

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**Diaspora paměti: reflexe holocaustu v židovské
kolektivní paměti 2. pol. 20. století**

Zbyněk Tarant

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Historické vědy

Studijní obor Etnologie

Disertační práce

**Diaspora paměti: reflexe holocaustu v židovské
kolektivní paměti 2. pol. 20. století.**

Zbyněk Tarant

Vedoucí práce:

Mgr. Věra Tydlitátová, Th.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlášení o duševním vlastnictví:

Já, níže podepsaný, prohlašuji, že jsem tuto disertační práci sepsal sám za využití primárních a sekundárních zdrojů uvedených v poznámkovém aparátu a seznamu literatury tak, jak je to ve vědecké práci obvyklé.

Historické fotografie a dobové karikatury jsou přetištěné se svolením držitelů autorských práv, uděleným výhradně pro tuto práci. Jejich další reprodukce bez svolení držitelů práv není možná.

V Plzni dne 20. července 2012

Zbyněk Tarant

Obsah

Úvod.....	5
„Noste jej s hrdostí, ten žlutý odznak!“.....	16
„Proč jste nezasáhli?“.....	31
„Nebud' me ovce!“.....	46
„Prolomit ticho na Olympu“.....	55
„Dým domova“.....	63
„Po Osvětimi není poezie!“.....	76
„Pamatuj, co ti provedl Amálek!“.....	83
„Co jste čekali?“.....	113
Pochválen buď Ty, Který zakrýváš Svou tvář.....	145
„Osvětím neměla happy end“.....	190
„Mne zajímají děti, co nepronáší proslovy“.....	226
„Plačte, však setřete své slzy“.....	260
Závěr.....	269
Bibliografie.....	276
Seznam příloh.....	283

Úvod

Tato práce se zabývá tématem židovské paměti holocaustu ve 2. polovině 20. století, a to s důrazem na proces konceptualizace a institucionalizace této paměti v Izraeli a ve Spojených státech. Pokouší se nalézt vysvětlení pro dva základní paradoxy, s nimiž se v dějinách paměti holocaustu setkáváme a které se již dříve staly předmětem zájmu jak seriózních badatelů, tak bohužel i antisemitů. Prvním ze zmíněných paradoxů je fakt, že se dnes hovoří o holocaustu více, nežli v období těsně po jeho skončení. Ten druhý spočívá ve skutečnosti, že po většinu 2. poloviny 20. století byl evropský holocaust nejvíce připomínán v těch místech, v nichž se nestal – tj. zejména v Izraeli a Spojených státech. V následujícím textu oponujeme tezím, které oba tyto paradoxy paměti holocaustu považují za výsledek jakéhosi „cíleného zneužívání paměti“ a současně se na druhé straně vymezujeme proti tvrzením, že by snad tyto paradoxy mohly být jen pouhou reakcí na neutuchající projevy antisemitismu a nepřátelství vůči státu Izrael. Odpověď, kterou se chystáme nabídnout místo těchto dvou krajních tezí, metaforicky nazýváme *diasporou paměti*. Pojem *diaspora paměti* je naší vlastní metaforou. V češtině se s ním v odborné literatuře nesetkáváme vůbec a i v jazyce anglickém se objevuje sporadicky bez toho, že by byl označením nějaké systematické teze. Autoři zabývající se pamětí holocaustu jej rovněž nepoužívají, byť někteří se tomuto konceptu vlastně velmi blíží ve chvíli, kdy si pokládají otázku, proč v Berlíně není muzeum otroctví, když se dnes na hlavní třídě ve Washingtonu nachází muzeum holocaustu.¹ V této práci se na tuto zajímavou otázku pokusíme odpovědět.

Naši odpověď budeme hledat ve faktu, že všichni ti, kdo by zde v Evropě případně mohli centra paměti holocaustu vybudovat, byli buďto vyhnáni, nebo umlčeni. Tradiční centra židovského osídlení v Evropě byla během 2. světové války zničena a ti, kteří se vrátili domů, museli těsně po válce hledat nová útočiště. Čerstvou a ještě syrovou paměť holocaustu si tak přeživší odnášeli s sebou do nového exilu. Původní místa tradičního židovského osídlení Evropy, ale i koncentračních a vyhlazovacích táborů byla rázem příliš vzdálená a navíc v souvislosti s nástupem komunistických režimů v zemích střední a východní Evropy, se Studenou válkou a vztyčením železné opony, i nedostupná. Tytéž komunistické režimy rovněž paměť holocaustu na domácí půdě umlčely, aby nepřekážela jejich vlastnímu étosu. Paměť holocaustu tím ztratila možnost realizovat se „na místě činu“ a byla nucena hledat si způsob vyjádření v „náhradních prostorách“. Vezmeme-li v úvahu sionistické myšlení, pak zde narazíme na zvláštní paradox: zatímco se Židé podle sionistické ideje imigrací do Izraele „vraceli domů“ z diaspory, paměť holocaustu, nesená těmito lidmi, de facto odcházela do diaspory.

Přeživší holocaustu přicházejí do Izraele a do Spojených států a s sebou si nesou vzpomínku na onu „planetu Auschwitz“. Tuto vzpomínku však zpočátku nedokáží svému novému okolí popsat ani zpřítomnit. Pojem „planeta Auschwitz“ (hebr.: „*Kochav Óšvic*“) není naše metafora. Tento pojem poprvé zazněl během Eichmannova procesu 7. června 1961 z úst Yechiela Dinura, dnes slavného (a tehdy dosti opovrhovaného) izraelského romanopisce a přeživšího holocaustu, známého

1 Novick, P.: *The American National Narrative of the Holocaust: There isn't Any* in „New German Critique“, No. 90, podzim 2003.

jako Katzetnik.² Je to označení, které občas používají sami přeživší k popisu toho, jak vzdálená a obtížně pochopitelná ona zkušenost holocaustu pro běžného smrtelníka je. Ghetta, transporty, koncentrační a vyhlazovací tábory jsou jiný svět; jiná planeta. Ti, kterým se z ní podařilo odejít a přistáli v nové zemi, se ocitli v pozici jakýchsi „mimozemšťanů“, jimž se nedostává prostředků ke komunikaci s novým okolím. Nalezení způsobu vyjádření paměti na novém místě, jež postrádá přímý vztah k připomínané události, a mezi lidmi, kteří byli vychováni v jiném historickém, kulturním a politickém kontextu a nedokáží si představit, co to znamená být obětí genocidy, si pak vyžádá svůj čas. Nositelé paměti se musejí začlenit do nové společnosti, vybudovat své životy od píky a ovládnout jazyk svého nového domova do takové míry, která by jim umožnila předávat těžké vzpomínky a hovořit o hluboce osobních traumatech. A zatímco v Izraeli se budou přeživší muset potýkat s nepochopením, pohrdáním a ideovými rozpory, ve Spojených státech bude paměť holocaustu, nesená necelým 1% tehdejší americké populace, vystavena silnému asimilačnímu tlaku.

Pokud měly v takovémto prostředí vzpomínky na holocaust někdy dojít vyjádření skrze konkrétní památník, obřad, uměleckou či teologickou reflexi, ale i skrze jakýkoliv politický akt, pak to navíc znamenalo nalézt odpověď na otázku, kterou asi nejlépe vyjádřil dobový článek z deníku *Ha-Arec*: „*Co si připomínat a proč si to připomínat?*“³ Ve skutečnosti se jedná o celou soustavu souvisejících obtížných otázek: proč, co, jak, kde a kdy. Ze všech těchto otázek je otázka „Proč?“ patrně tou nejobtížnější. Na první pohled se důvody toho, proč bychom si vlastně měli připomínat nacistické zločiny, zdají být jasné. O tom, že hrůzy nacismu musejí být připomínány, aby tak bylo zabráněno jejich opakování, snad není sporu – nebo snad ano? Jak v následujícím textu ukážeme, kupodivu o tom v židovském prostředí sporu bylo, je a patrně i bude.

Otázka „Jak?“ se ptá, jakým způsobem bychom si vlastně měli události holocaustu připomínat? Rituálem? Modlitbou? Muzeem? Památníkem? Pietním dnem? Revizí teologie? Politickým aktem? S otázkou „Jak?“ navíc přímo souvisí otázka „Co?“. Co konkrétně bychom si vlastně měli připomínat co bychom naopak raději ze vzpomínek vytlačili? Budeme-li hovořit o konfliktech paměti s politikou, tak se tento střet odehrává právě zejména kolem otázek „Jak?“ a „Co?“, přičemž další otázky jako „Kde?“ a „Kdy?“ budou již do jisté míry vyjádřením různých odpovědí na otázky předchozí. Teze Maurice Halbwachse o tom, že kolektivní paměť dějinných událostí je formována aktuální perspektivou těch, kdo si dějiny připomínají,⁴ pak dojdou mnohokrát svého naplnění ve chvíli, kdy budeme hovořit o vnášení izraelského a amerického étosu do paměti holocaustu, jakož i o vlivu aktuálních politicko-historických událostí na podobu této paměti, a to včetně teologických reflexí.

Otázka „Kdy?“ se ptá po čase. Které datum nebo výročí zvolit pro připomínku památky židovských obětí nacismu, když jejich vraždy probíhaly soustavně po několik let a data úmrtí většiny z nich neznáme? V judaismu jde přitom o klíčový problém, neboť věřící Židé by si měli připomínat památku svých zesnulých na *jorcajt*, neboli výročí úmrtí, během něhož by měla být v domácnosti či synagoze zapálena pamětní svíce (*ner zikaron*) a recitována aramejská modlitba *Kadiš*. Nezná-li však Žid datum úmrtí svého blízkého, kdy by si měl *jorcajt* připomínat? Hledání

2 *Eichmannův proces* (sv. 3. 68. stání - 7. června 1961). (online), (ověřeno dne: 25. června 2012), dostupné z: <http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/index-03.html>, dobovou reakci na jeho vystoupení viz například v: *Jerusalem post*, 8. června 1961.

3 *Ha-arec*, 21. června 1960.

4 Halbwachs, M.: *Kolektivní paměť*. Sociologické nakladatelství: Praha 2009., str. 113.

odpovědi na tuto otázku budeme na konkrétních příkladech ilustrovat v kapitole o 50. letech. S otázkou „Kdy?“ přitom souvisí ještě jeden problém. Události holocaustu se odehrály před vznikem státu Izrael. A jak uvidíme například v kontextu Eichmannova procesu, pro stát Izrael bude tato skutečnost znamenat zásadní problém, neboť jakékoliv občanskoprávní i trestněprávní uchopení události holocaustu se bude muset nutně vypořádat s otázkou retroaktivity.

Otázka „Kde?“ se pak vztahuje k místu. Ptá se, kde bychom si měli připomínat památku obětí holocaustu, které často nemají označené hroby, případně ty, jejichž popel byl rozprášen? Jaké místo by mělo být společným pietním prostorem zastupujícím všechny ty rozlehlé koncentrační a vyhlazovací tábory, popravčí jámy Einsatzgruppen, ghetta, věznice a vyhlazené vesnice? Jak si připomínat památku míst, která se v kontextu Studené války stala nedostupnými? Na jakém místě v Izraeli a Spojených státech by si Židé měli připomínat události evropského holocaustu a proč? V tomto textu budeme například hovořit o dvou kibucech, které na svých pozemcích zbudovaly muzea holocaustu. Jeden z těchto kibuců se nachází v západní Galileji nedaleko města Akko a stojí uprostřed zelené rovinaté pláně ve stínu starého osmanského akvaduktu. Ten druhý nalezneme v pobřežní nížině přibližně 2 kilometry severně od hranic s pásmem Gazy. Jaký je vztah těchto dvou míst k paměti holocaustu? Geograficky vůbec žádný. Ovšem jeden z těchto kibuců – *Bejt Lochamej ha-Gita'ot* – byl zbudován přeživšími povstání varšavského ghetta a ten druhý – *Jad Mordechaj* – přijal jméno Mordechaje Anielewicze, který povstání vedl a k jehož odkazu se tento kibuc hrdě hlásí. Vztah je tedy buďto osobní, nebo ryze symbolický, a pouze na základě tohoto vztahu je rozhodnuto o vyčlenění pietního místa z okolního profánního prostoru.

Velmi často budeme v tomto textu pracovat se slovem *paměť*: vycházíme přitom z klasického konceptu „kolektivní paměti“ Maurice Halbwachse⁵ a činíme tak po vzoru amerického židovského historika Petera Novicka, který je autorem jedné z vůbec nejvlivnějších studií o pozici události holocaustu v americké kolektivní paměti.⁶ Jak Novick sám podotýká, použití Halbwachsova konceptu v případě paměti holocaustu nepostrádá krutý symbolický rozměr, neboť Halbwachs sám byl zavražděn v koncentračním táboře. Do Buchenwaldu byl deportován jako politický vězeň poté, co si ve vichystické Francii dovolil protestovat proti zatčení svého židovského tchána, a při psaní svých úvah patrně nikdy nepočítal s tím, že by byly aplikovány na události, které jeho samotného připraví o život.

Hovoříme-li o kolektivní paměti, pak přitom používáme výrazů, které pro zjednodušení popisují paměť kolektivu, jako by to byla samostatná entita s vlastním vědomím. Říkáme, že kolektivní paměť „žije“, „roste“, „kultivuje se“, „umírá“, „odchází“ apod. Toto jsou však pouze řečnické až básnické obraty. Není to „kolektivní paměť“, která nese vzpomínky. Ve skutečnosti je tato „kolektivní paměť“ nesena jednotlivci (pamětníky), jejichž individuální paměť je ovlivňována vzpomínkami a názory jiných jednotlivců – členů téhož kolektivu. Kolektivní paměť si nežije svým vlastním životem, nýbrž je žita jednotlivými konkrétními příslušníky kolektivu, kteří tuto paměť svými vědomými i nevědomými činy ovlivňují a sami jsou jí zpětně ovlivňováni. Bez těchto tisíců individuálních lidských bytostí a jejich úkonů či výtvorů nemůže žádná kolektivní paměť existovat. „*Paměť společnosti se táhne až tam, kam může, to znamená tam, kam sahá paměť skupin, ze kterých se společnost skládá,*“ píše Halbwachs ve svém díle, které kvůli deportaci do

5 Halbwachs, M.: *Kolektivní paměť*. Sociologické nakladatelství: Praha 2009.

6 Novick, P., *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin: Boston 2000, str. 3-5.

koncentračního tábora nestihl dokončit. „*To, že [společnost] zapomene takové množství dřívějších událostí a postav, není dáno zlou vůlí, antipatií, odporem ani lhostejností. Je to tím, že skupiny, které si je pamatovaly, odešly.*“⁷ Mizí-li skupiny, které si pamatují, mizí i paměť, jsou-li přesunuti nositelé paměti, je paměť rovněž „přesunuta“. Kolektivní paměť tak může spolu se svými nositeli odejít třeba i do diaspory.

Pro naše téma je zcela klíčový Halbwachsovův závěr, že každá kolektivní paměť historické události je formována soudobými vnějšími vlivy, které mohou mít na její podobu stejný, ne-li dokonce *větší* vliv, nežli vzpomínaná událost samotná. Paměť je dobově podmíněnou rekonstrukcí, nikoliv věrnou reprezentací historie. Historie a její rekonstrukce v paměti se mohou ve skutečnosti rozcházet či se dokonce ocitnout v rozporu.⁸ Sám Halbwachs tak nedoporučuje užívat pojem „historická paměť“, neboť je to podle jeho názoru vlastně oxymoron. Halbwachs píše, že „*vzpomínka je do velké míry rekonstrukcí minulosti, při níž si pomáháme údaji vypůjčenými z přítomnosti a která je předpřipravena jinými rekonstrukcemi z minulých období, z nichž pochází již pozměněný obraz minulosti.*“⁹ Používáme-li na těchto stránkách pojem „paměť holocaustu“, pak tím explicitně říkáme, že rozlišujeme mezi tím, jak se události holocaustu přesně odehrály, a tím, jak jsou zpětně vnímány. Jsme si vědomi toho, že paměť holocaustu je zpětnou rekonstrukcí událostí, jejíž perspektiva může být do jisté míry odlišná od toho, co víme díky studiu historie holocaustu. Předmětem našeho studia je právě onen posun a konkrétně způsoby, metody rekonstrukce, reprezentace a připomínání dějinné události v situaci, kdy jsou přeživší příslušníci jednoho kolektivu izolováni od veškerých fyzických záchytných bodů paměti v prostoru i čase a přesunuti do středu kolektivu jiného, který je vybaven odlišnou kolektivní pamětí. Toto vše budeme činit s vědomím, že navzdory dichotomii *paměti a historie*, kterou jsme spolu s Halbwachsem výše učinili, budeme psát *historii paměti*. Paměť je sice rekonstrukcí historie, ovšem domníváme se, že realizace a vnější projevy paměti zanechávají v historii své stopy, které je možno historicky a etnologicky zkoumat a nahlédnout tak alespoň přibližný, rámcový obraz kolektivní paměti, která je za sebou zanechala. Tak jako si paměť skrze rekonstrukci „pamatuje“ historii, tak je i pozdější historie do určité míry „otiskem“ určitých aspektů paměti, která ji pomáhala psát.

*

Tématu holocaustu se po roce 1989 v českém prostředí dostalo a stále dostává bezprecedentní pozornosti. Množství historické a memoárové literatury k těmto událostem, jež významně zasáhly i do českých národních dějin, je natolik vysoké, že jen pouhá rešerše názvů a autorů by vydala na několik desítek, ne-li stovek stran. Mezi touto literaturou pak nacházíme i některé z dobových reakcí na holocaust, jako například z pera Elieho Wiesela, Hanny Arendt, Martina Bubera, Emanuela Lévinase, jakož i mnoha stěžejních autorů krásné literatury, včetně původní české prózy i poezie.

V kontrastu s množstvím literatury o holocaustu samotném je však podivuhodné, že zde stále schází práce, která by se systematicky zabývala otázkou dopadů zkušenosti holocaustu na židovské (izraelské) myšlení, pozici události holocaustu v kolektivní a historické paměti, jejich

7 Halbwachs, M.: *Kolektivní paměť*. Sociologické nakladatelství: Praha 2009., str. 128.

8 Ibid., str. 124.

9 Ibid., str. 113.

úloze v politickém diskursu, dopadu na židovskou identitu, nemluvě o úvahách teologických či filosofických. V roce 2007, kdy byl náš výzkum zahájen, bylo prací na toto téma v českém prostředí pomálu, a to ještě zpravidla rozesetých v lokálních sbornících, v člancích na osobních webových stránkách, případně ve formě tématických kapitol doplňujících studie na některá z témat více či méně příbuzných. Tématu se tak například ve svých přednáškách do určité míry dotýkají členové *Spolku akademiků Židů*.¹⁰ Občanské sdružení *Rafael Institut*, založené psychology, pamětníky a potomky přeživších, zase vydává sborník zabývající se reflexí a překonáváním zkušenosti holocaustu z hlediska psychoterapeutického.¹¹

V roce 2007, kdy autor tohoto textu začínal svůj výzkum, byl pamflet *Průmysl holocaustu*, jehož autorem je americký neomarxistický politolog Norman Finkelstein, paradoxně jedinou česky vydanou knihou explicitně zaměřenou na naše téma.¹² Pro celkový stav bádání o této problematice v českém prostředí je do jisté míry příznačné, že zatímco tento radikální pamflet do češtiny přeložen byl, kniha Petera Novicka *Holocaust v životě američanů*,¹³ jejíž teze Finkelstein pro své potřeby zradikalizoval, doposud přeložena nebyla. Stejně tak nebyly přeloženy klíčové práce Toma Segeva,¹⁴ Saula Friedländera,¹⁵ Dalii Ofer,¹⁶ Diny Porat,¹⁷ Roni Stauber,¹⁸ Yechiama Weitze,¹⁹ Stevena T. Katze²⁰ a mnoha dalších. Z díla českého rodáka Jehudy Bauera byla roku 2009 přeložena jediná kniha *Úvahy o holocaustu*, série případových studií na různá témata především z dějin holocaustu samotného, jež v několika kapitolách stručně shrnuje i jejich pozdější reflexi. Tato kniha, napsaná čtivým a čtenářsky velmi přívětivým jazykem, však byla původně sepsána jako doplněk ke stávajícímu korpusu do češtiny nepřeložených prací a autor v ní nemůže ani zdaleka zajít do takových podrobností, jaké by zrovna český čtenář potřeboval.²¹

Roku 2010 byla v češtině vydána práce antisionistického sociologa Zygmunta Baumana *Modernita a holocaust*, která se sice přímo nezabývá pamětí holocaustu, ovšem vyšla s autorovým

10 Machačová, H. (ed.): *První pražský seminář – dopady holocaustu na českou a slovenskou společnost ve druhé polovině 20. století*. Varius: Praha 2008.

11 Rafael Institut: *Trauma, řád, identita. Výběr textů ze seminářů „Prix Irene“ a příspěvky členů Rafael Institutu*. Praha: GplusG 2008. dále viz Rafael Institut: *Jak se vyrovnáváme s holocaustem? Výběr textů ze seminářů „Prix Irene“ a příspěvky členů Rafael Institutu*. GplusG: Praha 2006.

12 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006.

13 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin: Boston 2000.

14 Zejm.: Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991.

15 Friedlander, S.: *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington: Indiana University Press 1993.

16 Dalia Ofer se zabývá především samotnými událostmi holocaustu s důrazem na genderovou perspektivu a záchrannými pokusy ze strany jišuvu, ovšem napsala i několik stěžejních článků k tématice reflexe těchto událostí. Jako např.: Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953“ in *Journal of Contemporary History*, vol. 31, No. 3. (Jul., 1996), str. 570.

17 Porat D.: *The Blue and the Yellow Stars of David – The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust 1939-1945*. Harward University Press 1990; Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *ha-Itanut ha-Jehudit be-erec Jisra'el nokeach ha-Šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002. Z článků např.: Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and Its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York 1991.

18 Stauber, R.: *The Holocaust in Israeli Public Debate in the 1950s*. Edgware: Vallentine Mitchell 2007.

19 Weitz, Y.: *The Man who was Murdered Twice*, Yad Vashem Press: Jeruzalém 2011 (poprvé vydáno hebrejsky v r. 1995). Z článků např.: Weitz, Y.: „Shaping the Memory of the Holocaust in Israeli Society of the 1950s“ in *International Historical Conference*. Jad Vašem: Jeruzalém 1996 (9. ročník).

20 Např.: Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Copany 1975; Katz, Steven T.: *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York University Press 2005.

21 Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007. Viz také recenzi knihy z pera autora tohoto textu v *Acta FF* 4/09. Plzeň: ZČU 2009, str. 192-196.

doslovem z roku 2000, který v reakci na spor kolem knihy Daniela Goldhagena *Hitlerovi ochotní katani*²² s aktuální podobou paměti holocaustu ostře polemizuje.²³

Zcela stranou zatím v českém prostředí zůstávají americko-židovské teologické reflexe holocaustu, jako například díla Emila Fackenheim, Richarda L. Rubensteina, Eliezera Berkowitse, případně Irvinga Greenberga, a objevují se pouze sporadicky ve formě citací či útržkovitých zmínek v jiných textech. Jedinými do češtiny přeloženými pracemi Emila Fackenheim a Richarda Rubensteina, které jsme při přípravě našeho výzkumu v češtině našli, jsou krátké úryvky v knize „*Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*“.²⁴ Ústřední díla těchto autorů však do češtiny přeložena nebyla a i v anglickém originále jsou v České republice obtížně dostupná.

Teologické reflexe se místy objevují na stránkách ekumenicky orientovaných křesťanských periodik, jako např. *Křesťanská revue*, *Protestant* či *Katolický týdeník*. Krátké úryvky a úvahy nacházíme na stránkách periodik vydávaných židovskými obcemi, jako je např. reformní *Maskil*. Svým moudrým, citlivým hlasem k tématu občas promlouvají křesťanští kněží progresivního proudu, ať už v kázáních či na akademické půdě, jako např. prof. Tomáš Halík ve své promluvě *Holocaust: pokus o filozofickou reflexi*.²⁵ Bohužel se jedná o rozsahem krátká díla, nepřekračující rozsah akademického článku. Navíc se čtenář může jen těžko zapojit do diskusí a úvah, k nimž tyto kratší práce vyzývají, když nemá možnost seznámit se ve svém rodném jazyce se zdroji, s nimiž je polemika vedena.

O něco lepší situace panuje na poli literární vědy a muzikologie. Na Západočeské universitě v Plzni byl pod vedením Dr. Marty Ulrychové vyučován předmět *Kulturní život a reflexe holocaustu*, který své téma pojímal z pohledu kunsthistorického a muzikologického. Nacházíme také letmé zmínky rozesté v biografiích věnovaných konkrétním spisovatelům krásné literatury,²⁶ eventuelně v příležitostných přednáškách, jako například vystoupení Dr. Ladislavy Hájkové na půdě Židovského muzea v Praze.²⁷ Americká židovská literatura je rovněž předmětem studia i výuky na Ústavu anglistiky a amerikanistiky Filozofické fakulty UK v Praze, přičemž v rámci tohoto studia je určitá část věnována i reflexi holocaustu v této literatuře. Židovské muzeum v Praze vydalo útlu publikaci z pera vyučující FF UK Dr. Hany Ulmanové s názvem *Americká židovská literatura*,²⁸ v níž nacházíme i jednu kapitolu s názvem *Židovská literatura po a o holocaustu*. Autorka se v ní zabývá reflexí holocaustu v americké beletrii s teoretickým úvodem o oblasti teologické. Srovnání sedmi odpovědí na holocaust v americké židovské literatuře přináší rovněž doc. Stanislav Kolář z Filozofické fakulty Ostravské Univerzity, kde o tomto tématu přednáší. Svou vynikající publikaci *Seven Responses to the Holocaust in American Fiction* však čtenářům bohužel nabízí pouze v jazyce anglickém.²⁹

Teprve v roce 2011, kdy se již výzkum pro potřeby tohoto textu chýlí k závěru, byla vydána kniha Pavla Barši *Paměť a genocida – Úvahy o politice holocaustu*. Baršova práce je v podstatě

22 Goldhagen, Daniel J.: *Hitlerovi ochotní katani – obyčejní Němci a holocaust*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997.

23 Bauman, Z.: *Modernita a holocaust*. Sociologické nakladatelství 2010.

24 Frvová, Helen P.: *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Praha: Kalich / Vyšehrad 2003.

25 Viz např. Halík, T.: *Holocaust – pokus o filozofickou reflexi*. (online), [citováno dne 1. března 2009], dostupné z <http://www.halik.cz/kazani/holokaust.php>.

26 Viz např. Kaďůrková, M.: *Setkání s Viktorem Fischlem*. Praha: Mladá fronta 2002.

27 Viz seznam vzdělávacích a kulturních akcí této instituce: <http://www.jewishmuseum.cz/print/cztvkvideo.htm>

28 Ulmanová, H.: *Americká židovská literatura*. Židovské muzeum: Praha 2002, str. 69 – 81.

29 Kolář, S.: *Seven Responses to the Holocaust in American Fiction*. Ostrava: Tilia 2004, str. 22-39.

rešerší úvah o současné podobě paměti holocaustu, do značné míry vycházející ze sekundární literatury. Podobně jako Finkelstein a Bauman je i Barša výrazně marxisticky zaměřeným, antisionistickým autorem a ve své práci o tom nenechává svého čtenáře na pochybách. Po jejím přečtení konstatujeme, že byla vydána příliš brzy. Podobná teoretická a polemická rešerše by mohla být kriticky zhodnocena teprve ve chvíli, kdy by bylo možné seznámit se s původním kontextem všech zdrojů, výroků, konceptů a idejí, s nimiž autor takovéto rešerše polemizuje. Ačkoliv se budeme s Pavlem Baršou v mnoha detailech rozcházet, v jistém smyslu nám svou rešerší teoretických úvah o vlivu paměti a vzpomínání na kolektivní identitu ulehčil práci. Náš text bude díky tomu moci být daleko konkrétnější a „více pozitivistický“. Čtenář se zájmem o provokativní úvahy k našemu tématu má po dočtení našeho textu kam pokračovat. Tento čtenář již bude také vědět, že některé Baršovy výroky, jako například tvrzení, že v 50. letech „*nebyla nacistická genocida Židů ještě holocaustem*“³⁰, má chápat s nadhledem a spíše coby rétorické obraty nežli historická tvrzení (s vědomím, že holocaust je holocaustem minimálně od prosince roku 1942, jak ukážeme v jedné z úvodních kapitol). Čtenář bude po přečtení našeho textu rovněž vědět, na co konkrétně naráží Baršovy teze o „politice holocaustu“ – že v radikální interpretaci Halbwachsovy dichotomie mezi *historií* a *pamětí* označují vše ostatní, jen ne nacistickou politiku vyvražďování evropského židovstva – a bude rovněž mít bližší informace o životě a díle Normana Finkelsteina, na něhož Barša svou knihou *Paměť a genocida* navazuje.³¹ Na straně druhé nalezneme tento čtenář v Baršově práci i kvalitní pasáže, jako například rešerši teoretických sociologických přístupů k otázce kolektivní a historické paměti v úvodních kapitolách, které tak můžeme v našem textu vynechat a zájemce o ně k Baršově práci odkázat.

Domníváme se, že v českém jazyce stále schází původní ucelená studie, která by poskytovala vhled do problematiky paměti holocaustu, zasazovala stěžejní koncepty a události v dějinách této paměti do kontextu, osvětlovala jejich původ a umožnila vidět paměť holocaustu očima těch, kdož se na jejím formování sami podíleli. Ačkoliv by se Baršův text tomuto účelu z výše uvedeného přehledu blížil nejvíce, jeho do značné míry kompilativní charakter, vliv autorova marxistického myšlení a absence práce s primárními prameny (nemluvě o těch v hebrejském jazyce) z něj činí spíše doplněk a diskusní příspěvek. Ostatní citované práce jsou zase poněkud izolovanými střípky, které jsou sice podnětné, ovšem svým rozsahem nestačí k tomu, aby si z nich čtenář dokázal složit alespoň přibližný obraz. Absence podobné práce v českém jazyce pak vytváří falešný dojem, že se snad jedná o jakési tabu, které je třeba prolamovat vydáváním provokativních tezí. Toto téma však není tabu. Jak se pokusíme ukázat, v zahraničním, zejména americko-anglickém a hebrejském diskurzu jde o téma široce diskutované a reflektované, a to až do té míry, že dnes na půdě americké akademie hovoří Gabrielle M. Spiegel o „*obsesi paměti*“³² a cituje Charlese S. Maiera, který má pocit, že soudobá historiografie se „*stala závislou na přemíře paměti*“.³³ Kerwin Lee Klein dokonce (nezávisle na Normanu Finkelsteinovi) píše o tom, že žijeme ve věku „*průmyslu paměti*“, přičemž tuto svou kritiku směřoval nejen ke všeobecnému boomu

30 Barša, P.: *Paměť a genocida – úvahy o politice holocaustu*. Argo: Praha 2011, str. 16.

31 Pavel Barša se k tématu paměti holocaustu poprvé dostává ve svém doslovu k: Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 107-125.

32 Maier, Charles S.: „A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial“ in *History and Memory*, Vol. 5 (1993), str. 140.

33 Spiegel, Gabrielle M.: „Memory and History: Liturgical Time and Historical Time“ in *History and Theory*. Vol. 41, No. 2 (May, 2002), str: 149-162.

historických muzeí k mnoha rozličným tématům moderních dějin, ale i ke způsobu, jakým se zejména americká historiografie pro koncept paměti nadchla do té míry, že dle Kleinova názoru již psaním o paměti nahrazuje „starou dobrou“ pozitivistickou historiografickou práci.³⁴

Domníváme se, že paměť holocaustu není tabu a že problém nespočívá v tom, zda o paměti holocaustu psát, nýbrž jak o ní psát. Jsme rovněž toho názoru, že populární trojice Finkelstein, Bauman a Barša posunuje český diskurs o této problematice výrazně směrem doleva a že by tedy bylo spravedlivé vstoupit do této diskuze s textem, který by nebyl natolik ideologicky angažovaný a svým pojetím stál spíše v umírněném středním proudu. Současná potřeba vydávat o paměti holocaustu kontroverzní teze totiž vede k paradoxní situaci, kdy se vlastně stává vysoce kontroverzním počinem psát o tomto tématu nekontroverzně či snad dokonce smířlivě. Text, který si zde dovoluujeme předložit, se o to přesto pokouší.

*

Pojmem *holocaust* rozumíme nacistickou politiku systematického vyvražďování evropského židovstva, zpravidla vymezovanou událostmi Křišťálové noci z 9. na 10. listopadu 1938 a koncem 2. světové války v květnu roku 1945. Jehuda Bauer pak ještě definuje druhý pojem – *období holocaustu*, za jehož počátek považuje nástup Adolfa Hitlera k moci v roce 1933, přičemž konec této etapy spatřuje teprve v roce 1948 v souvislosti s uzavřením posledních uprchlických táborů v Evropě a vznikem státu Izrael.³⁵ V naší práci se budeme držet obou těchto definic.

Samotný pojem *holocaust* má svůj původ v řeckém překladu Starého zákona, tzv. Septuagintě. V tomto řeckém překladu hebrejské Bible je použito termínu *holocauston* (dosl. *celopal*) jakožto překladu hebrejského slova *ola*,³⁶ tj. zápalná oběť Hospodinu. V původním biblickém slova smyslu je *holocaust* velkolepým, oslavným a vysoce pozitivním aktem vzdání díky Hospodinu. Zápalnou obětí měl vznikat kouř stoupající k nebesům, jehož vůně měla Hospodina potěšit. Průnik představy libé oběti Hospodinu se vzpomínkou na mastný dým krematorií je pochopitelně více než nešťastným. Odvozené latinské slovo *holocaustum*, se však již ve středověku v západním prostředí objevuje v posunutém významu jako *úplné spálení*, rozuměj *katastrofa totálního rozsahu*.³⁷ Nejstarší známý případ použití tohoto slova ve spojení s násilím na Židech byl mimochodem zaznamenán již roku 1190 v souvislosti s pogromem v Yorku. Dobového kronikáře k použití tohoto pojmu vedl fakt, že všechny domy v tehdejší židovském ghettu byly vybudovány ze dřeva a při výbuchu násilností celá čtvrť shořela.³⁸ V jedné z úvodních kapitol poukážeme na fakt, že toto slovo bylo k označení zločinů nacismu ve své době použito jako metafora hrůzy bez

34 Klein, Kerwin L.: „On the Emergence of Memory in Historical Discourse“ in *Representations*, No. 69, Zvláštní vydání: *Grounds for Remembering*. University of California Press 2000, str. 127-150.

35 Bauer, Y.: *The Holocaust in Historical Perspective*. University of Washington: Washington D.C. 1978, str. xv.

36 Slovo *ola* (zápalná oběť, celopal) je odvozeno od slovesného tvaru *la'alot*, neboli *stoupat*. V tomto kontextu jde o odkaz na kouř z obětního zvířete spalovaného na oltáři, který stoupá k nebesům. Od stejného kořene pochází běžný výraz pro fyzické stoupání či výstup, ale například i pro imigraci do Svaté země. Pojem *alija* (výstup) odkazuje ke konceptu imigrace do Svaté země jakožto duchovního vzestupu, ovšem má i pragmatický výklad odkazující ke skutečnosti, že biblické Judsko a Samaří jsou hornatými oblastmi.

37 *Oxford English Dictionary*, heslo: „Holocaust“ (on-line), (ověřeno dne 13. června 2008) dostupné z:

http://dictionary.oed.com/cgi/findword?query_type=word&queryword=holocaust&find.x=59&find.y=15

38 Roger of Howden podle: *BBC A History of Britain DVD: Part 3 – Dynasty* [FILM], Autor a moderátor pořadu: Simon Shama, Kamera: Graham Smith, BBC: Velká Británie 2000 (46 - 48 minuta filmu)

konkrétnějšího filosofického či náboženského podtextu v situaci, kdy vhodnější termín v anglickém jazyce nebyl ještě k dispozici. O jeho původním biblickém významu se tehdy neuvažovalo, a to ani v židovském diskursu. Konkrétní příběh tohoto pojmu, jakož i faktory, které ovlivnily jeho používání, jsou pak rovněž jedním z předmětů této práce.

Někteří Židé dnes k označení události holocaustu preferují pojem *šo'a*. Slovo *šo'a* má svůj původ v Tanachu (hebrejské Bibli, tj. v tom, co křesťané ze svého pohledu nazývají „Starý zákon“), kde označuje „strašlivou, nepředvídatelnou individuální či kolektivní katastrofu“.³⁹ Dalia Ofer podotýká, že v prostředí *jišuvu*, neboli židovského osídlení na území Palestiny před vznikem státu Izrael, se tohoto termínu v hebrejštině používá sporadicky již před rokem 1939, ovšem k jeho výraznějšímu prosazení dochází až v období po válce, a to pouze v hebrejštině.⁴⁰ Anglický pojem *holocaust* se do hebrejštiny bez výjimky překládá jako *šo'a*, pokud tedy zrovna není řeč o biblické zápalné oběti. S pojmem *holocaust* transliterovaným do hebrejského písma se nesetkáváme téměř vůbec. Jak ale poukážeme v kapitole o 80. letech, v západních jazycích se původně hebrejský termín *šo'a* později prosadí, a to v souvislosti s dokumentárním filmem Clauda Lanzmanna *Shoah*. Do té doby však budou i židovští anglicky píšící autoři pracovat s pojmem *holocaust*. Současnou diskusi o tom, zda je vhodnější psát *holocaust* či *šo'a*, v období před uvedením Lanzmannova filmu vlastně téměř nenacházíme. Celá americko-židovská teologie Osvětlení v 60. a 70. letech bude pracovat s pojmem *holocaust* či s místním jménem *Osvětim* jakožto synekdochou celé události.

V našem textu dáváme přednost pojmu *holocaust* – nikoliv z ideového, historického či teologického důvodu, nýbrž z důvodu jazykového. Pojem *šo'a* je pro český jazyk velmi obtížně uchopitelný. Slovo samotné je neohebné (2. pád – bez koho, čeho: *šo'i/y?* *šo'a?*, 3. pád – komu, čemu: *šo'e?* *šo'a?*), nemá jasný rod (lze se setkat s rodem ženským i středním), není jasné, zda by se mělo psát s velkým či malým písmenem, kvůli nevyjasněnému rodu komplikuje shodu podmětu s přísudkem, mluvčímu češtině se obtížně vyslovuje a ve finále tak narušuje plynulost textu.

V naší reflexi lingvistické konceptualizace holocaustu se budeme místy obracet na výsledky kvantitativního výzkumu provedeného pomocí systému *Google Ngram Viewer*. Tento systém přímo navazuje na rozsáhlou databázi Google Books. Systém dokáže vyhledat požadované slovní spojení v digitalizované databázi přibližně 5 milionů knih, zjistit počet výskytů daného slovního spojení v celém korpusu, tyto výsledky propojit s informacemi o autorech a datech vydání knih, v nichž bylo dané spojení nalezeno, a toto vše zobrazit na časové ose v grafu normalizovaném k celkovému počtu knih vydaných v daném roce. Výsledkem je graf procentuálního výskytu hledaného slovního spojení v reprezentativním vzorku literárního korpusu lidstva v daném jazyce od roku 1800 do roku 2008. Zájemce o konkrétní metodologii tohoto kvantitativního výzkumu odkazujeme na článek,

39 Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953“ in *Journal of Contemporary History*, vol. 31, No. 3. (Jul., 1996). Viz také následující pasáže Tanachu: Ž. 15, 8: *Ať na něj [na toho, kdo se mnou vede „spor“, rozuměj „válku“] přikvačí znenadání zkáza, do sítě, již nastražil, ať se [sám] chytí, do zkázy ať padne.* Ž. 63, 10: *Ti, kdo mi [chystají] zkázu [a] o život ukládají, sestoupí v nehlubší [útroby] země.* Př. 1, 27: *I já [Moudrost] se budu smáti [...] až na vás přijde strach jako ničivá bouře a vaše bída se přiřene jako vichřice, až na vás přijde soužení a tíseň.* Sf. 1, 15: *Onen den bude dnem prchlivosti, dnem zničení a zkázy, dnem tmy a temnot, dnem oblaku a mrákoty.* Jb. 30, 2-4: *Nouzí a hladověním vyčerpání [myšleni mladíci, vévodové a další vyjmenovaní v předchozí kapitole knihy Jb] ohlodávají suchopár od včerejška pustý, zpusťšený.* Iz. 10,3: *Co si počnete v den navštívení, až se z dálky přiřene zkáza? Ke komu budete volat o pomoc? – tučně zvýrazněná slova odpovídají v hebrejském originálu termínu *šo'a*. Použitý překlad ČEP.*

40 Ibid., str. 569.

který autoři o svém systému publikovali na stránkách prestižního magazínu *Science*.⁴¹ Má-li čtenář zájem vyzkoušet si tento zdarma dostupný systém,⁴² pak důrazně doporučujeme prostudovat si instrukce k použití,⁴³ event. popularizačně pojatou, leč velmi názornou přednášku spoluautorů systému na konferenci TEDx.⁴⁴ V naší práci do tohoto systému pouze zadáváme dotazy a interpretujeme je v souladu s doporučeními autorů. Kvantitativně zaměřený badatel si však může v případě zájmu celý korpus vybraných slovních spojení stáhnout do svého vlastního počítače za účelem náročnějších diskursivních analýz. Náš text je patrně jednou z prvních prací na půdě českých humanitních věd, která se pokouší výstupy poskytované tímto systémem zahrnout a k jejich interpretaci je zajisté vhodné přistupovat opatrně.

Značnou část primárních zdrojů použitých v této práci tvoří dobový tisk a archivní dokumenty. Svou otevřeností a vstřícností k badatelům by se izraelské archivy mohly stát vzorem pro řadu podobných institucí v České republice i v západním světě obecně. Ať už jde o Ústřední sionistický archiv, Archiv Jad Vašem, knihovnu Hebrejské univerzity v Jeruzalémě, izraelskou Národní knihovnu a další instituce, nikdy jsme po představení cíle našeho výzkumu nenarazili na odmítnutí či nepřekonatelné byrokratické překážky. Většina hlavních izraelských archivů umožňuje vyhledat si signatury potřebného materiálu předem elektronicky, některé, jako například archiv kibucu Lochamej ha-Gita'ot, již dokonce menší část svých sbírek zpřístupnily on-line k elektronickému prohlížení.⁴⁵

Část z rozsáhlého korpusu historického židovského tisku je možno prohlížet on-line díky archivu provozovanému Katedrou židovských dějin na univerzitě v Tel Avivu.⁴⁶ V době sepsání tohoto textu pokrýval archiv celkem 16 titulů v hebrejštině, 2 tituly v angličtině, 7 ve francouzštině a po jednom v maďarštině a jidiš. Další položky přitom přibývají každý měsíc. Nutno dodat, že tento archiv je prozatím daleko vhodnější ke studiu dějin jižívu na přelomu 19. a 20. století, k nimž nabízí opravdu bohatý materiál. Materiál k moderním dějinám státu Izrael přibývá teprve postupně. Řada soudobých stěžejních izraelských deníků si stále ponechává autorská práva na svůj obsah a jeho studium tímto způsobem zatím není možné. K našemu tématu v tomto archivu tedy zatím nacházíme jediný anglickojazyčný deník *The Palestine Post* (do r. 1948) a hebrejskojazyčné deníky *Davar* (do r. 1974), *Ma'ariv* (do r. 1987), *Cherut* (do r. 1954) a *Al ha-Mišmar* (do r. 1955). Řada dalších deníků však v tomto elektronickém archivu schází, např. *The Jerusalem post* (od r. 1948), *Ha-Arec*, *Jedi'ot Acharonot* či *Ha-Cofe*. Archiv deníku *Ma'ariv* je pak v 70. a 80. letech vysoce útržkovitý. Ačkoliv je tento archiv pravidelně rozšiřován, nevyhnuli jsme se ve finále nutnosti vyhledávat ve svazcích fyzických výtisků uložených v izraelských archivech. Ústřední sionistický archiv například nabízí jak svazky kompletních vydání, které je nutno ručně prolistovat výtisk po výtisku a z nichž například rekonstruujeme atmosféru během Eichmannova procesu, tak složky

41 Michel, Jean-Baptiste; Shen, Yuan K.; Aiden, Aviva P.; Veres, A.; Gray, Matthew K.; The Google Books Team, Pickett, Joseph P.; Hoiberg, D.; Clancy, D.; Norvig, P.; Orwant, J.; Pinker, S.; Nowak, Martin A.; Aiden, Erez L.: „Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books“ in *Science*. vol. 331 no. 6014 pp. 176-182 (online), (ověřeno dne: 14. června 2012), dostupné z: <http://www.sciencemag.org/content/331/6014/176.abstract> (placený přístup).

42 Na adrese: <http://books.google.com/ngrams> (ověřeno dne 14. června 2012).

43 „Google Ngram viewer“ (online), (ověřeno dne 14. června 2012), dostupné z: <http://books.google.com/ngrams/info>

44 Michel, Jean-Baptiste; Aiden, Erez L.: „What We Learned from 5 Million Books“ (online), (ověřeno dne: 14. června 2012), dostupné z: http://www.ted.com/talks/what_we_learned_from_5_million_books.html

45 Na adrese: <http://www.gfh.org.il/Eng/?CategoryID=87> (online), (ověřeno dne: 8. června 2012).

46 Na adrese: <http://jpress.org.il/view-english.asp> (online), (ověřeno dne: 8. června 2012).

tématicky předtříděných výstřižků o pietních obřadech za oběti holocaustu, Kastnerovu procesu apod., které se staly klíčovými především pro kapitolu o období 50. let.

V kapitolách o 70. a 80. letech se budeme často obracet do archivu zpravodajství *Židovské telegrafické agentury*. Agentura, známá pod anglickým názvem *The Jewish Telegraphic Agency*, byla založena Jacobem Landauem v Haagu roku 1917. V roce 1922 se přestěhovala do New Yorku, kde má sídlo dodnes. *JTA* dnes patří k největším zpravodajským agenturám v židovském světě. Má zahraniční korespondenty ve Spojených státech, Izraeli, Rusku a dalších 30 zemích světa. Jedná se neziskovou organizaci, provozovanou z peněz soukromých dárců, jež se snaží vystupovat jako jakási neoficiální tisková kancelář židovského světa. Organizace samotná si zakládá na nadstranickém a nadkonfesionálním charakteru. Úplný archiv svého zpravodajství v elektronické podobě zpřístupnila před několika lety.⁴⁷ Archiv, pokrývající nejdůležitější kauzy v každodenním životě židovského světa od roku 1917 do současnosti, byl naskenován a digitalizován. Vyhledávání je postaveno na technologii Google, díky čemuž je možné používat i složitější syntax dotazů. Jednotlivé zprávy jsou relativně krátké, od jednoho odstavce do max. 1,5 normostrany, avšak díky pečlivě udržované neutralitě *JTA*, nepřerušovanosti archivu sahajícího až do roku 1917, jakož díky i vysoké míře otevřenosti při informování o vnitřních kauzách na půdě židovských komunit, nabízí vysoce barvitý a plastický obraz.

Ačkoliv je stále větší část archivů židovského tisku i dalších dokumentů dostupná elektronicky, snažíme se tam, kde je to možné, uvádět odkazy na původní fyzický výtisk příslušného listu či buletinu. Činíme tak v reakci na vlastní negativní zkušenosti s citováním online zdrojů, kdy změna uživatelského rozhraní či struktury elektronické databáze často vede ke ztrátě funkčnosti použitých odkazů a tím i ohrožení validity textu, který na ně odkazuje. Odkazem na fyzické výtisky máme větší jistotu, že si čtenář bude moci daný zdroj ověřit i za několik let od sepsání tohoto textu. Většina elektronických archivů umožňuje hledání jak podle klíčových slov, tak podle data vydání konkrétního výtisku či signatury, a čtenář si tedy odkazovaný dokument může v případě potřeby snadno dohledat.

Autor tohoto textu by na tomto místě konečně rád vyjádřil své poděkování Ministerstvu zahraničních věcí státu Izrael, Památníku Jad Vašem, Ústřednímu sionistickému archivu, Archivu kibucu Lochamej ha-Gita'ot a knihovně Hebrejské univerzity v Jeruzalémě. Autor si rovněž přeje vyjádřit osobní poděkování Dr. Věře Tydlitátové, Dr. Leně Aravě-Novotné, Dr. Marku Jakoubkovi a Prof. Dalii Ofer za odborné vedení a důležitou zpětnou vazbu a v neposlední řadě Johance Poncarové, která mu byla pozorným čtenářem a korektorem.

47 Na adrese: <http://archive.jta.org> (online), (ověřeno dne: 8. června 2012).

„Noste jej s hrdostí, ten žlutý odznak!“

Kde vlastně začínají dějiny paměti holocaustu? Od jakého místa by měl být příběh paměti vyprávěn? Odkdy můžeme vůbec hovořit o „reflexi holocaustu“? Holocaust jsme si v úvodu vymezili lety 1938-1945, ovšem stejně jako jsou kořeny nacismu mnohem starší, nežli nacismus sám, mají i židovské odpovědi na zločiny tohoto režim hlubší počátky. Stejně jako bývá v historických publikacích o holocaustu zvykem zasadit celou událost do alespoň stručného kontextu dějin křesťanského antijudaismu, moderního antisemitismu a rasové ideologie a následně přejít k popisu vnitřních proměn německé společnosti na přelomu 19. a 20. století a situace Výmarské republiky po 1. světové válce, musíme i my začít s představením toho, jak se s nástupem nacistického režimu vyrovnávali židovští obyvatelé země, v níž samotná myšlenka holocaustu vznikla. Příběh paměti holocaustu proto začíná kapitolou o židovských osudech na německém rozcestí.

Druhá polovina 19. století byla pro německé Židy obdobím hledání nového místa v německé společnosti. Po sjednocení Německa v roce 1871 byla novou ústavou Židům zaručena formální rovnoprávnost na občanském principu. Asimilace však kýženou úlevu od antisemitismu nepřinesla a navíc reálně hrozilo, že se němečtí Židé v německé společnosti zcela rozpustí a ztratí svoji židovskou identitu. Dvě odpovědi na toto dilema, které si Židé v Německu zvolili, dnes známe pod názvy *trutzjudentum* (vzdoržidovství či emancipace) a *cijonut* (sionismus).

Vzdoržidovství bylo základní ideou nově vzniklého hnutí pro posílení židovské svépomoci, obrany a emancipace. „Mentalita ghetta“ měla být nahrazena asertivním vystupováním. Slovy Gabriela Riessera: „*Nepřivandrovali jsme sem, narodili jsme se tady.*“ případně v duchu myšlení Franze Rosenzweiga: „*Když hovoříme o Němectví a židovství, pak posilujeme důraz na ono 'a'. Nedopusťme, abychom byli dohnáni k nekompromisnímu 'nebo' - Němectví 'nebo' židovství.*“¹ Jednalo se o výrazný obrat v tom, jak Židé chápali sami sebe. Hnutí a organizací tohoto typu vznikla tehdy ve střední Evropě celá řada. Jednou z prvních byla například *Deutsch-Israelitischer Gemeindebund* (DIGB), založená již v roce 1871 (tj. ještě tentýž rok, kdy byla Židům přiznána rovnoprávnost před zákonem) německo-židovskými studenty ve Vratislavi. Jak ovšem shrnuje Jacob Boas:

Vratislavští studenti 19. století hledali nový typ Žida. Takového Žida, který bude hrdý a smířený se sebou samým, Žida respektovaného nežidy, uvědomělého Žida, který bude žít bez potřeby skrývat či potlačovat svou etnickou identitu. Ovšem takovýto Žid, který by nikdy nenosil své židovství na rukávě, nýbrž hrdě na hrudi, Žid, který by byl lepším Němcem prostě proto, že by byl i lepším Židem, se nikdy nestal realitou – ať už před 1. světovou válkou nebo po ní. Takovýto Žid, produkt německo-židovské syntézy, byl mrtev ještě před příchodem Hitlera.²

1 Franz Rosenzweig v dopise Heleně Sommerové ze 16. ledna 1918 podle: Schoeps, Hans Joachim: *Jüdische Geistwelt. Zeugnisse aus Zwei Jahrhunderten*. Werner Dausien Vlg: Hanau 1986, str. 288-291.

2 Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981), str. D1008.

DIGB tak neměla dlouhého trvání. Daleko významnější byla *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, která byla založena v roce 1893. Název této organizace – *Ústředí jednota německých občanů židovského vyznání* – jasně vypovídá o tom, že její členové vymezovali svou identitu na náboženském, nikoliv na tehdy módním národnostním principu. Sdružení bylo sice nadstranické a nadkonfesionální, ovšem nikoliv univerzalistické v tom smyslu, že by snad prosazovalo asimilaci. Členové *Centralverein* se zasazovali o ochranu práv Židů jakožto Židů a o uznání židovského náboženství jakožto jednoho z pilířů německé kultury. Mezi dalšími organizacemi lze jmenovat například *Verbund der Deutschen Juden* (Společnost německých Židů). Členové těchto organizací a zejména příslušníci židovských studentských spolků brali své poslání smrtelně vážně a neváhali dokonce vyzývat antisemity na souboje.³ S ideovými nástupci těchto organizací se v západním a zejména anglosaském prostředí ostatně setkáváme dodnes.⁴

*

Rovněž Theodor Herzl, autor spisku *Der Judenstaat*, pocházel z německého prostředí. Nicméně to, co jej k sepsání slavného pamfletu vedlo, nebyly výstřelky berlínských či vídeňských antisemitů, nýbrž Dreyfusova aféra ve Francii, kterou Herzl jakožto zahraniční dopisovatel vídeňského listu *Neue Freie Presse* bezprostředně prožíval.

Organizace a hnutí prosazující „návrat na Sijón“ existovaly již před Herzlem a jejich počátky musíme hledat dále na východě, příkladem může být organizace *Chovevej cijón* reprezentovaná osobností Leo Motzkina a vyrůstající z rusko-židovského podhoubí. Herzlův přístup byl však inovativní v tom, že prosazoval založení státu „shora“, narodil od hnutí typu *Chovevej cijón*, které usilovalo o vybudování židovského osídlení v Palestině „zdola“, tj. skrze budování osad bez konkrétních plánů na státnost či řešení územní autonomie. Takový přístup je někdy znám jako „praktický sionismus“, zatímco Herzlova ideologie bývá nazývána „politickým sionismem“.

Oba proudy se k sobě na konci 19. století stavěly nepřátelsky. Herzl byl „přízemností“ a „prostotou“, s níž *Chovevej cijón* vydržovali několik živořících osad, hluboce zklamán a naopak Motzkin a jeho příznivci hleděli na Herzlův politický aktivismus s nedůvěrou. Propast mezi nimi překlenul teprve Chajim Weizman ve 20. letech 20. století, avšak i on sám přitom prodělal několik výrazných myšlenkových obrátů.

Pobočkou politicko-sionistického hnutí v Německu byla *Zionistische Vereinigung für Deutschland* (Německá sionistická organizace – ZVfD). Jako taková prosazovala etno-náboženskou sebeidentifikaci Židů, jejich duševní i fyzickou přípravu na *aliju* a jednání s politickými špičkami za účelem systematického, legálního převozu osob a majetku do cílové země (o Palestině tehdy ještě definitivně rozhodnuto nebylo) a získání politické podpory pro založení židovského státu. Na konci 19. století však bylo sionistické hnutí relativně marginální záležitostí. Sionismus to v Německu skutečně neměl lehké. Například slavný 1. sionistický kongres v roce 1897 se měl původně konat v Mnichově, kde ovšem sionisté narazili na rozhodný protest německých rabínů i dalších intelektuálních autorit, odhodlaných zabránit konání kongresu soudní cestou. Basilej, slavné dějiště

3 Wiese, Ch.; Harschav, B.: „Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant theology in Willhelmine Germany.“ in *Studies in European Judaism* – svazek 10. Brill 2005.

4 Viz např. Anti-Defamation League v USA.

prvního kongresu, byla ve skutečnosti jen náhradním útočištěm.⁵ Zdrojem despektu vůči sionistickému hnutí byly obavy, že by příliš velký důraz na chápání Židů jakožto „národnosti“ mohl posilovat antisemitské nálady a narušit křehký mír mezi Židy a státní mocí, případně že by sionismus mohl dopadnout podobně, jako skončilo například sabatiánské hnutí. Někteří izraelští autoři se dnes dokonce domnívají, že převratné práce Gerschoma Scholema a Martina Bubera, v nichž je chasidismus 18. století líčen jako odpověď na mesianistické excesy sabatianismu a jemu příbuzných hnutí, jsou současně i dvojsmyslnou narážkou na tehdejší nástup hnutí sionistického, vůči němuž se jak Buber, tak Scholem stavěli kriticky.⁶

Většina německých Židů na přelomu 19. a 20. století však stále upřednostňovala asimilaci a, v rámci možností, život „běžných Němců“. Asimilace byla v tomto období natolik intenzivní a míra smíšených sňatků natolik vysoká (v celostátním průměru přes 40% v roce 1905 a v Prusku v roce 1907 dokonce přes 50%), že Felix A. Theilhaber v roce 1911 předpověděl možný zánik německé židovské komunity rozmělněním během několika generací.⁷

Jak zastánci emancipace a asimilace, tak sionisté byli nuceni vést boj na dvou frontách: na straně jedné proti narůstajícímu antisemitismu, na straně druhé proti pokračující sekularizaci a všeobecné náboženské vlažnosti Židů. ZVfB dokonce v jednom ze svých emotivních prohlášení označila „odpadlictví“ za větší zlo, než antisemitismus samotný.⁸ S výjimkou vysokých svátků zely německé synagogy prázdnotou.⁹ V Německu navíc v této době v podstatě neexistoval ortodoxní ritus a už vůbec ne *ghetto*, jak jej známe z východní Evropy. Když začali do Německa ve 20. letech proudit židovští emigranti z východní Evropy, němečtí Židé je vnímali s despektem a dokonce i s náznaky xenofobie.

*

První světová válka byla v emancipaci německých Židů významným obdobím, během něhož židovské sebevědomí výrazně narůstá. Mezi příčiny tohoto vývoje lze zařadit aktivní účast židovských vojáků v německé armádě během 1. světové války,¹⁰ nasazení na východní frontě a kontakt se židovskými komunitami ve východní Evropě, Balfourovu deklaraci z roku 1917 i hrůzné informace o událostech v Rusku (1917) a masakrech na Ukrajině (1918). Přibližně 12000 židovských rekrutů položilo svůj život za německou Říši. Mnozí další prokázali v boji výjimečné hrdinství. Odměnou jim za to byly rostoucí nepřátelské nálady a snahy antisemitů vylicit Židy jako příčinu německé porážky. Není divu, že se skončením války a v poválečném období přestala být identita německých Židů pouhým předmětem akademických diskusí a stala se živým politickým a

5 O kongresu a jeho obsahu bylo rozšířeno mnoho fám, zejm. v antisemitských kruzích. Mnohem blíže skutečnosti je ale přirovnání tohoto „kongresu“ například k tehdejším schůzkám českých obrozenců v sokolovnách se vším, co k tomu patřilo. Většinu auditoria tvořili místní židovští universitní studenti. Pozdější reflexe jsou poněkud nafouknuté. Viz: Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Book 2001, Str. 120-122.

6 Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Book 2001, str. 300.

7 Theilhaber podle: Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981).

8 Tamtéž, str. D1003.

9 Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981), str. D1003.

10 Zajímavou ilustrací a současně ironií dějin je fakt, že Adolf Hitler obdržel svůj železný kříž první třídy v roce 1916 z rukou židovského poručíka Hugo Gutmana.

společenským tématem.¹¹

Tehdejší duchovní autority německého židovstva, jako např. Leo Baeck, Otto Hirsch, Hugo Bergman, Franz Rosenzweig či Martin Buber, usilovaly o uznání Židů na národnostním základě, ovšem na sionistické hnutí hleděli tito myslitelé spíše skepticky. Řada z nich sympatizovala s myšlenkami Ašera Ginsberga a s jeho vizí „kulturního sionismu“. Leo Baeck a jeho žáci zdůrazňovali nezastupitelný význam diaspory v židovské tradici a z tohoto postoje neslevili ani po holocaustu. Martin Buber byl sice v sionistickém hnutí aktivní, ovšem současně usiloval o revizi některých jeho základních paradigmat. Spíše nežli s hlavním proudem politického sionismu sympatizoval Buber s idejemi tzv. „demokratické frakce“ sionistického hnutí založené židovskými studenty v Rusku v roce 1901 pod vlivem Ginsbergových myšlenek a reprezentované Chajimem Weizmanem a Leo Motzkinem. Židovský stát měl být podle názoru Bubera a jeho příznivců „*výtvořem ducha*“, který by byl degradován a zkažen ve chvíli, kdyby jeho existenci měly chránit tanky a výbušniny tak, jak tomu je u „*ostatních světských států*“.¹²

Komplikovaný vztah k mladému hnutí měl Gerschom Scholem. Mladý Gerschom (rozený Gerhard) vyrůstal ve výrazně nacionalistické, zámožné měšťanské rodině. S otcem se kvůli svému nesouhlasu se způsobem života asimilované židovské buržoazie rozešel ve zlém a byl nucen opustit domov. Nebyl sám – jeden z jeho bratrů na protest proti otci dokonce vstoupil do komunistické strany. V roce 1922 obhájil Scholem na universitě v Mnichově disertační práci (anotovaný překlad kabalistického spisu *Sefer ha-Bahir*) a hned rok poté se vydal v podstatě naslepo do Palestiny. Nejednalo se však o *aliju*, neboť to, co jej hnalo k emigraci, nebyla sionistická ideologie, nýbrž existenční nejistota doma v Německu a snaha začít znovu. Se sionistickou ideou Scholem experimentoval, jakož i s náboženským stylem života, brzy se však definitivně rozhodl pro život přísně sekulární. Toto je vlastně největší paradox celého Scholemova života a díla: Gerschom Scholem se stal průkopníkem vědecky validní, religionistické a historické reflexe židovské mystiky, ovšem prožitku mystéria, po němž tolik toužil, vlastně nikdy nedokázal dosáhnout a byl navždy odkázán na faktografický rozbor a popis.

*

Již v 19. století směřovaly do Německa velké vlny židovských uprchlíků z východu. V této době to nebylo nijak překvapivé – Německo, považované za kulturní a vyspělou zemi, se zdálo být velmi dobrou (když ne cílovou, tak alespoň tranzitní) zemí pro židovskou migraci. Hrůzy nacismu by si v této době nikdo nedokázal ani představit. Theodor Herzl naopak věřil, že Německo je jedním z mála míst, kde se takové věci stát nemohou.¹³ Hannah Arendtová prý dokonce s odkazem na Dreyfusovu aféru zpětně považovala za překvapivé, že k holocaustu došlo v Německu a nikoliv ve Francii.¹⁴

Z přibližného počtu 564 000 německých Židů v roce 1911 tvořili nově příchozí, usazení

11 Tamtéž.

12 Viz např.: Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Books 2001, Str. 298-302.

13 Ibid., str. 102

14 Arendtová, H. podle Budil, I.; Arava-Novotná, L.; Tarant, Z.; Tydlitátová, V.: *Nová doba, stará zloba – soudobý antisemitismus v historickém kontextu*. Nakl. ZČU v Plzni: Plzeň 2010, str. 50

především v oblasti Pruska, přibližně 107 000 osob. Nebýt těchto imigrantů, tak by například právě pruská židovská komunita dříve či později zanikla, i kdyby k holocaustu nikdy nedošlo.¹⁵ Největší vlna židovských uprchlíků z východní Evropy směrem do Německa a dále na Západ přišla v kontextu již výše zmíněných revolučních událostí v Rusku v roce 1917 a na Ukrajině v roce 1919.¹⁶

Pro německé Židy muselo být setkání s jejich východními souvěrci značným kulturním šokem. V Německu se Židé snažili zpočátku plně asimilovat a později žít otevřeně své židovství, byť stále na občanském principu. S polskými, ruskými a ukrajinskými Židy však přišel obraz *šetlu* a dříve, než se mohlo podařit kulturní propast překlenout, se moci v zemi zmocnili nacisté, pro jejichž propagandu byli nově příchozí velmi dobrým terčem.

Ve východní Evropě, odkud tito uprchlíci pocházeli, můžeme rozeznat čtyři základní politické proudy, jejichž ideologie se důrazně vyjadřovala i k otázce židovské identity: *komunisté* se identifikovali na základě třídního modelu a národnostní či náboženskou klasifikaci z principu odmítali. Oproti tomu socialističtí *bundisté*, příznivci hnutí *Jidišer Algemejner Arbejter Bund* založeného roku 1897 a majícího styčné body s ruskými menševiky, usilovali o uznání práv Židů jakožto plnoprávné národnostní menšiny v domovských zemích. Ačkoliv jejich ideje vyrůstaly z marxismu, Lenin je považoval za zrádce revoluce a po bolševickém převratu v Rusku roku 1917 bylo hnutí zakázáno. Velmi významné však toto hnutí zůstalo v Polsku a na Ukrajině. *Sionisté* zůstávali ve východní Evropě, stejně jako v Německu samém, zatím stále v menšině. A stejně jako v Německu byli vnitřně rozděleni na četné znesvářené frakce, mimo jiné politické sionisty věrné programu Theodora Herzla a demokratické sionisty spojující tzv. praktický sionismus Leo Motzkina a hnutí *Chovevej cijen* s universalistickými myšlenkami Ašera Ginsberga a Martina Bubera. Vedle nich prosazovali své názory i labourističtí sionisté, jejichž jménem již na přelomu 20. a 30. let hovořil v Londýně David Ben Gurion a ultra-nacionalističtí revizionističtí sionisté věrní programu Vladimíra Ze'eva Žabotinského. V opozici proti všem výše uvedeným politickým hnutím stály ortodoxní židovské obce odmítající jakékoliv rozměňování a asimilaci Židů prosazované Bundisty, stejně tak jako ateismus komunistů či „falešný mesianismus“ sionistického hnutí. Podle těchto ortodoxních hnutí, jakým bylo např. *Agudat Jisra'el* (Jednota Izraele), se Židé neměli nechávat strhnout módními politickými náladami a naopak se v zájmu stability a kontinuity nenechat vyrušovat od studia Tóry a dodržování *micvot*.

*

Pro velké množství uprchlíků z východní Evropy bylo Německo ve skutečnosti pouze tranzitní zemí. Na přelomu 19. a 20. století směřovala největší židovská migrační vlna směrem do západní Evropy a především do Spojených států. Ve dvacátých letech 20. století žilo v USA kolem 4,5 milionu Židů, kteří tak tvořili cca 1,5% americké populace a 27% světové populace židovské.¹⁷ Nově příchozí s německým zázemím se zpravidla identifikovali s reformním hnutím a velmi rychle se asimilovali, zatímco uprchlíci z východní Evropy se rozdělili na příznivce ortodoxních

15 Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981), str. D1002

16 Podrobnější popis těchto událostí nabízí například Baberowski, J.: *Rudý teror – dějiny stalinismu*. Nakl. Brána: Praha 2004, zejm. str. 7-41

17 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 68

chadistických kongregací, anebo se s náboženskou tradicí zcela rozešli a stali se členy rozličných protináboženských socialistických hnutí.¹⁸

Postavení Židů v Americe v meziválečném období i během 2. světové války nebylo zdaleka snadné. Ve Spojených státech v této době platila řada rasově-segregačních zákonů a například na univerzitách a v některých profesích se na Židy vztahoval *numerus clausus*.¹⁹ Míra antisemitismu, rasismu a nativismu v americké společnosti v této době narůstala: v roce 1924 byly přijaty velmi přísné imigrační limity. Ve stejném roce defiloval ve Washingtonu průvod Ku Klux-Klanu čítající několik desítek tisíc účastníků. Na obranu proti antisemitismu byla již v roce 1906 německými imigranty založena *American Jewish Committee* (AJC). Roku 1913 byla místní organizací Bnai Brith v reakci na kauzu křivého obvinění a zlynčování židovského továrníka Leo Franka ustanovena *Anti-Defamation League* (Liga proti hanobení). Původně za účelem humanitární pomoci palestinskému *jišuvu* byla roku 1914 založena tzv. *American Jewish Joint Distribution Committee* (známá jako *JDC*, nebo *Joint*). Později však své aktivity rozšířila a bude hrát významnou úlohu v pozdějších evropských událostech. Roku 1918 byl pak založen byl tzv. *American Jewish Congress*, který měl hájit zájmy židovských minorit v jednotlivých evropských zemích. Během 2. světové války se pak AJC a JDC snažily svým diplomatickým i charitativním úsilím zmírnit úděl svých souvěrců v Evropě, zatímco ADL se zaměřila na „domácí frontu“. JDC prokázala během války i v poválečném období výjimečné hrdinství, díky němuž zachránila statisíce osob a dalším se snažila jejich úděl alespoň ulehčit.

Zatímco AJC zpočátku chápala „židovství“ jako čistě náboženskou kategorii a pod vlivem svého německo-židovského dědictví odmítala jeho definici na základě etnického či národnostního schématu, z ní odvozená JDC se skrze svou pomoc osadníkům v Palestině přihlásila k sionistickému programu. Averse k etnické či národnostní sebeidentifikaci začíná opadat ve 30. letech a například americká pobočka sionistické organizace registruje v roce 1935 přes 800 000 členů, což byla přibližně pětina až čtvrtina z tehdejšího celkového počtu Židů v USA.²⁰

*

Národně-socialistická německá dělnická strana (*National-Sozialistische Deutsche Arbeitspartei – NSDAP*) se definitivně chopila moci v Německu v roce 1932. Strana se o převzetí moci už jednou neúspěšně pokusila v roce 1923, ovšem tehdy šlo o pokus velmi chabý. Síla a veřejná podpora NSDAP výrazně narostla po krachu na newyorské burze v roce 1929. Do té doby marginální partaj získala ve volbách v roce 1930 celkem 107 křesel v Reichstagu a o dva roky později, v červenci 1932, dokonce 230 křesel. Ekonomická krize dopadla na Německo, zatížené reparacemi a válečnými škodami, velmi tvrdě a projevila se i v politické nestabilitě. Předčasné volby v listopadu 1932 NSDAP prohrála (ztratila 34 křesel), ovšem konzervativní pravice chápala Hitlera jako hradbu proti tolik obávanému komunismu. Hitler se stal kancléřem roku 1933 a svou moc ještě více upevnil po požáru Říšského sněmu 27. února 1933. Německo, které zdědil, bylo sice

18 Ibid.

19 Na university a do některých profesí bylo stanoveno směrné číslo, udávající maximální počet osob dané etnické skupiny, které bylo možno přijmout. Číslo mělo být teoreticky odvozováno z procentuálního zastoupení dané skupiny v populaci, ovšem ve skutečnosti byla metodika jeho stanovení de-facto svévolná

20 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 69

zbídačené krizi, ovšem to nejhorší mělo již za sebou. Nacistická propaganda však dokázala vysvětlit ekonomické oživení jako pozitivní dopad nacionálně-socialistického programu. Pokračováním tohoto programu mělo být vytvoření bezpečného životního prostoru (*Lebensraum*) pro „nordickou rasu“. Pro Židy, kteří byli chápáni coby přímá biologická hrozba této „nordické rase“, nebylo v nové utopii místo.

Krátce po uchopení moci v roce 1933 začali nacisté s naplňováním svého antisemitského programu. Na 1. dubna vyhlásili všeobecný bojkot židovských obchodů. Zákon ze 7. dubna 1933 o profesní civilní službě, který zavedl první rasistická kritéria pro přijímání a výpovědi ze zaměstnání, pak znamenal pro německé Židy další těžkou ránu. Oproti pozdějším tzv. Norimberským zákonům ještě tento zákon označoval za „neárijce“ každého, kdo měl jednoho židovského rodiče či jednoho židovského prarodiče, přičemž „židovství“ rodičů a prarodičů bylo ovšem definováno na náboženském základě (praktikování judaismu, event. příslušenství k židovské obci).²¹

V kontextu bojkotu vyhlášeného NSDAP se na mnoha židovských obchodech v Německu objevil symbol šesticípé hvězdy. Příznivci NSDAP tak označovali obchody, o nichž se domnívali, že je vlastní Židé. Byla to tvrdá rána pro příznivce asimilace a emancipace mezi německými Židy, kteří snad doufali, že se jim podaří dosáhnout ideálu „židovského Němce“. Dne 1. dubna 1933 byl ideál „židovského Němce“ mrtev.

Přijetí Norimberských zákonů 15. září 1935 (tj. „Zákon o německém občanství“ a „Zákon o ochraně německé krve a cti“), které na základě propracované rasové definice židovství otevřeně definovaly, kdo je plnoprávným občanem Říše a kdo svá občanská práva pozbývá, se Židé stali bezprávnými cizinci ve vlastní zemi. Formálně byla tato změna vyjádřena proměnou označení ze *Staatsbürger* (státní občan) na *Staatsgehöriger* (státní příslušník). Série prováděcích předpisů pak definici oběti dále prohlubovala a rovněž započala proces právního oklešťování. V roce 1936 byl založen první koncentrační tábor – Dachau, který byl tehdy určený pro politické vězně. Židé se v něm sice také často ocitali, ovšem tehdy ještě nikoliv výhradně pro své židovství, nýbrž spíše jakožto příslušníci protinacistické opozice.

Nacistická antisemitská politika dočasně zmírnila v období konání olympijských her v Berlíně v roce 1936, ovšem pogrom z 10. října 1938, známý jako „Křišťálová noc“ či „Reichspogrom“, byl jasným vzkazem těm, kdo snad doufali, že nacismus je jen prudká bouře, která se rychle přežene.

*

Rabi Leo Baeck měl prý v reakci na dubnové události roku 1933 prohlásit, že „tisíciletá historie německého židovstva se chýlí ke konci“.²² Dnes je tento výrok často citován jako téměř prorocká vize. Ani prozíravá mysl Leo Baecka však nejspíše nepředpokládala, že by se tento konec měl dít skrze holocaust. On sám svým prohlášením spíše odkazoval na rok 1492 a vyhnání Židů ze Španělska, kterýžto příběh je dodnes v židovské tradici nesmírně živý. Stejnou událost měli patrně na mysli i ortodoxní rabíni, kteří se rozhodli jít přímo k jádru věci a vyzvali v otevřeném dopise samotného Adolfa Hitlera, aby se ráčil jasně vyjádřit, jaké jsou jeho záměry s německými Židy a

21 Ibid., str. 100.

22 Většina publikací odkazuje tento citát do: Weltsch, R.: *An der Wende des Modernen Judentums*. Tübingen 1972, str. 67.

jsou-li tyto zlé, ať to řekne „na rovinu“, aby Židé věděli, na čem jsou, a mohli se podle toho zařídit.²³ Není známo, že by Hitler na tento otevřený dopis někdy odpověděl.

V roce 1933 je ve snaze o účelnější koordinaci židovské svépomoci založena organizace *Reichsvertretung der Deutschen Juden* (Ústřední reprezentace německých Židů). Tato organizace zastřešovala většinu židovských organizací, obcí a spolků, s výjimkou ortodoxních komunit, které její autoritu neuznávaly, byť se v praktických otázkách spolupráci nebránily. Ideologie této organizace byla velmi delikátním kompromisem mezi sionistickým a asimilacionistickým programem. V jejím čele stáli Martin Buber a Leo Baeck. Organizace rovněž začala vydávat vlivný týdeník *Jüdische Rundschau*. Zatímco Buber a Baeck byli k sionistickému programu skeptičtí, šéfredaktor *Jüdische Rundschau* sionismus opatrně podporoval, což ve výsledku vedlo k vágním kompromisům, vnitřním sporům, obojakosti a nerozhodnosti. Podle nařízení rasistické legislativy musela být tato organizace později přejmenována na *Reichsvertretung der Juden in Deutschland* (tj. Ústřední reprezentace Židů v Německu), aby tak více vynikl cizinecký status Židů a charakter nově vnucované identity.

Robert Weltsch, pražský rodák a šéfredaktor *Jüdische Rundschau*, z jehož vzpomínek je výše uvedený výrok rabi Baecka o „konci historie německého židovstva“ nejčastěji citován, reagoval na nacistický bojkot židovských obchodů článkem nadepsaným „*Noste jej s hrdostí, ten žlutý odznak!*“ Tento text, publikovaný v *Jüdische Rundschau* tři dny po událostech 1. dubna 1939, je pro dějiny a ideologii sionistického hnutí natolik významný, že si dovoluujeme ocitovat rozsáhlejší pasáže:²⁴

První duben 1933 zůstane významným milníkem v dějinách německého židovstva – vskutku dokonce i v dějinách všech Židů [...] Ode dneška totiž mohou Židé hovořit pouze jako Židé. Cokoliv jiného by bylo vyloženým nesmyslem... Pryč je ono fatální nepochopení mnoha Židů, že by snad židovské zájmy mohly být prosazeny pod nějakou jinou hlavičkou. Prvního dubna dostali němečtí Židé lekci, která sahá mnohem hlouběji, než si ani jejich nejúhlavnější a nyní vítězní nepřátelé dokáží představit.

Žijeme v novém období. Národní revoluce německého lidu je signálem, viditelným i zdálky, upozorňujícím že svět našich starých představ se zhroutil. Pro mnohé to může být bolestivé, nicméně v tomto světě dokáží přežít pouze ti, kdož se dokáží podívat realitě do očí

[...]

První duben může být dnem židovského probuzení a obrození. Ovšem pouze pokud to tak Židé budou chtít. Jsou-li dospělí a mají-li v sobě potřebnou velikost a nejsou-li takoví, jakými je vykreslují jejich nepřátelé.

Židé, kteří se stali terčem útoku, se musí naučit brát na vědomí sebe samé. Dokonce i v těchto dnech hlubokého zděšení, kdy ty nejbouřlivější pocity vstupují do našich srdcí tváří v tvář bezprecedentnímu zostuzení židovské populace v této velké a kulturní zemi, musíme především zachovat jediné: vyrovnanost. I přesto, že jsme otřeseni událostmi těchto dní, nesmíme ztratit srdce a musíme zhodnotit situaci bez jakéhokoliv sebeklamu. Člověk by nejraději doporučil, aby

23 *Memorandum organizace nezávislých ortodoxních komunit říšskému kancléři*, říjen 1933, Archiv Jad Vašem JM/2462.

24 Texty jsou převzaty ze sborníku faksimilí stěžejních archivních dokumentů o holocaustu: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999. Některé z německých textů však cituje i Yehuda Bauer v: Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, případně jsou dostupné online v anglickém překladu na adrese: http://www1.yadvashem.org/about_holocaust/documents/home_documents.html.

dokument, který stál u kolébky sionismu – *Židovský stát* Theodora Herzla – byl šířen ve statisících kopiích mezi Židy i nežidy.

Dnes nás obviňují ze zrady vůči německému lidu: národně-socialistický tisk nás označuje za „nepřátele národa“ a nechává nás bezbrannými. Není však pravdou, že by Židé zradili Německo. Jestli někoho zradili, pak zradili leda tak sebe samotné – Židy.

Neboť Žid nežil své židovství s hrdostí. Protože se snažil vyhnout židovskému problému, musí nyní nést díl viny za své ponížení.

Přes veškerou hořkost, kterou musíme cítit, čteme-li národně-socialistická prohlášení a nespravedlivá obvinění, je zde jedna věc, za níž bychom měli být komisi pro bojkot vděční. Ve třetím odstavci jejího nařízení totiž čteme: „*Předmětem jsou... samozřejmě obchody vlastněné příslušníky židovské rasy. Náboženství zde nehraje žádnou roli. Pro potřeby tohoto nařízení i ti obchodníci, kteří byli pokřtěni jako katolíci či protestanti, případně Židé, kteří opustili své společenství, zůstávají Židy*“ Je to [bolestivá] připomínka pro každého, kdo zradil své židovství. Ti, kdož opouštějí své společenství, aby si tak vylepšili své vlastní osobní postavení, by neměli těžit ze své zrady. Počátek pochopení spočívá v zaujetí postoje vůči odpadlíkům. Žid, který popře své židovství, není lepším občanem než ten, který jej otevřeně vyznává. Je hanebné být odpadlíkem, ovšem dokud to svět kolem nás oceňoval, zdálo se to být výhodou. Teď už to však výhodou není. Žid je označen jako Žid. Dostal žlutý znak.

To, že organizátoři bojkotu vydali rozkaz označit bojkotované obchody „žlutým znakem na černém pozadí“, je velmi silným symbolem. Toto nařízení mělo být symbolem ponížení. My však ten symbol pozvedneme a učiníme z něj znamení cti.

V neděli utrpělo mnoho Židů zdrcující zkušenost. Najednou byli odhaleni jako Židé. Nikoliv ve smyslu vlastního vyznání nebo loajality k vlastní komunitě, ani v hrdosti na dávné úspěchy, nýbrž pouhým nalepením červeného plakátu se žlutým znakem. Hlídky šly od domu k domu, lepily své plakáty na obchody, vývěsní štíty a výlohy a po 24 hodin byli němečtí Židé takřkajíc vystaveni na odív. Vedle jiných nápisů a symbolů bylo možné spatřit okna nesoucí velký Mogen David – štít krále Davida. Jeho cílem bylo zneuctit Židy. Židé, pozvedněte jej, tento Davidův štít, a noste jej s hrdostí...!²⁵

Ačkoliv bývá dnes na Weltschův článek odkazováno jako na milník sionistického sebeuvědomění, Weltsch sám uvažoval spíše v intencích emancipace či *trutzjudentum*. Jiný článek, tentokrát z věstníku *Centralverein*, nazvaného *C.V.-Zeitung*, datovaný na 17. dubna 1933, se snaží objektivně zhodnotit situaci a definovat výzvy, které plynou z nové reality. Vybízí k zakládání svépomocných institucí, rozvoji židovského vzdělávání a ochraně dětí jakožto budoucnosti německého židovstva. Závěr článku se pak věnuje i otázce emigrace, a to včetně emigrace do Palestiny:

Němečtí Židé, dokažte, že se umíte postavit úkolu takovéto velikosti! Nepředstavujte si, že by problémy německého židovstva bylo možné vyřešit bez největší z obětí, skrze neřízenou emigraci. Utéci ze země a žít si v bezpečí z výdělků v zahraničí, daleko od osudů vašich bratrů v Německu, je nedůstojné. Nikomu nepomůže vydat se bezcílně do zahraničí, bez jakéhokoliv plánu na zachování živobytí, pouze to rozšíří řady těch, kdož jsou bez práce a prostředků. Každý plán bude zvážen, každá možnost využita k tomu, abychom těm, kteří již ve své německé otčině o živobytí přišli, pomohli nalézt způsob, jak se usadit v zahraničí! Neopouštějte však Německo bezhlavě! Splňte svou povinnost *tady!* Netlačte lidi slepě směrem k nejistému osudu. Nechť nikdo neselže ve svém úkolu v této hodině našeho soudu! Nechť každý v místě svého bydliště přispěje podle

25 Weltsch, R.: „Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck!“ in *Jüdische Rundschau* No. 27. 4. dubna 1933. Kráceno.

svých možností k pomoci ostatním! Hodina německého židovstva odbila – hodina zodpovědnosti, hodina soudu. Necht' němečtí Židé prokáží, že jsou hodni čelit této hodině.²⁶

I další článek z *C.V.-Zeitung*, pocházející z 1. června 1933, vyzývá především k zachování a posílení vazby k německé otčině:

Navzdory všemu zůstává většina německých Židů ve své německé vlasti pevně zakořeněna. Někteří mohou být pod tíhou nedávných událostí ve svém vztahu k německé vlasti otřeseni. Tito však svůj šok rychle překonají a pokud ne, pak jejich pouto s německou vlastí nebylo dostatečně silné. Podle nařízení a příkazů namířených proti nám jsou prý teď pouze „Árijci“ považováni za Němce. Co jsme tedy potom my? Před zákonem jsme ne-Němci bez jakýchkoliv práv; před sebou samými však plnoprávními Němci zůstáváme. Odmítáme být národní (v orig. *Völkisch* – pozn. ZT) nebo snad nacionální (v orig. *National* - pozn. ZT) minoritou po vzoru Němců v Polsku nebo Poláků v Německu, neboť prostě nemůžeme obelhávat své nejnítějnější pocity [...]. Uvázli jsme tak mezi nebem a zemí. Musíme sebrat veškerou odvahu a usilovat o návrat zpět na zem před zraky státu i práva.²⁷

Hans Joachim Schoeps ve svém polemickém²⁸ textu z roku 1934 rozebírá situaci německých Židů a vymezuje se proti představám, že snaha o zachování židovské identity v kontextu soudobých událostí je snad jakýmsi přežitkem kavalírství dávných dob, jakýmsi donkichotstvím. Namísto Don Quijota však volí jinou symbolickou postavu, Jóba, když říká:

Nikoliv, Don Quijote není náš člověk. Je zde ale jiný vzor, který vzdoroval zřejmému, neboť on sám tušil skrytou Pravdu. Jóbův vzdor (*trotz*) byl vzdorem oprávněným. A je tedy možné, že i německým Židům byla vnucena Jóbova pozice, že jim byl přisouzen úděl skutečné velikosti. [...] Jóbůvi přátelé, Elifaz, Bildad a Zofar, mu nabízelí světskou životní zkušenost [...] Avšak Jób neustoupil a odmítl jim dopřát sluchu. Jak mohl tehdy dosvědčit Pravdu, jež ležela ve skrytu? [...] My, němečtí Židé dnes stojíme na Jóbově místě. Nedopřáváme sluchu, odmítáme být „rozumní“. Víme, že s pravdou můžeme dojít i zániku. Také Jób se bezpodmínečně odevzdal s tím, že nemá žádný samozřejmý nárok na Boží milosrdenství. [...] A když mu pak i přesto bylo dáno žít 140 let v míru v zemi Uz, byl to skutečně nepředvídatelný a nevypočitatelný zázrak milosrdenství.²⁹

Jób, jakožto archetyp muže pevných zásad, který se nevzdal své identity i přesto, že Ten, z něhož je odvozena, jej trápil pro jakousi banální sázku s ďáblem, patří mezi nejvýraznější témata v reflexi událostí, k nimž se tehdy schylovalo. Už v tomto předválečném textu se také v rovině nepřímé narážky objevují koncepty *zakrývání tváře* (*hester panim*) a *břímě lásky* (*jisurin šel ahava*). S čím se ale naopak v budoucnu nesetkáme je způsob, jakým je Jóbův příběh dále zapuštěn a vymezen vůči sionismu. V této době totiž Schoeps chápal sionisty jako jedny z oněch Jóbůvých přátel dávajících „rozumné“ rady. Vytrvat znamenalo zůstat německým Židem navzdory všem.

O období let 1933-1936 se někdy hovoří jako o období druhé emancipace či tzv. re-

26 *C.V.-Zeitung*, No. 17, 17. duben 1933.

27 *C.V.-Zeitung*, No. 22, 1. červen 1933.

28 Schoeps tento text napsal jako odpověď na knihu *My, Židé* sionistického rabína Joachima Prinze. V duchu polemiky jej nazval „My, němečtí Židé“.

29 Schoeps, Hans Joachim: „Wir Deutschen Juden“ in *Jüdische Geistwelt. Zeugnisse aus Zwei Jahrhunderten*. Werner Dausien Vlg: Hanau 1986, str. 299-312.

emancipace. Je to období, v němž Židé pod tlakem okolností (znovu)objevují svou židovskou identitu – „Jsme podle vás Židé a jsme prý kvůli tomu jiní? Budiž!“ Výše citovaný článek Roberta Weltsche „*Noste jej s hrdostí, ten žlutý odznak!*“ pochází z doby, kdy nacisté ještě nošení „židovské hvězdy“ na oděvu nevyžadovali a je tím pádem zajímavým dokladem dobového židovského sebeuvědomění. Synagogy, dříve zející prázdnotou, rázem praskají ve švech. Liberální ritus přijímá zpět některé ortodoxní prvky.³⁰ Upouští se od používání varhan. Katedry židovských studií, dříve jen tak tak přežívající s několika studenty, se najednou potýkají s přebytkem zájemců. Židovské obce začínají pro své členy organizovat více vzdělávacích programů paralelních ke státním školám, které se začínají před Židy uzavírat. V jednom z oběžníků *Mittelstelle für Jüdischen Erwachsenenbildung* (Centrum pro vzdělávání židovských dospělých) z roku 1934 definuje Martin Buber úkoly této organizace následujícím způsobem: „*Co chceme je vzděláváním jednotlivců vybudovat komunitu, která bude pevná, obstojí a zachová si svůj zápal.*“³¹

Přechodně roste i podpora sionistického hnutí. Dokonce i *Reichsvertretung*, které se jinak vůči sionistickému projektu stavělo poněkud nerozhodně, již Palestinu diskutuje jako jednu z možností.³² Ovšem jak se ukázalo později, mnozí z těch, kteří se v této době do organizace přihlásili, chápali sionismus pouze jako praktický program pro získání víza a přestěhování. Sionismus byl chápán jako emigrace v prostém slova smyslu a nikoliv jako *alija*, tj. přestěhování se do Palestiny provázené duchovním vzestupem, přerodem a sebeuvědoměním tak, jak si jej ve své ideální vizi představovali sionisté. Představitelé židovské agentury neskrývali zklamání a obavy nad tím, že lidé přicházející z Německa jsou vším, jen ne mladými, svalnatými pionýry připravenými obdělávat kamenitou půdu Palestiny.³³ Někteří byli natolik germanizovaní, že nebyli schopni (či prostě ochotni) zvládnout hebrejštinu, a to ani po několika letech pobytu. Do Palestiny si s sebou přivezli hudební nástroje, knihy, křišťál, porcelán a moderní architekturu, ale také zcela odlišné představy o standardech životní úrovně, přísnou poslušnost platným zákonům a víru, že právě oni budou šířiteli středoevropské kultury v orientální Palestině. Pro starší generaci *jišuvu*, která pocházela především z východní Evropy a Ruska a preferovala jednodušší životní styl s výraznými prvky kolektivismu, toto setkání znamenalo kulturní šok. Řečeno se známým izraelským historikem a žurnalistou Tomem Segevem: „*vyvstala otázka, kdo koho asimiluje*“.³⁴

Když Britové po arabském povstání v roce 1936 omezili imigraci do Palestiny a dveře k emigraci tímto směrem se uzavřely, podpora sionismu v Německu začala opět klesat. Vztahy mezi německými sionisty a asimilacionistickým *Centralverein* se přitom stále zhoršují a i přes obtížné podmínky, v nichž Židé musejí žít si obě organizace najdou čas na vzájemné půtky.

Zatímco sionisté usilují o přípravu rozsáhlejšího programu řízené emigrace, *Reichsvertretung* a asimilacionisté obecně se ani v roce 1935 stále nechtějí vzdát své loajality k německému národu a boje proti antisemitismu „zevnitř“. Rabi Leo Baeck se tak například v březnu roku 1935 obrací na říšského ministra války Von Blomberga se žádostí, aby bylo židovským vojákům umožněno rukovat do Wehrmachtu. Nejde mu samozřejmě o možnost válčit, ale

30 Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981), str. D1008.

31 *Rundbrief der Mittelstelle für Jüdischen Erwachsenenbildung*. Květen 1934.

32 *Jüdische Rundschau* č. 78. Zář 1933.

33 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 40-45.

34 *Ibid.*, str.: 51.

především o potvrzení rovných práv a povinností:

Dvanáct tisíc německých Židů položilo své životy za Německo ve Světové válce. Při památce těchto padlých prohlašujeme: my, němečtí Židé, pevně věříme, že nám nebude znemožněno podílet se na vojenské službě na základě rovných podmínek s ostatními Němci.³⁵

Přijetí Norimberských zákonů v září roku 1935 znamenalo obrovský zásah do životů tisíců běžných lidí. Norimberské zákony svým charakterem a definicí zasahující tři generace nazpět usilovaly o naprosté vykořenění židovské asimilace i emancipace a návrat před rok 1871, kdy byli Židé v Německu zrovnoprávněni. Útok proti asimilaci šel ještě dále, když prohlásil smíšené sňatky – v tehdejší Německu naprosto běžné – za zločin. *Reichsvertretung* však ani v této situaci nepřestávalo věřit, že jde jen o přechodné období a na stránkách *Jüdische Rundschau* dokonce vyjadřuje naději, že Židé a Němci díky těmto zákonům jasně vědí, na čem jsou a jaké je jejich postavení.

Zákony, o nichž bylo rozhodnuto Reichstagem v Norimberku, přišly jako největší rána pro německé židovstvo. Byly však vytvořeny tak, aby se staly základnou, na níž se přijatelné vztahy mezi Němci a Židy v Německu stanou možnými. *Reichsvertretung* je připraveno přispět k tomuto záměru veškerými dostupnými prostředky. Předpokladem pro takovéto přijatelné vztahy je naděje, že Židům a židovským komunitám v Německu bude umožněno zachovat si morální a hospodářské prostředky k přežití zastavením bojkotů a pomlouvačných kampaní.³⁶

Pojem „základna pro přijatelné vztahy“ použil Adolf Hitler v projevu proneseném při schvalování Norimberských zákonů.³⁷ Pojem mohl (a patrně měl) vytvořit u Židů falešné naděje. Není to zdaleka poprvé ani naposled, kdy se Židé nechali zmást nacistickou propagandou. Na výše uvedené ukázce je rovněž zajímavé to, že *Reichsvertretung* zde poprvé mluví jménem všech německých Židů.³⁸

V kontextu této snahy o nalezení „základny přijatelných vztahů“ vstupuje na stránky židovských periodik obraz židovského dělníka. Žid-intelektuál, Žid-lékař, Žid-profesor – a vůbec Žid urbánní – je náhle považován za obraz staré doby. Pouze manuální práce v továrnách či na polích je nyní předkládána jako jediná cesta k židovskému sebenaplnění.³⁹ Důvodů pro toto volání po proměně z národa knihy v národ pluhu a kladiva můžeme nalézt více.

Zaprvé je to patrně snaha vnést nový smysl do životů tisíců těch, kteří byli rasistickou legislativou násilně zbaveni svého původního povolání. Současně je ale možné, že se Židé v tomto období mohli skutečně nechat strhnout nacistickou propagandou. Byla to tato propaganda, která líčila Židy jako „nepracující“ intelektuály a obchodníky a rovněž stavěla na odiv ideál opáleného dělníka. Jestliže se všude prohlašuje, že vyspělý národ je takový, který má pracovitě dělníky, pak i

35 Central Archives for the History of the Jewish People, A/171 podle: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 29.

36 *Jüdische Rundschau* č. 77. Září 1935.

37 Projev Adolfa Hitlera v Norimberku ze září 1935 podle: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999.

38 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str.: 121.

39 Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981), str. D1008.

Židé chtějí dokázat, že mají pracovitě dělníky. Němečtí Židé se stále ve většině považovali za Němce a jestliže tedy Němci jdou do továren, pak tam chtějí i Židé, kteří chtějí dokázat, že jsou hodni toho žít v německém středu. Právě v tomto kontextu se někdy hovoří o re-emancipaci. Původní asimilace a emancipace jsou v tomto období rázem chápány opačně – totiž jako proces sebe-vyčlenění. I Židé sami najednou začínají věřit, že se vykonáváním intelektuálních, svobodných a kvalifikovaných povolání izolovali od německých mas.

Sionisté i asimilacionisté tento nový ideál Žida-dělníka podporovali, i když z odlišných pohnutek. Asimilacionisté v něm viděli způsob, jak prokázat, že Židé jsou občané schopní obstat v této roli a snad se i vymezit proti stále sílícímu hřímání nacistické propagandy. Sionisté pak chápali tuto dělnicko-rolnickou vlnu jako příležitost naučit budoucí osadníky řemeslům a dovednostem potřebným pro kolonizaci Palestiny. Jdeme-li však hlouběji, nacházíme i v těchto romantických představách protichůdné proudy. Například revizionističtí sionisté, reprezentovaní Vladimírem Žabotinským, podporovali britské plány na industrializaci Palestiny, proti čemuž němečtí sionisté ostře protestovali s odůvodněním, že by se Židé měli „vrátit k půdě“.

Leo Baeck a Otto Hirsch však proti všem těmto snahám o „proletarizaci“ židovstva velmi ostře protestovali. Baeck, jehož *Kulturbund* si dal na štít šířit humanismus právě v době narůstající brutality ve společnosti, varoval před zpřetrháním vazeb s bohatou německo-židovskou kulturní tradicí, bez níž by svět nikdy nepoznal Franze Rosenzweiga, Mosese Mendelsohna, Barucha Spinozu či Alberta Einsteina. S ještě naléhavějším voláním vystoupil reformní rabín Ignaz Maybaum, Baeckův žák, když varoval své souvěrce před romantizací manuální práce. Neříkal tím, že by Židé neměli pracovat, nýbrž že by měli i v tomto období hledat rozumný kompromis mezi fyzickou prací a duchovním životem, který byl podobným okleštěním židovského ideálu ohrožen.⁴⁰

Debata na toto téma se odehrála i v sionistickém hnutí. Robert Weltsch, autor výše citované výzvy k hrdému nošení Davidova štítu, tak v roce 1935 vystupuje, aby nadšení z nově objevené identity naopak zchladil. Upozorňuje na možné styčné body mezi německým a židovským nacionalismem, především na jejich údajně společný romantický (*völkisch*) základ. Varuje před nebezpečími z toho plynoucími a vyzývá k vytvoření jasné dělící čáry mezi „dobrým“ a „špatným“ nacionalismem. Za opěrný bod, díky kterému se sionisté mohou vyvarovat německé cesty, pak považuje bohatou židovskou etickou tradici, jíž se židovský nacionalismus nesmí nikdy vzdát, nemá-li se zvrhnout.⁴¹

*

Všechny výše zmíněné ideje, organizace a hnutí však nemohly zvrátit výsledky „hlasování nohama“. Po nástupu nacistů k moci se z Německa vydala první velká emigrační vlna: téměř 37 000 osob, tj. přibližně 7,4% německé židovské populace. Původně bylo emigrantů ještě více, ale někteří se pak v dobré víře vraceli. V letech 1934-1937 se čísla pohybovala kolem 23 000 osob ročně (ovšem i přesto jde o téměř 5%). K opětovnému prudkému nárůstu došlo v kontextu událostí Křišťálové noci a v předvečer německé invaze do Polska. Nacisté sami v této době židovskou emigraci podněcovali a snažili se na ní různými způsoby profitovat. Z celkového počtu cca půl

40 Ibid., str. D1014.

41 Ibid.

milionu Židů žijících v Německu jich během let 1933-1939 uprchlo kolem 232 000, tj. téměř polovina německé židovské populace. Z Rakouska pak během dvou let po anšlusu uprchlo více než 130 000 Židů. Migrační vlna německy hovořících Židů čítající téměř 350 000 osob směřovala především na Západ, zejména do USA. Pouze něco přes desetinu německých a rakouských Židů se vydalo směrem do Palestiny, nicméně přesná čísla je těžké odhadnout, neboť máme k dispozici pouze údaje o legální migraci.⁴²

*

Ti, kdo byli odhodláni uprchnout, přežili. Ti, jež se rozhodli vzdorovat nepřízni osudu doma, zahynuli, anebo byli odvečeni. Ignaz Maybaum uprchl v roce 1939 do Velké Británie, kde pokračoval ve své přednáškové a duchovní činnosti. Jeho přednášky o reformním judaismu, duchovním významu diaspory a mezináboženských vztazích v kontextu evropských událostí z něj měly po válce učinit jednoho z prvních, byť dosti kontroverzních takzvaných „teologů Osvětlení“.

Další z významných „teologů Osvětlení“, reformní rabín Emil L. Fackenheim, byl v Německu zatčen během Křišťálové noci a odvečen do Sachsenhausenu. Později byl propuštěn, v roce 1939 se mu podařilo uprchnout do Velké Británie, kde byl však jakožto německý občan zadržen a opět internován. Následně se dostal do Kanady, kde po dalším pobytu v internačním táboře našel útočiště v reformní kongregaci v Hamiltonu.

Martin Buber se do poslední chvíle snažil v Německu zůstat. I ve stále hrůznějším stínu nacistické moci odmítal opustit své sídlo ve Frankfurtu, kde chtěl dokončit svůj překlad Bible do němčiny. K opuštění Německa a cestě do Palestiny v březnu roku 1938 jej přemluvili teprve jeho kolegové Gerschom Scholem a Hugo Bergmann, kteří se podíleli na založení fakulty humanitních věd na hebrejské univerzitě a nabídli Buberovi možnost akademického působení a skrze něj snad i možnosti změnit sionistické hnutí, s nímž se Buber jen obtížně smiřoval, „zevnitř“. Scholem a Bergmann, kteří do Palestiny přišli z Německa již ve dvacátých letech, založili hnutí *Brit Šalom* prosazující zřízení společného dvounárodního, židovsko-arabského státu v Palestině jakožto alternativu k programu sionistickému. Buber se s myšlenkami tohoto hnutí ztotožnil a později založil i další podobné organizace. Svými myšlenkami sice tito humanističtí intelektuálové předběhli dobu o několik desetiletí, ovšem to podstatné, tj. podporu Arabů, bez nichž by dvounárodní plán nemohl fungovat, nikdy nezískali a jejich činnost je zpětně některými sionistickými osobnostmi vnímána s hořkostí.⁴³

Otto Hirsch a Leo Baeck odmítli Německo opustit. Ze svých pozic vůdců *Reichsvertretung* pomáhali koordinovat židovskou svépomoc v Německu, přerozdělování pomoci ze zahraničí a přesun osob a majetku pryč z Německa. Otto Hirsch byl několikrát zatčen a uvězněn. Nakonec byl odvečen do tábora Sachsenhausen, kde v květnu roku 1941 za nevyjasněných okolností zemřel.

Reichsvertretung vedl nadále Leo Baeck, který však byl v roce 1943 odvečen do Terezína. Zde se dostal do velmi nezáviděníhodné pozice představeného židovské rady. Baeckovi se podařilo Terezín přežít a po válce se setkat alespoň s některými ze svých žáků. Během svého nuceného

42 Číselné údaje převzaty z: Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 127, interpretace autor.

43 Viz: Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Book 2001, ISBN: 978-0465029020.

pobytu v Terezíně se podílel na bohatém intelektuálním životě, jímž se terezínské ghetto proslavilo. Na jeho přednášky z filozofie se ve stísněných podmínkách scházely stovky lidí. Baeck byl schopen bez jakýchkoliv pomůcek a spatra hovořit o Platónovi, Maimonidovi, Kantovi a dalších, kteréžto navíc citoval z paměti a v originále. Byl seznámen i s dějinami Československa a s ohledem na své české a židovské posluchače se k nim obracel.⁴⁴

Na půdě terezínského ghetta také napsal ústřední části své nejslavnější knihy, která bude později v roce 1955 vydána pod názvem *Dieses volk: Jüdische Existenz*. Baeck usiloval o zdůraznění kontinuity judaismu a jeho monumentální počín pokrývá 3000 let židovské historie, kterou vnímá jako souvislý proud. Začíná v biblických časech a končí u Baeckových současníků. Prorok Eliáš a Martin Buber tak v jeho vyprávění stojí na opačných koncích stejné dějinné osy.⁴⁵ Je až neuvěřitelné, že toto impozantní dílo, navíc plné naděje, vzniklo v prostředí bolesti a smrti. Holocaust je v *Jüdische Existenz* zmíněn jen velmi krátkou a obecně formulovanou poznámkou⁴⁶ vloženou do poslední kapitoly knihy po Baeckově návratu a rekonvalescenci. Ostatně „vytěsnění“ holocaustu je jeden z důvodů, proč je Baeckova pozice v čele terezínského židovské rady přijímána s rozpaky. Toto vytěsnění se totiž snažil přenést i na své bližní a i v době, kdy měl již nezpochybnitelné informace o plynových komorách na Východě, se stále snažil dodávat těm, kteří měli nastoupit do transportu, naději v lepší budoucnost. Baeck však zdaleka nebyl sám.

44 Makarova, E.; Makarov, S.; Kuperman, V.: *Universita přežití. Osvětová a kulturní činnost v terezínském ghettu 1941 – 1945*. G plus G: Praha 2002.

45 viz Baeck, L.: *This people Israel: Meaning of Jewish Existence*. USA: Rinehart and Winston 1965, překlad a předmluva: Albert H. Friedlander.

46 Ibid.. str. 383-384.

„Proč jste nezasáhli?“

Ptáme-li se, jak se Židé vyrovnávali s holocaustem v době, kdy ještě probíhal, musíme se ptát, kdy vlastně přišlo ono poznání, že to, co se děje, není jen souhra náhodných událostí, ale systematická politika. A chceme-li se ptát, kdy přišlo uvědomění, že Židé jsou terčem cílené vyhlazovací politiky, je nejprve nutno se ptát, kdy o této politice měli vlastně jasno sami pachatelé.

Nacistická protizidovská politika nebyla zdaleka přímočará. Většina historických publikací o holocaustu (mezi nejvýznamnějšími lze jmenovat práce Jehudy Bauera¹ či Raula Hillberga²) ji popisuje spíše jako bouřlivý proud s mnoha souběžnými protichůdnými tlaky, turbulencemi a slepými uličkami.

Určit, v jaké fázi se z nacistické antisemitské politiky stal program systematické fyzické likvidace, je o to obtížnější, že většina dokumentů o holocaustu byla napsána pachateli samotnými a záměrně obsahuje matoucí či eufemistická vyjádření. Už v roce 1920 se ale například objevují na stránkách *Völkischer Beobachter* úvahy o nutnosti společenského vyloučení, ekonomické deprivace, nucené emigrace, koncentrace a deportace Židů do sběrných táborů.³ Hrozbu fyzického vyhlazení pak sám Hitler explicitně zmínil například ve svém projevu z 30. ledna 1939.⁴ Koncentrace, izolace, nucená práce i vyhlazování pak probíhaly po určitou dobu v podstatě paralelně v závislosti na tom, pod jakou složku nacistické byrokracie daná geografická oblast spadala. Na východní frontě pak již od počátku války působila vyhlazovací komanda *Einsatzgruppen*.

Většina historiků se kloní k názoru, že rozkaz o tzv. „konečném řešení“ byl patrně vydán někdy v roce 1941 – poté, co se ukázalo, že ani kombinace všech výše uvedených činů nestačí k naplnění nacistické vize „židůproště“ Evropy. Kdy přesně byl rozkaz Hitlerem vydán, nevíme. Ačkoliv máme k dispozici řadu prováděcích rozkazů nižších instancí, jako například rozkaz Hermana Göringa z 31. července 1941,⁵ hlavní rozkaz podepsaný Hitlerem se v písemné podobě nedochoval. Spekuluje se, že mohl být vydán pouze ústně, případně že byl zničen v rámci utajení stejně, jako měly být původně zničeny například doklady o konferenci ve Wannsee.

Právě tato konference konaná 20. ledna 1942 je patrně momentem, v němž se brutální, leč chaotická protizidovská mašinerie proměnila v program řízený a plánovaný s průmyslovou sofistikovaností. Reinhard Heydrich si na honosné venkovské sídlo nedaleko Berlína sezval čelní představitele nacistické byrokracie, aby je informoval o přijatém záměru a přinutil jednotlivé složky

1 Bauer, Y.: *The Holocaust in Historical Perspective*. University of Washington: Washington D.C. 1978.

2 Hilberg, R.: *The Destruction of the European Jews*. Holmes & Meier. 1985.

3 Např. článek ve *Völkischer Beobachter* č. 20/34 z ledna 1920 (dostupné v: Kolektiv: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999).

4 Adolf Hitler v projevu 30. ledna 1939: „Dnes budu zase jednou prorokem: jestliže židovští finančníci uvnitř i vně Evropy uspějí ve své snaze uvrhnout národy do další světové války, pak výsledkem nebude bolševizace země a tedy vítězství židovstva, nýbrž anihilace židovské rasy v Evropě.“ Viz: Baynes, N. H. (ed.): *The Speeches of Adolf Hitler*. Londýn 1942, str. 737-741. Rovněž dostupné z:

http://www1.yadvashem.org/about_holocaust/documents/part1/doc59.html (ověřeno 31.května 2011).

5 Archivní dokument č. PS-710. Archiv Jad Vašem (rovněž dostupné v: Kolektiv: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 106 na str. 233).

nacistické moci, často znesvářené a soupeřící o moc, vzájemně koordinovat své kroky k jeho naplnění. Heydrichovým pobočníkem a sekretářem, starajícím se o hladký průběh konference, byl mladý snaživý důstojník SS Adolf Eichmann. Z toho, že se konference konala v lednu 1942 a že svým charakterem měla informovat přítomné o již přijatém programu a prvních pokusech s jeho naplněním (představen byl princip plynových komor a první čísla o jejich účinnosti), lze usuzovat, že jde o konferenci, která měla zhodnotit „pilotní běh“ nacistické genocidy. Jestliže je tomu tak, pak rozkaz musel být vydán někdy v polovině roku 1941. Od počátku války do ledna roku 1942 nacisté zahubili přes milion Židů a na konferenci ve Wannsee byla mj. prezentována zpráva o tom, že Estonsko je již *judenrein*.⁶

Ve chvíli, kdy holocaust dostal podobu „konečného řešení“, nabraly události velmi rychlý spád. Až do jara roku 1942 zavraždili nacisté více sovětských válečných zajatců než Židů a Židé nebyli vnímáni jako specifická skupina obětí. Většina z celkového přibližného počtu 5,8 - 6 milionů vražd v rámci toho, co později bude známo jako holocaust, se odehrála teprve v období od jara 1942 do podzimu 1944. V době, kdy Rudá armáda vstoupila do Polska a Spojenci provedli vylovení v Normandii, byla již naživu pouze hrstka obětí. Pokud mělo být obětem jakkoliv pomoci, bývalo by se muselo jednat velmi rychle a rozhodně, neboť čas byl velice drahý.

*

Co tedy vlastně Židé o probíhajících masakrech věděli? Věděli toho více, než západní mocnosti, které jsou někdy za svou údajnou „nečinnost“ a „lhostejnost“ kritizovány? Navzdory některým zakořeněným představám byli Židé především občany či příslušníky svých zemí a jejich vliv nebyl příliš významný. Naopak, řada zemí se bála otevřeně o židovské situaci hovořit, aby tím snad nevznikl dojem, že „tato válka je vedena za Židy“. Paradoxně jde možná o jeden z úspěchů nacistické propagandy, která 2. světovou válku líčila především jako boj mýtického Árijce s ještě mýtičtějšími Židy a v němž mají být spojenecká vojska pouze loutkami.

Navzdory židovským snahám o založení charitativních, svépomocných, odbojových a samozřejmě i lobbistických organizací byla koordinace pomoci chaotická a jednotlivá hnutí vnitřně roztržštěná. Existovaly však organizace, jejichž hrdinství by nemělo být zapomenuto. Příkladem za všechny budiž JDC, která zachránila statisíce osob, navzdory obtížným podmínkám, kterým jakožto americká organizace muselo čelit po vstupu USA do války.

Hnutí sionistické pak bylo relativně slabé a především vnitřně roztržštěné. Byly zde sionistické pokusy o ilegální migraci, ovšem tyto končily často tragicky. Lodě s uprchlíky narážely na britské imigrační kvóty a snaha vyměnit s nacisty životy za peníze je místy dodnes vnímána jako kolaborace,⁷ ačkoliv člověka, který zaplatí výkupné za rukojmí bychom si nikdy za spolupracovníka únosců označit nedovolili.

Židé byli vystaveni okolnímu prostředí stejně jako ostatní obyvatelstvo. Byli ve vleku událostí stejně jako okolní obyvatelstvo. Stejně jako okolní obyvatelstvo získávali běžní Židé své informace buď z doslechu („šeptandy“), nebo z médií, což v této době byly především tištěné noviny a pamflety, event. rozhlas. A navzdory lidovým představám Židé přílišný vliv na média

6 *Protokol z konference ve Wannsee* (faksimile v plném znění v: Kolektiv: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999.

7 Viz Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995.

neměli. Naopak, máme doklady o tom, že Židé sami byli médii a to dokonce i těmi židovskými a sionistickými mnohokrát uvedeni v krutý omyl. Příběh těchto osudných omylů, konfliktů, nedorozumění a nedůvěry je příběhem o počátku holocaustového diskursu.

*

Jako případovou studii pro proměnu chápání evropských událostí si volíme situaci uvnitř palestinského *jišuvu* v roce 1942.⁸ Právě tento rok je pro počátky „reflexe holocaustu“ stěžejní. Reflexe holocaustu v hebrejskojazyčném tisku židovského *jišuvu* během roku 1942 je uvedena do kontextu aktuálních událostí v Evropě a vývoje války obecně. Výčet řadíme striktně chronologicky, aby tak vynikl mnohdy velmi trpký a nešťastný souběh událostí. Jak to v roce 1963 shrnul Jehuda Bauer: „*Problematika vztahu židovského jišuvu v Erec Jisra'el (a světového židovstva vůbec) ke zprávám o vyhlazování evropských Židů je patrně jednou z nejzávažnějších a nejstrašlivějších otázek, kterými se židovská historiografie začala zabývat.*“⁹

Základním problémem *jišuvu* na počátku roku 1942 byla nedůvěra v pravdivost informací přicházejících z Evropy. Dnes bychom nejspíše podobně hrůzným zprávám uvěřili, protože již víme, že se něco takového může stát a máme pro to i pojmoslovný aparát. Připomínáme však, že na počátku roku 1942 nebyla slova *holocaust* či *genocida* v dnešním smyslu definována. Při popisu evropských událostí byla v hebrejštině používána slova jako *ejma* (hrůza), *tevach* (masakr), *šchitot* (jatká), *pogromim* (pogromy), *girušim* (deportace) a rovněž velmi výrazný pojem *churban*, odkazující ke zničení prvního a druhého Jeruzalémského chrámu. Existují sice i doklady o používání termínu *šo'a* v tomto období, ovšem v daleko menší míře, než v letech poválečných, kdy byl význam slova redefinován a zbaven biblické symboliky hříchu a zaslouženého trestu.¹⁰

Kromě všech dříve uvedených obecných skutečností, jako byl postupný vývoj nacistické politiky vůči Židům či přísné utajení celé genocidy a neochota většiny obyčejných lidí akceptovat takto nepředstavitelně drastické informace, hrály roli i faktory typické konkrétně pro situaci palestinského *jišuvu*.¹¹

Prvním problémem byla britská cenzura, která postupovala vůči židovským novinám s proměnlivou přísností, ovšem obecně striktněji, nežli třeba vůči deníkům arabským. Publikování informací z Evropy mohlo být britskými cenzory chápáno jako ohrožování válečného úsilí a podlamování morálky obyvatelstva nezodpovědným přebíráním nacistické propagandy. Zprávy o pokusech o imigraci pak byly chápány jako schvalování snahy o porušování britských zákonů.

Dalším problémem byly redakční rady periodik samotných, které měly samy tendenci k autocenzuře a odmítaly publikovat zprávy, které se jim zdály přehnané nebo neověřené. U mnoha podstatných zpráv, zejména u těch, jež se týkaly „konečného řešení“ a počtu obětí, byla přiložena

8 Viz také Porat D.: *The Blue and the Yellow Stars of David – The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust 1939-1945*. Harvard University Press 1990.

9 Bauer podle: Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002 (dostupné pouze v hebrejštině), str. 130.

10 Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-53“ in *Journal of Contemporary History*. Vol. 31, No. 3. (Jul., 1996), str.: 567-595. Při použití strojového hledání v hebrejských materiálech se doporučuje mít na paměti, že v hebrejském písmu bez punktace může docházet ke splývání výsledků slova *ha-šo'a* (katastrofa, holocaust) s pojmem *hašva'a* (rovnost).

11 Volné shrnutí a doplnění na základě: Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002 (dostupné pouze v hebrejštině).

distanční doložka, v níž redakce vyjadřuje své pochybnosti o pravdivosti zpráv a přesnosti čísel. Některé deníky měly dokonce tendenci snižovat čísla z desetitisíců a statisíců na „tisíce“ či „množství“. V některých případech bylo vyjádření pochybností redakce o správnosti údajů delší, nežli zpráva samotná. Není úplně jasné, na základě jakých kritérií byla důvěryhodnost zpráv posuzována. Jsou dokonce doloženy případy, kdy se židovské deníky v Palestině nechaly zmást Goebbelsovou propagandou a naopak odmítaly (jak dnes již víme, pravdivé) informace přicházející od exilových vlád a mezinárodních organizací, včetně těch židovských.¹²

Jen výjimečně se informace o událostech v Evropě dostaly na titulní strany. Až do konce roku 1942 byly zprávy z Evropy součástí „zahraniční rubriky“ a zpravidla byly uveřejněny na méně zajímavých místech deníku, většinou uprostřed výtisku. Vedle tendence upřednostňovat domácí zpravodajství z *jišuvu* mohla být dalším faktorem rovněž snaha zmást výše zmíněnou britskou cenzuru takovýmto umístováním zpráv, případně jejich uvozením nezajímavým nadpisem. Žádná z přelomových informací se také nikdy neobjevila ve všech denících současně – vždy se našel některý, který ji neotiskl, a čtenáři tak mohli získat zcela protichůdné dojmy.

A konečně, noviny v tehdejší Palestině byly často výrazně ideologicky profilované: vycáhzejí tak například labouristické deníky *Davar* a *Ha-po'al ha-ca'ir*, nábožensko sionistický *Ha-cofe*, revizionistické deníky *Ha-maškif* a *Cherut*, spíše universalistický *Ha-Arec*, nebo antisionistický *Kol Jisra'el*, vydávaný ortodoxním hnutím *Agudat Jisra'el*. S touto profilací a souvisejícím postojem vůči židovské identitě, sionismu, sekularismu, ortodoxii apod. pak souvisí i jejich postoj vůči událostem v Evropě. Tyto noviny měly své věrné čtenáře, kteří by konkurenční list nikdy ani nevzali do ruky. Jednotlivá hnutí si skrze stránky svých novin vyřizovala vzájemné účty a vedla trpké spory. Publikování či nepublikování informací o holocaustu v jedněch novinách pak mohlo být záminkou pro denunciaci ze strany novin konkurenčních.

*

První informace o protižidovských násilnostech se začínají objevovat krátce po vypuknutí 2. světové války. Většinou jsou však chápány jako jednotlivé pogromy, nikoliv jako systematická politika. Zprávy zahrnují především oblast Varšavy a Chelmu. Ze září roku 1939 máme první písemné doklady o použití slova *šo'a* v tomto kontextu. Takzvaná Komise čtyř, založená Židovskou agenturou na pomoc židovským uprchlíkům, tak označila situaci v Polsku. Tehdy ještě byla tímto výrazem myšlena situace Židů i křesťanských Poláků pod nacistickou okupací a slovo samotné ještě nebylo „pojmem“ či „termínem“, nýbrž obecným označením katastrofy: „*Polsko a Židé, kteří v něm žijí, prožívají katastrofu (šo'a), která nemá obdoby.*“¹³ Pojem se objevil sporadicky ještě několikrát, jako například v záznamu svědectví židovských uprchlíků z Polska, které bylo v Palestině publikováno pod názvem *Katastrofa polského židovstva*. Mezi těmito zaznamenanými hlasy můžeme mj. nalézt varování Appolinaire Harglasse, polského sionistického vůdce a bývalého člena *judenratu*, že by se Polsko „*mohlo stát hřbitovem židovstva skrze systematickou anihilaci Poláků a Židů.*“¹⁴

12 Ibid., str.: 91-92.

13 Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953“ in *Journal of Contemporary History*, vol. 31, No. 3. (Jul., 1996), str. 570.

14 Ibid.

O událostech tzv. Křišťálové noci informují palcové titulky na titulních stranách.¹⁵ Deník *Palestine Post* v přehledu nacistických protizidovských opatření a v kontextu Křišťálové noci hovoří o „*procesu eliminace*“.¹⁶ Zatímco tato slova dokládají, že někteří již tušili, co se asi chystá, jiní byli natolik zaujatí vnitřními spory uvnitř *jišuvu*, že jim širší kontext unikal. S trpkostí je tak sionisticky smýšlejícími historiky vnímána například úloha Martina Bubera a dalších univerzalistických aktivistů. Martin Buber krátce po svém příchodu do Palestiny založil hnutí s názvem *Liga pro židovsko-arabské smíření a spolupráci*. Toto mírové hnutí s bezesporu ušlechtilým cílem se dostalo do etické pastí, když ve stínu začínající války a Hitlerovy genocidy požadovalo omezení židovské imigrace do Palestiny tak, aby nepřekročila 45% celkového obyvatelstva v oblasti, a to v situaci, kdy všechny ostatní země své brány židovským uprchlíkům zcela uzavřely. Buber sám pak Hitlerovo zlo vnímal především jako varování Židům samým, když srovnával sionistický podnik s nacismem. Podobně jako Robert Weltsch v Německu se tak domníval, že sionisté „*pracují na vybudování našeho vlastního národního egoismu*,“ a tvrdil, že dokonce i v době takovéto krize se „*ti, kteří tak činí* (tj. realizují sionistický program v Palestině), *dopouštějí Hitlerových činů v zemi izraelské, když po nás chtějí, abychom sloužili hitlerovskému božstvu poté, co mu dali hebrejské jméno.*“¹⁷ V dalším pamfletu *Ligy*, který se objevil v srpnu 1939, pak Buber varuje sionistickou organizaci před osidlováním Palestiny bez souhlasu domorodého obyvatelstva a říká, že to „*nebude hitlerovská teorie a uctívači síly, kdo zvítězí, nýbrž učení proroků Izraele*“.¹⁸ Problém spočíval v tom, že tato Buberova aktivita, jakkoliv třeba dobře míněná a hledící do dlouhodobé budoucnosti, přišla v tom nejnevhodnějším možném dějinném kontextu.

Palestinský *jišuv* se snad mohl uklidňovat vědomím, že nacisté jsou daleko a že bezprostřední nebezpečí nehrozí. *Alija* byla chápána jako bezpečné řešení pro židovské uprchlíky, pokud se tedy dostali přes přísná britská protiimigrační opatření. V letech 1940 až 1941 se však nejistota vkrádá i do Palestiny. Ve stínu Rommelova postupu Afrikou zvažovali Britové plán na evakuaci britských občanů z Palestiny, což by židovský *jišuv* a Araby nechalo napospas nacistům. Plán byl sice v dubnu roku 1942 opuštěn, ovšem i přesto se *jišuv* musel reálně zabývat otázkou, co dělat v případě, že by se Britové stáhli a Židé zůstali napospas nacistům.

V roce 1941 se objevují sporadické zprávy o masakrech Židů. Původci těchto zpráv však byli sovětští komunisté, o jejichž věrohodnosti nepanovalo nejlepší mínění, nemluvě o tom, že ruské masakry Židů z let 1917-1918 a obecně antisemitský charakter stalinistického režimu byly dobře známy.

V témže roce 1941 začínají organizované výstupy na Masadu. Původně je organizuje Palmach, elitní oddíl Hagany, ovšem později se přidávají i další hnutí. Na jednom z takovýchto výstupů v roce 1942, jehož se zúčastnil i mladý Šimon Peres, mělo být v kontextu obav před nacistickou invazí do Palestiny definováno krédo, že „*pevnost Masada již znovu nepadne*“.¹⁹

1. ledna 1942, když má být po předchozích masakrech kompletně vyklizeno ghetto ve Vilniusu, dříve pro svůj význam nazývané „pobaltským Jeruzalémem“, vyzývá židovská pionýrská mládežnická skupina ve Vilniusu ve svém letáku k odporu proti nacistům a prohlašuje, že „*my se*

15 Viz např.: *Palestine Post*, 11. listopadu 1938.

16 *Palestine Post*, 13. listopadu 1938

17 Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Books 2001, str. 244.

18 *Ibid.*, str. 244-245.

19 *Ibid.*, str. 85.

*nenecháme odvést jako ovce na porážku!*²⁰ Obraz „ovcí jdoucích na porážku“ pak v židovském diskursu zpopularizoval Abba Kovner, do jehož výroku z prosince 1942 je původ tohoto výrazu také někdy odkazován.²¹

Ačkoliv Britové plán na evakuaci svých občanů z Palestiny opustili, je na přelomu let 1941 a 1942 stále zvažován scénář nazvaný „*Poslední pevnost Palestina*“. Plán spočíval v opevnění svahů Karmelu od Haify směrem na jihovýchod, a to v reakci na stále hrozící Rommelova vojska, jakož i možné nebezpečí směrem ze Sýrie, která připadla francouzskému vichystickému režimu. Na jaře roku 1942 připravují podobný plán na opevnění Karmelu i Židé. Kauza vstoupila ve známost jako „Severní plán“ (hebr. *Tochnit ha-cafon*) a dodnes není úplně jasné, které informace o něm jsou skutečné a co je pozdější legenda. Do příprav a zejména pozdější zpětné reflexe tohoto plánu výrazně vstoupil příběh Masady. Stejně jako v legendě o mocné pevnosti, která dokázala tři roky odolávat Římanům a jejíž obránci raději spáchali kolektivní sebevraždu, než aby se vydali do rukou nepřátel, měl být Karmel poslední baštou odporu. Taktické detaily tzv. „Severního plánu“ nejsou příliš známy a o jeho samotné existenci se vedou spory, neboť se o něm dochovalo jen minimum dokladů. Zdá se ale, jak tvrdí mj. Jehuda Bauer, Dina Porat či Nachman Ben Yehuda, že *nějaký* teoretický plán na obranná postavení *Hagany* a ozbrojených osadníků v oblasti Karmelu patrně existoval, byť asi nikdy nebyl konkrétně takticky rozpracován.²² Na kauze „Severní plán“ není důležité to, zda byl či nebyl připravován, nýbrž význam této kauzy pro vztahy *jišuvu* a evropského židovstva. Ať už byl tento plán skutečně připravován či nikoliv, odkazy na něj jsou v pozdějších reflexích používány jako důkaz „připravenosti bránit se“ v kontrastu s údajnou pasivitou evropských „ovcí jdoucích na porážku“.

Dne 7. ledna 1942 informuje sovětský ministr zahraničí Vjačeslav Molotov na mimořádné tiskové konferenci v Moskvě o probíhající nacistické genocidě a poprvé explicitně zmiňuje Židy. Během dvou dnů je zpráva publikována v židovských novinách v Palestině. Židovské deníky i jejich čtenáři se však bojí uvěřit. Na čele seznamu byla oblast Kyjeva, kde měli nacisté podle této zprávy zavraždit 52 000 Židů. Krátce po zveřejnění seznamu přichází z Moskvy od blíže neurčeného židovského zdroje telegram, že prý podle výčtu publikovaném v *Rudé hvězdě* (noviny ruské lidové armády) *je možné vyčíst, že většina z těch 52 000 osob, nebyli tak úplně přesně Židé.*²³ V dalších dnech byl pak celý text zprávy z *Rudé hvězdy* na stránkách deníku *Davar* přetištěn, ovšem s redakčním distancem. Další zprávy z *Davaru* o téže události se pak vyjadřovaly v tom smyslu, že: „*nacisté brali kohokoliv, koho považovali za Žida, a není tedy jasné, kolik Židů skutečně zahynulo.*“²⁴ Další dokonce hovořily o tom, že ve skutečnosti bylo zavražděno „pouze“ 1000 Židů (nikoliv tedy původních 52 000). Řada těchto zpráv byla zakončena třemi tečkami nebo uveřejněna s otazníky v nadpisech, což znamenalo něco ve smyslu „*téma je otevřené a máme o něm*

20 *Prohlášení židovské pionýrské mládežnické skupiny ve Vilniusu* Moreshet Archives, D.1.4630. Podle: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, str. 433.

21 Například v článku prof. Daliy Ofer: Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953“ in *Journal of Contemporary History*, vol. 31, no. 3 (Jul., 1996), str. 567-595.

22 Ben-Yehuda, N.: *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. University of Wisconsin Press, 1995, str. 137-139.

23 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002 (dostupné pouze v hebrejštině), str. 77.

24 *Ibid.* Z pohledu lidí, kteří nebyli seznámeni se specifiky nacistické ideologie a jí používané rasové definice židovství, byla tato námitka de-facto logická.

pochybnosti“.²⁵ Můžeme jen dodat, že události, jichž se tyto pochybnosti týkaly, vstoupily do dějin jako tzv. „Masakr v Babím Jaru“ a že celkový počet židovských obětí z celé oblasti Kyjeva přesáhl 150 000.²⁶

20. ledna 1942 svolává Reinhard Heydrich schůzku ve Wannsee. Takzvané „konečné řešení židovské otázky v Evropě“, jak nacisté svůj plán nazvali, je zahájeno likvidací ghetta v polské Lodži. O osm dní později se v židovských novinách v Palestině objevují krátké zprávy obsahující desetitisícové výčty obětí v Polsku a na Ukrajině.

V dnech 23. - 24. ledna celý *jišuv* sleduje s napětím anabázi lodi *Struma* vezoucí 768 osob. Loď vyjela z Rumunska a směřovala do Palestiny. Byla zastavena Turky v Bosporu a s porušeným motorem odtažena zpět do Černého moře, kde byla patrně omylem torpédována ruskou ponorkou. Anabáze byla v *jišuvu* s napětím sledována, ale protože se však jednalo o kauzu pokusu o narušení britské imigrační politiky, bylo na informace uvaleno embargo, zprávy se jen těžko dostávaly přes britskou cenzuru a nemohly být zveřejněny přímo. Některé deníky tak po potopení lodi vyšly s černým rámečkem na titulní straně, aniž by však zveřejnily konkrétní informace, jiné informovaly své čtenáře pomocí biblických narážek a citací.²⁷ Událost se pro svou symboliku (Židé zahynuvší během *alije*) stala součástí kolektivní paměti Izraelců a památníky na ni lze nalézt například ve městech Ešdod či Holon. Majitelem *Strumy* a organizátorem plavby byla revizionistická hnutí (zejm. *Betar*), pro něž byl celý incident podnětem k další radikalizaci vůči Britům.

Od ledna do března 1942 se v zahraničních rubrikách objevují zprávy o masakrech ve východní Evropě. Události jsou však ve zprávách stále popisovány spíše jako jednotlivé pogromy. Židovské deníky si zatím větší obraz nesložily a o pravdivosti zpráv stále panují pochybnosti.

Dne 16. března je publikována první zpráva z opravdu důvěryhodného a navíc židovského zdroje, když vyslanec americké JDC zaznamenal a publikoval svědectví o 240 000 mrtvých na Ukrajině. Přesto však hned den poté 17. března vyšel v labouristickém deníku *Davar* článek nazvaný „*Je židovská krev 'bezceňná'*“,²⁸ který se ke zprávě JDC vrací. Jeho autor, podepsaný pseudonymem „Daf“, sice připouští, že může jít o závažnou záležitost, že každá prolitá kapka krve je zločinem a že by bylo naivní domnívat se, že nacisté Židy nevraždí, ovšem současně se zlobí na všechny, kdo o podobných událostech informují:

Možná, že nezodpovědní novináři svým dílem k vraždám Židů přispívají. Zveřejňují každičkou fámou. Jdou za každou strašidelnou zprávou, za každým vražedným číslem a přenášejí je do novin i na čtenáře způsobem, z něhož mrazí krev v žilách a který skutečně „zabíjí“. Samozřejmě jsou i tací, kteří tvrdí „my jsme v bezpečí, my jsme v klidu, pokud jde o dění tam v tom tmavém a zničeném židovském světě“. Pokud je takováto zpráva vytrhne z lhostejnosti, pak není důvodu litovat. Necítí však přeci jenom šířitelé těchto zpráv o obrovském množství zavražděných Židů a o čtvrt milionu zabitých a zmasakrovaných Židů, že čísla v těchto zprávách na nikoho nezapůsobí,

25 Ibid., str 78.

26 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 198-199.

27 V reakci na tuto událost a v obraně před cenzurou byla založena tzv. *Va'adat tguva* neboli Reakční komise. Mělo jít o fórum všech židovských deníků, které mělo v případě nouze prorazit zeď britské cenzury, například skrze dohody o jednotném publikování téže informace ve všech zapojených denících. Britové by v takovém případě museli zakázat veškerý židovský tisk, což už by si nejspíš nedovolili. Roztříštěnost a nepřátelství mezi jednotlivými deníky však činnost Reakční komise velmi komplikovaly. Od vzniku státu Izrael plní tento orgán funkci tiskové agentury.

28 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002 (dostupné pouze v hebrejštině), str. 75.

neboť nejsou uvěřitelná, a že nejsou uvěřitelná prostě pro svou zveličenost?²⁹

Stejný deník pak zpochybňuje důvěryhodnost zdrojů podobných zpráv s odkazem na fakt, že jde o zprávy převzaté z doslechu od vojáků vracejících se z fronty, případně partyzánů, kteří jsou sami antisemité. Revizionisté na tento článek reagovali 18. března 1942, když vyzývali k povstání a pomstě oněch obětí, jejichž počty však sami zpochybnili.³⁰

Dne 22. března 1942 se v židovském tisku poprvé objevuje jméno Osvětim. *Davar* informuje o vraždách a sebevraždách více než 300 rabínů v tomto táboře. Ze zprávy je však evidentní, že o skutečném významu tohoto místa zatím nemá ani *Davar*, ani palestinští Židé ponětí. O týden později, 27. března, je ze sovětského zdroje převzato svědectví partyzánů o masakrech Židů v Borisovu, v oblasti západního Běloruska. Sověti se snaží odvoláním na nesovětské zdroje dokázat, že tentokrát je situace skutečně vážná a že (zcela mimořádně) nejde o nafouknutou propagandu.

Vytěšňování holocaustu v novinách bylo patrně spíše reakcí na společenskou „objednávku“ nežli projevem zaslepenosti jejich redakčních rad. Informace byly dostupné i v *jišuvu*, jen prostě nebyla síla je poslouchat. Jak vypráví Ben Kacnelson dne 19. dubna 1942:

Nevím, zda je u nás poptávka po takových zprávách. Měli jste někdy možnost sedět u rádia, když jsou všichni uchem nalepeni na přijímač a poslouchají zprávy? V momentě, kdy skončí zprávy ze světa a začnou „naše zprávy“, se najednou výrazně zlepší příjem. Neumím si to vysvětlit. Možná, že lidé prostě nemají sílu poslouchat dál.³¹

10. června 1942 nacisté vyhlazují Lidice. Způsob, jakým se nacistická propaganda tímto masakrem chlubí, vyvolává celosvětovou reakci. Zaznamenávají jej i Židé v Palestině. Vyhlazení Lidic je dodnes v kontextu holocaustu zmiňováno, byť mezi oběťmi Židé nebyli.

Zprávy o lednové likvidaci ghetta ve Vilniusu se do Palestiny dostaly 18. června 1942 a jsou publikovány na stránkách deníku *Ha-Cofe*. Počet obětí dosáhl 60 000. Zpráva byla převzata přes Stockholm na základě očitého svědectví a publikována na titulní straně s černým rámečkem. O osm dní později, 26. června, byly publikovány další detaily. Dne 30. června pak byla v celém rozsahu převzata zpráva o těchto událostech z britského listu *The Daily Telegraph*. Zpráva se však přesunula z titulní strany na stranu č. 4 a spolu s ní byl otištěn velmi kritický článek šéfredaktora Mordechaje Lipsona na adresu židovských tiskových agentur. V odkazu na Reuters autor prohlašuje, že „i ředitelé Reuters a jejich zpravodajové si důkladně prověřují zdroje svých informací, zda jsou opravdu podložené a objektivní; zda jde o pravdivé informace ze života, nebo jen o fámy odposlechnuté odkudsi ze vzduchu.“³² Článek pokračuje výzvou, aby si novináři důkladně ověřovali své zdroje a aby:

... je nepodkládali fámami a domněnkami, svědky podle svědků, autory podle autorů. [...] A právě proto [...] není dobré, jakým způsobem naše nové agentury tak často a naléhavě informují o

29 Ibid.

30 Ibid., str. 80.

31 Ibid., str. 81.

32 Ha-Cofe ze dne 30. 6. 1942 podle: Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo ministerstvo obrany státu Izrael 2002 (dostupné pouze v hebrejštině), str. 53.

nacistickém vraždění v okupované Evropě. A to ne proto, že by tyto zprávy byly lživé. Nikdo nepochybuje o tom, že si nacisté dělají se Židy cokoliv, co je v jejich zvrácené mysli napadne; že zabíjejí a vraždí. Avšak tyto zprávy, odposlechnuté odkudsi ze vzduchu, novinář od novináře, pisatel od pisatele, vytvářejí zcela opačný obraz. Samy od sebe se vracejí a opakují. Co bylo včera zveřejněno ve Stockholmu se dnes vrací a je přetištěno z Londýna. Výsledkem je, že zprávy o vraždách a masakrech nabraly strašlivé podoby a jejich čtenáři, nacházející se na pomezí mezi malým a velkým světem, si na ně zvykli a čtou je při snídani či při večeři jako zcela běžné záležitosti. Kdyby však byla těmto zprávám dodána přesná a exaktní podoba a zodpovědnost vydavatele i novináře, pak by možná světem pohnuly. Vždyť masakr v malé československé vesničce nadzvedl celý svět, vyvolal hněv a ostré reakce. Avšak informace o velkých masakrech a jatkách v Polsku zveřejňovány nejsou. A to ne proto, že by se nestaly na Židech, nýbrž proto, že informace o nich jsou zveřejňovány nevhodným, nezodpovědným způsobem postrádajícím přesnost.. [...] Dokud nenajdete vhodný způsob [jak informovat], tak raději zadržte a nedělejte to. Zadržte a neinformujte...³³

Krutou shodou okolností téhož dne 30. června 1942 zveřejňuje konkurenční *Ha-Arec* zprávu o 700 000 židovských obětech v Polsku a jde vůbec o největší prostor, který byl na stránkách tohoto listu doposud nacistickým zločinům věnován. Ve stejný den pak v reakci na teoreticky stále hrozící nacistickou invazi do Palestiny prohlašuje Jicchak Greenbeum na zasedání Židovské agentury, že: „pokud [...] bychom se ocitli ve stavu invaze [a okupace], musíme zajistit, abychom po sobě alespoň zanechali příběh ve stylu *Masady*“.³⁴

22. července 1942 začala likvidace varšavského ghetta a masové transporty do vyhlazovacích táborů. Podle židovského kalendáře připadly tyto události na 9. Av, tj. den pústu připomínající zničení 1. a 2. jeruzalémského chrámu. Den poté, 23. července 1942, páchá představený židovské rady ve Varšavě Adam Czerniaków sebevraždu. Czerniaków byl velká osobnost a událost je v *jišuvu* velmi intenzivně reflektována. Události do sebe začínají nepříjemně zapadat.

28. července 1942 je na stránkách listu *Ha-Arec* publikována zpráva o likvidaci varšavského ghetta. Zpráva nese název „6800 Židů z Varšavského ghetta. Na smrt?“ Dne 30. července je pak na stránkách labouristického *Davaru* publikována krátká noticka následujícího znění:

Hrůza! Mluvčí světového židovského kongresu v New Yorku uvedl, že v nedávné době bylo nacisty v Evropě zavražděno nejméně jeden milion Židů. Nejméně polovina z nich v Polsku.³⁵

Od této chvíle se zprávy o probíhajících masakrech začínají objevovat v židovském tisku stále častěji a na počátku srpna 1942 dokonce přichází první zprávy o zabíjení plynem. 8. srpna 1942 Gerhard Riegner telegraficky informoval představitele *World Jewish Congress (WJC)* o tom, že „třem a půl milionu až čtyřem milionům Židů hrozí smrt 'na východě' s použitím kyanovodíku“.³⁶ Problém byl v tom, že i Riegner sám nemohl stoprocentně zaručit spolehlivost svých zdrojů a

33 Ibid. Tri tečky ve zdroji.

34 Ben-Yehuda, N.; *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. University of Wisconsin Press, 1995, str. 137-139.

35 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 72.

36 Morse, Arthur D.: *While Six Millions Died*. New York: Random House 1968, str. 8.

telegram byl zakončen distanční doložkou.³⁷ Čekání na ověření údajů způsobilo zpoždění při zveřejňování zprávy, za což jsou nyní klíčoví aktéři některými historiky kritizováni.³⁸ Riegner ale musel na ověření takto závažné zprávy počkat a stejně tak i Stephen Wise, když se k němu tento telegram s distanční doložkou dostal. Jak dodává Jehuda Bauer: „*Co měl Wise dělat [...] v situaci, kdy telegram sám vyjadřoval nejistotu?*“³⁹

Ne všichni však těmto zprávám věří a většina deníků během podzimu 1942 volí takzvaný „vyvážený přístup“, což v překladu znamená, že jsou vedle zpráv o probíhajících masakrech publikovány zprávy z berlínského rozhlasu, které celé masakry dementují.⁴⁰ Nejvýraznější je pak tento trend na stránkách revizionistického deníku *Ha-Maškir*, který opět zdůrazňuje, že informace o událostech v Evropě pocházejí z nedůvěryhodných zdrojů a mohou být tedy zveličené. V poměrně rozsáhlém článku z 25. srpna 1942 zpochybňuje *Ha-Maškir* důvěryhodnost všech zdrojů a dosavadních informací.⁴¹ Kromě snahy vymezit se vůči ostatním hnutím a deníkům, které je reprezentovaly, se do tohoto postoje patrně promítla i určitá specifika revizionistické ideologie. Zprávy o masakrech Židů mohly být chápány jako podlamování morálky a když revizionisté hovoří o „nedůvěryhodných“ zdrojích, tak tím patrně mají na mysli *Sochnut* (tj. Židovskou agenturu), případně další sionistické organizace labouristického směru, s nimiž revizionisté vedli tichou válku. Domácí, vnitřní spory v *jišuvu* byly tehdy pro některé zúčastněné stále důležitější, než události v Evropě.

V listopadu 1942 je Rommel definitivně poražen u El-Alamejnu a hrozba, byť jen teoretická, nacistické invaze do Palestiny je zažehnána. O tom, zda byly obavy z Rommela realistické či nikoliv, již můžeme pouze spekulovat. Němými svědky příprav na „Severní plán“ jsou z kolejnic vyrobené protitankové zátarasny zahroubené ve svazích Karmelu, jež lze dodnes vidět v Haifě. Jsou památkou bitvy, která se naštěstí nikdy nestala (viz foto 1 a 2).⁴²

Počátkem října informuje Richard Lichtheim ze Ženevy o probíhajícím vyhlazovacím programu. Rekapituluje celou situaci a informuje, že střední Evropa, Polsko, Ukrajina, Bělorusko a západní část Sovětského svazu je již v podstatě ztracena, ale že je stále možno učinit něco pro Židy v Bulharsku, Maďarsku, Itálii a vichystické Francii. V Rumunsku pak, dle Lichtheimových slov, „*jsme v hodině nula*“.⁴³ Jicchak Greenbeum mu na to 6. října odpovídá: „*na Vašem posledním*

37 Úplné znění Riegerova telegramu: „Obdržel jsem alarmující zprávu, že ve Führerově velitelství je diskutován a zvažován plán, podle něhož všichni Židé z okupovaných nebo Německem kontrolovaných zemí, tedy přibližně 3 a půl až 4 miliony osob, by měli být po deportaci a koncentraci na východ najednou vyhlazeni, aby tak byla provždy vyřešena židovská otázka v Evropě. Zmíněná akce plánována na podzim. Diskutované metody zahrnují kyselinu kyanovodíkovou. *Předáváme informace s veškerým nezbytným odstupem, kdy správnost není možno ověřit. Informant má podle svých slov napojení na nejvyšší německé autority a jeho zprávy jsou obecně řečeno spolehlivé.*“ zdroj: Morse, Arthur D.: *While Six Millions Died*. New York: Random House 1968, str. 8 (kurzíva vložena autorem, označuje distanční doložku). K Riegnerovu informátorovi viz: Breitman, R.; Laqueur, W.: *Breaking the Silence – The German Who Exposed the Final Solution*. Brandeis University Press: Hanover 1994.

38 Viz např.: Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007.

39 Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 220.

40 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 91.

41 Ibid., str. 92-93.

42 Zachované zbytky opevnění s pamětní deskou je možno nalézt v Haifě cestou z Achuzu směrem na univerzitní kampus.

43 Ibid., str. 44.

*telegramu týkajícím se Polska mne šokovalo to, že tomu věříte, navzdory všem potížím“.*⁴⁴ Lichtheim odpověděl, že jeho informace jsou ověřeny ze dvou nezávislých zdrojů, i když nemůže dodat přesnější čísla či očitá svědectví. Opakuje však, že informace přicházející z tolika různých směrů lze jen těžko označit za smyšlené. „*Když to vše shrneme,*“ píše Lichtheim, „*není pochyb že cílené vyhlazování polských Židů se již dostalo z fáze příprav do fáze výkonu. Všichni jsme věděli, co se Hitler rozhodl se Židy učinit, a teď to činí“.*⁴⁵ Zdánlivě šílené informace do sebe stále více zapadají a palestinské židovské noviny si začínají uvědomovat souvislosti:

Zprávy, které dorazily, hovoří o masakrech a transportech na neznámá místa na Východě. Většinu odvezených tvoří muži a do dnešního dne o nich nemáme žádné zprávy. Zdá se, že sebevraždu Czerniakówa je třeba chápat v kontextu těchto událostí. Rovněž je patrně nutno dát do souvislosti s těmito událostmi nedávné přerušení poštovního spojení. Nejsou k dispozici žádné jasné informace o osudu odvečených. Oficiální zdůvodnění zní, že jsou nasazeni na nucené práce. Máme však doklady o tom, že mnozí z odvečených byli zmasakrováni. Jak bylo řečeno, nemáme od našich zpravodajů žádné informace. Na mnoha místech (údajných) shromaždišť pro nucené práce byli nalezeni mrtví Židé. Někteří zmizeli zcela beze stopy. Máme informace o Židech z Belgie, Holandska a Francie, kteří byli vysláni do Polska, údajně na nucené práce, a následně byli zavražděni stejným způsobem jako ti odvečeni z Varšavy. Vypadá to, že počet obětí dosáhne závratných výšek. Hrozné zprávy dorazily nedávno rovněž z východní Galicie připojené k Rumunsku.⁴⁶

Přicházejí další a další zprávy a dne 23. listopadu 1942 se na stránkách všech židovských deníků v *jišuvu* objevila následující zpráva:

Ústředí Židovské agentury v Jeruzalémě obdrželo zprávy z ověřených a důvěryhodných zdrojů o vraždách a masakrech vykonaných na Židech v Polsku a na těch, kteří byli do Polska transportováni z dalších zemí. Podle těchto zdrojů spustili nacisté po jarní návštěvě Hitlera ve Varšavě systematickou vyhlazovací operaci ve městech a vesnicích Polska. Byla založena zvláštní vládní komise pro vyhlazování, takzvaná 'Vernichtungskommision', která s komisařem v čele objíždí polská města a dohlíží na průběh vyhlazování. Ústředí Židovské agentury jednalo na svém včerejším zasedání o těchto informacích a v kontextu situace Židů v Evropě přijalo seznam opatření a aktivit. Byla zvolena zvláštní komise, která bude realizací těchto opatření pověřena.⁴⁷

O plynových komorách v Osvětimi včetně bližších detailů pak informovala 27. listopadu polská exilová vláda. Zprávu převzala Židovská agentura. Rabi Stephen Wise v USA hned druhého dne svolal mimořádnou tiskovou konferenci. Britský *News-Chronicle* reagoval na zveřejněné informace dne 5. prosince 1942 v úvodníku následujícími slovy: „*Holocaust [...] V Hitlerově záznamu nenajdeme nic, co by se vyrovnalo jeho zacházení ze Židy [...] Šíří se zvěsti, že [...] Židé mají být vyhlazeni [...] Svědomí lidstva je zděšeno.*“⁴⁸ Pravděpodobně se jedná o nejstarší doklad o

44 Ibid.

45 Ibid., str. 44-45.

46 Ibid., str. 42.

47 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 47.

48 *News Chron. 5 Dec. 2/2* podle: *Oxford English Dictionary*, heslo: „Holocaust“. [on-line], [citováno dne 13. června 2008] dostupné z: <http://dictionary.oed.com/cgi/findword?>

použití slova *holocaust* v kontextu s nacistickými zločiny ve veřejném diskursu.

Dne 8. prosince 1942 na výše uvedený článek reaguje jeden z deníků v jišuvu: „*Deník News-Chronicle* v úvodníku nazvaném ‚*Holocaust*‘ uvedl, že přibývají důkazy o tom, že onen obludný plán na vyhlazení, pro nějž neexistuje v západní civilizaci paralela, je vykonáván velmi svědomitě.“⁴⁹ Deník dále cituje z úvodníku listu *Manchester Guardian*: „Ačkoliv by vojenské vítězství bylo jediným dostatečně efektivním řešením, na nacistickém území by už v té době žádní živi Židé nemuseli zbýt.“ Po celé zemi se sešla smuteční shromáždění. Byly vyhlášeny tři dny smutku. Do ulic vyšlo téměř 100 000 lidí, neboli celá pětina tehdejší populace *jišuvu*.⁵⁰ Američtí Židé drželi postní den jako na 9. avu.⁵¹ V prosinci roku 1942 celý svět, nejen ten židovský, pochopil, že je už příliš pozdě. V prosinci roku 1942 dostala katastrofa své jméno.

*

Autorství pojmu *holocaust* v dnešním slova smyslu bývá někdy veřejným povědomím přisuzováno Eliemu Wieselovi. Tato informace se v době sepsání této práce stále objevovala např. na české Wikipedii a autor tohoto textu se s ní setkává rovněž u svých židovských přátel či studentů na přednáškách. Elie Wiesel prý měl toto slovo pro popis nacistických zločinů poprvé použít ve svém nejslavnějším románu *Noc*,⁵² v němž své zážitky z období holocaustu rekapituluje. Ačkoliv je tato domněnka zajímavým dokladem toho, jak veřejné povědomí chápe význam Wieselovy osobnosti, informace jako taková není pravdivá. Slovo *holocaust* se ve Wieselově románu explicitně neobjevuje. A i kdyby se tam objevovalo, román byl poprvé vydán v roce 1956. Rovněž nikde ve svých pamětech, které byly vydány na pokračování ve dvou svazcích, se nikde k „autorství“ tohoto pojmu nehlásí. Jak jsme ukázali výše, pojem *holocaust* byl v tomto novém významu poprvé použit v prosinci roku 1942. V té době ještě neměl Elie Wiesel ani ponětí, co jej čeká, neboť byl do koncentračního tábora odvečen až v květnu roku 1944. Shodou okolností právě v románu *Noc* vypráví tak trochu podobný příběh o počáteční nedůvěře a šoku z poznání tváře skutečnosti, jaký jsme vyprávěli my skrze reflexi židovského tisku.

Wiesel se ve svém rodišti scházel s místním *šámesem*⁵³ jménem Moše, s nímž měl společně studovat mystiku. Moše byl počátkem roku 1942 jakožto cizí státní příslušník židovské národnosti odvezen. Podle Wieselova vyprávění se na něj i na ostatní odvezené brzy zapomnělo a život šel dál. V závěru roku 1942 se však Moše do Sighetu vrací, nyní již jako uprchlík z vyhlazovacího tábora, a snaží se své souvěrce varovat. Setkává se však s nepochopením a dokonce s posměšky a pohrdáním. Jeho varováním nevěnoval nikdo přílišnou pozornost. Sighetští Židé byli odvečeni v roce 1944 – poté, co do země vstoupila nacistická vojska.

[query_type=word&queryword=holocaust&find.x=59&find.y=15.](#)

49 *Palestine Post*, 8. prosince 1942

50 Brog, M.: „In Blessed Memory of a Dream: Mordechai Shenhavi and Initial Holocaust Commemoration Ideas in Palestine, 1942–1945“ (online), (ověřeno dne: 8. prosince 2012), dostupné z: http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205423.pdf, viz také: *Ha-Aretz*, 4. prosince 1942. Konkrétní aktivity v jednotlivých městech podrobněji rozebírá *Davar*, 3. prosince 1942.

51 *Davar*, 4. prosince 1942.

52 Wiesel, E.: *Noc*. Sefer: Praha 2007.

53 Jidiš termín *šámes* (od hebr. *šemeš* – sluha, pomocník) bývá někdy v křesťanského prostředí překládán jako „kostelník“. De facto má na starosti materiální zázemí a údržbu synagogy. Často šlo o práci přidělovanou potřebným členům komunity, tj. o jakousi obecní forma sociální pomoci.

*

Začaly se množit dotazy, proč nebyl *jišuv* o evropských událostech informován. Někteří vinili osobně Židovskou agenturu, jiní dokonce poháněli k zodpovědnosti Jicchaka Greenbeuma. Vinili jej, že cíleně zamlčoval informace, a to prý nejméně od léta roku 1942. Množily se však především opačné hlasy, které již přiznávaly trpkou skutečnost. Jehuda Guthelf tak například na stránkách *Davaru* 10. prosince 1942 píše:

Pravdou je, že se tyto informace do *Erec Jisra'el* dostaly, deníky je uveřejňovaly a ano, [uveřejňovalo je] dokonce i Rádio Jeruzalém. *Jišuv* je slyšel, jenže nezpracoval. Přeslechl křik diasporního židovstva a spolu s ním i zbytku světa... Pouze *jišuv*, v jehož lůně spočívá minulost i budoucnost národa, ústřední jádro židovské zodpovědnosti, byl tím, kdo mohl a kdo byl povinen bít na poplach. Jak je možné, že *jišuv* nereagoval? Selhali jsme ve své základní povinnosti, kterou nám přidělila židovská historie, a během posledních dvou let jsme většinu našich společných sil vyplytvali na méně důležité problémy a odváděli jsme pozornost od podstaty věcí.⁵⁴

Podobných hlasů přibývalo a například v listu, vydávaném ultra-ortodoxním Agudat Jisra'el čteme:

Není pravda, že by vyhlazovací válka začala teprve před časem. Tento promyšlený pogrom trvá už tři roky... a my? Co jsme my všichni dělali? Co udělali Židé v Anglii a v Americe, kteří žijí bezpečný a klidný život? Co udělali Židé, kterým bylo dopřáno žít pod názvem *Erec Jisra'el*? A co udělali ti Židé, kteří se z tohoto nacistického pekla zázrakem dostali? Co dělal každý z nás? Starali jsme se o své záležitosti. Hleděli jsme si jen svých dobrých i špatných záležitostí, účastnili jsme se svátků, židovských i nežidovských... a v ten samý okamžik... byly milióny Židů zneužívány jako otroci a židovské životy ztratily hodnotu. Vážně jsme o tom všem nic nevěděli? Ve skutečnosti ty zprávy k našim uším dolehly, ale dále, k srdcím, se už nedostaly. Spokojili jsme se s povzdechnutím. Přesvědčovali jsme sami sebe, že teď je válka a není v našich silách cokoliv udělat. Nalhávali jsme si, že situace ještě není tak zlá a že ty zprávy jsou jenom zveličené. Nadávali jsme na šířitele fám...⁵⁵

Jichcak Tabenkin dne 22. ledna 1943 píše:

Není pravda, že bychom nevěděli, co se děje s evropskými Židy. Všechno jsme věděli! A teď hledáme mezi námi viníka! Je to však jen projev ostudné slabosti. My víme, kdo je vinen a jak je těžké je potrestat, a tak raději hledáme viníka mezi námi. „Což takhle Greenbeum, co kdybychom obvinili jeho?“ Jen se ale podívejte na stránky *Davaru* půl roku nazpět a bude vám hned jasné, že jsme věděli o všem: plyn, elektřina, věšení, jatka. Všechno bylo známo. Vždyť setkání s těmi, kteří se odtud, z údolí vraždy⁵⁶ vrátili, bylo velmi silnou zkušeností a my jsme veškerou tu hrůzu museli cítit.⁵⁷

54 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 58.

55 Ibid., str. 59.

56 Narážka na „údolí stínů smrti“ (*ge'e calmavet*) ze 23. žalmu.

57 Plinsker, D.: „Lehe'ašem? Et mi?“ in *Ha-Derech* 13. ledna 1943, podle: Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-*

Velmi podobná dobová shrnutí vývoje rané percepce probíhajícího holocaustu nacházíme i v dobových dokumentech z Polska. Jicchak Cukierman tak například ve své zprávě z května roku 1944 shrnuje události uběhlých dvou let následovně:

Likvidace Židů v v generálním governmentu [tj. v Polsku – pozn. ZT], začala během Pesachu roku 1942. Prvními oběťmi byli Židé z města Lublinu a brzy na to i zbytek Židů z lublinské oblasti. Byli evakuováni do Belzecu a zde zabiti v nových plynových komorách, které byly vybudovány speciálně pro tento účel. Židovské podzemní noviny přinesly velmi detailní popis těchto masakrů. Židé z Varšavy tomu však nevěřili! Běžný selský rozum neodkázal pochopit, jak by bylo možné vyhubit desetitisíce a statisíce Židů. Rozhodli se, že Židé jsou transportováni na zemědělské práce v Němci okupované části Ruska. Objevily se teorie, že Němci začali využívat židovskou malou buržoazii! Židovský tisk byl napadán a obviňován ze šíření paniky, ačkoliv uveřejněné popisy „vykořeňování“ populace přesně odpovídaly realitě. Nejen v zahraničí byly zločiny nacistů přijímány s nedůvěrou, ale dokonce tady, v blízkosti Ponar,⁵⁸ Chelмна, Belzecu a Treblinky se těmto zprávám nedostalo sluchu! Bezdůvodný optimismus se rozvíjel spolu s nedostatkem informací v důsledku izolace od vnějšího světa, jakož i předchozích zkušeností.⁵⁹

Zpětně může být snadné nechat se strhnout k soudům nad palestinským *jišuvem*, americkým židovstvem či nežidovským okolím a vyčítat jim pozdní uvědomění si celé katastrofy. Samozřejmě, že antisemitismus mohl být jedním z faktorů ovlivňujících reakci nežidovského světa.⁶⁰ Do rané reflexe holocaustu v židovském i nežidovském prostředí však vstupovaly i další, daleko rozmanitější faktory. Židé zavraždění během holocaustu tvořili desetinu válečných obětí a až do roku 1942 se nepředpokládalo, že by právě židovské oběti mohly být něčím specifické. Uvědomění si holocaustu znamenalo uvědomit si, že v úmrtích právě této konkrétní desetině obětí lze nalézt určité specifické souvislosti a zvláštní motivace pachatelů k tomu, aby si právě na realizaci tohoto konkrétního cíle dali obzvláště záležet. Znamenalo to uvědomit si, že tato konkrétní desetina válečných obětí v Evropě byla zavražděna pouze pro své židovství; že se jednalo o židovství připísané na základě rasové ideologie, že mnohé z obětí se za Židy už třeba nepovažovaly a některé pocházely již z druhé generace praktikujících křesťanů. Tato skutečnost se vnějšmu světu, pro nějž bylo židovství stále spíše náboženskou kategorií, rovněž těžko chápala. Nacistická dezinformační kampaň, včetně dopisů o „dobrých podmínkách na východě“, které byli vězni nuceni posílat těsně před popravou, také sehrála svou roli. Jak vidíme z Cukiermanovy zprávy, tato kampaň byla přinejmenším částečně úspěšná. A paradox vrcholí, uvědomíme-li si, že z palestinského *jišuvu* se touto klamnou propagandou nechali zmást a ukolébat dokonce i bojovní revizionisté.⁶¹

itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 48.

58 Ponary se nachází na území dnešního Běloruska. V roce 1942 byli v této oblasti nacistickými SS a litevskými kolaboranty zmasakrováni Židé z Vilnius a okolí. Počet obětí mohl dosáhnout i jednoho sta tisíc.

59 Archiv Yad Vashem, dokument 0-25/96 podle *Documents of the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 126, str. 277.

60 Například sociolog David Riesman popsal míru antisemitismu ve Spojených státech v roce 1941 jako „*těsně pod bodem varu*“ a situace se nadále zhoršovala až do roku 1944, kdy se američtí vojáci poprvé tváří v tvář setkali s vězni z koncentračních táborů. Viz Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007, str. 9.

61 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str.: 92-94.

Dnes víme, že tzv. Norimberské zákony mohly a měly být varováním, ovšem v době, kdy i další země včetně USA měly svou vlastní rasově-segregační legislativu, jim prostě nebyla věnována taková pozornost, jakou by si zasloužily. K opačnému extrému pak docházelo v Sovětském svazu, kde se zase informace o židovských obětech často ve statistikách ztrácely pod eufemismy typu „sovětští občané“.

Kolik času tedy takovéto uvědomění, vzhledem ke všemu výše uvedenému, vyžaduje? Otázka pasivity, odporu, odboje a toho, co tato slova ve specifickém kontextu holocaustu vlastně znamenají, patří mezi stěžejní témata židovského holocaustového diskursu. Oběti se možná dokáží vyrovnat s tím, že se staly oběťmi, ale nedokáží se vyrovnat s pocitem vlastní bezmoci či pasivity.

„Nebud' me ovce!“

Výrok o „ovcích jdoucích na porážku“ má svůj původ ve Starém zákoně. Samotné slovní spojení „ovce na porážku“ se v biblickém textu, pocházejícím z kultury pastevců a beduinů, objevuje velmi často, nejvýrazněji například ve 44. žalmu.¹ Původ obrazu ovcí jdoucích *dobrovolně* na porážku pak nalezneme v knize Izajášově² v pasáži o trpícím služebníku Hospodinovu, kde čteme: „*Byl trápen a pokořil se, ústa neotevřel. Jako beránek vedený na porážku, jako ovce před střihači, zůstal němý, ústa neotevřel.*“³ Jak jsme již zmínili, věta o „ovcích jdoucích na porážku“ se poprvé objevila počátkem roku 1942 a tím, kdo ji ve vztahu k těm, kdož nekladou odpor zpopularizoval, byl Abba Kovner - bojovný básník a charismatický vůdce *Ha-Šomer Ha-Ca'ir* ve Vilniusu, který se později postavil do čela místní partyzánské skupiny. Na tomto místě se však sluší vysvětlit celý kontext výše uvedeného rčení. Podobenství o beránkovi, neboli trpícím služebníku Hospodinovu, chápe trpné snášení příkoří jakožto očišťující akt víry, který předchází vykoupení. Shodou okolností jsou pro křesťanské myšlení tato pasáž a tento konkrétní verš jedněmi z nejdůležitějších míst Starého zákona. Jde o pasáž, do níž byla již prvními stoupenci tehdy ještě mladého mesianistického hnutí vkládána christologická interpretace a z níž dnešní křesťané dovozují, že Kristův příchod byl údajně předpovězen.⁴ Jaký paradox, že o dva tisíce let později se mělo totéž místo Tanachu stát pro jeho původní autory symbolem hanby. A přitom ani v židovském prostředí není podobenství o trpícím služebníku chápáno negativně. Nikdo by si nedovolil prohlásit, že trpící služebník Izajášův je snad podobenstvím o zbabělosti. V židovském chápání je tato pasáž jednou z klasických odpovědí na otázku teodiceje – trpícím služebníkem je Izrael, který zakouší příkoří proto, aby byl znovuzrozen a odměněn. Podobenství téhož trpícího služebníka, který „šel jako beránek na porážku“, bude rovněž hrát stěžejní úlohu v následných teologických reakcích na Osvětim. Snad Abba Kovner jen vytrhl tento verš z kontextu, snad se chtěl vzepřít osudu a dát najevo, že služebník už nadále odmítá trpět. Ať tak či onak, jedno z nejpůsobivějších míst Tanachu se nově stalo symbolem volání po odporu a odznakem hanby pro ty, kdož „ústa neotevřeli“.

Problém přitom nastává už jen se samotnou definicí odporu. Například v situaci panujícího hladomoru a současné existence nařízení zakazujícího pašování jídla pod trestem smrti je pronesení kůrky chleba do ghetta odvážným aktem vzdoru.⁵ „Pachatel“ takového činu přestupuje ve jménu přežití platný zákon (snad nikdy v dějinách lidstva nebyl zákon tak vzdálen spravedlnosti, jako v období nacistické okupace) a vystavuje sebe i případné další „spolupachatele“ možnému trestu smrti. To vše činí v situaci, kdy by nečinnost vedla ke stejnému výsledku. Aktem vzdoru byla například i společná modlitba v situaci, kdy byly židovské náboženské aktivity a jakékoliv sdružování vůbec postaveny mimo zákon. Přesto, jak vypráví Chajim Kaplan, existovaly např. ve

1 Ž 44, 12-25

2 Původ této věty do tohoto místa klade i Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 110

3 Iz 53:7

4 Viz Iz 53, 1-12, z křesťanských textů např. Jan 12, 38-41; Mt 20, 28 atd. V teologii jsou takováto místa textu nazývána *testimonium*.

5 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 247. Jehuda Bauer ve svých knihách v mnohém rehabilitoval tzv. „pasivní odpor“ (viz dále).

varšavském ghettu desítky a stovky tajných *minjanů*.⁶

Aktem vzdoru, který se trestal smrtí, mohly být i naprosto přirozené biologické pochody. Například z ghetta v Šiauliai (Szawli) v dnešní Litvě jsou dochovány záznamy z jednání ve věci zákazu narození dítěte.⁷ Porodit židovské dítě byl hrdelní zločin, za nějž hrozil „pachatelce“ i celé její rodině, eventuálně rodině „spolupachatele“, trest smrti (oficiálně tzv. „evakuace“). Tamní židovská rada měla informace o tom, že v dalších ghettech byl již trest za toto porušení nařízení udělen a dostala se do situace, kdy, ve snaze zabránit masakru dalších členů své komunity, musela zcela v rozporu se svým přesvědčením a s veškerými etickými předpisy judaismu přinutit k potratu ty ženy, které se svým těhotenstvím ke „spáchání“ výše uvedeného trestného činu chystaly. Rada zjišťuje, že z celkového počtu dvaceti aktuálně těhotných žen bude problém pouze u dvou, neboť první by musela potratit v osmém měsíci a druhá by musela podstoupit již třetí potrat, což by mělo za následek neplodnost. Rada však dochází k závěru, že je přesto nutné tyto ženy k potratu přinutit, protože hrozby nacistů jsou reálné.⁸ Kde jsou v takovéto situaci hranice odporu? Gestem odporu zde bylo pouhé zachování integrity vlastního těla.

*

V předchozím textu bylo poukázáno na fakt, že Židé nevstupovali do válečného období jako Židé, nýbrž jako prostí civilisté, loajální občané svých zemí, členové svých spolků a věřící svých náboženských komunit. Některým z nich bylo „židovství“ přisouzeno násilím a oni sami se s ním již dávno neidentifikovali. Židovští komunisté a další agnosticky smýšlející se ani neuměli modlit. Extrémním příkladem paradoxů, které z rasově vnuceného židovství plynuly, byla pozice tzv. křesťanských Židů – pokřtěných Židů a jejich potomků, jimž bylo židovství přisouzeno Norimberskými zákony. Tito lidé se ocitli mezi dvěma mlýnskými kameny, když byli nuceni sdílet židovský osud ve varšavském ghettu, ovšem současně jimi Židé opovrhovali jakožto odpadlíky. Byla jim vnucena identita, kterou nechtěli a ani nesměli žít. Adam Czerniaków popisuje ve svém deníku incident, kdy jistý židovský agnostik žádal zapsání svého bezvěreckého statutu do legitimace do kolonky náboženské vyznání, ovšem cítil se uražen, když byl omylem označen za židovského křesťana.⁹

Takovýto nábožensky a politicky roztříštěný, nesourodý dav, vytvořený podle nepříliš racionálního rasově-ideologického klíče, stál tvář v tvář jedné z nejsilnějších armád tehdejšího světa, jež byla do roku 1942 považována za neporazitelnou. Navíc jakkoliv je v pozdějších letech úloha židovského odboje marginalizována, jednu věc mu nelze upřít – Židé byli jedni z prvních v

6 „ (...) tajné minjany, po stovkách po celé Varšavě se společně modlí a nevynechávají ani ty nejdůležitější zpěvy. Není vynechávána ani draša, vše je v souladu se starými tradicemi Izraele. Tam, kde není žádný udavač, se nepřítel nemůže dozvědět, co se děje. A určitě by si nikdo z komunity Izraele, byť byl narozen v Polsku, nedovolil podat udání proti Židům stojícím před svým Stvořitelem. Vedle hlavní synagogy je vyčleněna některá z postranních místností s okny směřujícími do dvora. A zde se pak srdce otevírají Bohu Izraele v šeptaných prosebných modlitbách. Tentokrát je to bez kantorů a sborů, jsou to pouze šeptané modlitby, ovšem modlitby vycházející ze srdce, dokonce i slzy bývají v tichosti prolity. Není možné jim uzavřít stavidla. [...]“ Zdroj: Kaplan, Chajim A.: *Megilat jisurin – Joman Gito Varša*, září 1939 – srpen 1942, Tel-Aviv, 1966, str. 201-202.

7 E. Yerushalmi, *Pinkas Shavli*, 1958, pp. 88, 188-189, podle:

http://www1.yadvashem.org/about_holocaust/documents/part3/doc204.html (datum přístupu 25.5.2011).

8 Ibid.

9 Deník Adama Czerniakówa, zápis z 29. května 1940 podle: Hilberg, R.: *Pachatelé, oběti, diváci – židovská katastrofa 1933-1945*. Praha: Argo 2002, Str. 141.

okupované Evropě, kdo se o odboj proti nacistům vůbec pokusil. Oné „neporazitelné“ armádě pak většinou čelili sami. Jaké problémy toto úsilí přinášelo, popisuje jeden z účastníků odboje v Minsku:

V srpnu roku 1941 se několik odvážných mladých mužů včetně Emky Pressmana, patnáctiletého chlapce, rozhodlo překročit nepřátelské linie a přidat se k bojujícím jednotkám. Dostali se téměř až do Smolenska, avšak nakonec byli přes všechna nebezpečí nuceni vrátit se s nepořízenou. Kravtočinsky, který se doslechl, že skupina ruských vojáků zformovala partyzánskou jednotku, se vydal do lesů v naději, že je najde a přidá se k nim. Marně je hledal po deset dlouhých dnů. Byli vysláni zvláštní poslové až do vzdáleného hlubokého lesa v Niegoreliji, avšak se stejným výsledkem. My Židé jsme byli odhodláni bojovat, avšak jak jsme mohli bojovat, izolováni a obklopeni ozbrojenými vrahy?¹⁰

Ozbrojený odpor nemohli vést jednotlivci. K účinnému odporu je potřeba organizované hnutí, přičemž každá taková organizace se děje ve jménu nějaké ideje či společného cíle. Sjednocení se muselo odehrát na základě společně sdílené kvality, kterou v tomto případě bylo (často vnucené) židovství. Ve východní Evropě, včetně nejznámějšího povstání ve varšavském ghettu, však byla sebeidentifikace s jednotlivými hnutími a jejich ideologiemi silnější, než pocit společně sdíleného židovství. Zatímco hranice „židovství“ – tak, jak jej dotýchní sami cítili – mohla být často velmi nezřetelná, hranice mezi jednotlivými židovskými hnutími byly jasně vymezené a téměř neprostupné. První pokusy o organizaci ozbrojeného odporu ve Varšavě se objevily ze strany labouristicko-sionistických hnutí *Ha-Šomer ha-Ca'ir* a *Dror* již v březnu 1942, tj. ještě před začátkem likvidace ghetta. Článek z 28. března 1942 v novinách *Jutrznia* (Úsvit), vydávaných hnutím *Ha-Šomer ha-Ca'ir*, vyzývá ke vzdoru:

[...] víme rovněž, že pochod Hitlerových vojsk byl zastaven hrdinnou Rudou armádou a že jarní ofenzíva bude počátkem dalekosáhlého zničení nacistů v Evropě. Pro židovské masy bude toto obdobím většího krveprolití, než kdy dříve v jejich historii. Není pochyb o tom, že až Hitler ucítí, že se konec jeho vlády chýlí ke konci, bude se snažit utopit Židy v moři krve. Židovská mládež se musí připravit, jak tváří v tvář čelit těmto obtížným dnům. Musí se začít s nasazením všech dostupných sil mezi Židy. Mnoho z těchto sil stále zůstalo navzdory destrukci. Generaci za generací nás trápila pasivita a nedostatek víry ve vlastní síly. Avšak naše dějiny rovněž obsahují nádherné kapitoly zářící hrdinstvím a bojem. Je naší povinností přidat se k těmto obdobím hrdinství.¹¹

Snahy o mobilizaci však na tomto konkrétním místě narazily na odpor socialistického *Bundu*, který, věren své univerzalistické ideologii, žádal, aby byl jakýkoliv odpor organizován pouze se zapojením polských socialistů.¹² Jinými slovy *Bund* usiloval o to, aby židovští a křesťanští Poláci bojovali proti okupantům společně. Ozbrojené křídlo polských socialistů však bylo infiltrováno gestapem a když se konečně s velkým nasazením podařilo 30. května 1942 zformovat první bojové oddíly a vyslat je do lesů v okolí Varšavy, byli všichni jejich příslušníci Němci

10 Výpověď zaznamenána v Novitch, M.: *To Resist the Murderers in Minsk*. Nепublikovaný článek z roku 1962 uložený v archivu Kibucu Lochamej ha-Gita'ot. 08145R"M.

11 Článek v *Jutrznia*, 28. března 1942 podle: Documents of the Holocaust. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 125, signatura JM/1178/1.

12 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 255

zlikvidování. Jediné bojovné frakce tak na svůj pokus tvrdě doplatily. *Bund* sám byl při následných razích výrazně oslaben. Nová konsolidace sil pro to, co dnes známe jako povstání varšavského ghetta, se tím zdržela o další rok. Jak navíc dokladuje zpráva Jicchaka Cukiermana, citovaná v předchozí kapitole, obyvatelé ghetta v této době stále nevěřili zprávám o „konečném řešení“. Sám představený varšavské Židovské rady Adam Czerniaków si celou šíři nacistického plánu uvědomil až v létě roku 1942. V červenci spáchal sebevraždu poté, co jeho úřad na německý rozkaz připravil první z více než stovky tisícíhlavých transportů do Osvětimi a Treblinky. Teprve zpráva o této sebevraždě – od muže v dané pozici to byl vlastně svým způsobem také akt vzdoru – otevřela mnohým oči. To, o čem se do té doby pouze spekovalo, potvrdil podzemnímu hnutí ve Varšavě v polovině srpna 1942 jeden z uprchlíků z Treblinky v ústním rozhovoru se zástupcem *Bundu* Zygmuntem Friedrichem. Vyšlo najevo, že „transport na východ“ je jen cynickou metaforou pro odvoz do vyhlazovacích táborů. metaforou (přirovnáním na základě vnější podobnosti? Tomu úplně nerozumím)

K ozbrojenému odporu zpravidla docházelo v situaci, kdy už nic jiného nezbývalo. Do té doby však Židé měli co nebo koho ztratit a nacisté si toho byli velmi dobře vědomi. Zastrášovali své oběti hrozbou odplaty na celé populaci, která se mezitím marně snažila nalézt jiná východiska ze své situace. Odboj vznikal na většině míst teprve ve chvíli, kdy bylo jasné, že ani nejhorší odplata nemůže převýšit důsledky hladkého průběhu nacistické *Aktion*. Dnes již víme, že naplnění hrozeb o odplatě by pro nacisty bylo daleko obtížnější než situace, v níž oběti samy přicházely s kufry na nádraží, ale koho by to napadlo v roce 1942?

Sledujeme-li v archívech obsah mobilizačních textů, objevují se na nich zpravidla tři společná témata: „*nevěřte fámám šířeným nacisty*“, „*stejně zemřeme, pojďme tedy alespoň zemřít se ctí*“ a rovněž „*pojďme bojovat a zemřít jako Židé*“. Situaci, v níž se potenciální židovští odbojníci nacházeli, pregnatně shrnul jeden z nich na schůzce místní buňky *Droru* v ghettu v Bialystoku: „*Tatínkové se o nás už nepostarají. Tohle je sirotčinec.*“¹³ Z výzvy téhož podzemního hnutí v Bialystoku, pocházející přibližně z února roku 1943, pak citujme obsáhlejší pasáž:

[...] Vězte, že pět milionů evropských Židů bylo již Hitlerem a jeho katany zavražděno. Z polského židovstva zůstalo již pouze necelých deset procent. V Chelmnu, Belzecu, Osvětimi a v Treblince, v Sobiboru a v dalších táborech smrti byly mučeny a mnoha různými způsoby o život připraveny už téměř tři miliony polských Židů. Měli byste vědět, že všichni odvezení Židé směřovali na smrt! Nedůvěřujte zastírací operaci Gestapa – nevěřte oněm dopisům, které údajně přišly od odvezených. JE TO CYNICKÁ LEŽ. Cesta odvezených vedla do obřích krematorií a masových hrobů hluboko v polských lesích. Každý z nás je odsouzen na smrt! Už nemůžeme nic ztratit! Nevěřte, že vás práce osvobodí. Po první *Aktion* přijde druhá a třetí – AŽ DO KONCE ŽIDOVSTVA. Rozdělení ghetta na různé oddíly není nic jiného, než výsměšný trik Gestapa s cílem zbavit nás možnosti odporu a s pomocí mnoha různých dalších dezinformací si ulehčit práci. Židé! Odvážejí nás do Treblinky. Usmrcují nás v plynu jako škodlivý hmyz. A poté nás spálí v krematoriích. NECHOĎTE JAKO DOBYTEK NA JATKA! Je naší povinností bránit své životy, jsme dost silní na to, abychom bránili židovskou čest a člověka a ukázali očím světa, že JSME SICE SRAŽENI, ALE NEVZDALI JSME SE! NECHOĎTE Z VLASTNÍ VŮLE NA SMRT! Bojujte za své životy až do posledního dechu! Zuby, nehty, sekerami, noži. Postavte se

13 Ze zápisu schůzky aktivistů *Droru*. *Archiv Yad Vashem, M-11/7* (rovněž dostupné v: Kolektiv: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 137 na str. 296-301)

katům kyselinou sírovou nebo kovovými tyčemi. Nepřítel zaplatí krví za krev! Za smrt smrtí! Vážně se chcete schovávat jako myši, když jsou vaši drazí odváženy k potupné smrti? Vydáte do několika hrůzných týdnů otroctví své ženy, své děti i sami sebe? Zaútočme na nepřítele, zabijme jej, zmocněme se jeho zbraní, postavme se vrahům a, bude-li k tomu možnost, padněme jako hrdinové. V naší smrti nikdy nezhyne! Nezůstalo nám již nic, kromě naší cti. Už nám nemohou nic vzít! Nedejte svůj život lacino! Pomstěte se za zmasakrované obce a vypálené vesnice! Budete-li opouštět své domy – SPALTE VŠE, CO MÁTE, ZAPALTE A ZNIČTE TOVÁRNY! TO VŠE BY JINAK PŘIPADLO KATŮM! Židovská mládeži! Vezměte si příklad z generací bojujících Židů, svatých generací snílků a stavitelů, pionýrů a vizionářů. Vyjděte do boje! [...] Má-li každý splnit svou národní povinnost, musí se ozbrojit a vyrazit do lesů. Zbraň najdete u kteréhokoliv Němce v ghettu. Vzmužte se!¹⁴

Bialystok nakonec povstal v únoru roku 1943. Podobné výzvy a mobilizační letáky nacházíme ve Vilniusu, Krakově a samozřejmě ve Varšavě. Ovšem ani uvědomění si situace a odhodlání zemřít nestačilo. Ve chvíli, kdy přišlo odhodlání organizovat odpor, nastal další problém: jak a s kým?¹⁵ Déle než půl roku od sebevraždy Czerniakówa sbíraly jednotlivé frakce varšavského židovského odboje síly a s velkým zapřením překonávaly vnitřní rozpory. Špatně vyzbrojené zbytky polských Židů bojovaly nikoliv o přežití, ale o čest a důstojnost. Židé se snažili povzbudit k povstání i Poláky. V letáku z května roku 1943 se *Żydowska organizacja bojowa* obrací na polské křesťanské obyvatelstvo s výzvou ke společnému boji za svobodné Polsko:

Vězte však, že se každý vstup do ghetta stal pevností a že jí i nadále zůstane; že možná všichni zahyneme ve válce, ale nepoddáme se [...] Je to válka za naši i vaši svobodu. Za vaši i naši lidskou, společnou důstojnost a čest. Vzpomeňte si na hrůzy Osvětimi, Belzecu, Majdanku. Necht' žije bratrství zbraněmi a krví bojujícího Polska. Necht' žije svoboda. Smrt katům a řezníkům. Ať žije válka na život a na smrt proti okupantům.¹⁶

Polský odboj byl však tehdy zdrženlivý¹⁷ a Židé zůstali proti nacistům sami. Ideál společného boje za svobodné Polsko zůstal nenaplněn. To, co zbylo z varšavského ghetta, povstalo v předvečer svátku Pesach dne 19. dubna 1943. V rámci svých omezených sil a možností to bylo

14 *Výzva k přípravě ozbrojeného povstání proti Němcům v ghettu Bialystok*. Archiv kibucu Bejt Lochamej ha-Gita'ot 70/07004R"M (Archiv neuvádí dataci letáku. Usuzujeme na základě kontextu). Kapitálky označují text zvýrazněný v originále (jidiš, hebrejsky).

15 Celkem trefně tuto situaci vystihuje telegram ze 4. ledna 1943, kterým se polský odboj obracel na exilovou vládu v Londýně: „*Židé ze všemožných skupin, včetně komunistů, se na nás obracejí a žádají nás o zbraně, jako by snad naše sklady byly plné. [...] Žádné další zbraně jim nedáme prostě proto, že, jak víte, sami žádné nemáme a čekáme na novou zásilku. [...]*“ zdroj: Archiv Yad Vashem, 0-25/93 (rovněž dostupné v: Kolektiv: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 140 na str. 305).

16 *Výzva ZOB polskému obyvatelstvu a přehled aktivit před a během povstání* - 23. května 1943. Archiv kibucu Bejt Lochamej ha-gita'ot, 05400R"M.

17 Vysvětlení příčiny této zdrženlivosti polského odboje by vydalo na samostatnou práci. Do širokého spektra důvodů lze zahrnout taktické aspekty (polský odboj vyčkával, až se přiblíží Rudá armáda, existenční situace (nedostatek zbraní a výzbroje, byť třeba jen domnělý) jakož i vztahy vůči Židům (antisemitismus a obavy, že by Židé strhli povstání směrem ke komunismu). Varšavské povstání vedené polským odbojem vypuklo o 15 měsíců později – v srpnu 1944. Povstání varšavského ghetta bylo polskými podzemními hnutími intenzivně diskutováno. Na jedné straně byla oceňována jeho udatnost a odhodlání, na druhé straně se objevovala tvrzení, že se Židé nechali decimovat příliš dlouho, než se k něčemu odhodlali, případně, že povstání bylo vedeno komunisty. I do těchto reflexí pak vstupovaly negativní emoce vůči Židům. Představa, že Židé a Poláci budou společně bojovat za lepší Polsko, v níž tolik doufal socialistický *Bund*, se tedy bohužel nikdy nestala realitou. Oba světy zůstaly odděleny.

největší ze židovských protinacistických povstání. Celkem se na něm podílela necelá tisícovka osob a ačkoliv z vojenského hlediska nezaznamenalo výraznější úspěch, mělo výraznou morální a symbolickou hodnotu. Vůdce povstání Mordechaj Anielewicz shrnuje své dojmy ve svém posledním a nyní velmi slavném dopise adresovaném Jicchaku Cukiermanovi:

To, čím jsme prošli, lze těžko popsat slovy. Jisté je, že to, co se stalo, překonalo i naše nejdivočejší sny. Dvakrát byli Němci zahnáni na útěk z ghetta. [...] Cítím, že se dějí velké věci a že to, co jsme se rozhodli učinit, má velký, obrovský význam. [...] Můj životní sen se stal skutečností. Sebeobrana v ghettu byla realitou. Židovský ozbrojený odpor a odplata jsou faktem. Byl jsem svědkem velkolepého, hrdinského boje židovských mužů v bitvě.¹⁸

Boje probíhaly od 19. dubna do 16. května. Celé ghetto bylo srovnáno se zemí. Anielewicz v povstání položil život a se stal jednou z ikon židovského odboje. Přežívající zbytky toho, co kdysi bývalo polským židovstvem, reprezentované aktivisty *Droru* a *Poalej cijón*, se ještě rok poté, v březnu 1944, obracely na sionistické vedení v Palestině s dotazy, zda byly opravdu vyčerpány všechny možnosti vyjednávání či výměny. Zoufale navrhovali cokoliv, třeba i prodej veřejného majetku s cílem získat peníze na výkupné za těch posledních pár přeživších duší.¹⁹ Odpověď na tento dopis nikdy nedostali.

*

Schopnost vzít do ruky zbraň a povstat nebyla v *jišuvu* považována za silnou stránku diaspory. Obecně se očekávalo, že Židé v diaspoře jsou schopni pouze pasivních forem odporu. Když se tedy *jišuv* dozvěděl, že varšavské ghetto povstalo – a první zprávy o tom dorazily do Palestiny 22. dubna 1943 – bylo to pro mnohé překvapení, které některé deníky a jejich komentátoři jen těžko skrývali. Evropským událostem se již tehdy deníky v *jišuvu* věnovaly o něco více než v roce 1942 a na rozdíl od předchozího roku je již nezpochybňovaly. Na druhou stranu zastoupení těchto událostí v denním tisku tehdejšího *jišuvu* bylo stále poněkud řídké.

Zdrojem prvních informací o povstání byla polská ilegální rozhlasová stanice *Šwit* (Úsvit). Zpráva byla zachycena ve Stockholmu a dále předána do Londýna, odkud se skrze *United Press* dostala k židovským novinám v Palestině. Druhého dne byla vydána ve všech židovských denících v *jišuvu* přibližně ve stejném znění. *Davar* z 23. dubna ji otiskl pod titulkem „*Bojují poslední zbytky diaspory o záchranu?*“, *Ha-Aretz* ji umístil do středu první strany pod titulkem „*Tanky proti povstalcům z ghetta*“ a revizionistický *Ha-Maškiř*, který ještě před rokem zpochybňoval jakékoliv zprávy z Evropy, vyšel s palcovými titulky „*Tanky proti hrdinům ghetta!*“ O několik dnů později, 26. dubna 1943, se podařilo buňce labouristicko-sionistického hnutí *Poalej cijon* z obleženého

18 Dopis Mordecaje Anielewicze Jicchaku Cukiermanovi ze dne 23. dubna 1943 podle: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 145 na str. 315. Izraelský novinář Tom Segev ve své vlivné knize *The Seventh Million* upozorňuje, že originál dopisu se nedochoval a že jeho znění je dnes známo pouze z pozdějších prepisů pořízených podle paměti. Tyto prepisy se mohou v detailech lišit. Podle Segeva pak některé z prepisů mohou být i „více heroické, než originál“. O významu Anielewiczových slov, ať už bylo jejich přesné znění jakékoliv, však nemůže být pochyb a už sám fakt, že se stala součástí kolektivní paměti a ozdobou řady památníků podtrhuje jejich význam.

19 *Žádost členů Po'alej cijón a Dror o pomoc poslaná jejich druhům v mandátu Palestina*. Archiv Lochamej ha-Gitaot, kat. č.: 5951.

ghetta odvysílat další zprávu, kterou většina deníků v *jišuvu* otiskla v plném znění. Krátká zpráva, otištěná pod titulkem „*Bojujeme se zbraní v ruce*“, byla voláním o pomoc:

Bojujeme se zbraní v ruce za čest a životy všech těch z lidu Izraele, kteří neměli možnost opatřit si zbraň a kteří dnes zápasí o přežití svých dětí. Potřebujeme urgentní pomoc. Požehnání bojujících (budiž směřováno) židovským dělníkům v zemi izraelské a na celém světě.²⁰

Zpráva byla podepsána iniciály třech vůdců *Poalej cijon*, kteří v té době byli ještě naživu, a byla doplněna vzkazy dalších reprezentantů odboje. O bojovnících z varšavského ghetta se v odkazu na starověkou legendu začíná hovořit jako o „*posledních na Masadě*“.²¹

Příměry k obráncům Masady se v této době začaly množit a zájem o výpravy na tuto majestátní stolovou horu na pobřeží Mrtvého moře narůstal. Vedle Masady, jejíž historie je de facto tragická, se jako příbuzné téma objevoval i příběh k příběhu *Músá Dagh*. Tímto příměrem popsali svou situaci například představitelé odboje v Bialystoku²² a objevoval se i v samotné Palestině – v době, kdy se nahlas zvažoval již zmíněný „Severní plán“.²³ *Músá Dadgh*, častěji známý jako *Džebel Músá*, je hora, na níž se roku 1915 ukryli obyvatelé několika arménských vesnic a měst před osmanskými jednotkami, které se je chystaly vyhladit. Zde se pak dokázali bránit více než 50 dnů a nakonec byli na poslední chvíli zachráněni válečnými loděmi spojenců. Příběh o Músá Dagh zpopularizoval německy píšící český rodák Franz Werfel ve svém románu *40 dnů*, poprvé vydaném v Německu roku 1933. Autor sám pocházel ze židovského prostředí, při psaní *40 dnů* si paralely s příběhem Masady uvědomoval a v knize použil řadu narážek na židovské dějiny – oba pojmy, Masada a Músá Dagh, se tak místy mohou v dobových prohlášeních překrývat. Oba příběhy, navzdory společným rysům, jsou nicméně v některých ohledech odlišné. Oba vypovídají o posledním odporu, ovšem Masada, narozdíl od Músá Dagh, postrádá šťastný konec. Músá Dagh je Masada se šťastným koncem a ve 40. letech byl tento příběh důležitý i proto, že jde první doklady přirovnání aktuální probíhajících masakrů s vyvražděním Arménů během 1. světové války.²⁴

Předmětem intenzivní diskuze byl rovněž projev generála Sikorského vyjadřující podporu bojovníkům ghetta. Tento projev z 5. května 1943 byl první oficiální reakcí nežidovského politika na varšavské povstání. Premiér polské exilové vlády v něm označil probíhající masakry za „*největší zločin v historii lidstva*“ a vyzval jménem exilové vlády polské obyvatelstvo, aby Židům nabídlo pomocnou ruku.²⁵ Noviny v *jišuvu* se o projevu dozvěděly 6. května 1943. Podle *Ha-Maškifu* byl tento projev i varováním okolnímu světu, „*který již mlčel příliš dlouho*“.²⁶ Spekulovalo se rovněž o

20 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 136.

21 Ibid.

22 Viz např. zápis schůzky aktivistů *Droru*. *Archiv Yad Vashem, M-11/7* (rovněž dostupné v: Kolektiv: *Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999, dokument č. 137 na str. 296-301).

23 Viz výše. Viz také: Ben-Yehuda, N.: *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. University of Wisconsin Press, 1995.

24 První explicitní příběh měl prý učinit sám Adolf Hitler v roce 1939 před útokem na Polsko. V projevu o nutnosti nemilosrdného přístupu k Polákům měl údajně prohlásit: „*Pouze tak získáme životní prostor (Lebensraum), který potřebujeme. Mluví snad dneska někdo o vyhlazení Arménů?*“ O autenticitě výroku se však vedou spory. Prokázat se jí snaží například: Bardakjian, Kevork B.: *Hitler and the Armenian Genocide*. Zoryan Institute for Contemporary Armenian Research and Documentation.

25 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 264-265.

26 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 138.

tom, zda by tento projev nemohl znamenat tolik žádoucí revizi negativního vztahu Poláků k Židům. Například labouristický *Davar* však zůstával skeptický: „*Ptejme se, proč se masakry Židů dějí právě na území Polska?*“²⁷ Další namítali, že Sikorski není rozhodně vyhlášeným filosemitou, ba spíše naopak. Realita v samotném Polsku byla taková, že *Armja Krajowa* (AK) – hlavní polská odbojová organizace – odmítala do svých řad Židy přijímat a například na židovské žádosti o pomoc při provádění příslušníků odboje podzemním systémem kanálů odpověděli pouze komunisté, nikoliv AK.²⁸ Tyto komunistické kontakty pak byly pro AK jen dalším „důkazem“ podporujícím chápání Židů jakožto „špiřitelů bolševismu“. Polská společnost jako celek probíhajícím událostem spíše rozpačitě přihlížela, nicméně příležitosti k aktivní reakci stejně příliš neměla. Jednotliví stateční Poláci však vyslyšeli prosby o pomoc, rozhodli se ignorovat hrozbu trestu smrti, jímž se ukrývání Židů postihovalo, a poskytnutím úkrytu ve svých domácnostech zachránili s nasazením vlastního života tisíce lidí²⁹ – několik promile obyvatel ghetta.

V polovině května se skrze ruskojazyčné zdroje i skrze Rádio Londýn dostávají do *jišuvu* zoufalá volání povstalců o pomoc. Deník *Davar* vyšel s titulkem: „*Poslední bitva v jedné z tragických kapitol – válečné hrdinství.*“³⁰ *Ha-Aretz* je publikoval s titulkem: „*Hlas odbojářů z Varšavského ghetta utichá.*“³¹ Ze zprávy je cítit skepse a bezmoc, opakují se prosby o pomoc a několikrát i ocenění Poláků, kteří bojujícím Židům pomohli. S tím, jak utichají hlasy povstalců samotných, začíná být více pocíťována symbolická hodnota povstání. Dobové titulky hovoří za vše: „*Heroická bitva do posledního dechu*“, „*Cesta bravurního hrdinství židovského národa*“, „*Poslední bitva v tragickém i heroickém období války*“.³² Objevovaly se výzvy k finančním sbírkám „*na podporu bojovníků ghetta*“.³³ Titulky o stále pokračujícím hrdinném boji a volání o pomoc se objevovaly ještě počátkem června 1943, tj. v době, kdy již bylo povstání nacisty téměř potlačeno. Jedna ze zpráv z 3. června dokonce hovořila o tisících bojujících. Pochopitelnou příčinou těchto mylných informací jsou omezené možnosti komunikace a ověřování zpráv, které tak byly místy zveličené.

Zprávy o definitivní porážce povstání znamenají další tvrdou ránu. V tomto období vychází několik článků, které rekapituluji celý dosavadní vývoj událostí a povstání varšavského ghetta v nich vykreslují jako hrdinnou, leč tragickou a poslední epizodu evropské katastrofy. Stále více je zdůrazňována symbolická hodnota povstání a komentátoři začínají celou událost vnímat nikoliv jako boj, ale spíše coby jakousi čestnou formu sebevraždy. Varšavské ghetto nebylo Músá Dagh – byla to Masada se vším všudy a to i v očích dobových komentátorů v *jišuvu*, kteří mohli ony k záhubě odsouzené hrdiny jen bezradně ocenit.

O tom, zda bude mít tato oběť i nějaký význam, se však jen nejistě spekulovalo. Například deník *Ha-Zman* ze 6. května 1943 je ohledně smyslu podobné akce skeptický a ptá se, zda takové zoufalé činy jen neusnadňují nacistům práci. Tentýž deník ale o týden později cituje Jicchaka

27 Ibid., str. 139.

28 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 264-265.

29 I zde záleželo na konkrétní povaze jednotlivců. Mezi stovkami statečných, slušných lidí se našli i tací, kteří ukrývané Židy vydírali. Židé tyto osoby označovali pojmem *szmalzownik*. Termín pochází z polského *szmalt*, neboli sádlo.

30 *Davar*, 26. května 1943.

31 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 142

32 Ibid.

33 Ibid.

Greenbeuma:

Každý národ má svou tvář. Nám tu naši nikdo nikdy nedopřál. A hle, v Polsku se židovská tvář zrodila a vytvořili jí naši bratři. Naši bratři založili národní výbor! Naši bratři vytvořili obrannou linii [...] Právě k nám dorazily informace z ruských zdrojů, že se ve stopách varšavského ghetta vydal i Bialystok a další města.³⁴ Tohle je odpověď, která měla přijít už dávno.³⁵

Krutá shoda okolností, tak typická pro příběhy z období holocaustu, tomu chtěla, že ve stejné době, kdy Jichak Greenbeum hovořil v Palestině o nutnosti hrdinství a nepřipustnosti kolaborace s pachateli, se jeho vlastní syn ocitl v Osvětimi na pozici předáka – *kápa*, v níž byl nucen každodenně plnit rozkazy nacistů.³⁶

*

Lze si jen těžko představit, jak by vypadala dnešní izraelská společnost, nebýt událostí tak vzdálených a z vojenského hlediska zdánlivě bezvýznamných, jako povstání evropských ghatt. Protinacistická povstání se totiž stala součástí židovského národního mýtu v Izraeli i mimo něj. Bojovat jako Žid a zemřít jako Žid znamenalo jít ve stopách makabejských bojovníků a stejně jako oni doufat v zázrak. A došlo-li na nejhorší, být připraven zemřít jako obránce Masady. Ovšem ani tyto slavné bitvy v ghettech (z pohledu nacistů pouliční šarvátky) nemohly nijak výrazně změnit stávající situaci. I s největšími hrdinskými činy byla spojena pachuť vědomí, že povstání přišla pozdě, byla nepočtená, izolovaná, špatně vyzbrojená, vnitřně nejednotná a samotní bojovníci vyčerpaní, hladoví a často trpící závažnými chorobami – to vše v situaci, kdy i menší poranění znamenalo v daných podmínkách smrt.

Jakkoliv silné a působivé tyto příběhy o židovských ozbrojených povstáních jsou, valná většina odporu se děla pasivní formou. Ať už to byly již zmíněné stovky tajných modlitebních a studijních kroužků, školka Janusze Korczaka, vývařovny pro chudé či snahy o zorganizování kulturního života dávajícího lidem na chvíli možnost zapomenout na každodenní útrapy ve Varšavě, Terezíně a dalších desítkách ghatt. Většina z těchto aktivit se buď děla v nejistotě, či přímo pod hrozbou tvrdého trestu. Ti, kdo se na podobných aktivitách podíleli, se pak budou v následujících letech muset vyrovnávat s obviněními, že nacistům ulehčovali práci činností, která pomáhala ukolébat spoluvězně, případně byla vykonávána se svolením nacistických úřadů a v součinnosti s nimi. Nebyl to slavný boj makabejských, nýbrž ponižující babylónská poroba dovedená do extrému, pro nějž ani židovská tradice, po tisíciletí formovaná životem v útlaku, neměla vhodný příměr.

34 Ve skutečnosti povstal Bialystok ještě dříve než varšavské ghetto, ovšem zpráva se ke Greenbeumovi patrně dostala později.

35 Ibid., str. 145

36 Segev, T.: *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 260.

„Prolomit ticho na Olympu“

Z hlediska pokusů o záchranu, jakož i v kontextu dějin holocaustového diskursu, je velmi významný příběh Waltera Rosenberga a Alfréda Wetzlera. Tito dva slovenští mladíci úspěšně uprchli z Osvětimi a podali do té doby nejpodrobnější svědectví o skutečném rozsahu a významu tohoto místa. Rosenberg, známější pod svým poválečným, původně partyzánským jménem Rudolf Vrba, začal s přípravami na útěk v polovině roku 1943. Se svým spoluvězněm Wetzlerem se 7. dubna ukryli v hromadě stavebního dříví připravené pro rozšíření tábora a po třech dnech, kdy je stráž přestala hledat, se vydali na jih, směrem na rodné Slovensko. Dne 21. dubna 1944 překročili slovenské hranice, dostali se až do Bratislavy a v následujícím týdnu - 25. a 26. dubna 1944¹ - nadiktovali v Žilině svá svědectví příslušníkovi polského židovského odboje Oskaru Krasňanskému. Vzniklo několik kopií dokumentu známého jako „Osvětimská zpráva“. Ve stejné době, dne 27. dubna 1944, unikli z Osvětimi další dva vězni, s Vrbou a Wetzlerem se setkali a sami nadiktovali své vlastní svědectví. To je někdy k Osvětimské zprávě připojováno společně s několika dalšími dokumenty v tom, co je dnes známo jako „Osvětimské protokoly“. Ačkoliv se o Osvětimi a zabíjení kyanovodíkem vědělo nejpozději od srpna 1942, po publikaci Osvětimské zprávy se již nemohl nikdo vymlouvat, že by snad o existenci tohoto místa nevěděl. Tento dokument byl natolik významná, že některé dřívější, výše zmíněné zprávy v pozdějších historických reflexích zastínil.

Původně slovensky napsaný text² je úctyhodný svým rozsahem (přes 30 stran strojopisu) a snahou o co největší podrobnost. Vrba s Wetzlerem se pokusili shrnout celou dosavadní historii a systém fungování tábora, dát dohromady výčet transportů s počty obětí a dokonce z paměti nakreslit plánky tábora a krematorií. V té době šlo o nejpodrobnější popis způsobu zabíjení plynem a organizace procesu samotného.

Ovšem paradoxně právě snaha o co největší podrobnost a výrazný vliv této konkrétní zprávy se později staly zdrojem kontroverzí. Osvětimská zpráva patří k nejdůležitějším dokumentům 20. století, ale nesmí se číst doslovně. Vrba i Wetzler neměli k dispozici všechny potřebné informace a navíc se při výpovědi museli spoléhat výhradně na svou paměť. Některé dílčí detaily této rozsáhlé zprávy jsou ve světle nyní dostupných dokumentů nepřesné a zpráva rovněž nerozlišuje, co jsou skutečná očitá svědectví dotyčných a co jsou informace z druhé ruky. Nevhodnost této zprávy jakožto listinného důkazu se naplno projevila při soudech s válečnými zločinci a později i s popírači holocaustu,³ pro něž je tato zpráva oblíbeným odrazovým můstkem. Osvětimská zpráva však v žádném případě nebyla sepsána s cílem stát se historickým dokumentem či snad důkazem pro soudní řízení. Měla být urgentním varováním a prosbou o pomoc ve své době. Byla produktem snahy vězně z Osvětimi oznámit světu, co se v Polsku děje. Ve zprávě se objevují dílčí nepřesnosti,⁴

1 Vrba, J.: *Utekl jsem z Osvětimi*. Sefer: Praha 2007, str. 337.

2 Úplné znění zprávy v češtině je zveřejněno například na stránkách Institutu Tereziánské iniciativy: http://www.holocaust.cz/cz2/resources/texts/zprava_vrba (datum přístupu 25.6.2011), nebo jako příloha Vrbových pamětí. Viz: Vrba, J.: *Utekl jsem z Osvětimi*. Sefer: Praha 2007.

3 Rudolf Vrba byl předvolán jako svědek v procesu s německým popíračem holocaustu Ernstem Zündelem. Nepřesnosti ve zprávě byly využity obhajobou.

4 Například odhad celkového počtu obětí v Osvětimi 1 750 000 je ve Vrbově zprávě poněkud nadsazený. Většina současných historiků pracuje s údaji v rozmezí 1,1 – 1,6 milionu obětí. Uvážíme-li však Vrbovy možnosti, pak lze

ovšem rámcový popis významu Osvětími a jejího vnitřního fungování je i dnes považován za platný. Sám Vrba zpětně tvrdil, že hlavní motivací k útěku a předání této zprávy bylo zastavit transporty maďarských Židů, o nichž se jakožto příslušník *Sonderkommanda* v Osvětími z narážek SS-manů dozvěděl. Tyto deportace skutečně začaly a než byly v červnu 1944 zastaveny, vyžádaly si více než 470 000 životů. Ve zprávě samotné se o tomto motivu přímo nehovoří, avšak i prostá víra, že snad svět po publikaci této zprávy konečně procitne a Židům pomůže, by byla více než ospravedlnitelným motivem pro tak odvážný a nebezpečný podnik. Vrba rovněž doufal, že by Spojenci mohli na informace o Osvětími reagovat bombardováním krematorií a železničních tratí, což se však z mnoha důvodů nestalo.⁵

Po sepsání zprávy bylo vytvořeno několik kopií. V jejich distribuci do zahraničí sehráli významnou úlohu Oskar Krasňanský, bratislavský rabín Michael Dov Weissmandel a jistý Reszö Kastner, člen židovské rady v Budapešti. Informace ze zprávy se objevily ve Weissmandelových adresných varováních maďarským židovským obcím, aby v žádném případě nedovolily svým příslušníkům nástup do vlaků. V následujících týdnech se zpráva, tentokrát již v plném znění, dostala k zástupcům Vatikánu a mezinárodním organizacím a byla vysílána v maďarštině na vlnách BBC. Ještě předtím se jedna z jejích kopií dostala na stůl maďarského prezidenta Niklose Hórthyho a opřel se o ni i v té době nedávno (a po dlouhých dohadech) zřízený *Výbor pro válečné uprchlíky*.⁶ Soustředěný psychologický nátlak na Hórthyho a fakt, že díky této zprávě už nemohl dále popírat, že posílá občany své vlastní země na smrt, sehrály významnou roli v definitivním zastavení transportů. Více než 200 000 osob z Budapešti a z maďarských pracovních táborů bylo díky tomuto zásahu zachráněno.

Osvětímská zpráva sehrála roli nejen v dějinách holocaustu samotného, jakožto první podobně podrobné svědectví o vyhlazovacím táboře, ale také v reflexi těchto dějin. Rudolf Vrba byl velmi energický a bojovný muž, který si nebral servítky. Zpětně se cítil zklamán tím, že zpráva, kterou přinesl, neměla takový dopad, jaký by mít mohla a že než se podnikly účinné kroky, odjelo z Maďarska mnoho dalších vlaků. „*Dostal by mne někdo živého do Osvětími, kdybych měl informace v předstihu? [...] Poslaly by tisíce a tisíce fyzicky zdatných židovských mužů své ženy, děti a matky do Osvětími, kdyby věděli?*“⁷ Vrba vinil klíčové osobnosti – představitele maďarských židovských rad či sionisty – z toho, co jeden z pozdějších historiků, Randolph Braham, nazve „kspirací ticha“.⁸ I v době po předání zprávy stále vyjížděly z Budapešti vlaky plné nic netušících obětí. Zpráva se dostala na veřejnost teprve v červnu 1944. Vrba si toto více než měsíční zpoždění vyložil jako selhání a vinil Weissmandela, Kastnera a židovskou radu v Budapešti, že zprávu zdrželi záměrně s cílem nenarušit probíhající jednání o výkupném.⁹ Kastnera vinil z úmyslného pozdržení

jen vyjádřit uznání jeho schopnosti rámcově odpovídajícího odhadu.

- 5 Tato představa, velmi rozšířená i v pozdějším diskursu, je postavena na chybném předpokladu, že za 2. světové války existovalo něco jako „přesné bombardování“. Ve skutečnosti nebylo bombardování železniční tratě v dané době reálné a i kdyby se snad podařilo nějaké škody napáchat, oprava železniční tratě je z technického hlediska otázkou maximálně hodin až dnů, zvláště v situaci, kdy nacisté měli k dispozici otrockou pracovní sílu. Na druhou stranu lze oprávněně namítnout, že i těch několik hodin či dnů mohlo zachránit stovky životů. S plným vědomím bolestivosti tohoto tématu pro každého, kdo v Osvětími někoho ztratil, je bohužel nutno konstatovat, že jsme v této konkrétní otázce odkázáni na spekulace „co by, kdyby“.
- 6 Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007, str. 288-289.
- 7 Ibid., str. 335.
- 8 Braham, R.: *Politics of Genocide*. East European Monographs 1994, kap. 23.
- 9 Vrba to uvádí v poznámkách ke svým pamětem: Vrba, J.: *Utekl jsem z Osvětími*. Sefer: Praha 2007, str. 421-422.

zprávy a jejího vyzrazení Eichmannovi. „*Horthy zastavil deportace a z milionu lidí určených pro plynové komory zemřelo ,pouze‘ čtyři sta tisíc. Kdyby Kastner varování, které jsem 25. dubna vyslovil, předal svým lidem okamžitě, jsem si jist, že by počet mrtvých byl podstatně menší.*“¹⁰ O bratislavském rabínu Weissmandelovi se Vrba původně vyjadřoval s úctou, ovšem později měl dokonce rozhořčeně prohlásit, že to byl „*v nejlepším případě šašek v rukou nacistů [...], v nejhorším kolaborant, poněvadž s nacisty vyjednával o záchraně evropských Židů.*“¹¹ Vznikl tím jeden z nekomplikovanějších sporů v historiografii holocaustu¹² vnímaný v širším měřítku jakožto případová studie pro úvahy o včasnosti reakce a možnostech záchrany. S tímto tématem bezprostředně souvisí již zmíněná otázka možnosti bombardování příjezdových železničních tras k Osvětimi či krematorií a komor samotných. Vrba nebyl člověk, který by se byl ochoten vyrovnat s pocitem bezmoci. Jeho aktivní, bojovná povaha se s něčím takovým odmítala smířit. On i mnoho jeho současníků pak tuto touhu učinit něco proti vlastní bezmoci obracelo proti svým druhům i proti okolní svět, jak se ukáže například během Kastnerova procesu v Izraeli. Jak bylo výše poukázáno, informace (byť rámcové) byly světu dostupné. Ovšem od znalosti k pochopení vede poněkud delší cesta a když se pochopení konečně dostavilo, nebylo už v podstatě koho zachraňovat.

*

Na přelomu let 1943 a 1944 se poprvé objevil pojem *genocida*. Definoval jej polský židovský politolog a teoretik mezinárodního práva Raphael Lemkin. Tento již tehdy uznávaný odborník na válečné právo, sám veterán z bojů o Varšavu po německém vpádu do Polska, emigroval do Spojených států, kde pokračoval ve své badatelské činnosti. Během celé druhé světové války sbíral dostupné podklady o nacistické politice na okupovaných územích a počátkem roku 1944 vydal knihu, která byla patrně prvním pokusem o komplexní historickou reflexi nacistických masakrů. Kniha nesla název *Role země Osy v okupované Evropě*,¹³ měla téměř 700 stran a vedle detailního popisu chování nacistické moci v jednotlivých teritoriích střední a východní Evropy obsahovala rozsáhlou analýzu legislativy a dalších relevantních nacistických dokumentů ohledně loutkových států a okupovaných území.

10 Vrba, J.: *Utekl jsem z Osvětimi*. Sefer: Praha 2007, str. 329.

11 V poznámkách ke svým pamětem Vrba dodává následující: „*Tenkrát jsem nevěděl, že rabín Weissmandel potají vyjednával s nacisty, kterým neuvěřitelně a snad naivně navrhoval svůj takzvaný ‚Velkoevropský plán‘, podle kterého by se Němci zavázali zastavit deportace Židů ze střední a západní Evropy výměnou za směšné dva milióny dolarů, jež rabín navíc ani neměl.*“ Ve svých závěrech se Vrba opírá o práce Jehudy až teď jsem si všimla, že máš občas Jehuda a občas Yehuda – kdyžtak to sjednot' Bauera, který však později na obranu Weissmandela vystoupil. Zdroj: Vrba, J.: *Utekl jsem z Osvětimi*. Sefer: Praha 2007, str. 422. Viz také poměrně vlivný článek: Vrba, R.: „*Die Missachtete Warnung. Betrachtungen über den Auschwitz-Bericht, 1944*“ in *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, roč. 44., č. 1, leden 1996. Rabi Weissmandel přitom zvolil velmi důvtipný přístup. Nechal si vyrobit falešné dokumenty, s jejichž pomocí předstíral, že je zástupcem jakéhosi „světového židovstva“ – chiméry, v jejíž existenci nacistický režim bezmezně věřil, a že má pověření z nejvyšších kruhů vyjednávat o výměně životů za „židovské dolary“. První, menší výměna se mu dokonce i podařila. Druhá, známá jako „Evropský plán“, však vyzněla do ztracena poté, co ji patrně Britové nechali uniknout do novin. Blíže o tom pojednává Tom Segev. Viz Segev, T.: *The Seventh Million – The Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 91-2.

12 K této diskusi viz Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 215-241.

13 Lemkin, R.: *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace 1944. Kniha je beznadějně rozebrána. Zájemci o bližší seznámení se doporučují stránky think-tanku *Prevent Genocide International*, kde je možno nalézt klíčové pasáže z Lemkinových děl: <http://www.preventgenocide.org/lemkin/>.

Lemkin se otázkou kolektivního násilí zabýval ještě před válkou a již v roce 1933 navrhoval zařadit do mezinárodního práva kategorii zločinů směřujících k cílené likvidaci celých etnik, kterou tehdy nazýval „akty barbarství“, a ve své nové studii se k tomuto konceptu vrátil. Právě probíhající události mu daly za pravdu – mezinárodní právo nutně potřebovalo novou kategorii, kterou by bylo možno uchopit a odsoudit systematické politiky fyzické či morální likvidace celých národů.

Pojem *genocida*, který za tímto účelem Lemkin navrhl, je kalkovou přejímkou polského neologismu *ludobójstwo*. Anglický termín je složeninou řeckého *genos* (rasa, kmen) a latinského *cide* (zabíjení) a přímou inspirací byly pojmy *infanticida* či *homicida*. Lemkin sám chápe genocidu jako „zničení národa nebo etnické skupiny“. Jeho definice je velmi široká, obecná a místy si i protiřečí. Lemkin označuje pojmem *genocida* nejen fyzické vyhlazování, ale i jakékoliv systematické praktiky směřující k „vyvrácení politických a společenských institucí, kultury, řeči, národního cítění, náboženství a hospodářské existence těchto skupin, stejně jako zničení osobní bezpečnosti, svobody, zdraví, důstojnosti a rovněž i životů jedinců náležejících k této skupině. *Genocida je zaměřena proti národnostní skupině jakožto entitě a veškeré akce jsou zaměřeny proti jednotlivcům nikoliv na základě jejich individuálních charakteristik, nýbrž jakožto členům této národnostní skupiny*“.¹⁴ Genocidou v původním Lemkinově pojetí tak byly nejen nacistické masakry Židů, ale i snahy o hélótizaci porobených národů jako byli např. Poláci, Rusové, nebo Češi skrze likvidaci jejich původní národní identity, zničení kulturního dědictví a perzekuci inteligence. Lemkin se vymezuje proti termínům jako je „germanizace“ s odůvodněním, že tyto termíny, označující vyvlastňování majetku či vnucování německé identity, neodpovídají nacistické ideologii, podle níž je možno germanizovat pouze půdu a nikoliv lidi. Kdo se narodí Slovanem či Židem, nemůže být podle nacistické ideologie germanizován a jediným prostředkem „germanizace“ je fyzická likvidace takového jedince a zabránění jeho životního prostoru. Jedinou nadějí měli ti, kdož byli tzv. „příbuzné krve“ – Nizozemci, Dánové, Norové apod.¹⁵ Takto hluboké a přesné pochopení nacistické ideologie, které Lemkin prokázal, nebylo ve své době zdaleka samozřejmostí. V závěru své studie, psané ve stínu vrcholících genocid v Evropě, se již Lemkin obrací do budoucnosti a navrhuje mezinárodní legislativu, která by podobným aktům v budoucnu zabránila.

Teprve v roce 1944, v době stále pokračujících masakrů v Evropě tak západním jazykům dostalo univerzálního slova umožňujícího popis zločinu, který přitom provází lidstvo od jeho prvopočátků. *Genocida* vstupuje na scénu dva roky poté, co si angličtina poprvé vypůjčila pozměněný význam původně řeckého pojmu *holocaust*, a dávno poté, co hebrejšтина hovořila o *šo'a*, neboli katastrofě. Z textu knihy je patrné, že Lemkin ještě pojem *holocaust* v dnešním slova smyslu neznal a nepoužíval. Rovněž se nezdá, že by protižidovskou politiku chápal jako zvláštní kategorii ve výčtu Hitlerových zločinů. Na druhou stranu již Lemkin v době sepsání své knihy disponoval „zprávou Výboru pro uprchlíky“, tj. Osvětimskou zprávou Vrby a Wetzlera. Jiný, přesnější popis Osvětimi a nacistické vyhlazovací politiky v té době k dispozici ani nebyl.

Ve své době byla Lemkinova kniha zcela ojedinělou a nedocenitelnou studií a de facto první historiografickou prací o holocaustu vůbec a stala významným podkladem při Norimberských procesech. Exilové vlády se o ní opíraly při své práci na znovuoobnovení legislativních poměrů po návratu do vlasti a i po válce byla po dlouhou dobu jedním z mála ucelených popisů nacistické

14 Ibid., str. 79

15 Ibid., str. 81

politiky vůči porobeným národům. Až bude v roce 1948 podepsána *Mezinárodní úmluva o zabránění a trestání zločinu genocidia*, bude za svou existenci vděčit celoživotnímu zápalu nenápadného a dnes polozapomenutého polsko-židovského politologa.

*

S tím, jak holocaust v Evropě vrcholil, rostl i pocit bezmoci. V *jišuvu* byly pořádány trzny a stávky a několik organizací se pokoušelo o sbírkové akce, ačkoliv v tomto ohledu převládla skepse, zda se peníze vůbec mohou dostat k těm, kteří je potřebují. Tato frustrace opět hrozila prohloubit beztak hlubokou propast mezi americkým a palestinským židovstvem: „*Nenávidíme vás, Židé Ameriky [...] za to, jak sedíte se založenými rukama v klidu na svém Olympu, zatímco my jsme vláčeni jako dobytek na porážku a z posledních sil hájíme pozice, které se týkají i vás a všech synů úmluvy.*“¹⁶

O tom, do jaké míry je tato kritika oprávněná, se dodnes vedou spory. Mezi současnými historiky obecně převažuje názor, že by bylo bývalo možno učinit více, kdyby klíčoví představitelé dokázali pochopit rozsah a závažnost zpráv přicházejících z Evropy. V čele tvrdé obžaloby stojí Arthur Morse,¹⁷ David S. Wyman¹⁸ či Deborah Liptstadtová.¹⁹ Ve svých dodnes vlivných studiích docházejí k závěru, že jak americká administrativa, tak americké židovstvo promarnily více než 14 drahocenných měsíců od poloviny roku 1942 do počátku roku 1944.

Země, v jejíž armádě oddaně sloužilo více než půl milionu židovských mužů (cca. polovina tehdejší mužské židovské populace v USA), neměla své Židy příliš v oblibě. Antisemitismus až do roku 1944 vytrvale stoupal. Už v roce 1942 byla tato tendence podle sociologa Davida Riesmana „*téměř na bodu varu*“²⁰ a dále vzrůstala. Svého maxima dosáhla roku 1944, kdy jiný autor hodnotí antisemitismus jako „*rozšířený v celém národě a obzvláště zhoubný v městských aglomeracích*“.²¹

Snahy jednotlivců či organizací o pomoc evropským Židům narážely na požadavek rigidního dodržování stanovených imigračních kvót. Zákon z roku 1924, kterým byly imigrační kvóty stanoveny, byl stále v platnosti a obecně panovala tendence k jeho zpřísnování. Jakákoliv pomoc by se musela odehrát mimo území Spojených států, nesměl by vzniknout dojem, že „*válka je vedena za Židy*“, židovští uprchlíci nesměli být identifikováni jako Židé a jakékoliv záchranné operace nesměly „*narušit válečné úsilí*“. Konalo se sice několik schůzek a konferencí, ovšem jejich závěry byly často velmi vágní. Jako vrchol absurdity je popisována tzv. Bermudská konference, jejíž termín – 19. - 29. dubna 1943 – se shodou okolností překrýval s povstáním ve varšavském ghettu. Konference USA a Velké Británie se konala na Bermudách proto, že to bylo dostatečně daleko od zvědavých zraků. Konference se měla zabývat válečnými uprchlíky obecně. Slovo „*Žid*“ v jejích dokumentech nenajdeme, stejně jako jakoukoliv zmínku o událostech ve Varšavě, byť, jak

16 Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *Ha-itonut ha-jehudit be-Erec Jisra'el nokeach ha-šo'a 1939-1945*. Vydalo Ministerstvo obrany státu Izrael 2002, str. 138. O situaci amerického židovstva viz níže.

17 Morse, Arthur D.: *While Six Million Died – A Chronicle of American Apathy*. Random House 1968

18 Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007

19 Liptstadt, Deborah E. (1986). *Beyond Belief: the American Press and the Coming of the Holocaust, 1933-1945*. New York: Free Press

20 Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007, str. 9

21 Ibid.

bylo uvedeno výše, informace dostupné byly a věděl o nich celý svět. Klíčoví reprezentanti amerického židovstva jako Stephen Wise či Joseph Proskauer nebyli pozváni vůbec. Představitelé židovských organizací byli zděšeni. Szmul Zygielbojm, židovský poradce polské exilové vlády, spáchal na protest sebevraždu. Ve svém posledním dopise napsal:

Zodpovědnost za tento zločin vyvraždění celé židovské populace Polska padá v první řadě na pachatele, spadá však rovněž na bedra celého lidstva, lidí a vlád Spojenců, kteří až doposud nevykonali žádný pokus o konkrétní akci k zastavení tohoto zločinu. Svým pasivním přihlížením vraždění bezbranných milionů a týrání žen, dětí a starců se tyto země staly spolupachateli. Nedokázal jsem s tím během svého života nic udělat. Snad tedy alespoň má smrt pomůže prolomit tuto lhostejnost.²²

Teprve v lednu 1944, po náročných a zdlouhavých vyjednáváních, zahajuje svou činnost americký *Výbor pro válečné uprchlíky*. Svou činnost sice započal, ovšem výše uvedené podmínky imigračních musely být i nadále dodrženy. Ačkoliv se této organizaci podařilo zachránit cca 200 000 Židů díky svému podílu na nátlaku na Niklóse Hórthyho v Maďarsku, bylo to, jak přiznal John Pehle, v celkové perspektivě masakrů v Evropě „*příliš pozdě a příliš málo*“.²³ Po válce se přitom obecně věřilo, že americká administrativa učinila vše, co bylo v jejích silách, a informace o tom, že tomu tak nebylo a že reakce americké administrativy byl více než bezradná, způsobí po své publikaci v 60. a 70. letech malou senzaci.

Objevují se však i hlasy opačné. Na přelomu tisíciletí vydal americký historik Peter Novick dnes již klasické dílo *Holocaust v životě Američanů*.²⁴ V této knize, s níž se musí vypořádat každý, kdo se dnes chce historií holocaustové paměti zabývat, se Novick pokouší ukázat, že ani američtí Židé samotní nebyli příliš připraveni k jakékoliv záchranné akci. Novick se vymezuje proti dvěma způsobům stereotypního nahlížení na americké židovstvo, které jsou místy paradoxně shodně zastávány Židy i antisemity současně. Tím prvním stereotypem je představa o existenci něčeho jako „americká židovská komunita“ a tím druhým je představa, že by se snad zájmy a přesvědčení této „komunity“ měly nějak výrazněji lišit od tehdejších trendů ve veřejném mínění americké společnosti. Podle Novicka nic takového jako „americké židovstvo“ tehdy v USA prostě neexistovalo.²⁵ A to, že američtí Židé drželi stejný diskurs jako nežidovské okolí, nebylo jenom reakcí na jinak objektivně prokazatelnou míru antisemitismu a z toho plynoucí obavu z obvinění z dvojí loajality, nýbrž prostým faktem, že američtí Židé byli ve vleku společenských nálad svého okolí. Postoj amerických Židů k možnosti záchrany v letech 1942 až 1944 byl vlastně velmi americký a je otázkou, proč to vůbec někoho překvapuje. Jak jinak by měli američtí Židé nahlížet na svět, než z americké perspektivy? V několika knihách a mnoha vyprávěních můžeme paralelně nalézt oblíbenou říkanku v jidiš, která ilustruje dobový postoj židovských Američanů k tehdejšímu prezidentovi Spojených států: „*Existují pouze tři světy – ‚di velt‘ (tento svět), ‚jene velt‘ (onen svět) a ‚Roosevelt‘!*“²⁶

Paradoxně nejvíce svou židovskou identitu prožívali imigranti ze střední a východní Evropy.

22 Ibid., str. 123.

23 Ibid., str. 287.

24 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000.

25 Ibid., str. 34.

26 Zde převzato z: Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000

Byly-li pořádány pietní akty, tak to bylo nejčastěji v přistěhovaleckých čtvrtích, a rovněž zpravodajské pokrytí evropských událostí bylo mnohem častější v novinách vydávaných v jidiš, což byl jazyk nově příchozích. Naturalizovaní američtí Židé byli daleko více Američany než Židy a jejich „komunitní život“, lze-li to vůbec takto nazvat, byl, stejně jako v Evropě a v Palestině, poznamenán výraznou roztržičností a vnitřními sváry. V americkém kontextu mohlo jít i o určitý průnik partikularismu, tolik typického pro americké protestantské kongregace. Situace v tomto ohledu připomínala atmosféru, která byla výše popsána v kapitole o reakci palestinského jišuvu, nebo ve Varšavě v období prvních snah o organizaci odporu. A hovoří-li se o naprostém fiasku Bermudské konference, pak určitou židovskou obdobou Bermud byla *Americká židovská konference* - jakási *ad hoc* organizace, která měla koordinovat aktivity amerických židovských organizací s první schůzkou v dubnu roku 1943, paralyzovaná ideovými rozpory svých členů.

A konečně, když by se i býval našel konsenzus ohledně nutnosti pomoci evropským Židům, zůstala otázka, jak? Všechna výše uvedená vnější omezení byla stále v platnosti. Pro čelní představitele, kteří museli zajišťovat chod svých organizací, to v překladu znamenalo rozhodnout se, zda pošlou 100 000 liber na výstavbu osad v Palestině, nebo je věnují na materiální pomoc, jejíž doručení nebylo příliš reálné, či v horším případě na výkupné nacistům.²⁷

Nejvážnějším záchranným pokusem z prostředí „amerického židovstva“ byly v roce 1943 aktivity místní buňky revizionistického Irgunu, známé podle jejího představitele Petera Bergsona jako *bergsonité*, oficiálně vystupující jako *The Emergency Committee (Pohotovostní komise)*. Některé z kampaní této skupiny, které snad měly svou kontroverzí vzbudit veřejnou debatu, se ocitly na hranici dobrého vkusu. Například jedna z kampaní na získání finančních darů s cílem sehnat peníze na výkupné pro rumunskou vládu byla provázena slogany jako: „*Na prodej lidstvu – 70 000 Židů. Zaručeně lidské bytosti, 50 dolarů za kus... Rumunsko nyní prodá Židy prakticky za cokoliv.*“²⁸ Řada jejich kolegů se na bergsonity dívala skrz prsty a místy se jim dokonce snažila stavět do cesty. Na jedné straně za tím stála řevnivost vůči mladé aktivní organizaci, na druhé straně jsou tyto reakce částečně pochopitelné, uvědomíme-li si použité metody a krajně pravicové zázemí této skupiny. Obvinění z podpásových praktik zanechalo hořkou stopu v dějinách amerického sionistického hnutí. Hořkost celé kauzy vynikne, uvědomíme-li si, že obě strany přitom usilovaly o tentýž cíl.²⁹

Největších úspěchů tak nejspíš dosáhla americko-židovská JDC, jejíž přínos během války daleko předčil výsledky podobných snah ze strany *jišuvu*. Vývoj probíhajících událostí však příliš zvrátit nemohla a po vstupu USA do války se ocitla v pozici reprezentanta nepřátelské velmoci a její aktivity byly obtížně udržitelné. Tolik zmiňovaný *Výbor pro válečné uprchlíky* se po svém založení

27 Diskuse to byly velmi bolestivé a soudit je zpětně není snadné: Tom Segev a Peter Novick shodně zaznamenávají následující rozpravu mezi Jicchakem Greenbojmem a Yosefem Sprinzakem - Greenbojm: „*Myslím, že je zde na místě říci – sionismus je nadevše.*“ Sprinzak: „*Co právě teď potřebujeme? Nikoliv sionistický program, nýbrž něco velmi prostého: 'varm jidiš harc' (tj. vřelé židovské srdce). To je vše, co potřebujeme. Zdlouhavé projevy nám tu nijak nepomohou. 'Varm jidiš harc' by mělo bít ve všech našich domech, v Židovské agentuře, Histadrutu, všude*“ Greenbojm: „*Možná mne někteří obviní, že jsem antisemita. Že snad nechci zachránit diasporu a že snad nemám varm jidiš harc... Ať si říkají, co chtějí. Já prostě nebudu žádat, aby Židovská agentura uvolnila sumu 100000, nebo 300000 liber šterlinků na přímou pomoc evropskému židovstvu. A myslím si, že kdokoliv to žádá se dopouští antisionistického aktu*“ Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 102

28 Zpráva Benjamina Akzina úředníkům US State Department, CZA: Z6/272-20.

29 Kauzu přehledně shrnuje Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007, str. 359-361.

v lednu 1944 ocitl v paradoxní situaci, když už v podstatě neměl koho zachraňovat.

„Dým domova“

Říkalo se, že „nejlepší způsob, jak zachránit evropské Židy, je vyhrát válku“. Toto původně alibistické prohlášení představitelů světových mocností paradoxně došlo svého potvrzení v květnu roku 1945, kdy válka v Evropě definitivně skončila. Z těch Židů, kteří nacistické běsnění přežili, bylo nejvíce (cca 200 000) zachráněno osvobozením táborů postupujícími vojsky. Dalších přibližně 200 000 maďarských Židů bylo zachráněno díky zastavení deportací po nátlaku na Hórthyho. 50 000 osob bylo vyvezeno z Bulharska. Přes 80 000 osob bylo odvezeno do bezpečí v rané fázi války díky aktivitám JDC. Několik tisíc lidí bylo zachráněno svými statečnými nežidovskými sousedy, pro něž se později vžije označení *spravedliví mezi národy*. Jen velmi malé množství lidí mohlo být bezprostředně zachráněno sionistickými organizacemi. Emigrace do Palestiny nebyla možná jak z důvodu imigračních kvót, tak proto, že nacisté zkrátka po zahájení „konečného řešení“ žádné Židy z Evropy pouštět nechtěli. Jakákoliv jednání o výkupném – a jsou známy tři pokusy o výměnu masového rozsahu a další tucty jednání o propuštění jednotlivců či menších skupin – ve výsledku pospínala ty, kdo se do nich jakkoliv zapletli, a učinila z nich v očích ostatních zrádce a spolupachatele v situaci, kdy zaplatit výkupné znamenalo podpořit nacistickou ekonomiku a oddalovat konec války.

Většina z těch, kteří přežili a byli zachráněni, toužila po jediném – vrátit se domů. Romantizované vzpomínky na domov byly silou, která mnohým vězňům pomohla zachovat si alespoň zbytky duševního zdraví. Názor, že už se možná nebude kam vrátit, byl tehdy v menšině. Lidé to možná tušili, ale nechtěli si to připustit, protože co jiného by pak měli žít.

V terezínském ghettu sepsali dva dramatikové, Zdeněk Eliáš a Jiří Stein, hru s názvem „Dým domova“, vyprávějící o marnosti doufání v návrat zasazenou do vězeňské cely na jednom z německých zámků během třicetileté války. Jednoaktová hra o čtyřech vězních, sdílejících tři roky společnou celu a konejšících se představami na sladký návrat domů, konfrontuje tři z postav se střízlivým a skeptickým hlasem postavy čtvrté, důstojníka Casselia. Ten zaujme pozici hlasu rozumu už v průběhu hry během disputace o Keplerově soustavě s otcem Anselmem, zastávajícím tradiční církevní dogmata. Později se hovor stočí na domov. Vězni si vyprávějí o svých panstvích, o krásné krajině, o svých rodinách. Jen Casselius se na těchto debatách odmítá podílet. Snaží se je probudit z romantických vizí a varovat, že svět, jak jej znali, již přestal existovat. Hra hovoří jazykem reálií třicetileté války, ovšem význam její závěrečné pasáže musel být dostatečně zřejmý:

„Blázni! Ten domov, ze kterého jste odešli, je minulost, nenávratně pohřbená v propadlišti času! Je to už jiný svět tam venku, za těmi zdmi! Slyšíte? Jiný svět! Nebude pohodlí, zahálky a veselých pitek ve Waldau, nebude času k zbožnému rozjímání vaší farské zahrádky v Rainu, otče Anselme! Vaše milostná idylka Christiane, zůstane nedohrána... Nebude času! Slyšíte? Nebude času!“¹

Casseliův monolog je přerušen zprávami o míru. Přichází strážný a otvírá celu: „*Mír! Slyšíte, císařští? Jděte domů! Jste volní! Konec! Domů!*“ Hra končí v momentě, kdy se hrabě Waldau, probuzený Casseliovou promluvou ze své romantické letargie, jen bezradně ptá „*Domů...?*“, a

1 Peschel, L. (ed.): *Divadelní texty z Terezínského ghetta 1941-1945*. Praha: Akropolis 2008, str. 187-211.

Cassellius propukne v křečovitý smích.²

Tento téměř vizionářský kus se v Terezíně nakonec nikdy nehrál. Byl objeven teprve na přelomu tisíciletí v pozůstalosti jednoho z autorů badatelkou Lisou Peschel.³ Ve skutečném světě Waldau Casselia nevyslyšel. Poptávka byla spíše po veselohrách a o podobná tvrdá dramata nebyl zájem.

*

Cassellius měl přitom pravdu. Zatímco Židé přežívali a umírali za ostnatými dráty, svět „tam venku“ se radikálně změnil. Mapy Evropy byly přepsány, a to dokonce několikrát. Už před válkou Chajim Weizmann hořce poznamenal, že země světa jsou ve vztahu k Židům rozděleny na dva tábory – jedny, které se Židů snaží zbavit a druhé, které je odmítají přijmout.⁴

Valná většina přeživších se po osvobození a rekonvalescenci, která mohla zabrat i celý další rok, pokusila vrátit domů. Z celkového počtu téměř 11 milionů válečných uprchlíků všech národností v celé Evropě jich po první vlně repatriací zůstalo necelých 800 tisíc. Z těchto 800 tisíc tvořili Židé asi 200 tisíc, a z těchto 200 tisíc Židů bylo 70 tisíc Židů maďarských, kteří se později rovněž vrátili do vlasti. Přibližně 38 tisíc přeživších se vrátilo do obnoveného Československa. Na konci roku 1946 tak počty uprchlíků v uprchlických táborech pro osoby bez státní příslušnosti (*Displaced Person Camps*) byly někde na úrovni 100 tisíc.

To, co čekalo na navrátilce, byl skutečně „dým domova“. Když se například v roce 1945 z někdejší tisícové komunity vrátilo cca 500 přeživších slovenských Židů do Topolčian, „uvítali“ je místní pogromem. Podle široce rozšířeného narativu měli pachatelé křičet „*Však sa vás vrátilo viac, ako vás odišlo!*“⁵ Vůbec nejhorší byla situace v Polsku, na Ukrajině a v pobaltských republikách, kde si poválečné protizidovské násilnosti vyžádaly další desítky až stovky životů.

A ani tam, kde nebyl provázen dalšími násilnostmi, nebyl návrat snadný. Přeživší samotní popisují dva základní problémy. Do první skupiny spadají obtíže osobního a psychologického charakteru. Většina z těch, kdo přežili, byla do táborů odvezena v mladém věku a ztratila v nich většinu své rodiny. Přišli o většinu osobních vazeb, skrze něž se identifikovali. K tomu se potýkali i s důsledky dlouhodobého pobytu v přísně střeženém prostředí, v němž jedinec postrádal jakoukoliv svobodu. Slovy jedné z přeživších, která si nepřála být jmenována, avšak říkejme jí třeba Ester: „*horší než holocaust je návrat. V Osvětími žijete v absurdnu.*“⁶ Tábory byly a chtěly být místem, kde jedinec de facto na několik měsíců až let přestal fungovat jako individuum a kde jeho jedinou identitou bylo číslo a uniforma. A najednou se títo lidé – tato „chodící čísla“ – vrátili domů, často do ospalých městeček a vesnic. Jak sama přeživší vzpomíná: „*Po tom všem, co se stalo, to město, ---- , tady stojí. Teprve potom se mi nechtělo žít.*“⁷ Navrátilci byli rázem vystaveni každodennímu stresu běžného života. A museli se postarat sami o sebe, bez možnosti obrátit se na někoho blízkého. Počty sebevražd prudce narůstaly. Tataž pamětnice se domnívá, že „*ti, co spáchali sebevraždu,*

2 Ibid.

3 V češtině vyšlo: Peschel, L. (ed.): *Divadelní texty z Terezínského ghetta 1941-1945*. Praha: Akropolis 2008. Autorka si vede blog na adrese: <http://blog.lib.umn.edu/pesc0029/lisapeschel/>

4 Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982, str. 132

5 Osobní rozhovor – 24. listopadu 2010.

6 Z rozhovoru s *Ester

7 Osobní rozhovor – 24. listopadu 2010, název města odstraněn z důvodu anonymity.

*najednou neuměli unést život.*⁸

Druhým nejčastěji zmiňovaným problémem bylo to, že se často zkrátka nebylo kam vrátit. Pachatelé holocaustu sami přirozeně nepočítali s tím, že by se někdo vracel, a podle toho také naložili s majetkem obětí. Benjamin Akzin pro lidi vracející se do neexistujících domovů vytvořil kategorii „*ekonomicky vysídlení*“,⁹ kterou vyjadřoval situaci cizinectví ve vlastní zemi, jíž tito lidé čelili.¹⁰ V jejich bytech bydleli cizí lidé a sousedé si rozebrali nábytek. U přátel uschované předměty a cennosti, které měly pro původní majitele často spíše osobní a tradiční než materiální hodnotu, byly v těžké existenční situaci válečné ekonomiky prodány na suroviny v domnění, že jejich majitel je již po smrti. Jindy byly (s)prostě ukradeny. Přeživší shodně popisují, jak obcházeli sousedy a prosili je, aby jim vrátili alespoň část jejich nábytku a zařízení bytu, nebo jim dovolili ve jejich vlastním rodném domě alespoň přespát na slavníku. Noví majitelé se však obávali, že navrátilci budou chtít majetek zpět, a opět docházelo k násilnostem. Představitelé židovských organizací si byli této situace vědomi, sledovali ji, zpracovávali si rešerše dobových médií a snažili se pomáhat. Práce řady z nich však také nebyla snadná, neboť například JDC čelila v poválečném Polsku náznakům perzekuce.¹¹

Byla to kombinace všech výše uvedených zážitků, která v navrátilcích mnohdy udusila poslední zbytky vazeb ke starému domovu. Sebevraždy neustávaly. Ti, co byli odhodláni začít znovu, si kladli otázku, zda má cenu začínat znovu v zemi, která se k nim takto zachovala, a zda raději nezkusit štěstí někde jinde. Stále více lidí se tak vracelo „zpět“ do uprchlických táborů. Další lidé se dávali do pohybu v souvislosti s nástupem komunistických režimů. Ze střední Asie se pak vraceli polští Židé, kteří se tam ukryli před válkou. Když narazili v Polsku na antisemitismus, pokračovali dále na západ a plnili uprchlické tábory. Jestliže na konci roku 1946 pobývalo v DP táborech na 100 tisíc Židů, pak počátkem roku 1948 tento počet opět narostl, a to až na 250 tisíc. Těchto 250 000 lidí hledalo nový domov a s ním i novou identitu.

Osud uprchlíků v táborech pro osoby bez státní příslušnosti byl v jišuvu i mimo něj intenzivně sledován a jakožto aktuální kauze se mu dostávalo více pozornosti, než holocaustu samotnému. Pro sionismus, který byl tehdy již více než půl století aktivním, velmi odhodlaným a pomalu sílícím hnutím, byl holocaust pouze jednou křiklavou kapitolou, která podle názoru sionistů jen dokazovala to, co tvrdili již před válkou - situace, v níž Židé nemají suverenitu a jsou odkázáni na libovůli druhých, je dlouhodobě neudržitelná. Dnes se můžeme často setkat s obviněními, že snad holocaust (a zejména jeho rozsah, včetně počtu obětí) měl být nějakým způsobem sionismem instrumentalizován s cílem apelovat na svědomí státníků, kteří pak měli pod tímto tlakem svolit ke vzniku židovského státu. Ve skutečnosti je ale vztah sionismu a holocaustu poněkud komplikovanější.

Židovské organizace (zejména ty sionistické) v této době sice apelovaly na svědomí, ovšem nikoliv na svědomí holocaustu. Když hovořily o násilí a strádání, tak násilné zadržování osob v DP táborech události holocaustu často zcela zastínilo. Holocaust byl přítomen spíše „pro kontext“ nežli

8 Osobní rozhovor – 24. listopadu 2010. Srov.: Langer, Lawrence L.: *Preempting the Holocaust*. Yale University Press: New York 1998, str. 6.

9 Těžko přeložitelný výraz „economically displaced“ je odkazem na fenomén *displaced persons* – uprchlíků bez státní příslušnosti.

10 *Dopis Benjamina Akzina Henry P. Leverichovi z U.S. Department of State*. 17. říjen 1945. CZA: Z6/272-3

11 *Složka novinových výstřižků o situaci židovstva v Evropě, (zejm. v Polsku a Německu) publikovaná New South Wales Jewish Board of Deputies – Committee for Overseas Jewry*. CZA: S26/1101

jako hlavní motiv argumentace pro vznik Izraele. Příkladem budiž výzva k velké židovské demonstraci na středu 24. října 1945 na podporu židovského státu. Signatáři výzvy – členové newyorského rabinátu v čele s rabínem A. M. Hellerem vyzývají:

V této pro židovský lid kritické hodině voláme Židy ze širšího New Yorku, aby demonstrovali svou solidaritu s bojem židovské Palestiny za svobodu. Dnes se rozhoduje o budoucnosti Palestiny a budoucnost celého židovského lidu závisí do značné míry na tomto rozhodnutí. Žádný Žid nemůže mlčet – teď, kdy 2000 let židovských nadějí, modliteb, snů a úsilí visí na vlásku a kdy, v případě, že znepokojivé zprávy, které k nám přicházejí jsou pravdivé, jsou dotyčné mocnosti připraveny rozbít naše naděje o skály vlastního prospěchu.

Nechť náš protest proti brutalitě a zradám páchaným Velkou Británií v Palestině pohne naši vládu a britský lid, aby začali okamžitě jednat směrem k naplnění svatých slibů daných Izraeli. Nechť toto největší židovské centrum, které zůstalo ve světě uvyklém anihilaci židovských komunit, mobilizuje všechny své síly a naplno společně projeví své pobouření.¹²

Jehuda Bauer provedl rešerši záznamů klíčových jednání zástupců velmocí v souvislosti s událostmi kolem vzniku státu Izrael a nenalezl v nich doklad o tom, že by pro ně byl holocaust významnějším kritériem v rozhodování.¹³ Bauer argumentuje tím, že britský zájem o Palestinu dlouhodobě upadal s tím, jak impérium vyklízelo Indii, že Palestina pro něj ztratila strategický význam a že stát Izrael vznikl de facto v situaci mocenského vakua na území, které se v dané době stalo nezajímavou a „obtížnou“ periferií. Podle Bauera by pro Izrael bylo daleko lepší, kdyby k holocaustu nedošlo. Stát Izrael by vznikl tak jako tak, ovšem se statisíců, ne-li miliony žijících Židů navíc, a měl by tak lepší startovní pozici.¹⁴

Jestliže byl sionismus před válkou v menšině, většina obyvatel internačních táborů v poválečném období byla již z přesvědčení sionisticky zaměřena. Sionističtí vůdci samotní byli nadšením přeživších pro židovský nacionalismus zaskočeni. Mnozí byli nuceni přehodnotit své představy o pasivních ovcích tváří v tvář masám lidí odhodlaných vynahradiť si ztracené příbuzné a promarněné roky života skrze nové potomstvo a nový začátek. „*Jsou to sionisté ve své zásadní podstatě,*“¹⁵ informoval Chajim Jachil v roce 1945. Jiný emisar neskrýval své nadšení: „*Toto je lidský materiál toho nejlepšího druhu.*“¹⁶ Další byli nuceni přehodnotit i představy o tom, že snad měli přežít jen ti, kdo se nějak ušpinili či pokřívili. Ben Gurion tak po návštěvě internačních táborů prohlásil:

Ke svému překvapení jsem shledal – nemohu přímo říci, ke své radosti, neboť určité náznaky pokřivení se přeci jen objevují – že tohoto pokřivení je mnohem méně, než by se za daných okolností dalo očekávat. Zjistil jsem, že navzdory všemu jsou to lidé zdraví, ve fyzickém i duševním slova smyslu. Většina z nich jsou cenní Židé, cenní sionisté s hlubokým sionistickým přesvědčením, připraveni projít všemi protivenstvími, pokud to sionismus vyžaduje, se zápalem pro jednotu a přežití židovstva.¹⁷

12 *Tiskové prohlášení k demonstraci „Boj židovské Palestiny za svobodu“*. 24. října 1945. CZA: Z6/272

13 Jeho přednáška je dostupná v češtině v Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, kap. 11, str. 243-260.

14 *Ibid.*

15 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York 1991, str. 163

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

Překvapení nad životaschopností přeživších bylo takové, že dokonce někteří z čelních sionistických vůdců vyjádřili chvilkové zakolísání ve své víře o správnosti sionistického programu v situaci, kdy diaspora vytvořila takto odhodlaný „lidský materiál“.¹⁸

Počty internovaných osob a s nimi i napětí v těchto táborech rostly každým dnem a situace místy dokonce vyústila ve hladovky, vzpoury a násilné střety, jako například 19. dubna 1947 na Kypru.¹⁹ Prezident Harry Truman pod vlivem závěrů anglo-americké vyšetřovací komise a ve snaze uvolnit napětí v táborech, které byly mimo jiné přítěží pro vojenskou okupační správu, začal tlačit na Brity, aby umožnili jednomu stu tisíc uprchlíků vstup do Palestiny. Truman se v tomto ohledu názorově setkal se sionisty, ovšem spíše nežli nějakou zvláštní náklonností je za tímto úsilím nutno vidět pragmatismus obou stran. Truman se zoufale obával, že by se židovští uprchlíci mohli masově vydat do USA a sionistická hnutí zase zoufale potřebovala více rukou a nohou pro svou vizi „A“ potřebovala také voliče a příznivce, kteří by poskytli potřebnou základnu v budoucím politickém zápolení. Jen málokteré období politických dějin zažilo tak tvrdé soupeření o voliče. Bojovalo se o to, která idea bude mít větší váhu „ve státu, který je na cestě“. Tom Segev tvrdí, že se tehdy od uprchlíků po příchodu do tábora očekávalo přijetí *nějaké*, jakékoliv stranické identity s tím, že daná strana se následně postarala o ošacení, výcvik, apod. Ze Segevova popisu vyplývá, že celý projekt na přesun židovských uprchlíků do Palestiny byl pronásledován výrazným politickým partikularismem a že ten, kdo nepřijal žádnou stranickou identitu, se mohl ocitnout v situaci sociálního vyloučení.²⁰ Například snahy o nábor nových příslušníků pro ozbrojené síly v Palestině nebyly vždy prováděny v rukavičkách.²¹ Údajně mělo docházet ke konfliktům mezi JDC, která se snažila pomoci přeživším s návratem do země původu, a Jewish Agency, jejímž posláním byla realizace sionistického programu.²² Mezi jednotlivými stranami, zejména mezi frakcemi sionistického hnutí, pak mohlo docházet i k násilným šarvátkám. Na druhou stranu se zdá, že tvrzení některých post-sionistů o tom, že například příslušníci *Bundu* coby organizace prosazující asimilaci měli být zastrašováni,²³ jsou patrně přehnaná.²⁴

Podpora asimilacionistických hnutí, jako byl právě socialistický *Bund*, totiž dlouhodobě klesala a z poválečných reflexí protinacistického odporu a povstání se jejich úloha dokonce zcela vytrácí, jako by snad tato hnutí ani neexistovala.²⁵ Tomuto trendu dále napomáhaly i některé z výše uvedených sporů mezi *Bundem* a sionisty ohledně židovské svépomoci a povstání, v nichž se *Bund*

18 Tento pojem (hebr. „chomer enoši“) se v dobových výrociích sionistických vůdců skutečně objevoval. Je důkazem toho, že sionismus nepostrádal určité prvky sociálního inženýrství. Vůdci hnutí, kteří tehdy měli výrazné socialistické až komunistické zázemí, chtěli vytvořit stát, jehož obyvatelstvo bude jednotné a odhodlané pro společnou věc. Nakonec ale bylo jasné, že utopické představy musejí ustoupit tvrdé realitě. Viz také: Grudzinski, J.: *Chomer enoši tov*. Ched Arci. Tel Aviv 1998.

19 *The Palestine Post* informoval o těchto událostech na titulní straně: *The Palestine Post* 20. dubna 1947, str. 1.

20 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 128.

21 K tématu se vyjadřuje velmi podrobně: Bauer, J.: *Out of the Ashes*. Pergamon Press: New York 1989, str. 193-236 a str. 261-299.

22 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 152.

23 Grudzinski, J.: *Chomer enoši tov*. Ched Arci. Tel Aviv 1998

24 Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, kap. 11, str. 243-260.

25 Když bychom pátrali, kolik z článků a publikací o povstání varšavského ghetta například hovoří o úloze *Bundu*, zjistíme, že téměř žádné. Jeho rehabilitace v očích sionisticky zaměřených autorů byla dlouhým a bolestivým procesem. Viz Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York 1991, str. 163

odmítal zapojit do jakýchkoliv aktivit, které nezahrnovaly i většinové (ve skutečnosti antisemitsky naladěné) obyvatelstvo, stejně jako pronásledování příslušníků Bundu ze strany bolševiků.²⁶ Ještě v koncentračních táborech se snad většina lidí domnívala, že se po válce vrátí domů. Teprve když je místo vůně domova přivítal dým domova spáleného, jim nezbylo nic jiného, než hledat způsob, jak začít znovu a jinde. Asimilacionisté v této situaci, narozdíl od sionistů, neměli vlastně co nabídnout. Sionisté nabízeli přepravu do Palestiny a sice nejistý, leč nový začátek v zemi, kde existovala jistá naděje budoucí židovské suverenity. *Bund* oproti tomu pouze doporučoval návrat „domů“, nebo vycestování do Ameriky. Víza samozřejmě zařídit nemohl, stejně jako je nemohla zařídit další organizace prosazující reintegraci – americká JDC. S nástupem komunistických režimů ve střední a východní Evropě pak *Bund* samotný utrpěl další ránu. V Polsku, kde měla organizace svou největší základnu, byla komunistickým režimem zakázána a její příslušníci začali být pronásledováni. Ideologie *Bundu*, blízká sociální demokracii a vzdáleně podobná např. národním socialistům v Československu, se komunistickému režimu nezdála dostatečně socialistická.

Rovněž příznivci dvounárodního řešení, kteří v jišuvu tvořili opozici k „tradičnímu“ sionistickému programu, se během 2. světové války dostali do defenzivy. Vytvoření dvounárodního státu by znamenalo, v zájmu zachování populační rovnováhy mezi Židy a Araby, ponechat v platnosti podobné imigrační restriktce, které aplikovali Britové a které podle mínění jišuvu během války znemožňovaly záchranu většího množství osob z okupované Evropy.²⁷

Ptáme-li se tedy, proč nakonec různé formy sionistické ideje převážily a byly přijaty většinou přeživších, pak je odpovědí nepřírozený výběr - ti, kdo se chtěli vrátit a pokračovat ve snaze o asimilaci, byli zlikvidováni těmi, s nimiž se chtěli asimilovat. Emigrace do Spojených států, které byly po holocaustu domovem největší židovské populace na světě, nemohla z důvodu imigračních kvót uspokojit poptávku a vysoká (byť tehdy již mírně klesající) míra antisemitismu v této zemi nezavdávala příliš důvodů k optimismu.²⁸ Ostatní, kdysi životaschopné, nesionistické alternativy byly buďto zlikvidovány v zemích původu a tak se staly nedostupnými, nebo se v židovském prostředí začínala vytrácet víra v jejich dlouhodobou udržitelnost.

Pro sionismus pak hovořily i výsledky „hlasování nohama“. Zatímco před válkou směřovala většina přeživších uprchlíků do západních zemí, případně přes oceán do severní a jižní Ameriky, a pouze menšina odešla do Palestiny, těsně po válce do obou Amerik odešlo pouze cca 66 000 přeživších, zatímco do Palestiny to bylo 152 000,²⁹ přičemž většina byla převezena ilegálně v rámci programů jako byla *Bricha* (Útěk) či *Ha'apala* (Výstup), na jejichž organizaci se podíleli i někteří bývalí partyzánské vůdci (mj. Abba Kovner) a rovněž nově k tomuto účelu zřízený *Úřad pro druhou aliju* (Mosad le-alija bet).

*

26 V letech 1939-1941, kdy východní část Polska obsadil Sovětský svaz, byli příslušníci Bundu, v SSSR označeného za protistátní hnutí, krutě pronásledováni.

27 Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Book 2001, (e-book), pozice 240.

28 K tématu se doporučuje hollywoodský snímek *Gentleman's Agreement* (1948), který na příběhu o novináři vydávajícím se za Žida mapuje latentní antisemitismus a každodenní drobné potíže Židů žijících v USA. Autoři filmu byli popotahováni za „neamerickou činnost“ a některým z herců bylo zakázáno nadále se objevovat na plátně.

29 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York 1991

Téma holocaustu se v židovských denících v jišuvu po válce objevovalo spíše sporadicky a zpravidla v návaznosti na sionistický projekt. V rétorice tohoto období však nebyli důležití mrtví, nýbrž živí, o něž bylo třeba se aktuálně postarat. V poválečném období byl holocaust na stránkách sionisticky orientovaných deníků prezentován pouze jako jeden křiklavý případ z dlouhé řady podobných událostí, jako pouhé vyvrcholení déle trvajících problémů „bezdomovectví“ a bezbrannosti židovského národa. Holocaust se měl stát posledním důkazem pro ty, kdo snad věřili, že se Židé mohou obejít bez národní suverenity, a v rovině praktické byl použit jako argument proti tzv. Bílé listině vyhlášené Británií. Na druhou stranu některá témata, jako například plynové komory, jako by podle těchto poválečných deníků snad ani neexistovala. Živí zastínili mrtvé a sionisté věřili, že pro tyto živé mají právě oni jedinou správnou odpověď. Velmi ostře se vymezovali především proti asimilačním a reintegračním projektům. Příkladem budiž dobový komentář na stránkách *Palestine Post*, v němž se autor vymezuje proti jednomu z dobových výroků čelního britského zahraničního tajemníka Ernesta Bevina, že by Židům mělo být „*umožněno znovu žít bez diskriminace a přispět svými schopnostmi a talentem k obnově Evropy*“. Komentátor, skeptický vůči podobnému re-asimilačnímu programu, se ptá, zda snad taková situace jako „*život v bezpečí a bez diskriminace*“ vůbec někdy před Hitlerem nastala, a pokračuje:

Jako by snad pan Bevin neslyšel o posledních pogromech v Polsku, protižidovských excesech v Maďarsku a o nebezpečném antisemitismu přítomném i v zemích s jinak bohatou tradicí tolerance? [...] Tragická zkušenost nacistického holocaustu odhalila nebezpečné eventuality plynoucí z bezdomovectví a bezbrannosti [...] Návrhy na řešení nadčasové židovské otázky pomocnými programy v dotčených zemích a poskytnutím emigračních zařízení v zámoří pouze vystavují přeživší nacistického holocaustu všem nebezpečím, před nimiž tito jenom zázrakem unikli.³⁰

V podobném smyslu vyznívá komentář Moše Pragera na stránkách *Davaru* ze dne 7. února 1946, který glosuje situaci Židů v poválečném Polsku a zdůrazňuje, jak málo Židů v Polsku zůstalo. Na tento výčet navazuje zprávou o zřízení anglo-americké vyšetřovací komise vedené Jamesem Macdonaldem, která později doporučí imigraci 100 000 uprchlíků do Palestiny. Následuje popis plánů na reintegraci přeživších a jejich neúspěšnost v situaci, kdy se ruská vláda snaží uprchlíků na svém území zbavit a polská vláda, stejně jako polské obyvatelstvo, je nechtějí přijmout. Článek se opět vymezuje proti víře v možnost reasimilace. „*A do jaké míry tato velká usazenost a zakořeněnost evropskou diasporu ochránila?*“ táže se autor. „*Vždyť tatáž otázka, s níž je každý zbylý Žid v Polsku konfrontován, zní: ‚Jak to, že jsi ještě naživu, Žide?‘ V takovémto Polsku není většího většího zločince, než Žida, který chce zůstat naživu.*“³¹

Moše Prager si v této souvislosti v rozsáhlém článku k výročí povstání varšavského ghetta posteskl nad tím, jak rychle se dostavuje to, co vnímá jako selektivní sklerózu evropských společností v situaci, kdy tyto navazují obchodní kontakty s poválečným Německem, které Prager nazývá „Čtvrtou říší“, a nechávají nacistické zločince uprchnout. Reflektuje i Norimberský tribunál a připomíná, jak se nacistická protižidovská politika ztratila v obecných definicích „zločinů proti lidskosti“. Dva roky po válce svůj článek nadepsal provokativními slovy „*Slyšeli jste někdy něco o*

30 *Palestine post*, 1. prosince 1945, str. 4

31 *Davar*: 2. února 1947, str. 2.

*nacistech?*³²

Do anglickojazyčného diskursu v jišuvu vstupoval pojem *holocaust* v širším významovém smyslu, než jej známe dnes, a byl stále používán i jako synonymum války či katastrofy obecně. Ještě na přelomu 40. a 50. let se tento pojem objevoval i ve zcela odlišných souvislostech, jako například při popisu požáru v Texasu³³ či nepokojů v Jeruzalémě.³⁴ Jeden z článků rozebírá tehdy velmi rozšířenou fámu a z ní plynoucí obavu, že snad mohl Hitler nějakým způsobem „*uniknout z německého holocaustu*“ (sic).³⁵ A pokud jde o varování před „opakováním holocaustu“, ta tehdy byla varováními před další světovou válkou obecně. Z rešerše dobových vydání *Palestine Post*, který byl v dané době jediným anglicky psaným deníkem v jišuvu,³⁶ se zdá, že posun významu tohoto slova do jeho dnešního chápání byl procesem velmi pozvolným a postupným. Oba významy pojmu se na stránkách deníku ještě koncem 40. let objevovaly paralelně. Nový význam pojmu se však v této době již pomalu prosazuje, ačkoliv slovo samo je stále v angličtině psáno s malým písmenem. Pro případného překladatele takovýchto textů to může představovat určitý problém, neboť v této době není zcela jasné, do kdy by měl být anglický termín „holocaust“ ještě překládán ve smyslu „katastrofa“ a od kdy se již jasně jedná o pojem označující specifickou katastrofu. Prosté sledování malého a velkého písmene v angličtině řešením není, neboť úzus s velkým písmenem se výrazněji prosazuje až v polovině 70. let, tj. dávno poté, co k významovému posunu došlo.³⁷

Čtenář rovněž může získat dojem, že označování nacistické genocidy evropského židovstva tímto pojmem v tomto raném období slouží spíše jako shrnující abstraktum, které umožňuje rychle přejít evropské masakry a dostat se k tomu „podstatnému“, tj. aktuální situaci uprchlíků. Články, v nichž se objevuje slovo *holocaust*, mají často podobné schéma: poslední zbytky přeživších (evropské/nacistické) katastrofy trpí v uprchlických táborech = řešením je imigrace do Palestiny.

Palestine Post informuje na titulní straně o prvním poválečném sionistickém kongresu konaném v Basileji roku 1946 a cituje apel Chajima Weizmanna směrem k Britům ohledně zatýkání a deportací ilegálních přistěhovalců do Palestiny v obtížné poválečné situaci: „*Ostatní národy byly osvobozeny a mohou opravit své trosky, ovšem přeživší našeho holocaustu strádají bez svobody a naděje. A když už se v zoufalém pokusu vydají vstříc své vlasti, je jim zakázán vstup na její břeh a jsou znovu naháněni za ostnaté dráty v cizí zemi.*“³⁸

Tentýž deník 21. července 1947 cituje rozhořčenou reakci Goldy Meirové na jeden ze zásahů britského námořnictva proti lodi s uprchlíky. Golda Meirová v něm pojmem *holocaust* označila válku obecně: „*Námořnictvo zaútočilo proti těm, kdož si dovolili přežít holocaust Evropy (sic) a kdo si dovolili pokusit se být svobodnými lidmi mezi svobodnými komunitami v Evropě.*“³⁹

32 *Davar*, 18. dubna 1947, str. 2 a str. 7

33 Článek z *Palestine Post*, 20. dubna 1947, str. 1, je nadepsán „Velký holocaust“, rovněž viz *Palestine Post*, 9. května 1947, str. 4.

34 *Palestine Post*, 25. července 1946, str. 4.

35 *Palestine Post*, 21. listopadu 1947, str. 5.

36 V hebrejských denících se slovo „holocaust“, například ve formě doslovného přepisu, nepoužívá. Hebrejský výraz *šo'a* již tehdy plnil úlohu plnohodnotného synonyma a byl již dokonce více zavedený, než *holocaust* v angličtině. K tomuto viz také: Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953“ in *Journal of Contemporary History*, vol. 31, No. 3. (Jul., 1996).

37 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz http://books.google.com/ngrams/graph?content=holocaust%2Cthe+holocaust%2CHolocaust%2Cthe+Holocaust&year_start=1945&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3 (ověřeno dne 6.10.2011).

38 *The Palestine Post*, 10. dubna 1946. str. 1.

39 V originále „holocaust of Europe“, tj. přeživší zkázy Evropy obecně. *Palestine Post*, 21. července 1947, str. 1.

Události těchto tří let někdy vystupují v pozdějších výročí jako druhý Exodus, jako novodobé vykoupení lidu Izraele z domu otroctví. Symbolickým projevem tohoto způsobu chápání na přelomu 40. a 50. let může být třeba název jedné z lodí vezoucích imigranty - *Exodus 1947*. V tématu Exodu přitom není důležitý původní stav otroctví, nýbrž cesta samotná a posléze její cíl. Exodus je příběhem o tom, jak se z davu hebrejských otroků stali Izraelité. Současně pak anabáze jednotlivých lodí s uprchlíky vytvořila v Izraeli podobný mýtus, jaký existuje ve Spojených státech, kdy si lidé pamatují, na které lodi jejich rodina do země přišla. I dobový tisk si této podobnosti povšiml a přímo pracuje s odkazem na *Mayflower*.⁴⁰ Na druhé straně hovoříme-li o symbolice v názvech lodí, které měly odvézt lidi za svobodou, je zajímavé, že z více než 100 lodí, které se vydaly z Evropy k břehům Palestiny, nesla pouze jedna z nich název přímo odkazující na události holocaustu, a to navíc ne přímo k holocaustu, ale k povstání. Tato loď se totiž jmenovala *Mordej ha-Gita'ot*, neboli *Povstalci ghatt*.⁴¹ Dalších několik lodí neslo jména parašutistů vyslaných z jišuvu ve snaze připojit se v okupované Evropě k partyzánům: *Hana Szenes*, *Enzo Sereni* a *Chaviva Reik*. Další názvy lodí odvážejících přežít holocaustu pak odkazovaly k různým kapitolám v dějinách jišuvu: *Obležený Jeruzalém*, *Palmach*, *Čtrnáctka padlých na Achzivu*, apod. Téma holocaustu tak bylo v této symbolice, která má přitom velmi důležitý význam pro identitu společnosti vyrostlé z kolonizace,⁴² zcela vytěsněno. Jediný odkaz na holocaust byl skrze odbojáře ghatta, a tato skutečnost je příznačná pro diskurs, který bude vládnout v izraelské společnosti až do konce 50. let.

*

Nezávislost státu Izrael byla vyhlášena 14. května 1948 a vstoupila v platnost v noci na 15. května. Deklarace byla připravována několik měsíců, ovšem finální text byl poněkud mělkým kompromisem. Podle dnes rozšířeného narativu, který průvodci s oblibou vyprávějí návštěvníkům budovy tel-avivského muzea umění, v níž se vyhlášení nezávislosti odehrálo, byl celý ceremoniál připraven ad-hoc a ve značném spěchu. Budova sama je nevzhledný, šedivý, betonový kolos, ovšem má silné zdi a maličká, úzká okna, což bylo z bezpečnostních důvodů výhodné. Křesla a židle pocházely z okolních kaváren. Koberce v sále byly z půjčovny, stejně jako mikrofony, což je odpověď na otázku, co znamená záhadné slovo „Clil“ na jednom z nich – není to zkratka tajemné rozhlasové stanice, nýbrž logo nahrávací společnosti, od níž byl mikrofon zapůjčen. Deklarace sama nebyla v té době ještě připravena na pergamenu, jehož faksimile dnes zdobí třídy izraelských škol i řadu izraelských domácností. Přítomní delegáti podepisovali prázdný list a Ben Gurion ji četl ze strojopisu.

Deklarace má 19 odstavců a obsahuje rozsáhlý historický úvod, který má vysvětlit vztah Židů k zemi Izrael. Bibličtí proroci v něm stojí v jedné řadě s *chalucim* (sionistickými pionýry). Zmíněno je dílo Theodora Herzla, jehož velká fotografie visela v momentu vyhlášení nad Ben Gurionovou hlavou, jakož i první sionistický kongres a Balfourova deklaráce z roku 1917. V šestém

40 Viz např.: *The Palestine Post*, 17. února 1947, str. 1.

41 Weitz, Y.: „Shaping the Memory of the Holocaust in Israeli Society of the 1950s“ in *International Historical Conference*. Jad Vašem: Jeruzalém 1996 (9. ročník), str. 517.

42 Památkem tohoto kolonizačního období je námořní muzeum v Haifě. Zatímco většina námořních muzeí na světě vystavuje různé typy válečných či významných civilních lodí, toto muzeum vystavuje lodě, které vozily ilegální přistěhovalce. Mezi nejvýznamnější exponáty patří i ponorka, kterou Hagana ukořistila od koho? a používala k tajné dopravě osob do země.

a sedmém odstavci z celkových devatenácti nalezneme i dva přímé odkazy na holocaust. Dobový diskurs je v nich ale velmi patrný:

Katastrofa (v orig. *šo'a*), která v nedávné době postihla židovský lid – a v níž byly milionů Židů odvečeny ke zmasakrování – byla dalším jasným důkazem nutnosti řešení problému bezdomovectví znovuoobením židovského státu v zemi Izrael, který by otevřel dokořán brány vlasti každému Židovi a udělil židovstvu status plnoprávného člena rodiny národů.

Přeživší hrůzných nacistických masakrů v Evropě, stejně jako Židé z dalších částí světa, nadále přicházeli do země Izrael, neodrazení obtížemi, zákazy a nebezpečími, a nikdy nepřestávali prosazovat své právo na důstojný život, svobodu a poctivou práci na vlastní národní půdě.⁴³

Deklarace opět zdůrazňuje holocaust jako *další* důkaz nutnosti řešení problému Židů jakožto národa postrádajícího vlastní stát. V následujícím odstavci se sice hovoří o *hrůzném nacistickém masakru* (hebr. *Ha-tevach ha-ijumi*), ovšem ve spojitosti se živými – *přeživší hrůzného nacistického masakru* („*ša'arit ha-pleta še-nicla me-ha-tevach ha-naci ha-ijum be-Oropa*“). A tito přeživší nadále přicházeli do země Izrael, „*stejně jako Židé z dalších částí světa*“, praví deklarace. Holocaustu se tak ani v deklaraci nezávislosti státu Izrael nedostává statutu výjimečné dějinné události. Odkazy na to, že holocaust nemá historický precedent, se sice v minulosti objevily i ve výročních státníků, ovšem dnešní sveřepá diskuze o tom, zda je holocaust jedinečný či nikoliv, v dané době ještě neexistovala a pro autory deklarace nezávislosti státu Izrael nemělo toto téma větší relevanci. Výraz „*odvečeny ke zmasakrování*“ (hebr.: *huchre'ú la-tevach*) má pak dvojaký význam. Na jedné straně je v hebrejské verzi tohoto výroku stále cítit přítomnost „vedení na porážku“, na straně druhé je zde snaha dát slovem „odvečeni“ najevo fakt, že dotyční alespoň pasivně vzdorovali.⁴⁴

14. květen 1948, kdy byla nezávislost Izraele vyhlášena, připadl na předvečer šabatu. Většina deníků tak mohla jen vyslovit své domněnky, že se tento jinak utajovaný akt chystá právě na večer onoho dne. Reakce však mohly vyjít až v neděli 16. května 1948,⁴⁵ kdy ona již několik měsíců neoficiálně zuřící arabsko-izraelská válka, propukla naplno invazí armád okolních arabských států. Většina deníků z toho dne uvedla na titulní straně plné znění deklarace a spolu s ní, patrně s velkým gustem, informaci o jednom z prvních aktů nové administrativy, jímž bylo zrušení Bílé listiny. V reakcích na vyhlášení nezávislosti se odkazy na holocaust neobjevují téměř vůbec. Tato skutečnost je nicméně podmíněna i charakterem novinářské práce, kdy jsou upřednostňovány aktuální kauzy, a vzhledem k válce, která vypukla téměř okamžitě po vyhlášení nezávislosti, a řadě administrativních změn, které nezávislost přinášela, je to pochopitelné. Titulní strana *The Palestine Post* z toho dne doslova přetéká desítkami zpráv. Noviny se plně věnovaly vývoji probíhajících bitev s arabskými vojsky a informacím o uznání státu ve světě. *The Palestine Post*, *Davar* a další

43 *Deklarace nezávislosti státu Izrael*. (online), (citováno dne 30. července 2011), dostupné z:

<http://www.mfa.gov.il/mfa/history/modern%20history/israel%20at%2050/the%20declaration%20of%20the%20establishment%20of%20the%20state>. Při práci s textem deklarace pro potřeby kritické analýzy je vhodné

obracet se k hebrejskému originálu, neboť pozdější anglické překlady mohou posouvat významy některých slov. Například z aktuální verze anglického překladu deklarace byl výraz „byly odvečeny k zmasakrování“ nahrazen zjednodušeným „byly zmasakrovány“.

44 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York 1991, str. 169

45 Neděle je v Izraeli, v souladu s židovskou tradicí, prvním dnem šestidenního pracovního týdne. V hebrejštině je nazývána *jom rišon* (první den).

deníky věnovaly značné místo uvnitř výtisku novému poštovnímu úřadu a poštovním známám židovského státu. Současník už dnes asi jen těžko dokáže docenit sílu této symboliky pro příslušníky národa, který strávil 2000 let v diaspoře - židovský stát má vlastní známky...

Zdá se, že jediné přímé zmínky o holocaustu v souvislosti s nezávislostí se objevily pouze tam, kde komentátoři interpretovali obsah deklarace. Ve shrnutí z *The Palestine Post* se tak mimo jiné píše: „*Pan Ben Gurion předeslal deklaraci shrnutím historických vazeb židovského lidu k zemi Izrael a výčtem snah o návrat, které nikdy neustaly, dokud nacistický holocaust znovu neprokázal nutnost potřeby židovského státu*“.⁴⁶ Stejný prostor jako holocaustu, který byl navíc prezentován pouze coby jedna z mnoha událostí židovské historie, věnoval list výzvě arabským státům ke smíru či Balfourově deklaraci. Článek na druhé straně téhož deníku popisuje vznik Izraele podle vzorce Exodu. Výjimečný v něm není holocaust, nýbrž cesta z táborů do nové země:

V těchto hodinách přicházejí branami muži, ženy i děti. Můžete slyšet jejich zpěv. Můžete vidět záři v jejich očích. Můžete cítit jejich překypujícího ducha, který by nejráději vytryskl z osvobozených těl, jen aby byl v zemi rychleji. Otevřely se brány na Kypru, v Itálii i v Německu. V Bulharsku padly zdi ghatt a ploty koncentračních táborů. Lidé je překračují a jdou dál, po cestě, která je přivede domů, pod jejich vlastní slunce, k jejich chrámům a mezi jejich příbuzné. Nikdy dříve nepoznal žádný lid tak hořce léta zajetí, ani tak radostně chvíli propuštění.⁴⁷

Přijetí přeživších v mladém státu však nebylo zdaleka tak idylické, jak by se z podobných novinových článků mohlo zdát. Na jedné straně sice bylo možno cítit budovatelský étos, na straně druhé se ale dostavovalo zklamání a deziluze. Dvojaký přístup k nově přichozím asi nejpregnantněji shrnula Giora Joseftal, když prohlásila, že „*Izrael chce imigraci, ovšem Izraelci nechtějí imigranty*“.⁴⁸ Stejný pocit měl zpětně i Yoram Kaniuk: „*Měli jsme rádi Ha'apalu, ovšem nesnášeli jsme ma'apilim*“.⁴⁹ Koncem roku 1946 žilo v Palestině cca 650 000 Židů. Od roku 1946 do května roku 1948 přišlo do Palestiny 70 446 židovských přistěhovalců. Od května roku 1948 do konce roku 1951 to pak podle jednoho zdroje mělo být 687 000 osob,⁵⁰ podle jiného 559 675 osob.⁵¹ V obou případech jde o téměř desetinásobný nárůst imigrace oproti období britského mandátu. Populace židovského státu se během tří let od vyhlášení nezávislosti zdvojnásobila. Polovina z nově přichozích (přes 270 000 osob) pocházela z východní Evropy.⁵² V novém státě, který již v roce 1949 přesáhl hranici jednoho milionu obyvatel, tvořili přeživší holocaustu 350 000 osob. Každý druhý Žid v mladém státu Izrael byl čerstvě přichozím bez jakéhokoliv zázemí, každý čtvrtý izraelský občan byl přeživším holocaustu. Valná většina, tj. až 90% nových imigrantů, pak přišla v letech 1948-1949.

46 *The Palestine Post*, 16. května 1948, str. 1.

47 *The Palestine Post*, 16. května 1948, str. 2.

48 Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 117.

49 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and Its Survivors: A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History, the Early Years of the State*. New York, 1991, str. 165.

Ha'apala byl program řízené migrace sestávající z legálního i nelegálního přesunu Židů do Izraele, organizovaný *Úřadem pro druhou aliju*, později známým jako *Mosad*.

50 Údaj převzat z: Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and Its Survivors: A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History, the Early Years of the State*. New York, 1991, str. 166.

51 Podle: Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 96.

52 *Ibid.*

Tento masivní příchod v prvních měsících existence státu ovlivnil i probíhající válku. To, co dnes známe jako Válku za nezávislost, bylo překvapivě krvavým konfliktem. Ačkoliv se celkové počty obětí ve výši 6 000 padlých mohou zdát na válečné poměry 20. století nízké, poměr padlých vůči celkové populaci mladého státu – téměř 1% populace – byl srovnatelný s 1. světovou válkou. Přeživší holocaustu tvořili v tomto konfliktu obecně 25% veškeré židovské bojové síly. Z celkových židovských ztrát v tomto konfliktu však tvořili 15%.⁵³ Nižší ztráty oproti celkové míře účasti na bojích jsou dány tím, že se přeživší do bojů zapojovali postupně – na začátku války nesl tíhu bojů jišuv, později, zejména ve druhé fázi války, počty zapojených přeživších a tím i ztráty v jejich řadách narůstaly.⁵⁴ Později se tyto disproporce staly záminkami pro vzájemné obviňování, když starší generace z *jišuvu* nahlížela na nově příchozí jako na černé pasažéry celé války, zatímco nově příchozí přeživší si vytvořili mýty o tom, že byli používáni jako „kanónfutr“ pro arabské kulometry. Ani jeden z těchto mýtů nebyl pravdivý.⁵⁵

Imigranti přijížděli na přeplněných lodích, často ve velmi tristních podmínkách, jen aby nakonec skončili na několik týdnů až měsíců v dalších táborech – tentokrát v absorbních táborech pro přistěhovalce. Mladý stát se ocitl na pokraji humanitární katastrofy. Podmínky v táborech pro nové přistěhovalce byly často horší, než v detenčních táborech britských. Namísto svaté země přivítaly nově příchozí zdi, strážní věže, provizorní stany a improvizované přístřešky, katastrofální hygienické podmínky, přidělový systém, byrokracie podpořená stranickým partikularismem a nutnost vyrovnávat se s faktem, že jsou všim, jen ne tím „lidským materiálem“, který by si kolektivistická vize sionistických vůdců přála. Nastalá situace vyzývala k různým nepříjemným srovnáním: „*Historicky vzato představují tyto tábory v Izraeli jedno z nejhorších selhání,*“ posteskl si pracovník jedné ze zahraničních humanitárních organizací. „*Židé drží jiné Židy v táborech. Zdá se, že se ze své tragédie nijak nepoučili.*“⁵⁶

Jen několik dnů po vyhlášení vlastního státu bylo navíc všem dáno poznat odvrácenou stranu národní suverenity, totiž tíhu zodpovědnosti a lehkost pokušení plynoucí z vlastnictví síly. Ve stejné době, kdy se země snažila vyrovnat s přílivem statisíců imigrantů, bloudilo po celé oblasti Palestiny více než půl milionu příslušníků domorodého arabského obyvatelstva, které válka a často velmi nevybíravé chování nových pánů země, do určité míry pouze kopie britských způsobů, vyhnalo z původních domovů. Deník *Ha-Olam Ha-Ze* si povšiml čísla vytetovaného na paži jednoho z vojáků vyfotografovaného při nehumánním zacházení s Araby.⁵⁷

Jednou z připomínek toho, že ani Židé nejsou imunní vůči pokušení z vlastnictví síly, se stal masakr v Dejr Jásínu, provedený revizionistickými skupinami Irgun a Lechi. Masakr odsoudila jak hlavní a největší ozbrojená organizace Hagana, která jej označila za „*hanbu pro čest židovských zbraní*“,⁵⁸ tak vrchní rabinát.⁵⁹ Pro čest židovského bojovníka to byl, jen tři roky po holocaustu, závažný šrám.. Jicchak Aran ze strany Mapaj v plamenné diskusi v Knesetu se zástupci

53 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and Its Survivors: A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History, the Early Years of the State*. New York, 1991, str. 166.

54 Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 256.

55 Ibid., str. 257. K případu Latrun viz blíže: Šapira, A.: „Historiografia ve-zikaron – mikre Latrun“ in *Alpajim*, Univerzita Tel Aviv, no. 10, 1994, str. 3-41.

56 Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 125.

57 *Ha-Olam Ha-Ze*, 22. června 1949, podle: Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 63.

58 *Ma'ariv*, 11. dubna 1948

59 *Davar*, 13. dubna 1948

revizionistického Cherutu, kteří masakr obhajovali, prohlásil v narážce na jeden z nacistických projevů: „*Kdybych tušil, že stát Izrael bude schopen Dejr Jásínů, nejenže bych v něm nechtěl být Arabem – já bych v něm nechtěl být ani Židem.*“⁶⁰ Zprávy o tom, že místo masakru mělo být přejmenováno na Giv'at Šaul Bet a osídleno, vyvolaly rozhořčení a protesty humanistických osobností, jako byl Martin Buber. Ten požadoval, aby místo nebylo nikdy osídleno a zůstalo ponecháno jako tiché memento.⁶¹

K příměrům s nacistickou politikou nebylo ve vypjaté situaci daleko. Aharon Cizling, tehdejší ministr zemědělství, reagoval na zprávy o vyhánění původního obyvatelstva slovy: „*Často jsem protestoval, když byl termín ‚nacisté‘ používán proti Britům. Často jsem nesouhlasil s tímto označením i v případě, kdy se Britové nacistických zločinů dopouštěli, ovšem nyní se i Židé často chovají jako nacisté a celé mé bytí je otřeseno.*“⁶² Cizling se bál, že by proniknutí zpráv o zločinech vojáků mohlo ohrozit stabilitu vlády, a žádal jejich utajení, tiché vyšetření a tvrdé potrestání viníků. Jaakov Šimšon Šapira, který shodou okolností vedl vyšetřování těchto zločinů, později, při projednávání zákonů týkajících se osobního statutu Arabů, prohlásil že „*ani nacistické Německo nemělo takovéto zákony a to, co se dělo v Majdanku, bylo v rozporu se zákony*“.⁶³

Holocaust se stal synonymem zla a hanby. Bylo to nejbližší a nejživější synonymum, které bylo k dispozici. Podobné příměry nemusejí být v izraelském a židovském diskursu vždy účelovou relativizací, jako spíše bezděčným sáhnutím po prvním synonymu zla, které mluvčí znají. Vedle připomínky povstání ghatt a situace uprchlíků v poválečných internačních táborech byly narážky podobného typu, ať už v obhajobě izraelského establishmentu či jako nástroj jeho kritiky, paradoxně jedním z mála kanálů, kterým nedávné události do veřejného diskursu v tomto raném období vstupovaly.

60 Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 89.

61 Ibid.

62 Ibid., str. 26

63 Šimšon Šapira neměl ve svém hodnocení Majdanku pravdu. Nacistická protižidovská politika se děla de iure v souladu s vágně formulovaným zákonem. Kvůli tomu to ale pochopitelně Šapira neřikal, jeho cílem bylo šokovat své posluchače a přimět je ke zpytování svědomí. Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 50.

„Po Osvětími není poezie!“

Dnes s oblibou citovaný výrok Theodora Adorna, že „psát poezii po Osvětími je *barbarské*“, bývá místy chápán jako symbol poválečného období, v němž si nejen umění a filosofie, ale i veřejný a politický diskurs nevěděly s holocaustem rady. Adorno sám přitom svá slova takto vůbec nezamýšlel. Onen slavný výrok vznikl jako nedorozumění v důsledku vytržení z kontextu. Adorno jej uveřejnil v eseji nazvané *Kulturní kritika a společnost*.¹ V tomto eseji z roku 1949 se zabývá už samotným slovním spojením *kulturní kritik*, které chápe v jistém smyslu jako oxymoron – je to složenina řeckého a latinského pojmu označující někoho, kdo se zabývá kulturou, a to tak, že se vůči ní soustavně vymezuje. Kritik sám je produktem téhož kulturního diskursu, který „nezaujate“ kritizuje, byť si to sám mnohdy odmítá přiznat. Ve svém eseji shrnuje Adorno vývoj kulturní kritiky v různých kontextech a paradoxy s nimi spojené. V závěru této práce se pak dostává k paradoxu kultury a její kritiky v kontextu současnosti, tj. 2. poloviny 40. let 20. století, když píše: „*Kulturní kritik je konfrontován s poslední fází dialektiky kultury a barbarství – že totiž psát básně po Osvětími je barbarské – kterážto (poslední fáze dialektiky) současně narušuje pochopení, proč se dnes stalo nemožným poezii psát.*“² Adorno tedy neříká, že by bylo barbarské psát poezii „po“ Osvětími. Spíše říká, že je barbarské psát poezii „o“ Osvětími. Jinými slovy: má vůbec kulturní kritika smysl, když Osvětím vytvořila situaci, v níž umělecké ztvárnění zastírá pravou povahu věcí a nebezpečně odvádí pozornost člověka od skutečné hrůzy zobrazované skutečnosti? Jaká bude budoucnost kulturní kritiky v situaci, kdy Osvětím zpochybňuje pozitivní smysl kultury samotné? Kultura se snaží o vytváření krásna. Má snad být krásno nástrojem pro uchopení Osvětími?

Takto by se daly shrnout otázky, které si Adorno kladl. On sám neodmítal umělecká ztvárnění Osvětími proto, že by snad její hrůzy považoval za umělecky neuchopitelné, nýbrž naopak proto, že v uměleckém uchopení a ztvárnění těchto událostí cítil nebezpečí banalizace a romantizace utrpení, v důsledku zastírající možnost pochopení takto vyobrazených událostí a jejich příčin. Adorna děsila představa jakékoliv holocaustové estetiky. Vždyť by se pak Osvětím mohla někomu i líbit! Mohla by se stát jen jedním z těch mnoha dobrodružných, romantických příběhů. Umění může mít navíc tendenci vkládat do Osvětími nějaký druhotný smysl a vytvářet dojem, že oběti nezemřely nadarmo.³ Jenže ony zemřely nadarmo a zbytečně. V tom je právě hrůza holocaustu a právě proto je tedy „psát poezii po Osvětími *barbarské*“.

Adornův přístup byl zcela v protikladu s dnešním chápáním básně, románu, memoáru, divadelní hry či později filmu jakožto potenciálních zprostředkovatelů holocaustové zkušenosti. Dnes věříme, že nám podobná díla pomohou pochopit a nezapomenout. Adorno se ale obával, že takováto díla naopak zapomnění a deformaci skutečnosti způsobí. Německý sociolog tak svými tezemi de facto předběhl dnešní postmoderní kritiku celého diskursu, a to o více než 40 let. Ještě větším překvapením je, že ona postmoderní kritika nedopřává Adornovým tezím takový prostor, jaký by si v jejím kontextu zasloužily. Možná proto, že i tato kritika vyrostla z téhož diskursu, vůči němuž se vymezuje.

1 Adorno, T.: „Cultural Criticism and Society“ in *Prisms*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1967.

2 Ibid.

3 Langer, Lawrence L.: *The Holocaust and the Literary Imagination*. London: Yale University Press 1975, str. 1-3.

Adornův výrok je dnes znám více v oné významově posunuté verzi. Stal se jednou z legend, symbolem doby, v níž byl napsán. Z dnešního pohledu se totiž období od konce války do poloviny 60. let opravdu může jevit jako jakési „obdobím ticha“. Tom Segev píše o „bariéře krve a mlčení“,⁴ Dina Porat si všímá „vymizení holocaustu z veřejného diskursu“, a to dokonce včetně „oblíbených sekvencí mesianistických symbolů jako Masada, Varšava, Tel Chaj“.⁵ Peter Novick se naproti tomu snaží jít více do hloubky, nesouhlasí s tezí o traumatu jakožto bariéře a hovoří, v kontextu Spojených států, o tzv. „letech přechodu“.⁶ Naopak pro Normana Finkelsteina je toto období, v němž „nacistický holocaust nehrál v americkém životě žádnou roli“,⁷ předehrou pro tvrzení, že pozdější boom pozornosti věnované holocaustu je údajným výsledkem cílené manipulace sionistických elit. Rešerše literárních reflexí holocaustu často začínají kapitolami jako „Na počátku bylo ticho“,⁸ případně nacházejí „první prototyp holocaustové novely v americké literatuře“ až na počátku 60. let.⁹

Dříve, než z existence tohoto „období ticha“ vyvodíme závěry, je třeba položit si celou řadu obecných otázek a prozkoumat blíže jeho příčiny. Za prvé: tvrdíme-li, že období 50. a počátku 60. let bylo „obdobím mlčení“, ovšem o jak dlouhém období zde vlastně hovoříme? Oněch přibližně 15 let je ve skutečnosti mnohem kratší dobou, než se může z pozdějších reflexí zdát. Ptejme se, jak dlouhá doba od uplynutí nějaké klíčové události poskytuje dostatečný odstup k její reflexi. Kdy je již vhodné začít uvažovat o nějaké historické události v rámci historických konceptů? Jak dlouho po skončení genocidy patří takováto událost do pravomoci soudců a prokurátorů a kdy se již stává tématem pro historiky? Jak dlouhá doba musí uplynout od velké katastrofy k jejímu prvnímu knižnímu či uměleckému zpracování, nemluvě o filosofickém či teologickém uchopení? Jaké faktory tuto lhůtu určují? Kdy nastává vhodná doba k sepisování paměti? A ptejme se dále: kdy je vlastně nějaká reflexe reálně možná pro samotné zúčastněné? Jak dlouhý čas zabere fyzická rekonvalescence přeživších, vybudování nového života a získání materiální soběstačnosti, umožňující věnovat čas systematické reflexi prožitých události? A půjdeme-li ještě hlouběji, do duší přeživších a pozůstalých, ptejme se, kdy je jejich vlastní psychika připravena k podobným katarzím? Jak dlouhý čas stráví oběť popíráním, vytěsňováním či nahrazováním svého utrpení? Někteří nepromluvili dodnes a jejich hlas už možná vůbec nezazní.

Při bližším pohledu navíc zjistíme, že toto období ticha mělo v různých místech různou dobu trvání. V Izraeli se ona „hradba krve a mlčení“ začala drobit už v polovině 50. let, definitivně pak počátkem 60. let v souvislosti s Eichmannovým procesem. Ve Spojených státech to bylo o něco později, spíše ve druhé polovině 60. let. Výroky o „hlubokém tichu“ navíc nelze brát úplně doslovně, vždy jde o metafory. Není pravda, že by se o holocaustu vyloženě nemluvilo a i výše citovaní autoři v kapitolách o „hlubokém tichu“ nakonec nacházejí řadu zajímavých příkladů. Mluvilo se a vzpomínalo se. Jen poněkud méně a navíc výrazně jinak, než jak jsme na to zvyklí dnes.

4 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991

5 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and Its Survivors: A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History, the Early Years of the State*. New York, 1991, str. 167.

6 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 1999

7 Finkelstein, Norman G.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Praha: Dokořán 2006, str. 19.

8 Langer, Lawrence L.: *The Holocaust and the Literary Imagination*. London: Yale University Press 1975, str. 1-30.

9 Kolář, S.: *Seven Responses to the Holocaust in American Fiction*. Ostrava: Tilia 2004, str. 22-39

O dokumentaci holocaustu se uvažovalo už v době, kdy byly události samotné v plném proudu. Příkladem budiž archiv *Oneg Šabat*, který byl sestaven ve varšavském ghettu a poté během povstání ukryt v troskách v několika sudech, odkud byl po válce vyzvednut. Archiv je výsledkem téměř tři a půl let systematické práce týmu kolem historika Emanuela Ringelbluma.¹⁰ Také desítky kreseb z Terezína, Osvětimi, Majdanku a dalších táborů byly vytvořeny v podmínkách, kdy autoři měli nejspíš jen malou víru v to, že se snad dochovejí a pomohou zprostředkovat jejich zkušenost. Deníky, které si oběti vedly, často v úvodních pasážích obsahují téma naděje, že se snad dostanou do rukou někomu, kdo bude moci probíhající události zrekonstruovat. Naději na to, že na ně bude vzpomínáno, vyjadřují oběti i ve stovkách dochovaných motáků a posledních dopisů.¹¹ Některé využívají této poslední příležitosti, aby informovaly pozůstalé o tom, kdy si mají připomínat jejich *jorcajt*.¹²

Reflexi v poválečném období často bránila řada vnějších překážek. Lze například jen těžko hodnotit vývoj veřejného diskursu tam, kde podléhá přísné cenzuře. V Polsku sepsal klavírní virtuóz Wladyslaw Szpilman své vzpomínky na přežívání ve varšavském ghettu již v roce 1946, kdy je také vydal pod názvem *Smrt města*. Jenže brzy poté se v Polsku chopil moci komunistický režim a Szpilmanova kniha byla zakázána. Do povědomí široké veřejnosti se dostala až o více než 50 let později, když ji režisér Roman Polanski zfilmoval pod názvem *Pianista*.¹³ Podobný osud potkal například českého spisovatele Viktora Fischla. Jeho *Píseň o lítosti* hovoří o holocaustu v podstatě pouze narážkami v úvodní a závěrečné kapitole a vypráví o holocaustu tím způsobem, že popisuje příběh toho, co už není. Kniha sice ještě stačila získat cenu Evropského literárního klubu, ovšem vyjít už nemohla. První české vydání bylo realizováno díky exilovému nakladatelství Sixty-eight Publishers v roce 1982, doma v Československu byla vydána až několik let po sametové revoluci, v roce 1992.¹⁴

*

V předchozí kapitole byla diskutována otázka pocitu viny a jeho významu při vzniku státu Izrael. Ve skutečnosti se zdá, že jediným, kdo těsně po válce cítil vinu a stud za holocaust, byly paradoxně samy oběti pronásledované výčitkami, které psychologové později zaregistrují i u obětí některých přírodních katastrof a teroristických útoků a nazvou je *pocitem viny za přežití*.¹⁵ Typické pro takovéto výčitky jsou otázky typu „Jak to, že já žiji a ostatní zemřeli?“ nebo „Čím jsem já lepší?“¹⁶ Fakt, že podobné otázky obětem občas kladlo i jejich okolí, rekonvalescenci rozhodně nepomáhaly. V mladém státu Izrael se na přeživší často nahlíželo tak, že přežili na úkor někoho druhého, že si v zájmu přežití tak či onak ušpinili ruce. I sám Ben Gurion si na uzavřeném jednání své strany Mapaj nebral servítky: „Mezi přeživšími německých táborů byli lidé, kteří přežili jen díky

10 Viz paměti Ringelbluma: Ringelblum, E.: *Notes from the Warsaw Ghetto*. Ibooks Inc. 2006. Relevantní úryvek z knihy o Oneg Šabat je rovněž k dispozici na: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/Oneg.html> (ověřeno dne 3.10.2011)

11 Viz Dafni, R.; Kleiman, Y.: *Final Letters*. New York: Paragon House 1991.

12 Ibid.

13 Szpilman, W.: *Pianista*. Praha: Academia 2003

14 Fischl, V.: *Píseň o lítosti*. Brno: Atlantis 1992

15 Epstein, H.: *Children of the Holocaust*, New York: Putnam 1978, str. 107.

16 Asi nejvíce tuto otázku zpopularizovala Anne Frank ve svém deníku.

tomu, jací byli – tvrdí, umínění, sobečtí – a to, čím si prošli, v nich vymazalo všechny zbývající dobré vlastnosti.“¹⁷

A tak se věřilo, že členové židovských rad přežili díky kolaboraci s nacisty, že členové Sonderkommanda přežili díky tomu, že sázeli do pecí těla svých druhů, případně že všichni jen zkrátka pasivně seděli a čekali na zázrak, zatímco hrdinní partyzáni a bojovníci ghatt nasazovali své životy. Pokud byly v této době v Izraeli například publikovány nějaké memoáry, tak to byly zpravidla vzpomínky vůdců povstání či partyzánů.¹⁸ Přeživší holocaustu byli tehdy chápáni jako antiteze sionismu. V odkazu na tehdy široce rozšířenou fámu o tom, že nacisté prý používali tuk obětí k průmyslové výrobě mýdla, dokonce někteří hanlivě označovali přeživší slovem *Sabon* (mýdlo). A tito *Sabonim* jako by byli antitezí *Sabry* – ideálu hrdého, tvrdého, bojovného Izraelce podobného plodu opuncie – zvenčí tvrdého a pichlavého, uvnitř šťavnatého a sladkého.¹⁹ Hovořit o sobě jako o oběti znamenalo zdůrazňovat svou slabost ve společnosti, která vzývala boj, chrabrost, tvrdost a nezdolné úsilí. Elie Wiesel na to ve svých pamětech vzpomíná takto:

„Podle toho, co se od nich dozvídám, to trvá od roku 1945. I v Palestině nakládají s těmi, kdo vyvázli z táborů, jako s nemocnými a s outsidersy. Přinejmenším jako s chudáky. Všichni je litují, dokonce jim poskytují bydlení, ale nerespektují je. Že trpěli? Jejich chyba: stačilo, aby opustili Evropu tak, jak jim radili, anebo se proti Němcům bili, povstali. Jinými slovy, přistěhovalci ztělesňují vše, čím mladý palestinský Žid odmítá být – představují pro něj nejhorší stránku židovské historie: slabého shrbeného Žida, oběť, který potřebuje ochranu, zosobňují diasporu a její hanbu.“²⁰

V tomto „období mlčení“ platilo, že chcete-li veřejně hovořit o *šo'a* (holocaustu) musíte rovněž hovořit o *gibora* (hrdinství) či alespoň *tkuma* (znovuzrození). Pod pojmem *gibora* se rozuměl odboj židovských partyzánů a bojovníků ghatt, pojem *tkuma* pak označoval znovuzrození státu Izrael a některé konkrétní příběhy o hrdinství během toho, co dnes Izraelci nazývají Válkou za nezávislost. Pakliže je tedy toto období nyní chápáno jako „období mlčení“, pak jednou z mnoha příčin je i prostý nedostatek hrdinských příběhů, skrze které by bylo možno hovořit – takových příběhů, jako je třeba bitva o Jad Mordechaj.

Kibuc Jad Mordechaj (Památník Mordechajův), ležící nedaleko pobřeží, cca 2 km severně od hranice s pásmem Gazy, je pojmenovaný po vůdci povstání varšavského ghatta Mordechaji Anielewiczovi, autorovi onoho slavného dopisu o „hrdinství židovských mužů v boji“. Kibuc samotný, založený příslušníky téhož hnutí *Ha-šomer ha-ca'ir*, do něhož Anielewicz patřil, si svou hrdinskou epizodu prožil během Války za nezávislost, když dokázal několik dnů odolávat přesile egyptské armády. Obránci kibucu se sice po pěti dnech bojů museli stáhnout, avšak jejich udatnost zrodila nový Anielewiczův mýtus. Rozstřílená vodárenská věž kibucu stojí dodnes na svém místě – vystavená na odív, jako když voják s hrdostí ukazuje své válečné šrámy. Již od 50. let tomuto monumentu navíc vévodí socha Mordechaje Anielewicze v nadživotní velikosti z dílny Nathana

17 Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998, str. 138.

18 Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and Its Survivors: A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History, the Early Years of the State*. New York, 1991, str 157-176.

19 Konkrétně jde o druh *Opuntia ficus-indica* f. *Amyclaea*, hebrejsky nazývaný *Cabar* – odtud *Sabra*.

20 Wiesel, E.: *Paměti*. Praha: Pragma 1997, str. 202-203. Wiesel se dokonce v reakci na tyto zážitky rozhodl pro *jeridu* (emigrace, dosl. „sestup“) z Izraele.

Rappaporta (viz foto 14 a 15). Socha zobrazuje Anielewicze s granátem v ruce. Respektive, vyobrazovat jej prý má. Tvář sochy se totiž Anielewiczovi vůbec nepodobá, stejně tak jako vypracovaná svalnatá postava, která je velice vzdálena pravděpodobnému fyzickému stavu někoho, kdo prožil 3,5 roku v nuzných podmínkách ghetta s 800 kaloriemi na den. Rappaport svoji sochu výrazně stylizoval po vzoru Michelangelova Davida, a to včetně postoje, výrazu tváře, tělesné konstituce a vlasů. David je Žid, který svým důvtipem přemohl mocnějšího Goliáše. Michelangelo pak chtěl svým Davidem vzdát hold dokonalosti a kráse lidského těla. Mordechaj Anielewicz v Rappaportově podání je dokonalým člověkem – hrdým, odhodlaným, krásným. To on je ztělesněním ideálu dokonalého Žida tak, jak si jej sionisté v 50. letech představovali. Tento hrdý, uvědomělý, dokonalý Žid stojí před monumentem slavné bitvy a shlíží na rovinaté pláň sousedící s pásmem Gazy. Zbytky palestinských raket, které z Gazy do Jad Mordechaj dopadly, jsou dnes vystaveny u vchodu do „holocaustového“ muzea, v němž je holocaust ve skutečnosti pouze letmou a stručně shrnutou předehrou pro příběh o hrdinném odboji varšavského ghetta a následné bitvy o Jad Mordechaj – protože o ni tady jde především. Expozice nese oficiální název *Mi-šo'a le-tekuma*, neboli *Od holocaustu ke znovuzrození* (viz foto 13). Kibuc Jad Mordechaj je skanzenem doby, v níž *holocaust bez hrdinství* či *znovuzrození* neměl žádný smysl a byl jen bohapustým, zbytečným masakrem. Vždyť, kdo by měl být na něco takového hrdý? Kdo by si chtěl připomínat, že se stal obětí? Kdo by si měl chtít něco takového připomínat, pokud by v tom nebyl jiný, hlubší smysl? V parafrázi překrouceného Adornova výroku bychom mohli dobový diskurs v Izraeli shrnout slovy „psát poezii po Osvětimi je slabošské“.

Důvody, proč v 50. letech zdánlivě neslyšíme o holocaustu, mohly být často i velice prozaické. Jedním z nich mohla být například jazyková bariéra. Přeživší o svých zkušenostech hovořili, ovšem hlavně mezi sebou a ve svém mateřském jazyce.²¹ S jazykem nového domova se jen velmi pomalu sžívali a trvalo velmi dlouho, nežli v něm byli schopni popsat něco tak komplikovaného a intimního, jako vzpomínky na holocaust. Paměť holocaustu tak byla v této rané fázi nesena jazyky, které byly v novém prostředí cizí, menšinové, nebo považované za překonaný relikv evropské diaspory. Když se přeživší mezi sebou o svých zkušenostech bavili, okolí jim nerozumělo. Dalia Ofer, která je přední historičkou holocaustu a současně pamětnicí období jišuvu a poválečné éry, popisuje přesně tuto tendenci: „*Ty příběhy se vyprávěly, ale většinou v jidiš.*“ V osobním rozhovoru dále vzpomíná:

Moje první setkání [s událostmi holocaustu] bylo velice osobní. Byla jsem tehdy opravdu velmi mladá a na svátek sukkot přijela otcova sestřenice. Byla to přeživší holocaustu z Polska a do Palestiny emigrovala ještě před založením státu Izrael. Když si ji dnes vybavím, byla to tehdy mých očíh ta nejkrásnější mladá žena. A hovořila jidiš, kteréžto řeči jsem nerozuměla a považovala jsem jí za jakýsi tajný kód mých rodičů.

Jazyk nebyl jedinou komunikační bariérou. Problém mohla představovat samotná odlišnost místa a prostředí. Dalia Ofer dále vzpomíná, jak na ni příběh její tety zapůsobil a jak vzdálený jí připadal:

Vyprávěla nám svůj příběh z období války. Spolu se svým bratrem [...] utekla z ghetta do lesů. Po nějaké době již nebyli schopni v lesích dále přežít, a tak se vrátili do ghetta. Byli poslání do

21 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 1999, str. 109.

pracovního tábora... Tehdy jsem tomu příběhu úplně nerozuměla. Nicméně jsem viděla tu mladou, krásnou ženu, slyšela jsem ten příběh, aniž bych měla jakékoliv tušení, o co ve skutečnosti šlo, a les, to pro mne bylo něco z pohádky o Červené karkulce. V dobách mého mládí jsme v Izraeli měli jen málo stromů a většina hor a kopců v zemi byla víceméně holá. Les pro mne byl tudíž něco velice romantického. Příběh mojí tety byl v mých očích příběhem hrdinky, nikoliv oběti. Musím říci, že když jsem vyrostla a slyšela onu frázi, že Židé v ghettech „šli jako ovce na porážku“, přišlo mi toto pojetí velmi vzdálené a cizí, byla jsem vůči němu podezřívavá, a přesto to v té době byl určitý konsenzus.²²

V 50. letech spatří světlo světa některá ikonická díla, jako například román Elie Wiesela *Noc*. Poprvé byl vydán v roce 1954 v jidiš pod názvem *Un di velt hot gešvign* (A svět mlčel), ovšem ve všeobecnou známost vstoupil až o dva roky později ve francouzštině pod dnešním názvem *La Nuit*. Wieselovo svědectví, zpočátku přijímané poněkud chladně, se postupně stalo prototypem holocaustového memoáru. V americkém prostředí vychází v roce 1957 *Zastavárník* (Pawnbroker) Edwarda Lewise Wallanta, který je zase prototypem amerického holocaustového románu, v němž je událost popisována s odstupem, na dálku, přes vyprávění a bezděčně sdělované narážky na pozadí primárního děje, odehrávajícího se již ve Spojených státech.²³ Anglický překlad *Deníku Anne Frankové* vyšel už dokonce v roce 1952, přičemž holandská verze, podle níž byl překlad pořízen, byla poprvé vydána roku 1947. V Izraeli se v roce 1953 dočkal dramatisace na prknech slavné tel-avivské scény Ha-Bima.²⁴ V roce 1959 byl dokonce dvakrát zfilmován – poprvé ve Spojených státech v režii George Stevense (který za něj obdržel tři Oscary) a podruhé v Jugoslávii pod vedením Mirjany Samardzic. Ve skutečnosti mělo během tohoto „období ticha“ na světě premiéru kolem dvacítky filmů s tematikou holocaustu, od dokumentárních až po umělecké. Dojem relativního ticha může vzniknout teprve ve srovnání s onou více než stovkou filmů a miniseriálů, které budou natočeny později.

Podobně mnohoznačný přístup k reflexi událostí holocaustu nacházíme i ve Spojených státech amerických. Američtí Židé přeživší v Evropě pomáhali zejména materiálně, a to v míře, která neměla obdoby,²⁵ ovšem současně o nich občas hovořili jako o „chodících tělech“, „živoucích mrtvolách“ či „lidských vracích“.²⁶ Z analýzy počtu výskytů slova „holocaust survivor“ (přeživší holocaustu) v anglicko-jazyčné literatuře, provedené pomocí analytického nástroje Google Ngrams, vyplývá, že pojem samotný, který je dnes prodchnut určitou úctou a obdivem, se v angličtině až do roku 1965 téměř vůbec nepoužíval. Přeživší v 50. a 60. letech spadali pod označení „displaced person“ (vysídlená osoba). Pojem „holocaust survivor“ se začíná výrazněji prosazovat až v polovině 70. let.²⁷ Peter Novick si dokonce, v rozporu se široce rozšířenou tezí o vlivu pocitu viny za židovský holocaust na rozhodování USA, všimá, že Židé často nebyli v poválečných letech vnímáni jako specifická skupina obětí a ztráceli se v pojmech jako „politici vězňové“ či „odpůrci nacismu“.

22 Celý rozhovor byl publikován v původním anglickém znění v: Tarant, Z.: *Interview with Dalia Ofer* in „Acta Facultaty Filosofické“ 3/11, str. 195-210.

23 Kolář, S.: *Seven Responses to the Holocaust in American Fiction*. Ostrava: Tilia 2004, str. 22-39.

24 Viz seznam inscenací v: Kohansky, M.: *The Hebrew Theatre*. Jerusalem: Israel Universities Press 1969, str. 279-296.

25 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 1999, str. 68.

26 Ibid.

27 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz <http://ngrams.googlelabs.com>. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust+survivor%2Csurvivor+of+the+Holocaust%2Cdisplaced+person&year_start=1945&year_end=2000&corpus=0&smoothing=3 (ověřeno dne 6.10.2011).

Novick si to vysvětluje tím, že americká armáda (či američtí reportéři pozvaní Sověty) vlastně ani neměli možnost větší skupiny židovských vězňů potkat. K táborům se dostali v době, kdy byli jejich židovští vězni mrtví a hrstka přeživších tábory po osvobození opustila a velmi rychle se rozpustila v celkové mase válečných uprchlíků.²⁸ A v době, kdy Židé začali plnit uprchlické tábory, v nich zase nebylo tolik amerických novinářů a pozornost světa byla zaměřena jinam, nemluvě o tom, že americkou veřejnost tehdy daleko více strašila Hirošima a možnost jejího vypuknutí na americké půdě, nežli obrazy z Osvětimi.

Spojené státy v poválečném období procházely obdobím mimořádného růstu a prosperity. Americký podnikatelský duch byl cítit všude. Ve společnosti vládl silný asimilacionistický étos. Bylo to období, které mělo pod oním pověstným „tavícím tyglíkem“ pořádně zatopit. Minulostí se nikdo příliš zabývat nechtěl. Důležitá byla budoucnost. To vše v situaci, kdy se studená válka blížila k prvnímu ze svých vrcholů. Německo, které bylo ještě před několika lety „úhlavním nepřítelem svobody a demokracie“, se rázem stalo klíčovým spojencem. Připomínat v takovéto atmosféře holocaust by bylo v rozporu s étosem amerického patriotismu a kdokoliv by si dovilil toto strategické spojení jakkoliv narušovat by se musel okamžitě zodpovídat z protiamerické činnosti.

Vztah Spojených států k Izraeli byl v této době více než chladný. Země s výrazně socialistickou reprezentací v čele, jejíž ekonomika byla do značné míry postavena na rovnostářských zemědělsko-výrobních družstvech a která odebírala zbraně z komunistického Československa, mohla být těžko považována za potenciálního spojence Ameriky v době, kdy studená válka klesla pod bod mrazu. Jedním z nejčastějších antisemitských stereotypů této doby v USA je představa Žida jakožto levičáka či přímo šířitele bolševismu.

Míra antisemitismu v americké společnosti byla navíc stále poměrně vysoká. Ačkoliv antipatie vůči Židům setrvale klesala již přibližně od roku 1944, byla stále velmi rozšířená.²⁹ V roce 1947 se tématu latentního antisemitismu v USA věnoval dnes klasický snímek *Džentlenská dohoda*.³⁰ Jeho hrdinou je novinář, který dostal za úkol popsat fenomén antisemitismu v americké společnosti. S tímto úkolem si však nevěděl rady, a tak se rozhodl, že se zkusí vydávat za Žida. V tomto přestrojení postupně poznává drobné, každodenní nesnáze, kterým musí jeho židovští kolegové čelit. Jedním z nejdůležitějších témat, na něž film upozornil, byl fenomén Židů měnicích si jména či zakrývajících svou skutečnou identitu, aby se tak vyhnuli persekuci či prostě jen našli nějakou práci. Film sklidil velký ohlas a Americká filmová akademie jej ocenila třemi Oscary. Tvůrci filmu však byli předvoláni před komisí pro neamerickou činnost a umístěni na černou listinu, což jim zkomplikovalo další působení ve filmovém průmyslu.³¹ Taková byla dobová atmosféra. A přesto se právě v této atmosféře, plné dvojích norem v přístupu k holocaustu a antisemitismu, zformovaly koncepty, které naše chápání nacistické genocidy a způsob jejího připomínání ovlivňují dodnes.

28 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 1999, str. 69.

29 Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007, str 9.

30 *Gentleman's Agreement*. Režie: Elia Kazan, v hlavní roli: Gregory Peck. USA 1947.

31 K tématu se doporučuje dokumentární film: *Imaginary Witness – The Hollywood and the Holocaust*. Režie: Daniel Anker, vypravěč: Gene Hackman. USA 2004.

„Pamatuj, co ti provedl Amálek!“¹

Ve vztahu k událostem holocaustu se stát Izrael nacházel a dodnes nachází v paradoxní pozici. Na jedné straně je s těmito událostmi nepochybně spjat v rovině osobní a symbolické. Na straně druhé se však události holocaustu staly mimo území Izraele a před jeho vznikem. Přesné datum úmrtí většiny obětí není známo, hroby neexistují, těla byla často spálena či uložena do hromadných, neoznačených jam. Později se navíc nad střední a východní Evropou, v níž se všechny tyto události odehrály, snesla železná opona. Hranice se uzavřely a s nimi i přístup na původní místo činu. Jak si tedy oběti holocaustu připomínat? Kdy tak učinit? A kde?

První úvahy o vybudování památníku obětem nacistické genocidy jsou doložitelné ještě do období vrcholící 2. světové války, konkrétně do roku 1942.² Dokument o jedné z prvních takovýchto úvah ze srpna 1942, k níž zavdaly podnět první zveřejněné informace o systematickosti holocaustu, má nyní ve svém archivu institut Jad Vašem. Jistý Mordechaj Šenhavi, který později sehraje významnou úlohu v řadě významných kulturních projektů v Jeruzalémě, včetně Biblického muzea a dalších iniciativ, v tomto dokumentu uvažuje o zřízení památníku zahrnujícího park, muzeum, projekční sál, pamětní desky a další. Šenhavi rovněž navrhoval zřízení zvláštního institutu pověřeného sběrem dokumentů a informací o osudech jednotlivých obětí. Název „Jad Vašem“ byl přítomen již v těchto raných úvahách. Šenhavi se zabýval i otázkou možného financování takového památníku.³ Pro Šenhaviho se tyto úvahy staly posedlostí: „*Stále jsem přemýšlel, jak uctít někoho, komu se nedostalo náhrobního kamene. Nakonec by přece všichni měli mít nějaký náhrobní kámen.*“⁴ Jak konstatuje izraelský historik Mooli Brog, který tento dokument objevil, Šenhavi si tou dobou ještě nebyl zcela jist polohou památníku a v jeho úvahách bylo důležité nejprve celý projekt vymyslet, naplánovat, najít finanční podporu a teprve poté pro něj hledat vhodné místo.⁵

Z období těsně po válce máme úvahy o zřízení památníku obětem holocaustu doloženy například z roku 1945 ze zápisů Židovské národní rady. V zápise ze dne 19. září 1945 tak například nacházíme následující usnesení:

Konference vyjadřuje svou plnou podporu projektu *Jad le-gola* (památník diaspory), jehož cílem má být shromáždění hmotných pozůstatků zničené diaspory a vztyčení památníku všem těm, kteří padli za obětí protizidovskému teroru, anebo položili svůj život na bojišti či při povstání proti utiskovatelům. [...] Pod záštitou Židovské národní rady se konalo setkání v Londýně za účelem

1 Vybrané části této kapitoly byly publikovány v Tarant, Z.: „Jom ha-šo'a – počátky jednoho svátku“ in *Antropoweb* 3/2011, str. 185-193. Slavný verš „Pamatuj, co ti provedl Amálek“ pochází z Dt 25, 17 a je součástí oddílu, který se čte na *Šabat zachor*.

2 V tomto kontextu viz zajímavý, i když zdaleka ne úplný přehled památníků holocaustu na území státu Izrael, publikovaný na stránkách izraelského ministerstva zahraničí: MFA. „Monuments in Israel Commemorating the Holocaust,“ (online), (ověřeno dne: 9. prosince 2011), dostupné z: http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2001/6/Monuments+in+Israel+Commemorating+the+Holocaust.htm.

3 Brog, M.: „In Blessed Memory of a Dream: Mordechai Shenhavi and Initial Holocaust Commemoration Ideas in Palestine, 1942–1945“ (online), (ověřeno dne: 8. prosince 2011), dostupné z: http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205423.pdf

4 Ibid., str. 7, pozn. 14.

5 Ibid.

vztyčení památníku obětem nacistického vyhlazování v Evropě na území Palestiny. Pan Rumoz, předseda Židovské národní rady, prohlásil, že památník by sestával z ústřední a periferní části. Centrum by se nacházelo v Jeruzalémě ve formě zahrady, budov a symbolických monumentů, zatímco periferní části by byly rozmístěny po celé zemi ve formě vzdělávacích institucí pro zachráněné děti, pamětních sadů apod.

V ústřední části by hořela věčná svíce za všechny ztracené židovské duše. Seznamy sestavené podle svědectví ostatních obětí, příbuzných a z dokumentů vrahů samotných, by byly umístěny v téže ústřední síni. V přilehlé zahradě ve tvaru Evropy by byly vysázeny okrasné záhony zasvěcené památce zmizelých židovských komunit, velkých i malých.

Všechny dosažitelné pozůstatky duchovních, náboženských a literárních pokladů těchto komunit by byly sesbírány a vystaveny. Uprostřed zahrady by byl vztyčen památník bojovníkům ghetta. Vedle by stál památník všem Židům, kteří se účastnili této války, se jmény padlých vojáků vytesaných v řazení podle zemí a armád. Na připomínku budoucím generacím by byly vyhlazovací tábory, pece, plynové komory a další nástroje mučení zrekonstruovány pomocí modelu podle existujících míst a autentických fotografií. Zdůrazněna bude rovněž důležitost všech odvážných aktů nežidů, kteří židovským obětem pomohli či je zachránili.⁶

Ačkoliv si tyto návrhy počkaly na realizaci až do první poloviny 50. let, dokumenty jako Šenhaviho aktivity či zde citovaný zápis Židovské národní rady ukazují, že již během války byly návrhy na podobu pietních míst k uctění obětí dosud probíhající genocidy velmi konkrétní a řada ze zde citovaných návrhů se později skutečně dočká realizace.

Také první návrhy na to, kdy by se mohl pravidelně konat pietní akt na památku obětí holocaustu lze doložit ještě do doby, kdy proces masové likvidace Židů vrcholil. V prosinci roku 1942 prohlásil vrchní rabinát den 10. tevetu, připadající přibližně na přelom prosince a ledna podle gregoriánského kalendáře, za *jorcajt* všech obětí této katastrofy. V den 10. tevetu si ortodoxní Židé pŕstem připomínají počátek obléhání Jeruzaléma Nabuchadnessarem II.⁷ Tentýž den, 10. tevet, je podle tradice *jorcajtem* těch zesnulých, jejichž datum úmrtí není známo. Pozůstalí, kteří neznají *jorcajt* svých blízkých, mají na tento den vykonávat úkony spojené s připomínkou zesnulých – tj. zejména zapálení pamětní svíce (*ner zikaron*) a recitaci aramejské modlitby *Kadiš* jménem těchto zesnulých. Vzhledem k tomu, že přesné datum úmrtí většiny obětí holocaustu pozůstalým známo není, byl vlastně návrh tohoto dne velmi logickým. V roce 1943 bylo k tomuto dni mimořádně připojeno i dalších 30 dnů smutku (od 18. prosince 1942 do 24. ledna 1943).⁸ 10. tevet pak byl od té doby každoročně vyhlašován vrchním rabinátem jako den památky obětí šo'a.

V roce 1944, v reakci na první výročí povstání varšavského ghetta, píše jistý Jaakov Böhm do redakce *Davaru*. Jeho návrh je patrně první veřejně publikovanou úvahou o tom, co dnes známe jako *Jom ha-šo 'a*:

V kontextu výročí povstání varšavského ghetta je mým úmyslem a vnitřní duševní potřebou navrhnout následující: a) aby zodpovědné instituce ustavily datum výročí povstání varšavského ghetta jako posvátné datum – výročí úmrtí našich mučedníků; b) aby v tento den byly v každé domácnosti Izraele a diaspory zapalovány pamětní svíce (*nerot nešama*), přesně tak, jak je to činěno v den výročí úmrtí člena rodiny; c) aby byl tento den prohlášen dnem půstu; d) aby v

6 *Výňatky ze zápisů Židovské národní rady ze září 1945. CZA Z4\30789-36*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

synagoze Churva v Jeruzalémě či ve Velké synagoze v Tel Avivu, stejně tak jako ve významných národních institucích, bylo zapáleno „věčné světlo“ za duše našich mučedníků; e) aby na mořském pobřeží v Tel-Avivu či jiném k tomu vhodném místě byl vztyčen památník našim evropským mučedníkům takové velikosti a podoby, které by jich byly hodny. Uvědomuji si, jak nedostatečné jsou tyto prostředky k vyjádření smutku a bolesti, pro něž neexistuje vyjádření. Aniž bych si jen na chvíli myslel, že snad takto naplníme naši povinnost, považoval jsem za nutné tento návrh přednést. Marně jsem hledal v našem životě nějakou vhodnou formu vyjádření naší národní bolesti a proto jsem se obrátil ke způsobům, které ke stejnému účelu používali otcové našich otců.⁹

Již toto první výročí bylo provázeno shromážděními a proslovy veřejných činitelů vyzývajících k připomínce hrdinství bojovníků ghetta.¹⁰ Z prvních let po válce nacházíme v archivech velká množství dobových letáků a pozvánek, často dvojjazyčných (v hebrejštině a jidiš), ve strohém stylu plakátů, které v ortodoxních židovských čtvrtích můžeme ostatně potkat dodnes. Setkání pamětníků a přeživších se většinou konala na výročí vyhlazení té či oné obce a jejich organizátory byly zpravidla malé lokální či krajanské spolky přeživších: „*SMUTEČNÍ SETKÁNÍ za oběti Izraele v Evropě. 11. 3. 1945, v 8 hodin večer*“, zve organizace Ha-Po'el ha-Mizrachi.¹¹ „*V pátek 28. 11. 1946. PIETA ZA OBEC VE STANISLAVOVU. Na památku 12 000 mučedníků, kteří padli za posvěcení Božího jména. [...] Za účasti přeživších z ghetta a jednoho z bratrů, který tento měsíc navštívil Polsko,*“¹² zve jiný leták na výročí masakru dotyčné polské obce. „*Organizace imigrantů z Čenstochova. V úterý 4. 10. 1949 v 7:30 večer. SMUTEČNÍ SETKÁNÍ za oběti našeho města.*“¹³ Tyto akce však byly rozsahem nepatrné a účastnili se jich především ti, jichž se konkrétní událost přímo dotýkala. Doklady o tom, že by tato setkání přitáhla větší pozornost tisku, nenacházíme.

Setkání na výročí povstání varšavského ghetta byla daleko významnější. Účastnily se jich každoročně stovky až tisíce lidí a hrdinství židovských bojovníků v nich bylo hlavním tématem. Setkání se zpočátku konala v termínu podle sekulárního, gregoriánského kalendáře, tj. 19. dubna. I během nich se hovořilo o šesti milionech obětí, o hrůzných masakrech, o nacistické zvěli, ovšem vždy jen v rovině obecné. Konkrétní zmínky byly na těchto setkáních určeny především bojovníkům ghett. Při zpětném pohledu na dobový tisk se zdá až neuvěřitelné, nakolik se vlastně pojmy jako „Osvětim“ či „plynové komory“ z témat i obsahů článků vytrácejí.

Diskuse o tom, jak, kdy a kde si vlastně připomínat oběti, které nemají hrob ani *jorcajt*, pokračovaly i po válce. Jednu z takových poválečných diskusí můžeme zaznamenat například v roce 1947 v den tradičního půstu na 9. avu (*tiš'a be-Av*). Na stránkách labouristického deníku *Davar* z tohoto postního dne, během něhož si Židé po celém světě připomínají zničení prvního i druhého jeruzalémského chrámu a počátek diaspory, čteme: „*Od pádu zvrhlého nacistického režimu*

9 *Davar*, 16. května 1944, přeloženo z originálu. Velkou část článku uvádí v angličtině: Brog, M.: „In Blessed Memory of a Dream: Mordechai Shenhavi and Initial Holocaust Commemoration Ideas in Palestine,“ 1942–1945“ (online), (ověřeno dne: 8. prosince 2011), dostupné z: http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205423.pdf

10 Projev Jichchaka Greenbojma na jednom z těchto shromáždění, shrnující dosavadní poznatky o průběhu protinacistického odboje, přinesl *Davar*; 16. května 1944. Moše Prager ke stejnému tématu hovoří například v *Davar*; 7. dubna 1944.

11 *Soubor letáků a plakátů. Odpověď jišuvu na události holocaustu z let 1944-1946* CZA S71/2369

12 Ibid.

13 Ibid.

v okupovaných zemích už uplynuly dobré dva roky a ve shromáždění Izraele se jeho představitelé a vůdci, rabíni a intelektuálové dosud neshodli na ustanovení oficiálního pietního dne.¹⁴ Autorka článku, Debora Segel, navrhuje 20. den v měsíci sivanu, který je tradičně dnem půstu na připomínku prvních případů pogromů z důvodu krevní pověry ve Francii (1171) a rovněž masakrů Bohdana Chmelnického (1770) v Polsku. Již existující malý postní den, který je ve skutečnosti dodnes držen pouze v ortodoxních komunitách či v místech, jichž se dané události geograficky dotýkají, se měl podle tohoto názoru nově stát i dnem památky obětí šo'a. Autorka však ve svých úvahách šla mnohem dále:

Šest dnů před 20. sivanem, od 13. do 19. v měsíci, budiž šesti pietními dny. To podle šesti milionů bratří, kteří byli vyhlazeni. Jeden den za každý milion. A podobně jako byly umístěny modlitby na *šabat zachor* (šabat vzpomínek), který je před Purimem, [při němž si připomínáme slova:] „Nezapomeň na to, co ti provedl Amálek!“¹⁵, budiž do těchto pietních dnů vloženo šest připomínek: „Nezapomeň na to, co ti učinilo Německo a jeho posluhovači!“ Tyto připomínky budou čteny v šesti dnech v každé škole, synagoze a na dalších veřejných místech. Každý den budou zapálena světla k připomínce každého milionu zmasakrovaných Židů. Ve školách budou každému ze šesti dnů věnovány zvláštní lekce adekvátní věku žáků. Tři dny necht' se učí o osudech obětí. V těchto dnech budiž vyprávěno o mučení, pronásledování, koncentračních táborech a plynových komorách. Další tři dny budiž zasvěceny hrdinství Izraele ve dnech šo'a a churbanu, v bitvě a v odboji, v partyzánských organizacích a při povstáních ghett.¹⁶

Úvahy Debory Segel se nikdy nedočkaly realizace, ovšem přesto jsou zpětně zajímavé. Objevuje se v nich totiž několik prvků, s nimiž se budeme setkávat i nadále. Především je to symbolika čísla šest zpodobňovaná pomocí šesti světel. Také některé další prvky, které autorka zvažuje, se později znovu objeví, jako například myšlenka liturgického textu o šesti kapitolách, určeného k předčítání v synagogách (viz *Megilat ha-šo'a*),¹⁷ či připomínání konkrétních zničených komunit a jejich významných osobností (viz fenomén *jizkor bicher*). Redakce *Davaru* pod tento článek umístila druhý, opačný názor, podepsaný pseudonymem „Jerucham“, který žádal ustanovení připomínky holocaustu přímo v den 9. Avu:

Vrchní rabinát pro Erec Jisra'el právě jedná o otázce, jaký den by měl být zasvěcen pro připomínku obětí šo'a z období 2. světové války. Není pochyb o tom, že je potřeba určit oficiální vzpomínkový den. I kdyby bylo možné zjistit, kdo byl zmasakrován v jaké „Aktion“, pak i přesto by se měl pro budoucí generace ustanovit den smutku na jeden konkrétní vybraný den, který by platil pro všechny truchlíci. Den „Kadiše“, v němž celá obec předříkává „Kadiš“. Znovu si připomínáme hrůzy v den hrůzy, jímž je devátý Av. Hagada připisuje tomuto dni hořkosti a půstu různé nešťastné události. Budiž tedy vzpomínka na oběti šo'a propojena s tímto dnem zkázy (*churban*) a smutku. V litevských vesnicích bývalo zvyklostí „navštěvovat“ devátého avu hroby zesnulých příbuzných. Učiňme tedy devátý av dnem památky obětí holocaustu Evropy.¹⁸

14 *Davar*, 27. července 1947.

15 Dt 25,17

16 *Ibid.*

17 Kolektiv: *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. Schechter Institute of Jewish Studies: Jeruzalém 2004.

18 *Davar*, 27. července 1947.

Snaha připomínat si holocaust 9. avu může být v jistém smyslu universalistická, neboť symbolicky prezentuje šo'a nikoliv jako jedinečnou katastrofu, nýbrž jako pokračování mnoha tragických událostí, které židovský lid provázejí. Určitý problém v připomínce holocaustu právě 9. avu však představuje teologie *Mipnej chata'ejnu* (dosl. „pro naše hříchy“), která je s tímto postním dnem neodmyslitelně spojena. Dne 9. avu si totiž Židé mají připomínat katastrofy, kterými byl lid podle tradice postižen za své hříchy, a tento konkrétní postní den má být především dnem pokání. Kvůli tomuto kontextu je 9. av pro většinu věřících jen obtížně přijatelný jakožto den připomínky holocaustu.¹⁹ V konečném důsledku je tedy holocaust připomínán na 9. av pouze v některých ultra-ortodoxních kruzích, které události 2. sv. války podle výše uvedené teologie interpretují.²⁰

Přibližně 10 měsíců po vydání obou výše citovaných úvah vznikl stát Izrael a vypukla Válka za nezávislost. Z hory Sijón v Jeruzalémě se tehdy z bezpečnostních důvodů musel odstěhovat tamní rabínský soud. Jeho budova zůstala opuštěná a vystavená na pospas jordánským ostřelovačům. V jejím sklepení, bezpečném před kulkami, pak aškenázská, ortodoxní skupina přeživších holocaustu zřídila již v roce 1948 malé muzeum a památník obětem, který měl současně statut pohřebiště a měl být určen k ukládání popela obětí holocaustu (viz foto 3 až 6). Místo je nyní známé jako *Krypta holocaustu* (angl. *Chamber of the Holocaust*, hebr. *Martef ha-šo'a*) a dodnes funguje jako součást ješivy, která byla po sjednocení Jeruzaléma v roce 1967 zřízena ve znovu přístupném horním patře budovy. Patrně jde o vůbec nejstarší muzeum holocaustu na světě – starší než muzeum v kibucu Bejt Lochamej ha-Gita'ot, starší než Jad Vašem či Jad Mordechaj. Hora Sijón se pak stala jedním z klíčových míst, na němž se lidé za účelem připomínky holocaustu scházeli, a to i proto, že staré město v Jeruzalémě bylo Židům v letech 1948-1967 nepřístupné a hora Sijón, navazující Sijónskou bránou na jižní část jeho hradeb, byla nejsvatějším místem, na něž se Židé mohli dostat. Z hlediska muzejnictví je to místo velmi překvapující, neboť jde spíše o kryptu či relikviář nežli o muzeum v tom smyslu, jak jej chápeme dnes. Jeho dominantou jsou pamětní desky za zničené obce, spolu s řadou artefaktů umístěných zcela mimo jejich původní historický kontext, ovšem vážených z důvodu symbolické hodnoty. Nalezeme zde oděv, který si nacistický důstojník nechal ušít ze svitků Tóry. Popisek vysvětluje, že židovský krejčí, kterému tento ponižující úkon připadl, záměrně zvolil pasáže z Jeremijáše obsahující výčet nejhorších kleteb, které je možno na tento svět seslat. Nacházíme zde žluté hvězdy, malé zažloutlé fotografie, urny s popelem, vězeňské uniformy a poničené svitky Tóry. Dalším pozůstatkem doby jsou i kostky mýdla, o němž se tehdy věřilo, že je nacisté vyráběli z lidského tuku. V jednom ze zákoutí sklepení jsou vybudovány klenuté cihlové výklenky připomínající ústí kremačních pecí – nadlouho nejexplicitnější připomínka „zapomenuté“ fáze holocaustu. To všechno dohromady, spolu s přítímím a nízkými, šedivými, masivními stropy klenutého sklepení staré orientální budovy, vytváří podivný, tíživý, surrealistický obraz.

Roli univerzálního dne památky obětí hrál stále 10. tevet. V roce 1949 připadl na 11. leden a vrchní rabinát sestavil jeho program, především s důrazem na liturgické detaily. Ve všech domácnostech a synagogách měla být zapálena pamětní svíce. Vrchní rabinát připravil zvláštní

19 Viz např.: Fackenheim, Emil L.: *To Mend the World – Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Indiana University Press 1994, str. 310-312.

20 K tomuto tématu viz např.: Porat, D.: „'Amalek's Accomplices' Blaming Zionism for the Holocaust: Anti-Zionist Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980s“ in *Journal of Contemporary History*, Vol. 27, No. 4 (Oct., 1992), str. 695-729.

vzpomínkovou modlitbu, která měla být vložena do *Šachritu* (ranní modlitby). Měla být recitována modlitba *El male rachamim* (Bože plný milosrdenství), která je jinak určena pro zádušní bohoslužby. Po celý den, tj. v židovském chápání od večera do večera, měl být dodržován půst. Dále se měli věřící věnovat studiu tří mišen, které rabinát k této příležitosti vybral a které se všechny vztahují k tématu teodiceje. Pro úplnost uvádíme i první větu z každé mišny:

1. Brachot 54a (9:5): *At' člověk děkuje za zlé, jako by děkoval za dobré, neboť je psáno: „Budeš milovat Hospodina, svého Boha celou svou duší a celou svou silou“ (Dt 6,5)*
2. Sota 27b (5:5): *Toho dne, rabi Jošua b. Hyrkános vysvětlil: „Jób sloužil Svatému, budiž požehnán, pouze z lásky, neboť je řečeno: „I když mne udeří, přesto naň počkám“ (Jb 13,15)“*
3. Ukcin (3:12): *Rabi Jehošua b. Levi řekl: „Ve světě, který přijde, Svatý, budiž požehnán, nechá každému spravedlivému zdědit 310 světů,²¹ neboť je psáno: „Abych těm, kteří mne milují, přidělila zboží věčné²² a pokladnice jejich naplnila“ (Př 8:21)“*

Do modliteb měly být vkládány mimořádné pasáže a recitovány žalmy. Ve čtyři odpoledne 11. ledna se měli všichni věřící sejít ve svých synagogách na mimořádné společné modlitbě. Hlavní pietní program se měl konat v Tel Avivu v 19:30 za účasti ministra školství Ha-Cohen Fishmanna a vrchního rabína, rabi Untermana. Za účelem organizace pietních aktů byla na ministerstvu zřízena zvláštní pracovní skupina.²³

Ačkoliv samotné vyhlášení *Dne Kadiše* přitáhlo značnou mediální pozornost – některé z deníků mu věnovaly celou stránku – zpětně se toho o účasti a úspěšnosti akce mnoho nedozvídáme. Snad jen v deníku *ha-Arec* nacházíme následující reflexi:

Na 10. tevetu připadl podle rabinátu den vzpomínky našich zesnulých. Dobré a velmi správné. Už nastal čas na vzpomínání a na ztotožnění každého člověka s památkou jeho padlých rodinných příslušníků. Byl jsem si jistý, že synagoga Jišurun, která je největší v Jeruzalémě, bude plná až do posledního místečka. Na pietní akt jsem tedy pospíchal. A hle, co ke svému zděšení vidím! Asi tak dva minjany²⁴ Židů sedí u stolečku, šeptem studují pasáže z Mišny a to je vše! Nevím, kolik minjanů se sešlo v jiných synagogách, avšak mám-li soudit podle účasti v Jišurun, tak jich tam zřejmě mnoho nebylo. Co za tím vězí? Nemyslím si, že bychom snad už zapomněli památku našich milovaných blízkých a litovali jedné ztracené hodinky času. Je třeba přicházet se vzpomínkou na ně, avšak zdá se, že všechny zúčastněné organizace, jako Rada zemského rabinátu pro Erec Jisra'el, komise rabinátů v Jeruzalémě, Tel Avivu, Haifě a Petach Tikvě pod vedením předních rabínů v Erec Jisra'el, se sice staraly o program dne, avšak neuměly, nebo prostě zapoměly udělat akci reklamu. A nebo je možná příčinou to, že za program byly zodpovědné právě tyto instituce.²⁵

21 Rozuměj: jeho štěstí bude 310krát větší, než na tomto světě.

22 To, co kralický překlad Bible chápe jako „zboží věčné“, je v hebrejštině nazýváno „ješ“ neboli „substance“ a v Talmudu je interpretováno podle číselné hodnoty písmen jod a šin, tj. 310. Nejčastěji bývá tento výrok vykládán tak, že dotyčný obdrží 310 světů, neboli že se mu dostane blaženosti 310krát větší, nežli na tomto světě. Tvar feminina v citaci je správně, mluvím je personifikovaná Moudrost.

23 Oznámení bylo otištěno paralelně v několika největších denících. Zde vycházíme z listu *Cherut*, 10. ledna 1949

24 Tj. 20 osob. Minjan je podle tradice minimální počet 10 židovských dospělých mužů potřebných k tomu, aby se mohla číst Tóra.

25 *Ha-Arec*, 13. ledna 1949, *Soubor novinových výstřižků k tématice holocaustu*. CZA: S71/634

Deník *Ha-arec*, z něhož reakce pochází, má výrazně levicovou a sekulární orientaci. Dodnes můžeme na jeho stránkách můžeme nalézt tvrdé výpady proti ortodoxním institucím a způsobu života, který reprezentují. Tentýž deník *Ha-arec*, který hovoří o neúspěchu 10. tevetu, popisuje 22. dubna 1949 „velká množství lidí“ účastnících se shromáždění na památku povstání ghetta ve Varšavě.²⁶ Labouristický *Davar* krátkou notickou informuje o „tisícovém shromáždění“ ve Varšavě.²⁷ Nábožensko-sionistický *Ha-cofe*, reprezentující pohled komunity orientálních Židů, odhaduje účast na pietě v Tel Avivu na „několik stovek“ osob.²⁸ Připomínka obětí holocaustu na 10. tevetu se objevuje i v následujících letech. Někdy se jí začíná zkráceně říkat *Jom Kadiš*, *Jom kedošim* či přímo *Jom ha-šo'a*, event. *Jom ha-zikaron*. Označení „Den holocaustu“ tehdy ještě nemělo tak specifický význam jako dnes, kdy 10. tevet zůstává poněkud ve stínu připomínek povstání varšavského ghetta.

Dalším z pietních aktů v tomto roce byl převoz popela obětí holocaustu z Německa. Z Bergen-Belsenu byl popel více než 200 000 obětí letecky přepraven do Tel Avivu. Ve čtvrtek 29. prosince 1949 byl pak převezen z Tel Avivu do Jeruzaléma. Obchody nacházející se na trase, kterou měl konvoj projíždět, měly zavřeno, armáda držela čestnou stráž. Byl recitován Kadiš a vůz s rakví následovaly další vozy s čelními politickými představiteli. U vjezdu do Romemy, severozápadního předměstí Jeruzaléma, konvoj zastavil a význační činitelé Izraele, včetně Chajima Weizmana, tehdejšího mluvčího Knesetu Jaira Sprinzaka a předsedy jeruzalémské pobočky židovské agentury Wolfa Golda, pronesli pietní proslovy. Konvoj doprovázeli studenti ješivy Ec Chajim, skauti s modrými šátky, vojáci i policisté. Na hoře Sijón se konal pietní akt za účasti politických i náboženských autorit. Poté byl popel uložen na hřbitově Sanhedria, známém jako pohřebiště členů Sanhedrinu. „*Hrob těchto nebohých lidí bude navždy připomínkou toho, čeho se na nás náš nepřítel dopustil,*“ píše *The Palestine Post* v odkazu na biblického Amáleka.²⁹ Noviny hovoří o účasti „*stovek lidí*“. Zatímco akt převozu samotného a ceremoniál na hoře Sijón se konaly za značné pozornosti médií a politických špiček, uložení uren proběhlo v tichosti a bez větších oficialit.³⁰ „*Čtyři hodiny poté, co konvoj dorazil do Jeruzaléma, v čase, kdy se nad městem snášel soumrak, pokračoval na hřbitov k čerstvě vykopané jámě. Na tomto místě pak, bez obřadu a po krátkém projevu pana Gada Frumkina, byla skleněná rakev pomalu spuštěna do hrobu. V extrémním horku zkolabovalo devět osob,*“ píše *The Palestine Post*.³¹ Noviny zpětně hovoří o početné účasti,³² která se pouze revizionistickému *Cherutu* zdála poněkud malá, a tudíž se ptá: „*Zapomněli jsme již na naše oběti?*“³³ Tato konkrétní akce měla ještě jednu, politickou rovinu. Odehrávala se totiž v období, kdy se v Izraeli rozbíhala velmi trpká diskuse o tom, zda navázat vztahy s Adenauerovým Německem či nikoliv.

Výročí povstání ghatt v roce 1950 bylo opět, jako v předchozím roce, drženo podle sekulárního, gregoriánského kalendáře, tedy 19. dubna. Všechny hlavní deníky mu věnovaly celostránkové rubriky. Jméno „Osvětím“ či pojem „plynové komory“ bychom v nich však hledali

26 *Ha-Arec*, 22. dubna 1949

27 *Davar*, 21. dubna 1949

28 *Ha-Cofe*, 22. dubna 1949

29 *The Palestine Post*, 30. června 1949. Viz Dt 25,17.

30 *Ibid.*

31 *The Palestine Post*, 30. června 1949.

32 *Ha-Arec*, 27. června 1949.

33 *Cherut*, 23. června 1949.

marně. Tématem byla odvaha a schopnost vzít svůj osud do vlastních rukou, poučením z holocaustu bylo budování vlastního státu. Ve zprávách se dočítáme o tisícové účasti³⁴ na pietním aktu v kibucu Jad Mordechaj, jakož i v kibucu Bojovníků ghetta.³⁵ V tomto kibucu, který se nachází v blízkosti starého osmanského akvaduktu v působivém exteriéru západní Galileje, byl dne 19. dubna 1950 položen základní kámen *Domu bojovníků ghetta* (hebr. Bejt lochamej ha-gitaot), v pořadí druhého muzea holocaustu ve státu Izrael.³⁶ Masivní budova, nesoucí jméno slavného básníka židovského odboje Jicchaka Kacnelsona, bude dokončena v roce 1959 v architektonickém stylu, nápadně připomínajícím českému čtenáři důvěrně známou syntézu funkcionalismu se socialistickým realismem (viz foto 11). Stejně jako Krypta holocaustu bude toto muzeum spíše sbírkovou výstavou rozličných artefaktů, nežli ryze faktografickým muzeem. Narozdíl od Krypty holocaustu je však expozice, v duchu kibucnických idejí, dodnes koncipována velmi stroze, její symbolika je přísně sekulární a hlavními tématy jsou židovský odboj a znovuzrození Izraele. Jednotlivé exponáty jsou i zde uloženy nikoliv podle historického kontextu, nýbrž podle své symbolické hodnoty, a často nejde ani o dobové exponáty jako spíše o různé mapy, modely, projekce či galerie výtvarného umění s tematikou holocaustu. Později do sbírek tohoto muzea přibude skleněná kabina, v níž byl souzen Adolf Eichmann (viz foto 12). Tento objekt, nikoliv příběh Osvětlení, dnes tvoří ústřední část expozice. Každá část expozice je upravena tak, aby v ní bylo možno sesednout do kroužku kolem průvodce, který často více než o historii samotné hovoří o symbolice a významu toho, co návštěvníci, nejčastěji mladí Izraelci v přibližně středoškolském věku, vidí kolem sebe. Návštěvník, zvyklý na dnešní typicky faktografická muzea, může poněkud překvapen tím, že velká část průvodcova vyprávění se netýká holocaustu, jako spíše o muzea samotného. Cílem prohlídky není vzdělávání či dokumentace, nýbrž posílení pocitu sounáležitosti s izraelskou „otčinou“.

V prosinci roku 1950 byl znovu připomínán 10. tevet, jakožto „Den vzpomínky na ty, jejichž datum smrti není známo“.³⁷ Deníky hovoří o tomto dni jako o *Jom ha-šo'a*.³⁸ Na hoře Sijón, v synagoze sousedící se Kryptou holocaustu, se sešlo pietní shromáždění, v jehož rámci byly do Krypty uloženy útržky poničených svitků Tóry přivezené z Varšavy a zapáleno 31 světél za 31 uren s popelem uložených v Kryptě, z nichž každá pochází z jednoho z koncentračních či vyhlazovacích táborů.³⁹ *The Palestine Post* popisuje průběh tohoto působivého shromáždění:

Velké procesí, vedené vrchním rabínem Herzogem, prošlo až k Síni holocaustu, kde byly proneseny pietní modlitby, následované kázáním vrchního rabína. Celá společnost poté sestoupila do sklepení, kde bylo zapáleno 31 věčných světél, podle množství ve sklepení uložených uren. Po chvalozpěvech bylo na svazích hory Sijón zapáleno velké množství věčných světél, viditelných po celém Jeruzalémě.⁴⁰

Po celé zemi se v tento den konalo téměř 70 různých pietních setkání.⁴¹ Připomínka

34 *The Palestine Post*, 20. dubna 1950.

35 *Ha-Arec*, 27. dubna 1950.

36 *The Palestine Post*, 20. dubna 1950.

37 *Ha-Arec*, 29. listopadu 1950.

38 *Ha-Boker*, 11. prosince 1950, *Ha-Cofe*, 14. prosince 1950, *Ha-Arec*, 11. prosince 1950, *Cherut*, 30. listopadu 1950 a tentýž 11. prosince 1950 apod.

39 *The Palestine Post*, 18. prosince 1950.

40 *The Palestine Post*, 13. prosince 1950.

41 *Ha-Cofe*, 20. prosince 1950.

holocaustu na den 10. tevetu se začínala mezi veřejností ujímat a vypadalo to, že se ve státu Izrael ustavují dva různé svátky, nazývané shodně *Jom ha-šo 'a* – ten první menší, podporovaný vrchním rabinátem a organizacemi nově příchozích (*olim chdašim*) a zaměřený na oběti, a druhý větší, věnovaný kibucníkům, partyzánům a bojovníkům ghatt, který měl podporu tehdy výrazně levicového, labouristického Knesetu. Tato dualita by nebyla tak problematická, pokud by nebyla pouhým projevem daleko hlubšího konfliktu mezi generací starousedlíků, kteří znali holocaust pouze z novin, případně jím byli zasaženi nepřímo (např. ztrátou v širší rodině), a nově příchozích, kteří si často sami holocaustem prošli.

*

Na půdě Knesetu se otázka kolektivní piety za oběti holocaustu poprvé projednávala 12. dubna 1951. Po projevu předkladatele návrhu, Mordechaje Nuruka (Mapaj) přijal Kneset následující usnesení: „*První Kneset stanovuje 27. den v měsíci nisanu každého roku jako ,Den šo'a a povstání ghatt – celosvětový pietní den lidu Izraele.*“⁴² Kneset přijal usnesení o *Jom ha-šo 'a ve-ha-mered* ve stoje a jednohlasně.⁴³ Stát Izrael se tak oficiálně přihlásil k iniciativám, které jeho občané, politické strany a různé zájmové spolky provozovali již několik let. Nově bylo datum výročí stanoveno podle židovského kalendáře, což mělo vedle posílení židovského prvku v této pietě i praktické důvody – 19. duben se totiž často kryl se svátkem Pesach. Byla sice zvažována možnost ustanovit *Jom ha-šo 'a* přesně na datum povstání ghatt podle židovského kalendáře, tj. v předvečer Pesachu,⁴⁴ ovšem nakonec byl zvolen 27. nisan, spadající šest dnů po konci Pesachu a týden před Dnem nezávislosti státu Izrael, o jehož datu bylo mimochodem rozhodnuto na témže jednání.⁴⁵ Rozhodnutí Knesetu z 12. dubna 1951 však zatím bylo pouhou deklarací a nemělo charakter zákona. Rovněž také nepředepisovalo žádné konkrétní detaily ohledně průběhu pietních aktů.

*

V Jeruzalémě se pietní akt na výročí povstání ghatt odehrál na hoře Sijón u Krypty holocaustu. Proslovy politických představitelů, jako byl např. tehdejší starosta Jeruzaléma Zalman Šragaj, se střídaly s modlitbami a čtením z dobových dokumentů. Bylo zapáleno věčné světlo a pronesena modlitba *Ani ma'amin*.⁴⁶ V kibucu Jad Mordechaj byla odhalena bronzová Anielewiczova socha v nadživotní velikosti (viz foto 7). Mluvčí Knesetu, Jair Sprincak, prohlásil v dedikačním projevu, že by 27. nisan měl být navždy připomínán stejně, jako je připomínán churban na 9. avu.⁴⁷ Aktu se zúčastnila řada čelních sionistických osobností jako Berl Locker, Jicchak Gruenbaum nebo i Abba Kovner. Události se zúčastnilo přes 10 000 osob. Z Haify a Tel Avivu byly vypraveny zvláštní vlaky.⁴⁸ Nábožensko-sionistický deník *Ha-Cofe* si všímá i pietních aktů v

42 *Divrej Kneset*, str. 1655-1657 (zasedání 12. dubna 1951).

43 *Divrej Kneset*, str. 1655-1657 (zasedání 12. dubna 1951). Reakce médií viz např.: *Ha-Boker*, 13. dubna 1951

44 *Cherut*, 12. března 1951

45 *Divrej Kneset*, str. 1655-1657 (zasedání 12. dubna 1951).

46 *Ha-Arec*, 3. května 1951.

47 *Jerusalem Post*, 4. května 1951.

48 *Ibid.*

zahraničí – vedle Paříže a Varšavy zmiňuje také Osvětim, kde se 20. dubna 1951 sešlo více než 50 000 lidí, mezi nimi stovky bývalých vězňů z Maďarska a Československa.⁴⁹

Zajímavým příkladem mobilizace paměti k budovatelskému úsilí je iniciativa nazvaná Les mučedníků, neboli *Ja'ar ha-kedošim*. Cílem této iniciativy Židovského národního fondu (*Keren kajemet le-Jisra'el*), bylo vysadit šest miliónů stromů za šest miliónů obětí.⁵⁰ Na počátku bylo vysazeno 18 stromů za 18 zemí okupovaných nacisty. Odhadovalo se, že při celkovém nákladu 12 milionů dolarů a 540 000 tisíc pracovních dnů pokryje výsledný les cca 30 000 dunam,⁵¹ tj. 30 km².

Ústřední myšlenkou Lesa mučedníků bylo zasvětit každý z 18 úseků jedné z evropských zemí, okupovaných nacisty.⁵² K pochopení významu toho, jaký význam má strom v sionistickém myšlení, je třeba si uvědomit, jak vypadala tehdejší Palestina. Počasí v této oblasti je plné extrémů. Například v Jeruzalémě téměř 8 měsíců neprší, ovšem když jednou začne, tak se celkové srážkové úhrny téměř vyrovnají ročnímu úhrnu Londýna. Dlouhá sucha se tak střídají se záplavovými situacemi a výsledkem jsou holé, suché pahorky ohlodané erozí. Zalesnění těchto pahorků, jakožto prostředek ke stabilizaci klimatu, patří mezi základní pilíře sionistické vize „zúrodnění pouště“ a Židovský národní fond byl vždy jednou z vůdčích organizací tohoto projektu. Strom pak zastává v sionistickém vidění světa zcela jedinečnou pozici a les je dodnes pro mnohé Izraelce téměř magickým místem.⁵³ „*Volba lesa jakožto památníku není náhodná*“, napíše *The Jerusalem Post* o rok později, a dodá, že „*hořká vzpomínka na nedávná utrpení a zápas o přežití nepotřebuje zed' nářků, nýbrž by měla být připomínána něčím, co žije a roste; co vnese život do opuštěných judejských kopců a bude symbolizovat vůli přeživších holocaustu vybudovat si nový domov.*“⁵⁴ Otevření tu belgické, tu jugoslávské (viz foto 8 až 10), tu bulharské části Lesa mučedníků se v následujících letech stane příležitostí pro prezentaci událostí holocaustu z pohledu obětí a často se setká s připomínkou desetiletého výročí zničení té či oné komunity.

*

Počátkem roku 1952 vtrhl holocaust „do ulic“. Důvodem bylo zahájení neformálních vyjednávání se zástupci Spolkové republiky Německo o odškodnění za zločiny holocaustu. Zpráva o probíhajících jednáních vzbudila v izraelské společnosti tvrdý odpor. Deník *Ma'ariv* si objednal rozsáhlý průzkum veřejného mínění, z něhož vyplynulo, že téměř 80% z více než 12 000 respondentů jakékoliv vyjednávání s nástupnickým státem Hitlerovy Třetí říše striktně odmítá. Pro bylo pouhých 20%.⁵⁵ Dokonce i umírněné deníky vládní iniciativu ostře kritizovaly. S tím, jak se jednání o této otázce přibližovalo, požádala řada poslanců své stranické sekretariáty, aby byli v této otázce uvolnění z povinnosti sledovat při hlasování partajní linii.⁵⁶

Hlasování v Knesetu shodou okolností připadlo na 10. tevet. Na méně šťastné datum snad již

49 *Ha-Cofe*, 22. dubna 1951.

50 *Ha-Arec*, 7. března 1951.

51 *Davar*, 21. dubna 1952.

52 *Jerusalem Post*, 22. dubna 1952.

53 K otázce významu stromů v židovském myšlení viz: Tydlitátová, V.: *Stromy ve starozákonní tradici*. Zdeněk Susa: Plzeň, Středokluky 2008.

54 *Jerusalem Post*, 21. dubna 1952.

55 Viz *Ma'ariv* 8. ledna 1952 a *Ma'ariv*, 9. ledna 1952.

56 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 211-226.

jednání o podobné otázce ani připadnout nemohlo. Revizionisté již několik týdnů před vlastním hlasováním spustili rozsáhlou novinovou a letákovou kampaň prosycenou holocaustovými narážkami. Stranický list Cherut vyšel v den demonstrace s palcovým titulkem: „*Pamatuj, co ti provedl Amálek*“. Uprostřed titulní strany byla umístěna kresba vězně ve vězeňském mundúru s ostnatými dráty v pozadí. Uvnitř listu byly otištěny fotografie krematorií a plynových komor⁵⁷ s výzvami k občanům, aby se 10. tevetu, neboli 7. ledna 1952 shromáždili na Siónském náměstí (*Kikar cijon*) v Jeruzalémě. Strana Cherut svázela své příznivce autobusy. Labouristická strana Mapaj zase vyzvala své příznivce a členy dělnických hnutí, aby přišli do Jeruzaléma budovu Knesetu bránit.⁵⁸ Část účastníků se ještě dopoledne před samotnou demonstrací zúčastnila pietního ceremoniálu v Kryptě holocaustu na hoře Sijón. V onom mrazivé, deštivé odpoledni se nakonec na Sijónském náměstí sešlo několik tisíc osob. Demonstranti si připnuli žluté hvězdy s nápisy „*Jude*“ a „*Pamatuj, co ti provedl Amálek*“.⁵⁹ Srocený dav neoslovil nikdo menší než Menachem Begin. Z balkónu hotelu Tel Aviv (dnešní Jerusalem Hostel) pronesl plamenný projev, v němž vyzval k pochodu na Kneset. Když se dozvěděl, že policisté chránící budovu Knesetu byli vyzbrojeni granáty se slzným plynem, údajně vyrobenými v Německu, nebylo k příměrům s plynovými komorami daleko: „*Nepřišel jsem sem proto, abych vás ještě více rozlítíl, avšak právě jsem obdržel vzkaz, že policie je vyzbrojena granáty vyrobenými v Německu, naplněnými tím samým plynem, který byl použit k vraždění vašich matek a otců.*“⁶⁰

Rozlícený dav se vydal bulvárem Ben Yehuda směrem k nedaleké budově Knesetu, kde došlo ke krvavému střetu s policií, která v reakci na vzrůstající napětí a pohružky revizionistů okolí Knesetu včetně ulic King George, Becalel a Ben Yehuda neprodyšně uzavřela.⁶¹ Situaci uvnitř obleženého Knesetu popsal deník *The Jerusalem Post* jako „*debatu v atmosféře násilí*“. V tomto svědectví mimo jiné čteme:

Pan Elimelech Rimalt [...] prohlásil, že argument, že nacisté „vraždili, aby dědili“,⁶² zde neplatí, neboť nacisté nevraždili kvůli majetku. Citoval také otázku svého malého syna: „A kolik dostaneme za dědečka a za babičku?“

Řečník za Mapam, pan Jakov Chazan, prohlásil, že by reparace měly smysl, pouze pokud by bylo možno navrátit všechn majetek, nebo pokud by Němci sami nacisty zničili. Naznačil, že celá záležitost je pouze trikem západních mocností, která má usnadnit očištění západního Německa jakožto špičky nového kopí, které má zaútočit na Rusko.

Během Chazanovy řeči vtrhl do síně dr. Jochanan Bader (Cherut), volající: „Plyn proti Židům! S tím chcete zvítězit!“ Právě se vrátil z demonstrace venku. Ostatní příslušníci Cherutu se k němu v urážkách přidali a teprve s určitými obtížemi se mluvčímu Knesetu, dr. Josefu Sprinzakovi, podařilo obnovit pořádek.

Během řeči pana Jicchaka Rafaele (Ha-po'el ha-mizrachi), vzrušeně vpadli do místnosti pan Meir Wilner a paní Ester Wilenská, oba komunisté. „My tady sedíme a dohadujeme se, zatímco jsou venku vraždění lidé. Oni střílejí!“ křičela paní Wilenská.

Krátce poté proletěly okny první kameny. Vlétly dovnitř nad hlavami členů Mapam, kteří se

57 *Cherut*, 7. ledna 1952.

58 *Davar*, 7. ledna 1952.

59 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 211-226.

60 *Jerusalem post*, 8. ledna 1952.

61 *Ma'ariv*, 8. ledna 1952.

62 Nárážka na 1 Kr. 21, 19.

museli ukrýt před skleněnými střepy. Přilétalo stále více kamenů a místností se pomalu převalovaly oblaky slzného plynu.⁶³

Policie při srážkách s demonstranty zadržela 395 osob. 140 policistů a téměř 200 protestujících bylo zraněno. Věznice byly natolik přeplněné, že část zadržených musela být přesunuta do věznic na severu země.⁶⁴ Do pohotovosti bylo dokonce uvedeno i několik vojenských oddílů v situaci, kterou David Ben Gurion nazve pokusem o puč. Podobně ostrá slova pak volí i jeho stranický deník *Davar*, který je následujícího dne plný výroků o nutnosti bránit izraelskou demokracii před terorismem revizionistů.⁶⁵ „*Silácký pokus Cherutu o násilné vniknutí do budovy Knesetu selhal*,“ napíše *Davar* druhého dne. Jeho úvodník si nebere servítky:

Den holocaustu, který měl být zasvěcen připomínce našich početných obětí, obětí nacistického Satana, na něž nikdy nezapomeneme a jejichž vrahům nikdy neodpustíme, byl znesvěcen zdivočelými a nevychovanými hulváty. Ve jménu všech těch Židů, kteří šli do krematorií se slovy Ha-tikvy na rtech a s vírou v národní úspěch – židovský stát – ve svých srdcích, v jejich jménu a posvátné vzpomínce, shromáždili prospěcháři fašisty a pučisty do hlavního města Jeruzaléma a vztáhli svou špinavou ruku na tentýž židovský stát, za něž se naši bratři v táborech smrti modlili ve svých posledních chvílích.⁶⁶

Lze hovořit o štěstí, že si srážky nevyžádaly oběti na životech, neboť v takto vypjaté situaci to mohlo znamenat rozsáhlejší výbuch násilí. Kneset nakonec v takto dusné atmosféře o přijetí německých reparací přeci jen rozhodl, ovšem jen ve velmi těsném poměru 60 proti 50 s tím, že šest poslanců se hlasování zdrželo.⁶⁷ Jednání o reparacích tak sice byla zahájena, ovšem svár, který do izraelské společnosti vnesla, bude živý ještě po mnoho let.

*

Dvojakost přístupu běžných obyvatel Izraele k událostem holocaustu se projevila skrze další iniciativu, kterou byly výstavy o holocaustu a jeho reflexi – například v Haifě kibuc Bojovníků ghett připravil výstavu s názvem „Holocaust a povstání v literatuře a umění“. Výstava probíhala pět týdnů od konce února do počátku dubna roku 1952. Za dobu pěti týdnů ji ve městě, které v tehdejší Izraeli, jehož populace sotva přesahovala jeden milion, patřilo k nejlidnatějším, navštívilo pouze 7000 lidí.⁶⁸ Rafael Bašan se na stránkách listu *Jediot Acharonot* nad takto nízkou účastí pozastavuje, ovšem současně si všímá velkého podílu mládeže mezi návštěvníky, který prý dosáhl 3000. Bašan tak dochází k závěru, že zatímco „*staří chtějí zapomenout, mladí chtějí vzpomínat*“.⁶⁹

63 *Jerusalem post*, 8. ledna 1952. Mapam byli izraelští komunisté.

64 *Davar*, 7. ledna 1952.

65 *Davar*, 8. ledna 1952. Tentýž deník popisuje Ben Gurionovu inspekci mezi policisty hlídkujícími před Knesetem. Premiér se s nimi pouštěl do řeči a odpovídal i na jejich osobnější otázky. Jeden z policistů – původem orientální Žid z Iráku – se Ben Guriona zeptal, co že vlastně znamená ono záhadné slovo „puč“, které se objevuje na titulních stránkách deníků. Ben Gurion mu odpověděl, že tomuto slovu rozumět nemusí, neboť slovo „puč“ není hebrejského původu a mezi Židy nemá místo.

66 *Ibid.*

67 *Ma'ariv*, 9. ledna 1952.

68 *Ha-Mišmar*, 1. dubna 1952.

69 *Jedi'ot Acharonot*, 4. dubna 1952.

Konkurenční deník *Ma'ariv* se pozastavuje nad tím, proč je zrovna v Haifě o dané téma takový nezájem, vždyt':

Haifa je město alije. Ve městě samotném žije mnoho čerstvých přistěhovalců (*olim chdašim*), kteří do Izraele přišli po válce a mezi nimi je mnoho těch, kteří válečná léta prožili přímo v zemích, kde vyhlazování probíhalo, a jejichž rodiny se staly kořistí nacistických bestii. A rovněž v okolí města žije mnoho přistěhovalců z přechodných táborů (tzv. *maavarot*), v nichž žijí nově příchozí z Evropy. Pozvánky na výstavu se k nim dostaly, dokonce i v jejich jazyce, a je zvláštní [...], že výstava v nich zájem o toto téma probudit nedokázala. Poprvé jsem na výstavu šel v odpoledních hodinách. V celém podlaží budovy, v němž se výstava konala, vládlo hrobové ticho. Jako by to byla výstava malíře, jehož jméno a dílo veřejnosti nic neříká.⁷⁰

Autor citovaného článku navštívil výstavu ještě podruhé, kdy si ji zrovna procházela třída dětí z místní školy, a i on sám se ptá, za jakým účelem tam vlastně byli školáci přivedeni. Téma příliš těžké pro dětské myšlení a popisky v cizích jazycích, jako by snad s hebrejskojazyčným divákem nikdo ani nepočítal, prostě nemohly pozornost žáků zaujmout. Autor samotný takto nespekuluje, ovšem při čtení jeho vyprávění se zdá, že organizátoři výstavy prostě jen špatně odhadli své publikum.

Roku 1952 připadl Den povstání připadl na 22. dubna. Sekulárního ceremoniálu v kibucu Bojovníků ghatt se zúčastnilo více než 5 000 lidí.⁷¹ Náboženská vzpomínková akce se konala na hoře Sijón.⁷² Podle *Jedi'ot Acharonot* se jí zúčastnilo velké množství lidí, z nichž „*stovky proudily na horu Sijón již od časných ranních hodin vzdát hold obětem*“.⁷³ Modrobílá vlajka Izraele, vytažená na stožár v den výročí povstání podle gregoriánského kalendáře, byla nyní, na výročí podle kalendáře židovského, stažena na půl žerdi. Přeživší z koncentračních a vyhlazovacích táborů vedli modlitby. V Kryptě holocaustu byla odhalena mapa varšavského ghetta a povstání. „*Na místo proudily po celý den organizované skupiny*,“ zaznamenává *Ma'ariv*.⁷⁴

Jako „*velice působivou*“ hodnotí *The Jerusalem Post* ceremonii v Lese mučedníků téhož dne:

Směrem od tel-avivské dálnice byla vybudována zvláštní, míli dlouhá cesta vedoucí k severní části lesa, jedné z nejkrásnějších vyhlídek v judejských horách. Vstup byl označen obří pochodní a další pochodně, z nichž každá reprezentovala jednu ze zničených komunit, obklopovaly celé prostranství. Veliký kámen uprostřed s hebrejským nápisem *Ja'ar ha-Kedošim* (Les mučedníků) bude základem monumentu pro šest milionů mučedníků.⁷⁵

V ten samý den byla v Tel Avivu otevřena výstava o holocaustu a povstání v literatuře a umění, která se do hlavního města se přesunula z Haify. Starosta Tel Avivu Israel Rokach v projevu

70 *Ma'ariv*, 29. 2. 1952.

71 *Jerusalem post*, 23. dubna 1952, *Ha-Mišmar*, 20. dubna 1952.

72 *Ha-Cofe*, 21. dubna 1952.

73 *Jedi'ot Acharonot*, 22. dubna 1952.

74 *Ma'ariv*, 22. dubna 1952.

75 *The Jerusalem Post* dále vysvětluje, že zasazení stromů bylo tentokrát pouze symbolické, a to proto, že na daný rok vyšla shodou okolností *šmita*, neboli rituální nařízení ponechávat každých sedm let půdu ladem. Viz *The Jerusalem Post*, 22. dubna 1952.

na vernisáži mimo jiné prohlásil, že „*hrůzy diaspory zapomínáme příliš rychle*“.⁷⁶ Výstava zůstala otevřena do konce měsíce. O návštěvnosti bližší informace nemáme.

Deník *Ha-Boker* shrnuje celý týden, který proběhl „*ve znamení piety*“, a zamýšlí se i obecně nad používanou symbolikou, způsobem připomínání holocaustu a celkovým vyzněním proběhnuvších pietních aktů. Autor článku, Josef Heftman, mimo jiné píše:

Možná až s přílišnou samozřejmostí se na našich rtech objevuje fráze „Pamatuj, co ti provedl Amálek“, kterážto nás vede k tomu, že se v našich myšlenkách věnujeme více osobě vraha, nežli osobám obětí, které padly pod jeho mečem. Ve všech svých ztělesněních a ve všech generacích se před námi Amálek objevoval a probouzel v nás pocity hněvu a pomsty. Avšak naši bratři, kteří padli jeho nečistou rukou [...] jako by se ze vzpomínek vytratili. Možná je to proto, že Amálek je stále naživu a stojí proti nám v době, kdy všechny jeho oběti již upadly do stínu minulosti. A nebo také proto, že přirozená touha po odplatě, ve spojení s touhou po spravedlnosti a soudu, nás vede k tomu, že se více soustředíme na nalezení osoby pachatele, dokud je ještě naživu, a zatlačujeme stranou jeho oběti, kterým již nedokážeme pomoci. Faktem ale zůstává, že na ty, kteří byli zavražděni, vyhlazeni a odvečeni do pecí, po určité době zapomínáme.⁷⁷

Také v další části svého článku autor velmi výstižně pojmenovává ducha doby:

Zapomínáme na jejich životy, na řetěz tradice, na všechny ty podnikatele, myslitele a vzdělance, kteří byli mezi nimi, a na všechno, co jsme se od nich mohli naučit. [...] A když mluvíme o Amálekovi a o šesti milionech Židů, kteří byli vyhlazeni v období holocaustu, pak vlastně zamlčujeme, nevyjadřujeme skutečnou podstatu ztráty, stejně jako zamlčujeme fakt, že šlo o miliony lidských jednotlivců.⁷⁸

Shodou okolností ale ve stejném roce jeden hlas konkrétní oběti, konkrétního jednotlivce zazněl. Roku 1952 byl totiž do angličtiny přeložen deník Anne Frankové.⁷⁹ Deník byl objeven již dříve a jeho původní, holandská verze vyšla roku 1947. Angličtí čtenáři si však museli pět let počkat, mj. proto, že Annin otec sám prošel koncentračním táborem a musel znovu vybudovat celý svůj život z ničeho, jakož i proto, že nebylo snadné přesvědčit nějakého vydavatele, aby tento na svou dobu velmi netypický text s velkým rizikem vydal. Zejména ve Spojených státech se k tomuto činu nikdo neměl, především s odkazem na tvrzení, že americký čtenář prý nemá příliš v oblibě vážné a smutné knihy, a už vůbec ne knihy o genocidě Židů v Evropě. Tento předpoklad se ale nepotvrdil. „*Deník Anne Frankové se proměnil v literární senzaci*,“ hlásá nadpis článku v *Ma'arivu*, který vypráví o osudech deníku, o potížích s jeho vydáním a o velkém zájmu o nový anglický překlad.⁸⁰ Tentýž list pak o měsíc později věnuje celou stranu rozsáhlým úryvkům z deníku z připravovaného prvního hebrejského vydání. V té době se již ve světě jednalo o bestseller a *Ma'ariv* si opakovaně všímá ohromného zájmu, který kniha vyvolala.⁸¹ Hebrejský překlad knihy

76 *Ha-Boker*, 22. dubna 1952.

77 *Ha-Boker*, 25. dubna 1952.

78 *Ha-Boker* 25. dubna 1952.

79 Deník byl v češtině vydán hned několikrát. Viz např.: *Deník Anny Frankové*, Nakladatelství Lidové noviny: Praha 1991.

80 *Ma'ariv*, 8. srpna 1952.

81 *Ma'ariv*, 26. září 1952.

vydalo nakladatelství *Davaru*, který úryvkům z deníku rovněž věnuje celou stránku.⁸² Tentýž list pak v inzerci nabízí *Deník Anne Frankové* jako bonus zdarma pro nové abonenty magazínu *Davar ha-šavu'a*.⁸³

Den kadiše na 10. tevet se v roce 1952 objevil v kalendáři hned dvakrát. Poprvé to bylo hned zkraje roku, dne 7. ledna 1952, kdy došlo k již zmíněnému výbuchu násilí před budovou Knesetu, a podruhé 28. prosince téhož roku. Tato kuriózní situace nastala z důvodu souběhu gregoriánského a židovského kalendáře, přičemž židovský kalendář je luni-solární a o něco kratší. V kontextu „druhého“ *Jom Kadiš* píše *Ha-Arec* o ceremoniálu na hoře Sijón v Kryptě holocaustu, během něhož byly studovány stejné tři mišny jako v roce 1949 a bylo zapáleno věčné světlo se šesti svícny na připomínku šesti miliónů obětí. Po společné modlitbě sestoupili účastníci do sklepení, kde byl recitován kadiš. Do sklepení byly uloženy urny s popelem obětí holocaustu. Zazněly žalmy a modlitba *Ani ma'amin*. Událost byla současně připomínkou deseti let uplynulých od vyhlazení litevského židovstva, které bylo připomenuto výstavou fotografií sestavenou z několika stovek snímků dokumentujících 220 litevských židovských obcí.⁸⁴ Téhož dne v 15:30 se konala pietní bohoslužba ve Velké synagoze v Tel Avivu.⁸⁵ Deník *Davar* navíc informuje o zasazení dvou tisíc stromů v srbské části Lesa mučedníků.⁸⁶

Rok 1953 se nesl ve znamení desetiletého výročí povstání varšavského ghetta – „*povstání, jež nezachránilo životy, avšak zachránilo národní čest*“.⁸⁷ Pokračovaly aktivity v Lese mučedníků, byly vysazeny první stromy v československé části lesa⁸⁸ a tato událost se dočkala poměrně značné mediální pozornosti.⁸⁹ Hlavním tématem ale bylo desetileté výročí povstání:

Přibližně před dvěma lety určil Kneset 27. nisan každého roku jako Den hrdinství ghatt, kteréžto datum je podle hebrejského kalendáře blízké datu povstání ve varšavském ghettu (18./19. dubna 1943). Možná, že toto rozhodnutí nenalezlo u veřejnosti takovou odezvu, jakou navrhovatelé usnesení očekávali. Vstříc desátému výročí povstání ghetta ve Varšavě předložil dr. Aron Berman, jeden z přeživších účastníků povstání, předsedovi vlády svůj návrh na vydání vhodné oficiální deklarace k tomuto desetiletému výročí. [...] Vedle toho pak vládě již několik týdnů leží na stole návrh „zákonu Jad Vašem“ [...].⁹⁰

Na pořadí jednání v Knesetu se „zákon Jad Vašem“, oficiálně nazývaný *Zákon o připomínce Katastrofy a hrdinství*,⁹¹ dostal poprvé 12. května roku 1953. Vysvětlit význam samotného pojmu *Jad Vašem* není úplně jednoduché. Jedná se o slovní spojení pocházející z aramejštiny, jež doslova znamená „památník a jméno“, a odkazuje na apokalyptickou pasáž z knihy Izajášovy, kde v 6. verši 56. kapitoly čteme: „...*dám jim ve svém domě a na svých hradbách památník se jménem, lepším než*

82 *Davar*, 19. prosince 1952.

83 *Davar*, 12. prosince 1952, *Davar*, 19. prosince 1952.

84 *Ha-Arec*, 29. prosince 1952.

85 *Ha-Cofe*, 29. prosince 1952.

86 *Davar*, 28. prosince 1952.

87 *Ha-Cofe*, 13. ledna 1953.

88 *Ha-Arec*, 28. ledna 1953, *Ha-Arec*, 29. ledna 1953.

89 Viz dále *Al ha-Mišmar*, 29. ledna 1953, *Davar*, 29. ledna 1953

90 *Ha-Arec*, 18. března 1953

91 *Martyrs' and Heroes' Remembrance (Yad Vashem) Law 5713-1953*. Schválen Knesetem 19. srpna 1953, publikován ve sbírce zákonů (*Sefer ha-Chukim*) 28. srpna 1953, str. 144. Viz také: *Divrej Kneset*, str. 1310-1314 (zasedání 12. května 1953).

*synů a dcer. Dám jim jméno věčné, jež nebude vymýceno.*⁹² Ministr školství Ben-Cijon Dinur k tomu při rozpravě v Knesetu vysvětluje, že aramejské *jad* znamená „památník“, příp. také „místo“. V tomto druhém významu odpovídá hebrejskému *makom* či *atar*. Název *Místo a jméno*, či podle ekumenického překladu Bible *Památník se jménem*, je vysvětlován tak, že nacisté chtěli Židy zničit, chtěli vymazat jejich jméno, a proto je třeba toto jméno připomínat. Jad Vašem je pak místem (památníkem), kde má být ono jméno připomínáno. Podle Targumu má být místem pro připomínku jména město Jeruzalém.⁹³ Sluší se ovšem dovysvětlit, že interpretace použitá ministrem Ben-Cijon Dinurem je v jistém smyslu vytržena z kontextu.

Citát je součástí v sionistickém myšlení oblíbené pasáže o obnově Sijónu a znovuvybudování Jeruzaléma a příslib „památníku a jména“ mimochodem přímo navazuje na podobenství „beránka jdoucího na porážku“.⁹⁴ Původní pozitivní význam podobenství o beránkovi byl vysvětlen výše a zaslíbení památníku a jména je vlastně jedním z jeho rozuzlení. Uvedená pasáž v knize Izajášově nemá přímý vztah ke kategorii zločinů, které od roku 1944 v odkazu na Lemkina nazýváme genocidou. Tento vztah je pouze symbolický: statečné utrpení Hospodinova služebníka otevírá cestu ke znovuzrození na Sijónu. Jde o pasáž velmi pozitivní, která navíc zdaleka nehovoří jenom k lidu Izraele. Původně jde o příslib určený kategorii jinověrců a dalších osob, které se sice z různých důvodů nemohou či přímo nesmějí účastnit bohoslužeb v Hospodinově Chrámu (text doslovně hovoří ke „kleštěncům“⁹⁵), ovšem svými dobrými činy a svěcením šabatou se i přesto stali Hospodinu milými. Izajášův příslib je velkorysý:

Těm z cizinců, kteří se připojili k Hospodinu, aby mu sloužili a z lásky k jeho jménu se stali služebníky, praví: Všechny, kdo dbají na to, aby neznesevali den odpočinku, kdo se pevně drží mé smlouvy, přivedu na svou svatou horu a ve svém domě modlitby je oblažím radostí. Jejich oběti zápalné a obětín hody dojdou na mém oltáři zalíbení. Můj dům se bude nazývat domem modlitby pro všechny národy, je výrok Panovníka Hospodina, který shromažďuje zahnané z Izraele. Shromáždím k němu ještě další, k těm, kteří už k němu byli shromážděni.⁹⁶

Toto universalistické podobenství se ale do zákona Jad Vašem přeci jen dostalo, a to skrze koncept *Spravedlivých mezi národy*,⁹⁷ díky kterému může být od roku 1963 státem Izrael dokonce udělováno čestné občanství osobám nežidovského původu, které s nasazením vlastního života pomáhaly Židům během II. světové války.

Zatímco jednání o vyhlášení pietního dne se v roce 1951 odehrávala ve vysoce důstojné a slavnostní atmosféře, kolem zákona Jad Vašem, projednávaného v roce 1953, se strhly místy velmi nevkusné dohady. V sázce bylo mnohé – jakým způsobem budou události holocaustu představeny židovské mládeži, jaká hnutí a jejich úloha v odboji budou či nebudou zmíněna, zda bude holocaust

92 Iz, 56,4-5

93 *Divrej Kneset*, str. 1311 (zasedání 12. května 1953).

94 Iz 53,1-12

95 Vyklešťování patřilo ke zmrzačujícím praktikám, kterými Židé od počátku hluboce opovrhovali, považovali je za nepřijatelný zásah do integrity lidského těla a za projev modloslužby. Lidé takto zmrzačení byli považováni za rituálně nezpůsobitelné. Viz Dt 23, 2 či Lv 21,20. Jestliže biblický text příslibuje „památník a jméno“ i takto zmrzačeným jedincům, pak je to nutno chápat jako vyjmenování extrémního případu ve smyslu „dokonce i těmto lidem je příslib určen“, s tím, že všechny mírnější případy jsou rovněž automaticky zahrnuty.

96 Iz 56,6-8.

97 tj. nežidů, kteří s nasazením vlastního života zachránili během holocaustu život svým židovským bližním.

prezentován pouze skrze odboj, nebo zda budou uznány pasivní formy i odporu nebo dokonce čistota nevinných obětí, kdo pomáhal uprchlíkům, kdo kolaboroval... Předkladatel zákona, ministr školství Ben-Zion Dinur, si přál, aby nově vzniknuvší instituce zdůrazňovala především sionistické a socialistické zázemí odbojářů a antisionistický Bund či naopak revizionistická ultra-pravicová hnutí jaksi opomenul. Jaakov Chazan ze strany Mapam si rovněž přál, aby se nově vzniklý institut nezabýval „jenom oběťmi holocaustu a povstání v diaspoře“. Mnohem důležitější pro něj, zdá se, bylo téma zrození Izraele:

Tento institut nám musí připomínat, že nejen armáda, nýbrž celý národ je tím, kdo ubránil, zachránil, vybudoval a ustavil stát Izrael. Tento institut nám musí všemi svými aktivitami připomínat, že pouze jišuv – pokrokový, svobodný a prodchnutý pionýrským duchem, byl schopen obstát v bitvě tak, jak obstál.⁹⁸

Revizionistický Cherut zase využil celé téma k obvinění vlády z kolaborace za to, že navázala neformální vztahy s poválečným Německem. O tomto tématu, od roku 1952 stále živém, ostatně neslyšíme naposled. Poslankyně Ester Vilenská si například kladla řečnickou otázku, jak můžeme učit židovskou mládež o tom, jaké bylo evropské židovstvo a jak vysoká byla míra jeho hrdinství, když:

[...] tento Kneset zvedl ruku pro navázání kontaktů s delegáty národa vrahů, když s nimi ministři a vyslanci zasedají ke společnému stolu, smějí se, vyplňují dokumenty, podepisují je, zaplavují naši zemi jejich reparacemi a řeší problémy s dodávkami vody v Jeruzalémě pomocí peněz z těchto reparací. A teď z betonu a oceli od vražedného Německa postavíte Jad Vašem!⁹⁹

V tomto kontextu se rozvinula velmi ostrá diskuse na téma, zda by jako pachatelé měli být označeni „nacisté“, anebo „Němci“. A do této napjaté situace vystoupil Jicchak Meir Levin z ortodoxního hnutí Agudat Jisrael s velice silným projevem, v němž vznesl otázku, zda vůbec má světský stát Izrael právo budovat muzea událostí, jako je holocaust, a přijímat o nich zákony „*po boku zákona o bankrotu a o zdanění tabáku?*“ Zdůrazňoval, že Jad Vašem má být památníkem, který přislíbil Hospodin, a tedy pouze Hospodin může Jad Vašem, ať už je tímto symbolickým podobenstvím myšleno cokoliv, vybudovat: „*Není možné zřídit národní svátky světským způsobem a není možné ustavit ‚Jad Vašem‘ světským způsobem.*“¹⁰⁰

„*Myslím si, že je dobře, že budeme mít zákon,*“ přitakávala naopak Beba Idelson vládnímu návrhu a nahlas uvažovala o tom, kdo by měl dát Jad Vašem fyzickou podobu:

Potřebujeme vynikajícího architekta – architekta zraněného národa, který zachytí bolest lidu tak, aby tento lid nikdy nezapomněl na svou tragédii. Potřebujeme architekta s jedinečným nadáním, který ve svém umu shromáždí naše pocity a najde vhodné vyjádření pro naši nedávnou katastrofu, jakož i pro potřebu našeho lidu zachovat věrnost obětem našeho povstání.¹⁰¹

98 *Divrej Kneset*, str. 1332 (zasedání 12. května 1953).

99 *Divrej Kneset*, str. 1335 (zasedání 18. května 1953).

100 *Divrej Kneset*, str. 1331-1343 (zasedání 18. května 1953).

101 *Divrej Kneset*, str. 1337 (zasedání 18. května 1953).

„*Takovýto zákon povede jen ke znesvěcení obětí,*“ hřímal z pódia Jochanan Bader z revizionistického Cherutu poté, co v zákoně nenalezl „svá“ témata.

Zákon stanovil, že Jad Vašem bude ústřední institucí pověřenou shromažďováním veškerých poznatků a svědectví o událostech holocaustu. Proč však Jad Vašem v Jeruzalémě a ne třeba jiná instituce v zemi, v níž k holocaustu skutečně došlo? „*Zde je srdce národa, zde je srdce Izraele, zde je třeba vše soustředit. Rovněž iniciativa Židovského národního fondu Les mučedníků je nedaleko Jeruzaléma...*“ Na jedné straně dává toto rozhodnutí z metodologického hlediska smysl – jedna instituce by měla hrát ústřední roli a shromažďovat kopie všeho, čeho bádání v daném oboru dosáhne. Do vzniku Jad Vašem byly materiály týkající se událostí holocaustu rozesety v několika paralelních archivech. Podobné ustanovení o povinném zasilání kopií ostatně nalezneme ve statutech národních knihoven v řadě zemí světa včetně České republiky. Ovšem v diskuzi o centrálním holocaustovém archivu v Knesetu šlo přeci jenom o něco více, a to konkrétně o posílení úlohy mladého státu jakožto jediného centra židovské paměti: „*Musíme přesvědčit diasporu Izraele, že není ústředního memoriálu pro tento lid kromě jednoho [...] toho v Izraeli,*“ naléhal Elimelech Rimalt. „*Ti, kdož plánují památníky v diaspoře pod patronací představitelů Gójų dnešního světa, ubližují nejhlubší cti našeho národa.*“ nechal se opět slyšet radikálně smýšlející Jochanan Bader z Cherutu. V dobovém politickém diskursu panoval určitý despekt vůči diaspoře jako takové, neboť byla chápána jako ponižující vyhnanství.¹⁰² Tento despekt se pak mohl přenášet i na ty, kdo v diaspoře setrvali a nezvolili raději odchod do Izraele. Extrémním projevem tohoto postoje byla slova Ester Vilenské: „*Diaspora není jen trestem, nýbrž i hrůzným zločinem.*“¹⁰³

Objevovaly se ale i smířlivější hlasy, které snad poprvé na půdě Knesetu hovořily o *Kiduš ha-Šem*,¹⁰⁴ o spravedlivých mezi národy, o specifické situaci žen v holocaustu, jakož i o prostém každodenním hrdinství obyčejných lidí, jako například z úst Beby Idelson: „*Nicméně dobře činí tento zákon, když připomíná výjimečné jednotlivce, kteří se nacházeli mezi národy [...] a usilovali o osvobození a záchranu. Země se raduje a společnost je vděčná za shledání s těmito jednotlivci [tj. Spravedlivými], kteří mezi nás přicházejí.*“¹⁰⁵

Znovu a znovu bylo zdůrazňováno, že tento zákon není určen pro mrtvé, nýbrž pro živé. Jako cílová skupina aktivit Jad Vašem byla v této době jednoznačně chápána židovská, či ještě přesněji izraelská, mládež. Podle jednoho z řečníků – Barucha Azanjahu (Mapaj) – měl tento zákon především pomoci překlenout propast mezi starší generací, která cítí vinu za to, že nemohla pomoci, a generací, která si již život v Evropě nepamatuje. Podobně tento problém chápal i další řečník, Elimelech Rimalt, když prohlásil: „*Mládež již nerozumí duchu naší minulosti. Soucitně se ztotožňuje se židovskými oběťmi v historii, snaží se pochopit situaci v zemích diaspory, ovšem nedokáže s těmito Židy pocítit osudové pouto.*“¹⁰⁶ Baruch Azanja přitakával s tím, že by rád, aby se „*izraelská mladá generace naučila a pochopila do detailů, jaké bylo ono ztracené židovstvo a jak vypadalo.*“¹⁰⁷ „*Evropské židovstvo již neexistuje a generace současných dětí v Izraeli o něm vůbec*

102 Weitz, Y.: „Shaping the Memory of the Holocaust in Israeli Society of the 1950s“ in *International Historical Conference*. Jad Vašem: Jeruzalém 1996 (9. ročník), str. 497-518.

103 *Divrej Kneset*, str. 1335 (zasedání 18. května 1953).

104 Dosl. „posvěcení Jména Hospodinova“. Jde o velice starý, uctivý hebrejský termín k označení obětí a mučedníků.

105 *Divrej Kneset*, str. 1337 (zasedání 18. května 1953).

106 *Divrej Kneset*, str. 1333 (zasedání 18. května 1953).

107 *Divrej Kneset*, str. 1334 (zasedání 18. května 1953).

nic neví,“ pokračoval.¹⁰⁸

Zákon byl s přestávkami projednáván od března do srpna roku 1953. Dne 19. srpna 1953 byl nakonec schválen: jak říká záznam z Knesetu, „téměř jednomyslně“.¹⁰⁹ Jako pachatelé jsou v něm označeni „nacisté a jejich přísluhovači“, tj. byla nakonec zvolena mírnější varianta dávající prostor pro budoucí usmíření s poválečným Německem. V paragrafu 2, odst. 3 zákona nacházíme i klauzuli, podle níž je památník Jad Vašem oprávněn „pevně zakotvit v Izraeli a mezi vším lidem den určený Knesetem jako pietní den za Katastrofu a její hrdiny a navrhnout způsob společné připomínky hrdinů a obětí.“¹¹⁰ Tímto paragrafem se institut Jad Vašem stal Mekkou pro připomínku *Jom ha-šo‘a*. Ústřední pietní akty za účasti čelních politických představitelů státu Izrael se dodnes odehrávají právě na půdě této instituce a Jad Vašem dává svými pietními akty vzor pro podobné ceremoniály v ostaních místech v Izraeli a v zahraničí.

Způsob vzpomínání na holocaust se v letech 1953 - 1959 začínal postupně otevírat širšímu spektru témat a vlivů. Zahájení činnosti Jad Vašem přineslo lepší koordinaci vzpomínkových aktivit a příležitostí k pietním setkáním přibývalo. Pokračoval projekt Lesa mučedníků, v jehož rámci byly otevírány nové oblasti, které se v kontextu různých výročí stávají místy pro menší krajanská setkání.¹¹¹ Tuto tendenci odráží i počet novinových článků věnovaných tématice holocaustu, který se mezi lety 1949 – 1955 téměř ztrojnásobil a i poté dále, byť mírně, narůstal.¹¹² Především ale zastoupení tohoto tématu na stránkách novin přestalo být omezeno na výročí povstání a 10. tevet. Dualita až rivalita mezi *Jom ha-šo‘a* a *Jom Kedošim* mezitím pokračovala. Oba pietní dny se objevovaly paralelně, i když 10. tevet již pomalu ustupuje do pozadí a i v míře mediální pozornosti je to patrné. Na jeden článek o 10. tevetu připadají v polovině 50. let dva až tři články k povstání ghett. V mediálním diskursu 50. let nadále hrála svou úlohu desetiletá výročí – připomínala se výročí od prvního transportu, zničení konkrétní obce či osvobození konkrétního tábora. Tato výročí se stala příležitostí k obsáhlejším reportážím, rozhovorům s pamětníky, návštěvě míst po deseti letech apod. Na přelomu ledna a února roku 1955 si tak deníky všimají například desetiletého výročí osvobození největšího vyhlazovacího tábora – Osvětimi. Ve stovkách novinových výstřižků, které měl autor tohoto textu k dispozici, je to od konce 2. sv. války snad vůbec poprvé, co se jméno „Osvětim“ objevuje v titulcích. Jeden z těchto nadpisů se nese v lehce provokativním duchu: „Zdalipak si ještě pamatujete na Osvětim?“¹¹³ V Tel Avivu se roku 1954 sešli maďarští Židé, aby si připomněli deset let od prvního transportu do Osvětimi. Byla zapálena čtyři světla za čtyři velké synagogy v Maďarsku, které byly nacisty zničeny. Noviny *Jedi'ot Acharonot* informují, že pieta se proměnila ve strkanici kvůli tomu, že si jeden z řečníků dovolil oslovit shromáždění maďarsky.¹¹⁴ A

108 Ibid.

109 *Divrej Kneset*, str. 2409 (zasedání 19. srpna 1953).

110 *Martyrs' and Heroes' Remembrance (Yad Vashem) Law 5713-1953*. Schválen Knesetem 19. srpna 1953, publikován ve sbírce zákonů (*Sefer ha-Chukim*) 28. srpna 1953, str. 144.

111 Například belgická a holandská část – viz *Ha-Boker* 13. dubna 1954.

112 Uvádíme přibližný nárůst na základě počtu článků a výstřižků, které systematicky shromažďovaly Útřední sionistické archivy v letech 1949-1960. Nejsou uváděna přesná čísla, neboť neexistuje záruka, že některé jednotlivé položky nebyly vynechány. Obecný trend nárůstu počtu je však patrný (viz složky: CZA: S71/634, CZA: S71/1448, CZA: S71/2871, CZA: S71/3321, S71/3321, CZA: S71:3695). Trend nárůstu lze pozorovat i v jiných databázích, např. v digitální databázi židovského tisku izraelské národní knihovny, která sice zatím zdaleka nepokrývá všechny deníky, ale v rámci těch, které již pokryté má, lze nárůst zastoupení tématu holocaustu vysledovat – www.jpress.org.il.

113 *La-Merhav*, 11. února 1955.

114 *Jedi'ot Acharonot*, 2. dubna 1954.

nebyly to zdaleka jediné vášně v kontextu maďarské židovské komunity.

*

V noci z 3. na 4. března roku 1957 zastavuje v rezidenční čtvrti v Tel Avivu automobil. Vystupuje z něj tehdejší mluvčí ministerstva průmyslu a obchodu. Náhle k němu zezadu přistoupí neznámý mladý muž. Ptá se: „Jste Dr. Kastner?“ Úředník se otočí, přikývne a muž na něj bez okolků vypálí tři rány. Dvě kulky minou cíl, ovšem ta třetí je osudná. Pachatel odjíždí v připraveném džípu.¹¹⁵ Noviny hovoří o vůbec prvním politickém atentátu v dějinách státu Izrael.¹¹⁶ Útočníkem byl bývalý příslušník revizionistického hnutí Lechi Ze'ev Eckstein, s Jakovem Cherutim a Josefem Menkesem jako spolupachateli. Oběť – Israel Kastner, dříve známý jako Rudolf Kastner – umírá v nemocnici o dva týdny později. Dokáže ještě policii poskytnout informace, které povedou k dopadení pachatele a jeho kompliců, ovšem on sám je odsouzen k smrti. A co je nejhorší, mnozí mu to přejí.

Israel (Rudolf) Kastner pocházel z městečka Kluž v dnešním Rumunsku, ovšem za války působil v Budapešti, kde předsedal místní židovské radě a rovněž vedl tzv. Záchranou komisi, která usilovala, v návaznosti na činnost bratislavské Pracovní skupiny, o záchranu maďarských Židů skrze vyjednávání s nacisty o výkupném. Do Izraele emigroval počátkem 50. let a díky svým diplomatickým zkušenostem i kontaktům se brzy vypracoval na pozici ministerského mluvčího. Je to tentýž Rudolf Kastner, jehož vinil z kolaborace autor tzv. „Osvětinské zprávy“, Rudolf Vrba.

V roce 1952 začal jistý Malachiel Grünwald, tehdy dvaasedmdesátiletý maďarský přeživší, rozesílat vlastním nákladem pamflet s názvem „Dopisy mým Mizrachi přátelům“, v němž volal po vyrovnání účtů s údajnými labouristicko sionistickými kolaboranty s nacismem. Z kolaborace mimo jiné nařkl i Kastnera, tehdy vysokého státního úředníka a v jednom z těchto pamfletů dokonce vyzval ke Kastnerovu zavraždění. Označení za kolaboranta nebylo možné brát na lehkou váhu v židovském státě, jehož zákony od roku 1950 slibují přísné tresty každému, kdo svým dílem k nacistickým zločinům jakkoliv přispěl.¹¹⁷ „*Bud' by byl Grünwald odsouzen, nebo by Kastner musel zemřít,*“ citoval později *Ma'ariv* Kastnerova advokáta Chajima Cohena v narážce na fakt, že podle příslušného zákona je trestem pro nacisty a jejich kolaboranty smrt oběšením.¹¹⁸ Stát se za svého úředníka postavil. Vrchní státní zástupce Chajim Cohen obvinil Malachielu Grünwalda z pomluvy, která byla v tehdejší Izraeli, podobně jako dodnes v České republice, trestným činem.

Soudní proces začal zkraje roku 1954. Procházíme-li nyní dobový tisk, nelze si nepovšimnout, že ačkoliv byl obviněným Grünwald a zpočátku se o procesu hovořilo jako o procesu „s *Malachielem Grünwaldem, obviněným z pomluvy*“,¹¹⁹ velmi brzy se pro celý proces vžije označení *Mišpat Kastner*; v angličtině *Kastner Trial* neboli *Kastnerův proces*. Tento rychlý obrat není dán jen náladou ve společnosti, ale i osobností Grünwaldova radikálního, leč brilantního

115 *Ma'ariv*, 4. března 1957.

116 Viz např. *Davar*; 5. března 1957.

117 *Nazis and Nazi Collaborators Punishment Law 5710/1950*, schválen Knesetem 9. srpna 1950 (online), (ověřeno dne: 11. prosince 2011), dostupné z:

http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1950_1959/Nazis+and+Nazi+Collaborators+-Punishment+-Law-+571.htm

118 *Ma'ariv*, 19. září 1954.

119 Viz *Davar*, 3. ledna 1954, *Cherut* 3. ledna 1954, *Ha-Boker* 3. ledna 1954.

obhájce Šmuela Tamira, který dokázal celý proces rychle zvrátit ve prospěch svého klienta. Izraelský historik Tom Segev jde ve svém hodnocení ještě dále, když tvrdí, že o Grünwalda tu nikdy vlastně ani nešlo.¹²⁰ Šmuel Tamir byl založením revizionista a spoluzakladatel strany Cherut, byť v době procesu nebyl jejím členem. Také Grünwald byl sympatizantem revizionistické frakce. Tamir svým způsobem spolu s Kastnerem předvolával na lavici svědků celý labouristický establishment, především vládnoucí stranu Mapaj, jejíhož ideového předchůdce *Ichud* byl Kastner za války členem. A o to tu šlo především. Spolu s Kastnerem pak měli být nepřímo odsouzeni všichni ti, kdož nepovstali.

První kolo procesu trvalo více než rok a pro mnohé to bylo vůbec první setkání s realitou každodenních dilemat, která představený židovské rady musel ze své pozice řešit. Veřejná diskuse kolem procesu znamenala hovořit nahlas o choulostivé situaci, v níž se Kastner na své pozici během války nacházel. Dlouhý proces, plný komplikovaných detailů, se točil kolem několika hlavních témat, jako bylo jednání Kastnera s Eichmannem o výkupném, údajné upřednostňování vlastní rodiny při záchranných iniciativách, vyzrazení parašutistů (mj. i *Chany Seneš*, známé vedle hrdinství v nacistickém zajetí i autorstvím velice populární písně *Eli, eli*) a především údajné zamlčování informací o skutečné destinaci deportačních vlaků a přimluva za jednoho z nacistů u Norimberského tribunálu. Nová témata byla postupně Grünwaldem a jeho obhájcem do procesu vnášena s tím, jak se Kastner snažil ze všech sil vysvětlit svou nejednoduchou pozici stran otázek, s nimiž proces začínal. Občas se výslech stočil na nepodstatné detaily, které neměly pro spor Kastner-Grünwald příliš vysokou relevanci a spíše vyjadřovaly neschopnost starých kádrů z jišuvu pochopit do všech důsledků situaci, v níž se evropští Židé nacházeli. Obhájce však na Kastnera nepřestával naléhat: „*Odebírali SS-mani obětem zlaté zuby?*“, „*Chtěli Němci, aby Záchranná komise publikovala o Němcích pozitivní zprávy?*“ „*Jsem rozrušený,*“ odpověděl Kastner v jednom momentu a požádal o přerušování procesu. „*Kastner se zhroutil pod tíhou otázek obhájce,*“ oznámil revizionistický Cherut.¹²¹ Labouristický *Davar* pouze informuje, že „*Kastner požádal o přerušování výsledku*“.¹²²

Pro Kastnerovu pozici bylo příznačné, že vše, co se o něm říkalo, byla vlastně pravda, ovšem pochopit ji mohl jen ten, kdo znal a chápal celou situaci. Ano, vydal nacistům parašutisty vyslané do Maďarska z Palestiny, neboť nacisté už jednoho z nich zatkli na hranicích, o přítomnosti ostatních beztak věděli a hrozili vážnými důsledky pro celou židovskou komunitu. Ano, přimluvil se za jednoho ze souzených nacistů, Kurta Bechera, během Norimberských procesů.¹²³ Učinil tak ovšem proto, že mu Becher, ať už z jakýchkoliv pohnutek, pomohl se zprostředkováním výměny a tedy i záchrany životů a on se mu cítil zavázán. Ano, jednal s Eichmannem, ovšem ve snaze odklonit alespoň některé transportní vlaky z jejich původní destinace do Švýcarska nebo k některému ze středomořských přístavů. Ano, poslal dva miliony dolarů na účet jednoho z SS-manů – šlo o výkupné za záchranu části maďarských Židů. Ano, v jednom z těchto vlaků, někdy nazývaném „VIP vlak“ či „Kastnerův vlak“, byla i jeho rodina. Dopustil se tím zločinu? Bylo by správnější nechat vlastní rodinu zahynout? A kterou by bylo vhodné zachránit místo ní? Ve skutečnosti bylo z Kastnerovy rodiny zachráněno pouze asi tucet osob. Více než 50 dalších

120 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 261.

121 *Cherut*, 4. března 1954.

122 *Ha-Boker*, 4. března 1954.

123 Zprávu o výpovědi Kastnera v této věci přináší např.: *The Jerusalem Post*, 26. února 1954.

Kastnerových příbuzných bylo nacisty zavražděno.¹²⁴ Ano, jednal s Himmlerem. Snažil se zařídit výměnu životů za peníze, které pak ale nacisté nikdy neviděli a Kastnerovo jednání mělo navíc zprostředkovat, že německý ústup z Terezína a Bergen-Belsenu nebude provázen finálním masakrem vězňů.¹²⁵ Ano, navštívil své rodné město Kluž. Ano, je pravda, že jeho obyvatele nevaroval. Měl v té době opravdu důvěryhodné informace? Bylo by bezpečné tyto informace předat? Změnilo by se tím něco? Ano, je pravda, že měl německý pas. Pomohla mu jej zařídit spřízněná úřednice a používal jej pro své diplomatické cesty do Švýcarska, kde připravoval půdu pro převoz Židů z Maďarska.

Proces skončil v červnu roku 1955. Kastnerovi patrně nejvíce ublížila epizoda s přímluvou za Kurta Bechera, kterou Grünwaldův obhájce dokázal představit jako důkaz o kolaboraci nejen Kastnera samotného, ale vlastně celého labouristického establishmentu, zejména strany Mapaj. Tamir napojil celý příběh na kauzu *Ha'avara* (jedna ze snah o výměnu životů za výkupné) a vykreslil Kastnerovy aktivity jako pouhý dílek ve skládačce údajné dlouhodobé spolupráce labouristické strany s nacistickým nepřitelem.

Soudce Benjamin ha-Levi Tamirovu radikální interpretaci přijal. Zprostil Malachiela Grünwalda obvinění z pomluvy a uložil mu pouze formální pokutu ve výši jedné liry. Poté se obrátil na Kastnera a vyřkl větu, která se mu de facto stala orfelem smrti: „*Jednáním s Adolfem Eichmannem jste skutečně zaprodal duši ďáblu.*“ Revizionisté mohli slavit jeden ze svých největších dosavadních politických úspěchů, ovšem za strašlivou cenu. Vezmeme-li v úvahu přímé důsledky a životaschopnost tezí, které z tohoto procesu vzešly, navzdory jejich pozdější revizi, můžeme říci, že zpolitizování celého procesu a snaha poškodit stranu Mapaj skrze Kastnerův případ v dlouhodobém důsledku hluboce poškodila i stát Izrael jako takový.

Kastnerova kauza byla sporem mezi „dvěma cestami“, jak se tehdy občas říkávalo – mezi cestou odboje a cestou židovské rady, tzv. *judenratu*.¹²⁶ To, co se ale nakonec dostalo na lavici obžalovaných, byl právě samotný černobílý „koncept dvou cest“: „*Závěr je jasný: buď jsou více či méně vinni všichni, nebo nikdo. Rozsudek, usvědčující Kastnera samotného a očišťující všechny ostatní, jedny explicitně, druhé mlčky, musí být ve své podstatě nutně založen na mylných předpokladech,*“ píše na stránkách *Ha-Aretz* redaktor Moše Keren v předposledním dílu svého seriálu ke Kastnerově procesu, nazvanému „*Proč jen Kastner?*“.¹²⁷

Tehdejší premiér Moše Šarett se s rozsudkem odmítl smířit. „*K záchraně židovských životů je třeba učinit vše, třeba i podat ruku ďáblu. Není možné si vybírat,*“ prohlásil.¹²⁸ Vládní strana podala odvolání k nejvyššímu soudu. Revizionistické strany využily procesu k vyhlášení nedůvěry vládě a Moše Šarett byl následně donucen rezignovat. O tři měsíce později vypukla Sinajská krize, v níž by jeho vyhlášená znalost arabské mentality a politické kultury byla více než zapotřebí. Na Kastnera se ve stínu této krize tak trochu zapomnělo. Případ se vrací na stránky novin počátkem roku 1957, kdy se odvoláním začal zabývat nejvyšší soud. Šmuel Tamir si trval na svém a dále přiléval olej do ohně: „*Kastner se bál toho, co by Becher mohl odhalit,*“ prohlásil ve své řeči před

124 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 261.

125 Viz shrnutí soudního stání z tohoto dne očima dobového tisku: *The Jerusalem Post*, 22. března 1954, *Davar* 22. března 1954 či *Jedi'ot Acharonot* z téhož dne.

126 Weitz, Y.: „Shaping the Memory of the Holocaust in Israeli Society of the 1950s“ in *International Historical Conference*. Jad Vašem: Jeruzalém 1996 (9. ročník), str. 500.

127 *Ha-Aretz*, 10. července 1955.

128 *Ma'ariv*, 7. července 1955.

vrchním soudem. Becher měl mít podle Tamirovy interpretace k dispozici řadu kompromitujících informací ohledně Kastnera, který s ním měl být zapleten do jeho zločinů. Kastnerova snaha očistit Bechera měla být motivována snahou zabránit mu v jeich odhalení.¹²⁹

Vrchní soud nakonec o rok později, 18. ledna 1958, v poměru hlasů 3 ku 2 rozhodnutí soudu nižší instance zrušil. Deník *Davar* přinesl shrnutí verdiktů jednotlivých soudců. Ti rozhodli, že v případě přímluvy za Bechera se Kastner dopustil křivé přísahy, ovšem v nejdůležitějším bodě rozhodli v Kastnerův prospěch – konstatovali, že k záchraně životů za takto obtížné situace bylo správné použít jakýchkoliv prostředků. Soudci uznali, že jejich kolega Halevi nechal proces upadnout do projednávání historiografie maďarského židovstva a obecných světonázorových otázek, aniž by přihlédl ke konkrétním okolnostem extrémní situace, v níž se Kastner během své činnosti v Budapešti nacházel. Jeden ze soudců poznamenává, že k posouzení otázky, zda Kastner kolaboval, je nutno především posuzovat jeho úmysly a tyto jednoznačně směřovaly k záchraně, byť třeba metody, které použil, mohou být sporné. Tentýž soudce nachází pochybení ve faktu, že Halevi dostatečně nerozlišoval, co věděli aktéři v době války a co vědí nyní.¹³⁰ Kastnerovo jméno bylo očištěno.

Jenže Kastner sám se rozhodnutí vrchního soudu nedomohl. Na jaře roku 1957 byl zavražděn. O tom, jaký byl asi tehdejší vztah veřejnosti k osobě Israele Kastnera vypovídá fakt, že o samotném atentátu noviny informují jen velmi zběžně, pokud vůbec, a často na méně důležitých místech výtisku. Situace se začíná poněkud obracet, když Kastner o dva týdny později umírá. Oznámení o úmrtí a pohřbu byla uveřejněna na titulní stránce deníku *Davar*. Parte se sešla dokonce tři: dvě z kibuců, v nichž Kastner bydlel, a jedno z kanceláře labouristické strany.¹³¹ Tentýž deník píše na titulní stránce o tom, jak vyšetřování Kastnerovy smrti vedlo k odhalení revizionistické teroristické skupiny a rozsáhlého skladu zbraní, včetně výbušnin a granátů. Později bude při vyšetřování zjištěno, že skupina měla v úmyslu zavraždit i další labouristické představitele, včetně samotného Moše Šaretta.

Vyšetřování Kastnerovy smrti vyústilo i v další skandály. Ukázalo se totiž, že atentátník byl shodou okolností informátorem domácí tajné služby Šin Bet, o jejíž samotné existenci do té doby nikdo neměl ani tušení.¹³² I přesto však Šin Bet nedokázala jeho úmysly včas odhalit a atentátu zabránit.¹³³ Zavdalo to záminku k různým spikleneckým teoriím a Šin Bet byla v reakci na aféru podřízena přímé kontrole parlamentu. Pachatelé byli odsouzeni za vraždu, vedení a členství v teroristické organizaci na doživotí, propuštění však byli již v roce 1963.¹³⁴ Navazující skandály, probíhající vyšetřování a soud s pachateli pak vedly k paradoxní situaci, kdy se Kastnerovo jméno začalo skloňovat více po jeho smrti, než za jeho života.

Rudolf Kastner se stal obětním beránkem na oltáři představ o možnosti a nutnosti obrany proti nacistům. Jestliže byl v předchozích kapitolách této práce reflektován komplikovaný proces postupného uvědomování si situace evropského židovstva a jeho reálných možností obrany,

129 *Davar*, 30. ledna 1957.

130 Tentýž deník věnoval půl strany uvnitř výtisku diskusi nad výsledkem procesu. *Davar*, 19. ledna 1958.

131 *Davar*, 17. března 1957.

132 Dobovou reakci k tomuto viz například v: *Davar*, 3. května 1957.

133 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 309.

134 ISA: „The Kastner Affair“ (online), (ověřeno dne: 11. prosince 2011), dostupné z:

<http://www.shabak.gov.il/english/history/affairs/pages/kastneraffair.aspx>. O zkrácení trestu pro Kastnerovy vrahy hovoří ve své době například: *Jerusalem post*, 16. června 1961.

revizionisté nabízeli na stejné otázky po příčinách absence obrany jednoduchou odpověď – Kastnera a sionistický establishment. Kastner byl obětním beránkem se vším všudy, včetně posmrtné glorifikace. Izraelský historik Yehiam Weitz jde ve své reflexi ještě dále. V nedávno vydané knize o celém procesu a jeho pozadí, nazvané příznačně *Muž, který byl zavražděn dvakrát*, podotýká, že v celé kauze svým způsobem rezonují klasické antisemitské teze o spiknutí mocných elit.¹³⁵

Trpký a hořce sarkastický je nekrolog Rudolfa Kastnera z pera Uri Kisriho, otištěný roku 1958 na stránkách *Ma 'arivu* v reakci na očišťující rozsudek:

Rozsudek nejvyššího soudu byl vynesena nad otevřeným hrobem. Neboť hrob doktora Izraele Kastnera je stále otevřený. Je otevřený dokonce i nyní, po uzavření spisu. Kastnerova rehabilitace, se vším tím odpuštěním a veškerou nápravou křivd, přišla pozdě, příliš pozdě pro Kastnera. [...] Neboť fakt zůstává faktem, ovšem život člověku to nenavrátí. Kastner vypustil duši, aniž by se mohl dozvědět, že přeci jenom „jest soudců mezi lidem Izraele“. Na chodníku v Rechov Amsterdam, tváří v tvář tomu ubohému cucákovi, co zmáčkl spoušť, a poté na kovové posteli v nemocnici Hadasa, vycházel z Kastnera poslední vzdech, poslední vzdech muže, který byl odsouzen, ponížen, vláčen po soudech a mnohými proklet. Kdo jen tuhle křivdu napraví? [...] A toto budiž epilog oné smutné kapitoly: rozsudek dokáže život napravit, ovšem nikoliv navrátit. [Na jedné straně] otevřený hrob, který se již znovu neuzavře, a na druhé straně stojí ti mladí lidé. Lidé příliš mladí na doživotní tresty, které jim mají být uloženy. Ach, jak krásná je ta Tvá doživotní nekonečnost, Pane věčnosti! [...] ¹³⁶

Ačkoliv bylo Kastnerovo jméno formálně očištěno, kauza je živá dodnes. Ještě v 60. letech se objevovaly snahy o znovuotevření procesu a v novinách se objevovaly články nadepsané např. „*Tamir žádá nový soud ve věci Kastner-Grünwald*“¹³⁷ či „*Nejvyšší soud odmítl petici ke znovuobnovení Kastnerova procesu*“.¹³⁸ Teze o údajné „spolupráci sionismu s nacismem“, zpopularizovaná Kastnerovým (nebo vlastně Grünwaldovým?) procesem se mezitím stala součástí veřejného diskursu a v některých antisionistických a bohužel i antisemitských kruzích se s ní můžeme setkat dodnes. Přitom „sionismem“ byl v této tezi původně vlastně myšlen sionismus labouristický a největšími propagátory těchto obvinění, které dnes s takovou oblibou citují antisionisté, byli ve své době poněkud paradoxně revizionisticko-sionističtí radikálové. Teze samotná byla kritikou pocitovaného „nedostatku radikalit“ ve vztahu k nacismu a byla vyslovena lidmi, kteří měli sami na politické scéně mladého státu hrát úlohu ultrapravice.¹³⁹ Jinými slovy – teze o tom, že „sionisté spolupracovali s nacisty“, byla vlastně zpopularizována týmiž kruhy, které mají na svědomí masakr v Dejr Jásínu. Historik Yehiam Weitz pak v epilogu své knihy připomíná, že sám radikální Šmuel Tamir, který ze svých tezí o nemožnosti vyjednávat s nepřítelem nikdy neustoupil ani o píď a nikdy Kastnerovi neodpustil, byl paradoxně v 70. letech nucen vyjednat

135 Weitz, Y.: *The Man who was Murdered Twice*, Yad Vashem Press: Jeruzalém 2011

136 *Ma 'ariv*, 24. ledna 1958, str. 5.

137 *Davar*, 5. října 1962.

138 JTA. „Israel Supreme Court Rejects Petition for Retrial of Kastner Case“ (online), (ověřeno dne 11. prosince 2011), dostupné z: <http://archive.jta.org/article/1963/01/30/3071869/israel-supreme-court-rejects-petition-for-retrial-of-kastner-case>

139 Revizionisté se před válkou svými fašizujícími tendencemi příliš netajili a například Žabotinského někteří nazývali „*náš Duce*“. Viz: Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 23.

výměnu tří izraelských rukojmí za tisíc arabských zajatců.¹⁴⁰

*

Kastnerova kauza na stránkách deníků výrazně zastínila paměť holocaustu. Pokud bychom vycházeli z pouhého hrubého a vzájemného poměru počtu článků, které byly v tehdejšímu tisku oběma tématům věnovány, pak by v daném období na jeden obecný článek o holocaustu připadalo až pět článků o Kastnerově kauze. Je to ovšem logické vzhledem k povaze novinářské práce a řadě aktuálních vnitropolitických afér, které z této kauzy vzešly. Deníky se vždy zabývají aktuálními událostmi a ohlédnutím do historie jsou věnována méně důležitá místa výtisku.

Způsob připomínání holocaustu se v tomto období měnil jen velmi pozvolna. Desetiletá výročí byla příležitostí k otevření doposud opomíjených témat a prezentace událostí holocaustu se alespoň na stránkách deníků začíná být o něco rozmanitější. Stále jsou drženy dva paralelní vzpomínkové dny. O výročí povstání ghatt pečuje nově zřízený Jad Vašem, vrchní rabinát si stále opatruje 10. tevet, i když se alespoň z míry zpravodajského pokrytí zdá, že tento den poněkud ustupuje do pozadí. Mezi místy setkání se vedle obou partyzánských kibuců, hory Sijón a Lesa mučedníků prosazuje Herzlova hora. V návaznosti na zde umístěný hřbitov padlých izraelských vojáků je sousedící pahorek zasvěcen připomínce holocaustu. Je pojmenován Har ha-Zikaron (Hora vzpomínek) a stává se sídlem Jad Vašem. Objevují se dokonce první iniciativy na sepsání „hagadického textu“ (sic) pro potřeby *Jom Ha-Šo'a*.¹⁴¹

Konkrétnější podobu pietě na *Jom ha-šo'a* vtiskl *Zákon o Dni Katastrofy, hrdinství a povstání ghatt* z roku 1959. Jak byla tato úprava svými autory zamýšlena, asi nejlépe shrnula Beba Idelson:

Nemůžeme přeci uchopení takovéto nesmírné hrůzy, která se našemu lidu stala, ponechat na improvizacích. Musí zde být zákon, který zaváže tuto zemi i celý národ na všech úrovních k soustrasti s hroznou katastrofou našeho lidu. Vzpomínám si velmi dobře, jak mnozí z nás poprvé pocítili národní sebeurčení skrze 9. av – den, v němž se scházíme k připomínce zničení Chrámu. Mnozí z nás tomu příliš nerozuměli. Mnozí z nás tehdy nevěděli, co že je vlastně přesným cílem onoho dne, jak nás vlastně tento den sjednotil, jakým způsobem poskytl první kořeny našemu skutečnému poutu s naším lidem, jeho údělem a jeho historií.¹⁴²

První čtení zákona bylo na pořadu jednání Knesetu 10. března 1959. Druhé a třetí čtení, po nichž byl zákon jednomyslně přijat, se konalo 8. dubna 1959. Jednání byla poměrně krátká – na rozpravu během prvního čtení byla například vyhrazena pouze hodina času. Přesto se objevila řada rozporů. Rozprava se stále konala ve stínu nedávného navázání neformálních vztahů s Německem. Mordechaj Nuruk – předkladatel deklarace o *Jom ha-šo'a* z roku 1951 – se cítil dotčen tím, že s návrhem zákona přišla vláda sama a že dle jeho názoru nevzala v potaz jeho vlastní iniciativu v tomto směru. Ruth Hektin na to odpověděla, že o to přeci nejde a že je dobře, že se úkolu zhostila vláda, neboť tento zákon není osobní věcí jednotlivce a jde o „zákon pro národ a ve jménu národa,

140 Weitz, Y.: *The Man Who Was Murdered Twice*, Yad Vashem Press: Jeruzalém 2011, str. 325.

141 *Davar*, 15. srpna 1955.

142 *Divrej Kneset*, str. 1387 (zasedání 10. března 1959).

který sídlí na Sijónu“. Nuruk se domníval, že vláda jeho iniciativu nahradila svou vlastní kvůli tomu, že původní návrh obsahoval pojmenování pachatelů. Považoval to za projev zbabělosti, prý s cílem „*nerozzlobit ty ‚hodné‘ Němce“*. Opět se strhla ostrá diskuse o tom, zda by měl zákon obsahovat deklaratorní preambuli explicitně jmenující pachatele a pokud ano, tak zda by jako pachatelé měli být označeni „nacisté“, nebo „Němci“. „*Rovněž mi není jasné,*“ pozastavovala se Ema Talmi ze strany Mapam, „*proč není nikde v zákoně uvedeno, kdo byl pachatelem šo'a. Inkvizice?*“

Vložení preambule navrhla Ester Vilenská, která ji chtěla koncipovat v odkazu na biblické „*Pamatuj, co ti provedl Amálek!*“¹⁴³ Odkaz na biblického Amáleka zazněl v diskusi mnohokrát. Ministr vnitra Jisrael Bar-Jehuda se do rozpravy rovněž zapojil a mimo jiné poznamenal, že „*naše zákony zpravidla neobsahují deklarace“*. Avšak pokračoval: „*Jestliže bychom chtěli jít ve šlépějích paní Vilenské, po vzoru odkazu na nepřitele našeho lidu Amáleka, Řeků a Římanů, pak bychom museli napsat ‚Němci‘ a tuším, že s tím by asi [paní poslankyně] nesouhlasila.*“ Ester Vilenská reaguje: „*Já jsem navrhovala ‚nacisté‘.*“ Bar-Jehuda opáčí: „*Ano, i já jsem navrhoval použít slovo ‚nacisté‘. [...] Nebude žádného usmíření a žádného kompromisu s těmi, kteří nám provedli to, co nám provedli. Je ale možné, že nebudu schopen říci totéž dítěti, které se v onom národě narodí později, a činit jej zodpovědným za činy jeho otce, pokud takovéto dítě – nebude-li samo nacistou – bude chtít žít v míru a porozumění. Doufám, že všichni z vás smýšlíte podobně, pokud tedy nechcete kráčet v tradici rasistického učení nacistů.*“ Zákon nakonec podobnou preambuli nemá. Zůstalo u Bar-Jehudova požadavku na co nejobecnější znění.

Velká diskuse se vedla ohledně oficiálního názvu pietního dne. Pojem *Den holocaustu a hrdinství (Jom ha-šo'a ve-ha-gibora)* se totiž některým poslancům zdál málo „hrdinský“. Někteří navrhovali, aby se den jmenoval stejně, jako v deklaraci z roku 1951, tj. *Den Katastrofy a povstání ghatt (Jom ha-šo'a u-mered ha-gita'ot)*.

V následující rozpravě je již možné cítit drobné posuny v chápání některých slov i v chápání událostí holocaustu obecně. Pojem „mered“ (povstání) byl totiž příliš úzce vymezen a nezahrnoval jiné formy hrdinství, které by si mladý stát rád připomínal, jako např. boj partyzánů, ilegální imigrace, boj židovských vojáků ve spojeneckých armádách apod. Avšak pojem „gibora“ (hrdinství) již v této době vedle aktivního odporu stále častěji odkazoval i na odpor pasivní, jakým bylo hrdinství každodenního boje o vlastní přežití či hrdinství ve smyslu *Kiduš ha-Šem*. Někteří radikálněji smýšlející poslanci se s představou, že by pasivní a aktivní odpor byly postaveny na stejnou úroveň, odmítali smířit. Bylo proto navrženo, že se den bude oficiálně jmenovat „*Den Katastrofy, hrdinství a povstání*“, aby byl prvek povstání explicitně přítomen. Ema Talmi ze strany Mapam (Sjednocená strana pracujících) svůj postoj vysvětlila takto:

[...] v každé katastrofě je přítomno i hrdinství. Šo'a nejsou jen ti zmasakrovaní: jsou tam i ti, co posvětili Boží jméno a v tomto Kiduš ha-Šem je také hrdinství. V šo'a je přítomen duch odvahy a sebeobětování; duch výjimečného, nadlidského hrdinství. [...] Avšak v oněch dnech došlo i k povstání. Cožpak si členové Knesetu již nevzpomínají, jak jsme se báli zeptat na povstání? Jak jsme se báli zeptat, aby snad někdo neměl pocit nebo si nemyslel, že si troufáme někoho obviňovat? Avšak v hloubi srdce jsme na to čekali. Čekali jsme na jakýkoliv náznak vzdoru a hrdinství. A v oněch proklatých dnech povstání přišlo, v oněch dnech zkropených krví bylo něčím,

143 *Divrej Kneset*, str. 1388 (zasedání 10. března 1959), viz Dt 25, 17.

co námi od základů otřásl. Avšak ono otřásl i světem. [...] A do dějin bylo zapsáno, že židovský svět, který měl být první v šo'a, byl také prvním v povstání. Je třeba vzpomínat a na nic nezapomenout. Ani na povstání.

Jsou tací, kteří by chtěli, aby se na židovský moment v povstání zapomnělo. Dnes si všichni připomínají, že zde bylo povstání ghatt. Jsou však tací, kteří vůbec nehovoří o židovském podílu na tomto povstání. Jsou tací, kteří žádají, aby jméno Mordechaje Anielewicze v povstání varšavského ghatta zůstalo zapomenuto. Hodláme se na tom podílet? U nás, v našem zákoně si nechceme připomínat slovo „povstání“? Nebylo snad povstání ghatt povstáním židovským? A všechno, co bylo židovské, je nyní i naše. To dobré i to zlé – nyní je to naše.¹⁴⁴

Občas se příznivci návrhu na explicitní zmínku o povstání v zákoně do svých slov poněkud zamotávali, jako například již výše citovaný ministr vnitra Bar-Jehuda: „*Nechápu všechny ty spory kolem slova ‚povstání‘. Je evidentní, že slovo povstání musí být [do názvu] přidáno. V chůzi na porážku přeci nebylo nic hrdinského. Inu Korczak, který takto šel neboť šel s dětmi své školky – jeho chůze [na porážku] hrdinská byla, i když nebojoval.*“ Jiní, jako například Beba Idelson, se již snažili postavit individuální, pasivní hrdinství na roveň povstání: „*Nemyslím si, že hrdiny byli pouze ti, co povstali. Hrdiny byli i ti, kteří museli kráčet, jako by kráčeli před střihači,¹⁴⁵ mezi nimi matky se svými dětmi v náručí. Jak odpor jednotlivce, tak odpor organizovaný – jedná se o tentýž odpor, který nás posunul k založení našich vlastních brigád, emigraci, zachraňování a aliji všemi dostupnými prostředky. Všechny tyto činy byly akty vzdoru. Ono hrdinství je chápáno mnohem širěji, než jen v rámci organizovaného povstání. Zahrnuje nejenom povstalce samotné, ale veškeré osobní hrdinství jednotlivce a kolektivu.*“¹⁴⁶

Zákon nově stanovil, že během pietního dne budou vlajky staženy na půl žerdi a že bude vybrán čas v poledních hodinách, během něhož budou drženy 2 minuty ticha za zesulé. Od roku 1961 tento čas ohlašují sirény. Žádné jiné liturgické či ceremoniální předpisy zákon neobsahuje. Někteří se tím cítili zklamáni: „*Tento zákon je, dle mého názoru, pro stát Izrael naprosto nevhodný,*“ zlobil se Jochanan Bader. „*Zákon beze špetky tradiční piety, bez modliteb v synagogách – tak, jak to bylo praktikováno ve dnech minulých, když se recitovaly žalmy a sedělo se na zemi. [...] Zákon, žádající [pouze] 2 minuty ticha prostě nedostačuje cti státu Izrael.*“¹⁴⁷

Datum *Jom ha-šo'a* bylo stanoveno na 27. nisan podle židovského kalendáře. Aby nedošlo ke kolizi se šabatem, bylo rozhodnuto, že pokud by *Jom ha-šo'a* připadl na pátek, pak se posune na čtvrtek, pokud by připadl na neděli, pak se posune na pondělí, a pokud by připadl přímo na šabat, pak bude odsunut o týden později. Ke stanovení termínu zaznamenává deník *Ma'ariv* dobovou studentskou anekdotu:

V předvečer Pesachu oznámil prof. Fleischman svým studentům na Filosofické fakultě Hebrejské univerzity, že došlo k přesunu testů na 24. dubna. „Proč tak brzy?“ podivuje se jeden ze studentů. „Důvod je prostý,“ odpověděl profesor. „Tento den byl prohlášen Dnem Katastrofy!“¹⁴⁸

Zákon rovněž stanovil, že zábavní podniky, rozhlas, divadla, kina apod. mají přizpůsobit

144 *Divrej Kneset*, str. 1387 (zasedání 10. března 1959).

145 Narážka na původní znění Iz 53:7

146 *Divrej Kneset*, str. 1387 (zasedání 10. března 1959).

147 *Divrej Kneset*, str. 1389 (zasedání 10. března 1959).

148 *Ma'ariv*, 26. dubna 1960

program pietnímu režimu. „Zábavní podniky jsou otevřené dokořán, rádia vysílají noční a taneční hudbu, jakož i zábavné a humoristické pořady, a výlohy obchodů září,“¹⁴⁹ stěžoval si Mordechaj Nuruk z Národně-náboženské strany. „Alespoň by v tento den mohly být uzavřeny zábavní a jim podobné podniky,“¹⁵⁰ posteskl si poněkud roztrpčený Bader.

Podle nové úpravy zákona měla rádia a kina zařadit do programu pouze vážné pořady. Deník *Ma'ariv* odpověděl karikaturou (viz obr. 1), v níž Srulik – hrdina novinových karikatur reprezentující mladý Izrael¹⁵¹ – rozmrzele odchází z kina poté, co byl název filmu „*Veselá vdova*“ upraven, v souladu s pietními požadavky, na pouhé „*Vdova*“. Podtitul se ptá, zda by tedy „*nebylo lepší vůbec nepromítat*“.¹⁵²

Pietní ceremoniály probíhaly v roce 1959 na pěti hlavních místech: Har Zikaron (v prostorách Jad Vašem), hora Sijón, Les mučedníků, kibuc Jad Mordechaj a kibuc Lochamej ha-Gitaot. Vedle těchto míst však již paralelně probíhaly menší akty v každém větším městě. V případě pietního aktu v Jad Vašem hovoří dobové deníky o zapálení šesti světél za šest milionů obětí.¹⁵³ Symbol šesti světél se v té době začíná stávat téměř synonymem pro pietní ceremoniály, organizované touto institucí.

V roce 1960 vytvořila sochařka Zahara Schatz, dcera známého Borise Schatze, zakladatele Akademie Becalel, pro účely těchto ceremoniálů v Jad Vašem zvláštní, šestiramenný svícen. Vycházela sice z prastarého židovského symbolu, kterým byl svícen sedmiramenný, ovšem tento, nazvaný *Menorat ha-Zikaron* (Pamětní menora) měl skutečně světél šest – jedno za každý milion obětí. Poprvé byl tento svícen se šesti světly použit roku 1961¹⁵⁴ a později se stal součástí loga institutu Jad Vašem. Číslo 6 se postupně stalo jedním z podprahových symbolů piety za zesnulé v holocaustu (viz foto 33 až 37). Šest světél jsme schopni doložit minimálně do výše citovaného článku z roku 1947 a tato symbolika se jako červená nit potáhne od těchto prvních úvah přes pravidelné ceremoniály v Jad Vašem až po dnešní Pochod živých. Symbol šesti světél později, vedle pietních ceremoniálů samotných a pozvánek na ně, nacházíme v učebnicích o holocaustu, v pamětních knihách, na střeše jedné ze synagog na prostranství u Západní zdi v Jeruzalémě za velkým nápisem „Pamatuj“, či na svícnech a dlaždicích v Síni holocaustu. Až bude roku 2003 vydán *Megilat ha-šo'a*, první vážnější pokus o liturgický text pro potřeby *Jom ha-šo'a*, bude rozdělen právě do šesti kapitol reprezentujících šest rozdílných osudů během holocaustu a každá kapitola má být předčítána před zapálením jednoho světla za každý milion.¹⁵⁵ V předchozím historickém výčtu byly zmíněny i další podobně utvořené symboly, jako například 4 světla za 4

149 *Divrej Kneset*, str. 1386 (zasedání 10. března 1959).

150 *Divrej Kneset*, str. 1389 (zasedání 10. března 1959).

151 Srulik byl hlavním hrdinou politických karikatur v deníku *Ma'ariv*. Vytvořil jej výtvarník Kariel Gardoš v roce 1956. Jméno Srulik je zkomoleninou jména Israel (hebr. Jisra'el → Jisrulik → Srulik) a ve své době se stal jedním z národních symbolů, srovnatelných například s postavou amerického Strýčka Sama. Chlapeček oblečený do prosté blůzy, krátkých kalhot, s tehdy typickou špičatou farmářskou čapkou (Kov'a tembel) na hlavě a „biblickými“ sandály na nohou má být metaforou mladého státu a také trochu metaforou nového Žida, kterého měl tento stát vytvořit. Srulik sám však k smíchu není. Není to žádný Švejk. Naopak, vystupuje často jako silná, rozhodná postava s vlastní vůlí. Srulik je kibucník, hrdý farmář, který neváhá obléknout vojenskou uniformu či vystupovat v pozici buřiče, soudce apod.

152 *Ma'ariv*, 6. května 1959.

153 *Davar*, 30. dubna 1959 (viz program v pozvánce na str. 12), *Davar*, 5. května 1959 (str. 2).

154 Viz *Jerusalem post*, 4. dubna 1961.

155 Kolektiv: *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. Schechter Institute of Jewish Studies: Jeruzalém 2004.

zničené velké synagogy v Maďarsku, 31 svítel za 31 koncentračních táborů či jedna pochodeň za každou zničenou komunitu. Zapalování pamětních svítel (*ner zikaron*, event. *ner nešama*) je starý židovský zvyk. Svíce jsou zapalovány za mrtvé v domácnosti či v synagoze na *jorcajt* a pietní den za oběti holocaustu lze de facto chápat jako *jorcajt* všech těchto obětí. Jak jsme viděli, na 10. tevet byl tento úkon v Izraeli dokonce oficiálně vyhlášen vrchním rabinátem. Teoreticky by měla být za každého mrtvého zapálena právě jedna svíce. Ovšem žádná z velkých historických rabínských autorit, z jejichž právních názorů dnešní židovská liturgie vychází, nepočítala s tím, že by v jeden den bylo potřeba zapálit svíce za 5,7 – 6,5 milionu duší současně. Abstrakce na šest svítel – jedno za každý milion z nejběžněji uváděné střední hodnoty – je ve skutečnosti v rámci judaismu velmi tradičním a logickým způsobem přizpůsobení liturgie.

*

Je tedy období 50. let „obdobím ticha“? Na základě výše citovaných historických pramenů se zdá, že to není to tak jednoduché. Jsme v pokušení prohlásit, že 50. léta byla obdobím, v němž se hovořilo o obětech, zatímco se stavěly pomníky partyzánům. To by však bylo možná až příliš hrubé zjednodušení. Pieta za oběti holocaustu existovala na úrovni individuální stejně jako na úrovni kolektivní.¹⁵⁶ Tehdy se však nejednalo o dnešní masové vzpomínkové akce a většina z těch, kteří se podobných aktivit účastnili, to činila proto, že událostmi holocaustu sama prošla – nebo jimi byla osobně zasažena, například skrze ztrátu v rodině. To, čím je dnešní diskurs o holocaustu odlišný od 50. let, je fakt, že na něm mnohem více participují i ti, jejichž zkušenost s těmito událostmi je pouze zprostředkovaná či dokonce vůbec žádná, což samozřejmě platí i pro autora tohoto textu.

V 50. letech tedy nejen existovala organizovaná, institucionální pieta, ale dokonce i veřejná diskuse o tom, jak, zda vůbec a co si vlastně připomínat. Již v tomto období probíhaly snahy o reflexi a záznam toho, jak si holocaust připomínáme a zda to vůbec činíme správně a dostatečně důstojně. A již v tomto období se jako velmi časté téma článků a projevů objevuje strach ze zapomnění. Právě v těchto 50. letech je ustaven *Jom ha-šo 'a*. Právě v těchto 50. letech jsou izraelským parlamentem schváleny zákony, které paměť holocaustu institucionalizují. Onen pozdější „holocaustový boom“ by nebyl možný bez formativního období 50. let, neboť právě v této době se zrodil základ většiny konceptů, s nimiž se následně ve filosofických, literárních a politických přístupech k holocaustu dodnes setkáváme. V době vzniku institutu Jad Vašem již v zemi fungovala dvě velká muzea protinacistického odboje, byly drženy dva paralelní pietní dny a provozováno několik dalších iniciativ, jako například Les mučedníků či převozy popela obětí, nemluvě o aktivitách lokálních krajských spolků.

Lze tedy říci, že od onoho osudného prosince roku 1942, kdy byl jižuv zprávami z Evropy probuzen ze své letargie, pietní a vzpomínkové iniciativy v podstatě nikdy nepřestaly. Válka ještě ani neskončila a už se objevovaly úvahy o tom, jak a kde si připomínat oběti genocidy, která proběhla v jejím stínu. Co se měnilo však byla míra zájmu a účasti veřejnosti na konkrétních tryznách či pietních projektech. Ne vždy je možno ji zpětně určit. Někdy se o ní dozvídáme z tisku, kde se autoři článků buď explicitně vyjadřují o počtu účastníků či na rozsah akce poukážou nepřímou,

¹⁵⁶ Weitz, Y.: „Shaping the Memory of the Holocaust in Israeli Society of the 1950s“ in *International Historical Conference*. Jad Vašem: Jeruzalém 1996 (9. ročník), str. 497-518.

např. skrze zmínku o vypravení zvláštních spojů apod. Počátkem 50. let ještě nebyly fotografie v tisku tak časté jako dnes, ovšem místy máme tyto události i obrazově zdokumentovány, ať už přímo v některém z vydávaných listů či porůznu v archivech. Hovoří-li deníky o účasti v řádu „stovek osob“, pak to ve větších městech znamená účast v řádech promile obyvatel, „tisícovky osob“ znamenají účast v řádu procent obyvatel. Žádné ze shromáždění, které bylo v této kapitole popsáno, nepřekonalo svým rozsahem stotisícovou demonstraci z prosince roku 1942.

Na druhé straně je nutno při interpretaci účasti veřejnosti na podobných akcích vždy brát v úvahu vnější faktory, které nemusí vůbec souviset s holocaustovou pamětí či zapomněním jako takovými. Období 50. let bylo érou neuvěřitelné konjunktury a bouřlivého rozvoje izraelské společnosti i ekonomiky, což by nás ovšem nemělo vést k přesvědčení, že život v tomto období byl snadný, protože nebyl. Onen budovatelský až agnostický dobový étos poněkud zastiňuje fakt, že valná většina obyvatelstva tehdejšího Izraele žila ve dnes těžko představitelných podmínkách. Připomeňme, že téměř každý druhý Izraelec v tomto období byl imigrantem a že tento trend pokračoval i v následujících letech.

Holocaust se na stránky deníků a do veřejného diskursu dostal nejvíce v těch případech, kdy se ocitl v souvislosti s aktuální vnitropolitickou či vnitrospolečenskou kauzou. Atraktivnější nežli abstraktní zprávy o holocaustu a povstání byly příběhy jednotlivců – Anne Franková, Rudolf Kastner a další, na jejichž příběhy již v tomto textu bohužel nezbylo místo. Další momenty, jako například desetiletá výročí, pak vedly k postupnému rozšiřování a otevírání celého holocaustového diskursu. Rozhodnutí o založení Jad Vašem se odehrálo v kontextu desetiletého výročí povstání varšavského ghetta a například kauza Israele (Rudolfa) Kastnera se setkala s připomínkou desetiletého výročí transportů maďarských Židů. Skutečný boom měl ale teprve přijít. Existovala-li totiž nějaká „hráz krve a mlčení“, pak byla počátkem 60. let definitivně protržena.

„Co jste čekali?“

Touha po odplatě – když ne na vrazích samotných tak alespoň na těch, kdož skutečně či pouze domněle kolabovali – byla pochopitelnou průvodní emocí křivdy holocaustu a Kastnerův proces naplno ukázal, jak silná tato touha v některých kruzích byla. Již v roce 1950 byl Knesetem schválen *Zákon o potrestání nacistů a jejich kolaborantů* a ze všech zákonů vyrovnávajících se s otázkou holocaustu byl tento vůbec první.¹

Není to jediný zákon, který má státu Izrael sloužit k trestněprávnímu uchopení zločinů genocidia. Vedle tohoto konkrétního zákona zaměřeného na jednu konkrétní historickou událost byl později schválen ještě druhý (*Zákon o potrestání a předcházení zločinů genocidia*),² jehož cílem má být předcházení podobných zločinů do budoucna. „*Myslím, že se nám podařilo od sebe tyto dva zákony oddělit,*“ prohlásil ministr spravedlnosti Pinhas Rosen v Knesetu při projednávání *Zákona o potrestání nacistů a jejich kolaborantů*. A dále vysvětlil dále, že „*předkládaný zákon se zabývá minulostí. Nehodláme zapomenout a nehodláme odpouštět. Tímto zákonem si vyřizujeme účty z minulosti. Z tohoto důvodu pak zákon u těch nejzávažnějších zločinů odstraňuje princip promlčitelnosti.*“³

Zákon obsahuje řadu ustanovení, pro která bychom nejspíš stěží hledali precedens. Tato ustanovení plynou z komplikované úvahy, jak vlastně potrestat nacistické zločince, když jejich činy byly de iure legální (posvěcené vágně formulovaným zákonem a záměrně dvojsmyslnými nařízeními Třetí říše), staly se mimo území státu Izrael a před jeho vznikem. Ministr spravedlnosti Pinhas Rosen, předkladatel zákona, si byl plně vědom toho, na jak tenký led se se svým návrhem pustil:

Tyto akty (zločiny nacismu – pozn. ZT), ve své podstatě naprosto bezprecedentní, vedly k mnohým inovacím, které jsme v právu doposud nezažili. Ve známé Londýnské chartě⁴ a v Norimberských tribunálech došlo k renovacím právních principů. V zákoně, který vám dnes předkládám, naleznete rovněž inovace a odchylky od principů, které byly v právním myšlení přijímány v období před zločiny nacismu. Jsou to odchylky od toho, co bychom v právním myšlení mohli nazvat nedotknutelnými principy a které by žádné trestní právo nemělo přehlížet, pokud by se ovšem nejednalo o zločiny nacistické. Odchylky od obecně přijímaného kánonu trestního práva jsou tyto: zaprvé, obviněný může být potrestán za činy, které vcelku nebo zčásti ještě nebyly v době svého spáchání trestné. Zadruhé, pachatelé budou moci být podle navrhovaného zákona postaveni před soud za činy, které spáchali mimo území státu [...]. Zatřetí, je zákon retroaktivní, a jak známo, není obecně dovoleno, aby zákony retroaktivní byly. [...]⁵

1 *Nazis and Nazi Collaborators Punishment Law 5710/1950*, schválen Knesetem 9. srpna 1950 (online), (ověřeno dne: 11. prosince 2011), dostupné z:

http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1950_1959/Nazis+and+Nazi+Collaborators+-Punishment+-Law+-571.htm

2 Zákon o potrestání a předcházení zločinů genocidia byl přijat Knesetem 11. nisanu 5709 (29. března 1950) a publikován ve sbírce zákonů (*Sefer ha-chukim*) č. 42 dne 20. nisanu 5710 (7. dubna 1950).

3 *Divrej Kneset*, str. 1147. Ustavení o nepromlčitelnosti zločinů genocidia, zločinů proti lidskosti a některých zločinů spáchaných a nepotrestaných během období komunismu je mimochodem součástí i českého trestního práva. Viz zákon č. 40/2001, trestní zákoník, zejm. § 35.

4 Tzv. Londýnská charta je ustavujícím dokumentem Norimberských tribunálů.

5 *Divrej Kneset*, str. 1147. Anglický překlad relevantní pasáže je dostupný ve sborníku dokumentů z úvodní části

Předložený zákon měl být svým způsobem začleněním Norimberského tribunálu do izraelského práva. V Norimberku totiž Spojenci řešili podobný problém – jak trestat zjevný zločin, když k jeho odsouzení schází doslovný legální základ? Převzetím legálního základu Norimberského tribunálu byl celý zákon postaven na významném precedentu, byla vytvořena silná historická návaznost a vyřešeno nejvážnější z právních dilemat bránících souzení nacistických zločinců na půdě Izraele – jako by Tel Aviv či Jeruzalém byly v podstatě jen pobočkami či detašovanými pracovišti Norimberku.

V prvním paragrafu zákon vymezil skupinu zločínů, které, jsou-li splněny všechny podmínky, nemají být posuzovány podle standardního trestního zákoníku. Konkrétně zákon praví, že kdo se „na území nepřátelského státu“ dopustil „zločinu proti židovskému národu“, „zločinu proti lidskosti“ či se během 2. světové války dopustil zločinu klasifikovatelného jako „zločin válečný“, bude potrestán smrtí. A je to opět první a v židovských dějinách zcela bezprecedentní případ, kdy zákon z pera židovské autority připouští trest smrti. Nejvyšší trest je sice v židovské tradici teoreticky přítomen, ovšem již v raných dobách se rabínské autority netajily svým odporem k této praxi. Připomeňme známý výrok, že „Sanhedrin, který vynese ortel smrti jednou za sedm/setmdesát let, je krvavý Sanhedrin“.⁶

Izraelské trestní právo původně trest smrti po určitý čas obsahovalo. Zdědilo jej v rámci *statutu quo* po britském mandátu a v jednom případě v roce 1948 byl tento trest skutečně i vykonán. Důstojník Hagany Meir Tobianski byl tehdy popraven za údajnou velezradu. Obviněnému nebyla dána možnost obhajoby a jak se ukázalo o rok později, šlo o justiční omyl. Tobianski byl posmrtně očištěn a povýšen, ovšem vedle kulturní tradice židovského národa je to patrně i tato kauza příčinou toho, že nejvyšší trest není ve státu Izrael oblíben. Definitivně byl z trestního zákoníku odstraněn roku 1954. V případě nacistů a nacistických kolaborantů však byla učiněna výjimka. Sluší se vysvětlit, že i v *Zákoně o potrestání nacistů a jejich kolaborantů* byl trest smrti pouze jednou z možností, určenou pouze pro ty, kdož byli opravdu usvědčeni z nejzávažnějších zločinů definovaných v prvním paragrafu.

Další typy zločinů jako vražda, znásilnění, loupež apod., spáchané v kontextu války, na území nepřátelského státu a v rámci činnosti pro nepřátelskou organizaci, mají být hodnoceny podle aktuálně platného trestního zákoníku státu Izrael. Zákon všechny tyto zločiny důsledně vyjmenovává ne proto, že by měnil jejich definici či trestní sazbu, nýbrž proto, že staly-li se ve výše uvedených kontextech, pak stát Izrael tímto zákonem deklaruje své odhodlání jejich pachatele odsoudit, byť se třeba nacházejí za hranicemi jeho jurisdikce.

Zákon dále trestá „členství v nepřátelské organizaci“ odnětím svobody až na sedm let. Kolaborantům, kteří vyzradili pronásledovanou osobu, hrozí desetiletý trest a dalším, kteří by na takovémto vyzrazení profitovali, měl náležet trest maximálně sedmiletý. Definice klíčových pojmů včetně „nepřátelské organizace“, „nepřátelského státu“ apod. jsou přejaty z Norimberských tribunálů.⁷

Jeruzalémského procesu: Rosene, S.: *6 000 000 Accusers*, Jerusalem Post Press: Jeruzalém 1961, str. 233-235.

6 Talmud Bavli. Makot 7a. Původní výrok hovoří o sedmi letech. Eliezer ben Azarija (tamtéž) ale uvádí 70 let. Proto zmiňujeme obě varianty. Výroky rabiho Tarfona a rabiho Akivy (tamtéž) odmítají nejvyšší trest úplně: „*Kdybychom my byli členy Sanhedrinu, nikdo by nikdy nebyl odsouzen k smrti.*“

7 *Nazis and Nazi Collaborators Punishment Law 5710/1950*, schválen Knesetem 9. srpna 1950 (online), (ověřeno

Výše citovaná nepromlčitelnost byla ustavena v paragrafu 12. Podle tohoto ustanovení byly zločiny proti židovskému národu, zločin genocidia, zločiny proti lidskosti a vražda spáchaná v kontextu 2. světové války vyjmuty z ustanovení o promlčitelnosti (pocházejícími ještě z Osmanského trestního zákona), kterými se jinak v té době izraelské trestní právo řídilo. Ostatním činům byla přisouzena dvacetiletá promlčecí lhůta, ovšem příslušné ustanovení bylo v roce 1963 retroaktivně zrušeno. Kdyby se tak nestalo, pak by se rozsáhlé části zákona staly v roce 1965 de facto neúčinnými.⁸

I přes výjimečnou koncepci zákona přesahující územní suverenitu a trestající retroaktivně se nedalo očekávat, že by se pod jurisdikcí ocitlo jakékoliv větší množství nacistů. Jedna věc je totiž podobné odhodlání deklarovat, druhá věc je vykonat jej – se všemi diplomatickými a mezinárodně-právními důsledky. Sám ministr spravedlnosti Pinhas Rosen v rozpravě vysvětlil, že zákon bude zaměřen především proti židovským kolaborantům.⁹ Během 50. let bylo podle tohoto zákona souzeno několik desítek izraelských občanů, především bývalých kápů. Jak poznamenává Tom Segev, na izraelské soudy kladly takovéto případy těžko představitelnou tíhu. Po soudcích se chtělo, aby rozhodovali o historiografických otázkách v situaci, kdy k tématu neexistovala téměř žádná literatura. Vždyť která historická událost, významem, rozsahem a mírou komplexity srovnatelná s holocaustem, má své dějiny podrobně sepsány již 15 let po svém skončení? Patrně první historickou knihou o holocaustu byla *Sklizeň nenávisti* z pera Léona Poliakova, vydaná v roce 1956¹⁰ avšak větší dopad měla teprve disertační práce Raula Hilberga s názvem *Destrukce evropského židovstva*, vydaná knižně roku 1961.¹¹

V pozici prvních „historiků holocaustu“ se tak vedle profesionálních historiků často ocitli právě soudci a prokurátoři či novináři, kteří o těchto procesech psali.¹² Během procesů samotných pak mnozí soudci postupovali velmi opatrně a výrazně pozitivisticky, s důrazem na nejmenší detaily a v důsledku této tendence pak byl jen velmi malý zlomek těchto procesů dotažen do konce.¹³ S jednou výjimkou...

*

Dne 23. května 1960 svolal předseda vlády David Ben Gurion mimořádné zasedání. Na něm vystoupil s prohlášením, které mělo být pro izraelské dějiny téměř stejně významné jako samotná deklarace nezávislosti:

Musím informovat tento Kneset, že jeden z největších nacistických zločinců, Adolf Eichmann, který byl společně s dalšími nacistickými vůdci zodpovědný za to, co nazývali „konečným

dne: 11. prosince 2011), dostupné z:

http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1950_1959/Nazis+and+Nazi+Collaborators+-Punishment+-Law-+571.htm

8 Ibid.

9 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 261.

10 Poliakov, L.: *Harvest of hate: the Nazi program for the destruction of the Jews of Europe*. Syracuse University Press 1956.

11 Poslední úplné vydání tohoto více než tisícistránkového a třísvazkového opusu viz Hilberg, R.: *The Destruction of European Jews*. Yale University Press 2003.

12 Gideon Hausner, prokurátor z Eichmannova procesu, se v 70. letech dokonce stal ředitelem institutu Jad Vašem.

13 Ibid.

řešením židovské otázky“, neboli za vyhlazení šest milionů Židů v Evropě, byl nalezen izraelskými tajnými službami. Adolf Eichmann je nyní ve vazbě v Izraeli a bude postaven před soud v souladu se *Zákonem o potrestání nacistů a jejich kolaborantů*.¹⁴

Adolf Eichmann byl důstojníkem SS a úředníkem zodpovědným za organizační stránku tzv. konečného řešení – plánování a řízení transportů židovského obyvatelstva do koncentračních a vyhlazovacích táborů. Za své zásluhy získal hodnost Obersturmbannführera (nadplukovníka), což je vzhledem ke „kancelářskému“ charakteru jeho práce a absenci jakéhokoliv bojového záznamu nezvykle vysoká hodnost. Ačkoliv nepatřil mezi ústřední architekty samotné myšlenky konečného řešení, byl vysokým úředníkem zodpovědným za jeho uvedení do praxe, který pečlivě a iniciativně pracoval na uskutečnění vizí svých nadřízených. Jeho jméno se znovu a znovu objevovalo ve výpovědích na půdě Norimberských tribunálů.¹⁵ Byli to právě „pracovití“ lidé jako on, kteří vtiskli nacistické genocidě nový, byrokratický rozměr, ztělesněný transporty jezdícími podle grafikonu. „Pod rukama“ mu prošly miliony lidí, zejména ze střední a východní Evropy. Po skončení války se mu podařilo uprchnout ze spojeneckého zajetí a roku 1950 se ukrýt v Argentině. Podle nedávno odtajněných informací věděla německá policie o jeho pobytu v Argentině už od roku 1952.¹⁶ Sama izraelská tajná služba – Mossad – jej vystopovala o osm let později, zatkla a unesla do Izraele. Co se práce tajných služeb týče byl Eichmannův únos kardinálním úlovkem a z hlediska psychologického to byl bezesporu jasný signál ostatním nacistům – Židé už dávno nejsou ovce. Sám Eichmann měl prý vyjádřit překvapení, že by Židé byli takto propracované akce schopni.¹⁷

A možná ani mnozí Židé nečekali, že by byli něčeho takového schopni. Eichmannovo zatčení bylo naprostou senzací. Již půl hodiny před Ben Gurionovým prohlášením se začalo v centru Jeruzaléma proslýchat, že se chystá důležité oznámení, a šířily se různé spekulace o jeho možném obsahu.¹⁸ Oba tehdejší večerníky (*Ma'ariv* a *Jedi'ot acharonot*) přišly se zvláštním vydáním, které mizelo z rukou kolportérů rychleji, než je vůbec stačili prodávat. V pět hodin večer již zprávu a záznam Ben Gurionova oznámení odvysílal Hlas Izraele. Natan Alterman později vzpomíná, že atmosféra napětí a vzrušení připomínala vyhlášení války. Lidé stáli v hloučcích na ulicích a společně četli z ukořistěného výtisku novin.¹⁹ Tom Segev k tomu dodává, že už jen samotná věta: „*Izraelské bezpečnostní složky dopadly Adolfa Eichmanna*“ musela všem přeživším znít téměř magicky.²⁰ Úvodník *The Jerusalem Post* z následujícího dne shrnuje atmosféru kolem senzačního oznámení a jeho význam pro Izrael počátku 60. let způsobem, který se brzy stane klasickým narativem:

Navzdory hrozivým vzpomínkám, které vyvolává, poskytuje Eichmannovo zatčení rovněž půdu

14 *Jerusalem Post*, 24. května 1960

15 Literatura k tomuto tématu je vskutku rozsáhlá. Zmíňme například knihu, vydanou těsně po Eichmannově únosu, ještě před samotným procesem: Pearlman, M.: *The Capture of Adolf Eichmann*. Weidenfield & Nicolson: Londýn 1961.

16 Tato zajímavá informace byla nedávno publikována německým deníkem *Bild* a proběhla i všemi izraelskými médii. Viz např.: *Ha-Aretz*, 8. ledna 2011. „Report: German intelligence knew Eichmann's location in 1952“: (online), (ověřeno dne: 1. února 2011), dostupné z: <http://www.haaretz.com/news/international/report-german-intelligence-knew-eichmann-s-location-in-1952-1.335932>.

17 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 276.

18 *Ma'ariv*, 23. května 1960

19 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 326.

20 *Ibid.*

pro nejhlubší satisfakci. Touha zničit Židy se mohla i v tak nemocné mysli, jako byla ta Hitlerova, zrodit jenom proto, že Židé byli rozptýleným národem. Hitler je mohl připravit o základní právo žít, dýchat, ženit se, mít děti a dokonce i o právo na důstojnou smrt. Dokonce i tam, kde by jiné národy byly ochotny před vypuknutím války něco k záchraně Židů udělat, to učinit nemohly, neboť německé zacházení se Židy bylo věcí „vnitřní politiky“ Německa. Smrt šesti milionů lidí sehrála významnou roli v přípravě světa na uvědomění si nutnosti nezávislého židovského státu jakožto jediného prostředku k tomu, aby Židé dosáhli rovnosti a práv – jakožto Židé. Stát nyní existuje a prokázal svoji schopnost ochránit ty, kdož se chtějí stát jeho součástí.

Je to trest zvláště odpovídající spáchanému zločinu, že za své vraždění Židů po stovkách a tisících musí Eichmann bojovat o svůj život před soudem právě zde, v Izraeli. Bude souzen s nejvyšší pečlivostí, ovšem současně s plnou tvrdostí zákona. Před deseti lety byl ustaven zákon formulovaný přesně tak, aby odpovídal takovémuto případu a umožnil soudit nacistického válečného zločince, pokud by se k tomu někdy naskytla příležitost. Když byl trest smrti zrušen pro všechny ostatní typy hrdelních zločinů, byl ponechán pro tento jediný, nelidský zločin. Eichmannovo jméno tehdy z úst zákonodárců zaznívalo velmi často. [...] Nebýt intervence státu, možná by se nakonec našel nějaký Žid, který by na Eichmanna spáchal atentát. Nyní však, byť se zpožděním, může akt spravedlnosti napravit urážku národa i přesto, že křivda sama už zůstane nenapravena.²¹

Již v roce 1950 při projednávání *Zákona o potrestání nacistů a jejich kolaborantů* připomněl Pinhas Rosen v Knesetu, že je to poprvé v historii, kdy se Židům dostává do ruky možnost soudit před židovským soudem ty, kdo se na židovském národě dopustili zločinu.²² Karikaturista deníku *Ma'ariv* toto téma později zpodobní jako Srulika v soudcovském taláru s vahami a sbírkou zákonů, jak důstojně prochází nad řadou příznaků popsaných „*Amálek, Haman, Inkvizice, Chmelnický, Hitler*“ a zatímco ony příznaky zůstávají v pozadí, Srulik hrdě kráčí dále (viz obr. 6). To vše pod titulkem „*Tentokrát soudce a nikoliv oběť!*“²³ Poprvé v historii se Židé nemuseli obracet na vyšší autoritu a nebylo třeba se, řečeno slovy Hanny Arendtové, která tím patrně parafrázovala Nietzscheho, „*uchylovat ke zkompromitované frazeologii ‚práv člověka‘, o kterých lépe než kdokoliv jiný, Židé věděli, že se na ně odvolávají pouze ti, kdož jsou příliš slabí, aby si prosadili svá práva Angličanů a prosadili si vlastní zákony.*“²⁴

Příběh o dopadení Eichmanna, svým způsobem připomínající detektivně-špionážní romány, si získal značnou popularitu a ještě před začátkem a těsně po začátku procesu samotného se v Izraeli i v zahraničí objevila literatura, která o něm pojednávala do nejmenších detailů.²⁵ Součástí této literatury pak byly i výčty Eichmannových aktivit, přepisy relevantních výslechů z Norimberských tribunálů a další dokumenty, které z těchto knih opět činí rané historické práce o holocaustu, byť pochopitelně velmi kolísavé kvality.

Méně oblíbený byl příběh o únosu Eichmanna v diplomatických kruzích, kterým způsobil perné chvíle. Eichmann byl zatčen v Argentině, s nímž Izrael do té doby udržoval nadstandardní

21 *The Jerusalem Post*, 24. května 1960.

22 Rosene, S.: *6 000 000 Accusers*, Jerusalem Post Press: Jeruzalém 1961, str. 233-235.

23 *Ma'ariv*, 11. dubna 1961, anglický překlad v *The Jerusalem Post*, 12. dubna 1961. *The Jerusalem Post* během 60. a 70. let přebíral pro svá ranní vydání Gardošovy karikatury z večerníku *Ma'ariv* a opatřoval je anglickými titulky. Čtenář, kterého tyto karikatury zajímají, ovšem neumí hebrejsky, tak může některé z nich nalézt právě v *The Jerusalem Post* z následujícího dne.

24 Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 361.

25 Viz Pearlman, M.: *The Capture of Adolf Eichmann*. Weidenfield & Nicolson: Londýn 1961, event.: Rosene, S.: *6000000 accusers*, Jerusalem Post Press: Jeruzalém 1961.

vztahy. Podobný zásah do argentinské suverenity nemohl zůstat bez odezvy, jenže ani Izrael, ani Argentina neměly na jakékoliv žhavější diplomatické přestřelce zájem. Izrael si byl vědom toho, že porušil územní suverenitu Argentiny, ovšem Argentině bylo jasné, že více než patnáct let nevěděla či vědět nechtěla o přítomnosti jednoho z nejhledanějších válečných zločinců na svém území. Snaha vyřešit celou situaci výměnou několika formálních diplomatických nót bohužel v Argentině narazila na odpor nacistických sympatizantů a v Izraeli na obavy, že by Argentina mohla žádat navrácení Eichmanna (oficiálně Ricardo Clementa) zpět „do vlasti“. Prodlevy a nešťastné minuty se dvou klíčových nót, jakož i dikce jedné z nich, hovořící o „množství nacistů skrývajících se v Argentině“, nakonec vyvolaly malou diplomatickou válku – a to navzdory tomu, že ani jedna ze zemí na ní vlastně neměla větší zájem. Zpětně je celá kauza spíše úsměvná, ovšem tehdy došlo i na dosti ostrá slova. Izrael byl značně rozhořčen představou, že by se měl někomu omlouvat za to, že si hodlá vyřídit účty s člověkem, který naplánoval vyvraždění šesti milionů Židů, a tento argument byl také stálíci izraelských vyjádření vůči argentinské straně. Případ Eichmann se nakonec dostal až na stůl Rady bezpečnosti OSN. Ben Gurion se ale mezitím v Paříži osobně sešel s argentinskou delegací a byla sestavena poněkud vágně formulovaná rezoluce o nutnosti „náležitých narovnání“,²⁶ jejíž verze byla později přijata i samotnou Radou bezpečnosti. Jak k tomu v Izraeli poznamenal deník *Al ha-Mišmar*, vydávaný stranou Mapam, došlo k absurdní situaci, kdy Argentina žádala instituci vytvořenou na ochranu lidských práv, aby zasáhla ve prospěch válečného zločince.²⁷ Večerník *Ma'ariv* a po něm *The Jerusalem Post* zobrazily Argentinu jako fotbalistu, jemuž fandí hajlující nacisté ve svých uniformách a antisemitě.²⁸ Jindy zase vidíme Srulika držet hada pojmenovaného „Eichmann“ a za Srulikem hrob s nápisem „šest milionů“, nad ním stíny zemřelých s Davidovou hvězdou na hrudi a s rukou na Srulikově rameni (viz obr. 2). Titulek říká: „*Jen ho pevně drž!*“²⁹

Byla to místy absurdní situace, nicméně v diplomatických kruzích ne zcela výjimečná: Izrael a Argentina společně hledaly způsob, jak zareagovat dostatečně rázně, ovšem tak, aby bylo možno co nejrychleji znovu obnovit dřívější dobré vztahy a zachovat tvář.³⁰ Nakonec se to podařilo. K zásahu do územní suverenity byl nalezen precedent v jednom z rozhodnutí Haagského tribunálu³¹ a Izrael se znovu formálně omluvil. Karikaturista Gardoš na to odpověděl (viz obr. 3) obrázkem Srulika uctivě se klonícího před veleváženým soudcem se slovy „*Račte prominout našestmilionkrát!*“³² Argentina na oko vypověděla izraelského velvyslance, aby ve stejný den jinou izraelskou delegací v jiném kontextu uvítala s ovacemi. Obě země o dva měsíce později provedly výměnu nových emisarů a diplomatická válka byla u konce – „*počet ztrát: dva velvyslanci*“.³³

Domácí právní bitva však měla teprve začít. Gardošův obrázek Srulika kráčejíciho vstříc Eichmannově procesu s duchy obav, pochybností a nejistoty v zádech dobře vystihuje atmosféru

26 Text rezoluce v Pearlman, M.: *The Capture of Adolf Eichmann*. Weidenfield & Nicolson: Londýn 1961, str. 141.

27 *Al ha-Mišmar*, 17. června 1960. Anglické shrnutí v *The Jerusalem Post*, 19. června 1960.

28 *Ma'ariv*, 25. června 1960, *The Jerusalem Post*, 26. června 1960.

29 *Ma'ariv*, 17. června 1960

30 *The Jerusalem Post*, 19. června 1960

31 Tímto poněkud kuriozním precedentem byl takzvaný Případ kanálu Corfu z roku 1949. Loď britského námořnictva byla tehdy při proplování výsostnými vodami Arménie poškozena vodními minami. Britové v reakci na toto přistoupili k odminování celého kanálu. Soud v Haagu rozhodl, že v tomto případě bylo narušení územní suverenity Arménie legitimní.

32 *Ma'ariv*, 26. června 1960, *Jerusalem post*, 27. června 1960.

33 Kauzu podrobně rozebírá: Pearlman, M.: *The Capture of Adolf Eichmann*. Weidenfield & Nicolson: Londýn 1961, str. 126-145.

napjatého očekávání.³⁴ Hlavní prokurátor procesu Gideon Hausner zpětně vzpomíná:

Lidé v Izraeli dychtili po tom, abychom s procesem začali co nejdříve. Delší čekání bylo pro veřejnost příliš silným nervovým vypětím. A tak jsem byl znovu a znovu žádán, abych urychlil přípravu i proces jako takový. Toto bylo mimochodem jediné vměšování vlády do procesu a do způsobu, jakým byl veden.³⁵

The Jerusalem Post pravidelně přináší reflexe zahraničního tisku,³⁶ pokouší se odhadnout, jaké bude mít proces důsledky, a v odkazu na zprávy korespondentů britských a amerických médií spekuluje, že by se výsledek procesu mohl obrátit proti Izraeli samotnému.³⁷ První náznaky o nárůstu protiizraelských nálad byly již zaznamenány. V den zahájení procesu si tak *The Jerusalem Post* všímá antisemitského incidentu v Rio de Janeiru, kdy neznámí pachatelé nastříkali na židovské domy a obchody symbol svastiky doprovázený hesly jako „Život pro Eichmanna“, „Smrt Židům“ apod.³⁸ Antisemitské incidenty v zahraničí a informace o činnosti neonacistických skupin se v této době začínají na stránkách izraelského tisku objevovat stále častěji.³⁹ Stejně tak si izraelský tisk všímá podpory Eichmanna ze strany arabských vůdců.⁴⁰ Jedna z karikatur na stránkách *Ma'ariv* zobrazuje tyto arabské vůdce jako rozhořčené nájemníky, kteří si jménem OSN stěžují policistovi na rušení nočního klidu se slovy: „*A ted'ka zase plánují něco v Bejt Ha-Am*“.⁴¹ Editorial *Davaru* ke všem těmto diskusím namítá, že před patnácti lety by nikoho ani nenapadlo spekulovat o tom, zda mají Židé právo soudit Eichmanna a zda to náhodou nevyvolá vlnu antisemitismu. Nikoho by nenapadlo se ptát, zda mají Židé právo soudit masového vraha svých lidí a zda bude proces spravedlivý.⁴² Tentýž deník umístil na svou titulní stránku palcové titulky o Eichmannově procesu a velkou, syrovou kresbou Einsatzgruppen střílejících nevinné civilisty v ghettu (viz obr. 5). Za kulometčíky stojí SS-man v uniformě a zapisuje si do svého bločku. A za ním stojí Spravedlnost a zapisuje si zase do svého bločku...⁴³

34 *The Jerusalem Post*, 9. dubna 1961.

35 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 290.

36 Viz např. *Jerusalem post*, 16. června 1960.

37 *Jerusalem post*, 10. dubna 1961.

38 *Jerusalem post*, 13. dubna 1961.

39 V době Eichmannova procesu toto téma obzvlášť posílilo. Viz například celostránkový článek v *The Jerusalem Post*, 17. dubna 1961.

40 Viz např. *Ha-Boker*, 5. května 1961 či shrnutí v *The Jerusalem Post*, 7. května 1961. Velmi znepokojivé výsledky monitoringu arabských médií o Eichmannovi, údajně zahrnující explicitní prvky popírání a ospravedlňování holocaustu, pak později přinesl *The Jerusalem Post*, 28. dubna 1961. Řada ostrých výroků z arabské strany vůči procesu padne ve spojení s osobou jeruzalémského muftího. U soudu budou předloženy dokumenty, podle nichž měl bývalý muftí Hitlerovi nabízet stejný postup vůči Židům, jaký aplikují Němci. Muftí měl prý být v tomto dokumentu označován Eichmanna za nejlepšího přítele Arabů, ovšem během procesu vyvstaly pochybnosti o správnosti příkladu poněkud nezřetelně zapsaného arabského textu. Tehdy již bývalý muftí Hadždž al-Amín al-Husajní byl Eichmannovým obhájcem v dopise dotázán, zda jej znal, zda se s ním při své recepci u Hitlera setkal a zda by neměl zájem svědčit v jeho prospěch. Muftí to striktně odmítl, popřel jakékoliv kontakty s Eichmannem a odmítl uznat autoritu jeruzalémského tribunálu. (*The Jerusalem Post*, 3. a 8. června 1961). U procesu je však později citováno z deníku (deníku muftího?), v němž měl Muftí označit Eichmanna za „cenný drahokam“ (*The Jerusalem Post*, 13. června 1961). Další projevy podpory a sympatie zaznamenal *The Jerusalem Post* například 16. června téhož roku.

41 *Bejt Ha-Am* (dosl. Lidový dům) je budova, v níž se Eichmannův proces konal a která musela být pro jeho potřeby přebudována. Karikaturu otiskl: *Ma'ariv*, 9. dubna 1961.

42 *Davar*, 11. dubna 1961.

43 *Ibid.*

Do Jeruzaléma se sjely stovky reportérů, a to i ze zemí, které jméno Eichmann do té doby nikdy neslyšely.⁴⁴ Bylo jasné, že Jeruzalém bude v následujícím roce středem pozornosti. O statut zahraničních pozorovatelů požádali zástupci čtyřiceti zemí.⁴⁵ Izrael se stal středem pozornosti a proces se v žádném případě nesměl stát fraškou či snad nedejbože předmětem mocenského handrkování, varoval deník Ha-Boker.⁴⁶

Samozřejmě, že kauza měla i politické pozadí – proces se neodehrával ve vakuu. Naopak, přišel do velmi citlivého období: vláda se nacházela v krizi, mimo jiné těžce zasažená důsledky dalšího katastrofálního selhání tajných služeb, známého jako Lavonova aféra. V polovině března, jen tři týdny před začátkem procesu, byla nucena požádat o vyhlášení předčasných voleb.⁴⁷ Volební preference do té doby vládnoucích a zdánlivě neporazitelných labouristů přitom dlouhodobě klesaly, strana byla oslabená a snažila se za každou cenu předčasným volbám vyhnout.⁴⁸ O dopadech procesu na domácí politiku se tedy pochopitelně veřejně hovořilo a spekovalo. Deník *Davar* vydávaný labouristickou stranou komentuje vyhlášení předčasných voleb s neskrývaným rozhořčením: „*Co bude v těchto volbách voliči postaveno před soud? Především volby samotné. Opravdu bylo nutné vrhnout celou zemi do předvolební kampaně právě teď?*“⁴⁹ *Davar* z takto nevhodného začátku předvolebního boje obviňuje revizionisty, komunisty a „totalitářské kruhy“. „*Národ ale nakonec rozsoudí, kdo způsobil, že nebylo jiného východiska, nežli tohoto náhlého nátlaku na prezidenta, a to zrovna v předvečer Eichmanova procesu.*“⁵⁰ Země se tak dostává do předvolební kampaně a proces je opakovaně diskutován bok po boku s volbami. Karikaturista Gardoš na stránkách *Ma'ariv* shrnul celou atmosféru obrázkem Srulika v tělocvičně rozcvičujícího se na vzpěračský výkon (viz obr. 4). Srulikovy roztržesené nožičky vyvolávají otázku, zda jej vůbec zvládne. Na čímkách se skví nápisy „*volby*“ a „*Eichmannův proces*“. „*Je na čase dostat se do formy,*“ hlásá titulek.⁵¹

Eichmannův proces, někdy rovněž nazývaný Jeruzalémský proces, byl pojat jako symbolické a do určité míry i faktické pokračování Norimberku. I přesto se o otázce oprávněnosti Izraele soudit Eichmanna vedly velmi tvrdé spory. Samotné izraelské trestní právo předepisuje předběžné líčení, během něhož se má rozhodnout, zda je daný soud vůbec oprávněn daný zločin soudit. A tak předtím, než mohl soud požádat obviněného o vyjádření, zda se cítí vinen či nikoliv, vznesl Eichmannův obhájce Dr. Robert Servatius – sám ostřílený zkušeností s obhajobou nacistů u Norimberského tribunálu – námitku, kterou postavil na dvou základních argumentech: zpochybnil zaprvé jurisdikci, tj. právo daného soudu soudit daný případ, a zpochybnil rovněž nezaujatost soudu. Jednání o této otázce probíhala během prvních pěti stání mezi 11. a 14. dubnem 1961. Zatímco novináři byli z takto rozsáhlé rozpravy oddalující začátek samotného procesu rozmrzelí a někteří pichlavě poznamenávali, že se asi „*Židé rozhodli unudit Eichmanna k smrti místo toho, aby jej pověsili*“, zahraniční pozorovatelé a právní korespondenti oceňovali pečlivý a trpělivý způsob,

44 *Jerusalem post*, 4. dubna 1961.

45 *Jerusalem post*, 11. dubna 1961.

46 *Ha-Boker*, 11. dubna 1961. Anglické shrnutí rovněž v *Jerusalem post*, 12. dubna 1961.

47 K tomu viz např.: *Ma'ariv*, 17. března 1961.

48 K tomu viz např.: *Davar*, 12. března 1961.

49 *Davar*, 17. března 1961

50 *Ibid.*

51 *Ma'ariv*, 17. března 1961.

jakým Hausner svou kauzu vede.⁵²

Vzhledem k závažnosti případu a výrazné nerovnosti stran bylo Eichmannově obhajobě v rozporu s tehdejší praxí umožněno předat své námitky písemně. Standardně je povoleno pouze ústní vyjádření, které nedává takový prostor na přípravu. Obhajoba rovněž dostala právo vznést dodatečné námitky proti tvrzením obžaloby a tedy možnost mít poslední slovo.⁵³

Ve věci jurisdikce Servatius odkazoval na nesoulad *Zákona o potrestání nacistů a jejich kolaborantů z roku 1950* s mezinárodním právem z důvodu zásahu do územní autonomie jiných států a dále v otázce retroaktivity. Servatius protestoval proti neoprávněnému zatčení a únosu Eichmanna do zahraničí. Podobná námitka byla očekávána a do jisté míry byla i opodstatněná, ale přesto musela některým přihlížejícím, vzhledem k minulosti obviněného, znít jako „chucpe“. Deník *Ma'ariv* na to odpověděl po svém (viz obr. 7). Předložil svým čtenářům karikaturu SS-manů popadajících se smíchy za břicho poté, co si Žid za ostnatým drátem dovolil namítnout, že „*toto je ale neoprávněné zatčení!*“⁵⁴ Gideon Hausner ve své odpovědi na námitky obhajoby odkázal na přímou návaznost *Zákona o potrestání nacistů a jejich kolaborantů* na Londýnskou chartu, jež podobně nestandardní retroaktivitu připouští. Navíc samotný zločin genocidia sice nebyl v době Eichmannova působení v SS znám, ovšem zločin masové úkladné vraždy formou spolupachatelství známý byl a obviněný musel vědět, že se dopouští zločinu. Ve věci Eichmannova únosu pak Hausner soudcům přednesl několik precedentů z britského a amerického práva, které velmi zjednodušeně řečeno umožňovaly soudit pachatele bez ohledu na způsob, jakým byl do jurisdikce daného soudu předveden, a připouštěly dokonce i únos. Konflikt jurisdikce nehrozil, neboť žádný jiný stát o vydání nepožádal.⁵⁵

Ve věci férovosti procesu vznesl Servatius podobnou námitku jako obhájci nacistů u Norimberských procesů. V Norimberku obhajoba argumentovala tím, že soudu předsedají vítězné mocnosti. Eichmanna pak prý nemohou soudit Židé, kteří jsou jeho oběťmi. Namítal také, že vzhledem k existenci zákona explicitně trestajícího nacistické zločiny bude nemožné předvolat svědky obhajoby, když tito jsou všichni bývalí nacisté.

Gideon Hausner striktně odmítl, aby nezávislost soudců byla posuzována podle jejich národnosti: „*Pokud by vaše tvrzení bylo správné, pak by žádný židovský soudce nemohl soudit*

52 Viz reakce o pár dnů později v *The Jerusalem Post*, 17. dubna 1961 či s větším odstupem tamtéž 3. května 1961.

53 Kompletní anglický překlad prvních pěti stání byl publikován nakladatelstvím deníku *The Jerusalem Post*, jako součást publikace: Rosene, S.: *6 000 000 Accusers*, Jerusalem Post Press: Jeruzalém 1961, str. 177-302.

54 *Ma'ariv*, 12. dubna 1961. Značně provokativní karikaturu otiskl o den později i *The Jerusalem Post*, do jehož redakce následně dorazil rozhročený dopis jednoho z čtenářů, adresovaný šéfredaktorovi: „*Pane – karikatura nadepsaná ‚Starý vtíp‘ pana Doše je velmi nevkusná. Já sám jsem klidně mohl být jedním z těch černě oděných Židů se žlutou hvězdou za ostnatými dráty koncentračního tábora. Mé zatčení bylo samozřejmě ilegální, stejně jako Eichmannovo. Já jsem ale nepřišel z Osvětími jenom proto, abych viděl, jak jsou mí únoscí unášeni, a už vůbec ne proto, abych viděl, jak si z takového únosu někdo dělá legraci. Došova karikatura naznačuje, že Eichmannův únos byl legálně ospravedlnitelným činem na pozadí nacistických zločinů. [...] Došova karikatura může ve světě jen posílit domněnku, že Židé vlastně nejsou o nic lepší než nacisté. Váš, atd. Dr. L. Wagenaar*“ otištěno v Dopisech redakci v *The Jerusalem Post*, 16. dubna 1961. O den později přišla odpověď od jiného čtenáře: „*Pane, Došova karikatura, ‚Starý vtíp‘, jedna z jeho nejlepších vůbec, je rozhodně hodna jednoho z nejlepších úvodníků hovořícího proti tezi o Eichmannově ilegálním únosu. Můžeme mu pouze pogratulovat. Pokud pan Dr. L. Wanegaar (autor předchozího dopisu) vidí nějaké srovnání mezi Židem dovceným ilegálně do nacistického tábora, aby byl mučen nebo vyhlazen, a masovým vrahem přivedeným před soudce, aby se hájil, pak si i on zaslouží naši gratulaci. Váš, atd. Henry Marcus.*“ Dopis otiskl *The Jerusalem Post* 17. dubna 1961.

55 Rosene, S.: *6 000 000 Accusers*, Jerusalem Post Press: Jeruzalém 1961, str. 177-302. Veřejnou polemiku o této otázce zaznamenal např.: *The Jerusalem Post*, 27. května 1960.

*Eichmanna, nejen tady v Izraeli, ale i jinde ve světě.*⁵⁶ Hausner rozlišil mezi *neutrálním a spravedlivým* soudcem a dodal, nyní již zvýšeným hlasem, že „*je-li na světě osoba, která ví o nacistických zločinech, a přesto zůstává neutrální, pak právě takováto osoba by měla být z procesu vyloučena!*“⁵⁷ V nedalekém sále, kam byl obraz procesu přenášěn uzavřeným televizním okruhem, se v tu chvíli spustil bouřlivý aplaus.⁵⁸ Hausner dále argumentoval, že soudce sice může mít k případu emociální vztah, ale musí jej soudit spravedlivě. Ve otázce férového procesu opět pracoval s precedenty z Norimberku. Soudu přednesl argumenty známého právního experta, profesora A. F. Goodharta, z roku 1946,⁵⁹ podle něhož byly sice Norimberské tribunály vedeny vítěznými mocnostmi, ovšem samotní soudci byli seznámi z celého světa, neměli vojenské hodnosti a proces se odehrával pod dohledem stovek zahraničních pozorovatelů, nemluvě o pozornosti médií a široké veřejnosti. Rozsudek se nesměl, stejně jako se u Eichmanna nebude smět, omezit pouze na rozhodnutí vinen/nevinen, nýbrž bude muset toto rozhodnutí podrobně a přezkoumatelně zdůvodnit.⁶⁰ A pokud jde o nacistické svědky, soud umožní obhájci jejich výsledky v Německu za asistence západoněmeckých soudů. Námitku, že záznam z výslechu není možno ověřit křížovým výslechem, soud odmítl.

Vynesení verdiktu v otázce jurisdikce bylo odloženo na příští týden. Na 14. dubna totiž shodou okolností připadl další *Jom ha-šo 'a*. Všichni tři soudci se zúčastnili pietního shromáždění v Jad Vašem, během něhož bylo zapáleno věčné světlo v nově zbudovaném *Ohel Jizkor* (nyní jedné z ústředních částí památníku Jad Vašem – viz foto 22) a uloženy další urny s popelem obětí.⁶¹ Již tradiční součástí byl zpěv modlitby *Ani ma'amin*, recitace zádušní modlitby *El Male Rachamim* a společný *Kadiš*. Deník *Davar* hovoří o tisícových zástupech, jakož i o davech zahraničních reportérů působících v zemi v souvislosti s Eichmannovým procesem a nyní přenášejících do celého světa v desítkách jazyků informace o průběhu tryzny. Odkazy na probíhající proces byly pochopitelně velmi časté. *Davar* rovněž popisuje průběh tryzny v kibucu *Jad Mordechaj*. I zde se shromáždily početné zástupy, včetně mnoha zahraničních novinářů a nově i filmových a televizních štábů, kteréžto médium si na půdě Izraele mělo svoji premiéru odehrát právě při přenosu Eichmannova procesu. *Jom ha-šo 'a* byl připomínán po celé zemi a soudě podle svědectví *Davaru*, lidé volání sirény, vyzývající k zastavení se a uctění památky dvěma minutami ticha, skutečně vyslyšeli.⁶² V Tel Avivu se v synagogách sešly tisíce lidí. Zábavní podniky respektovaly výzvu a zavřely. „*Ulice byly podivně tiché.*“⁶³ V kibucu *Lochamej ha-Gita'ot*, položeném v pláních několik kilometrů od přístavu *Akko*, se sešlo více než 25 000 lidí, kteří „*do muzea proudili po celý den.*“⁶⁴

Verdikt ve věci jurisdikce byl kvůli probíhajícím tryznám vynesena 17. dubna. Soudci přijali Hausnerovu argumentaci a odmítlí nařčení z podjatosti s odůvodněním, že nesoudí holocaust jako

56 Vedle samotného kompletního záznamu úvodní rozpravy je možno shrnutí těchto jednání nalézt v tisku z daného dne. K tomuto konkrétnímu stání vč. Postřehů reportéra viz *Jerusalem post*, 11. dubna 1961.

57 Ibid.

58 *The Jerusalem Post*, 12. dubna 1961.

59 Konkrétně citoval článek: Goodhart, A.F.: „The Legality of Nuremberg Trials“ in *Juridical Review*, č. 58, roč. 1946, str. 1-19.

60 V anglosaské právní tradici, z níž tradice izraelská výrazně čerpá, se rozsudky v trestních kauzách často omezují výhradně na verdikt vinen/nevinen bez dalšího zdůvodnění.

61 *Davar*, 14. dubna 1961.

62 Ibid.

63 *The Jerusalem Post*, 13. dubna 1961.

64 *The Jerusalem Post*, 14. dubna 1961.

takový, nýbrž pouze úlohu jednoho konkrétního člověka v něm. Zdůraznili, že každý soudce je pouze člověkem z masa a kostí a každý soudce má emoce. To, co dělá soudce soudcem, není absolutní neutralita, nýbrž schopnost udržet emoce pod kontrolou a postupovat podle zákona. Obhajoba neprokázala, že by soudci tuto schopnost nevykazovali. Rovněž pak rozhodli, že to, jak byl obviněný před soud přiveden, není důležité pro soud jako takový. Soudci přijali Hausnerovu argumentaci, že jde o dvě odlišné kauzy.

Eichmannovi bylo přečteno obvinění a byl vyzván k vyjádření, zda se cítí vinen či nikoliv. Na každý ze všech patnácti bodů obžaloby odpověděl stejnými slovy jako obžalovaný u procesů Norimberských: „*Ve smyslu obžaloby nevinný.*“⁶⁵ Jeden z nejdůležitějších soudních procesů lidských dějin vstoupil do hlavní fáze. Státní žalobce povstal a započal svoji historickou řeč.⁶⁶

Stojím-li nyní zde před vámi, soudcové Izraele, proto, abych vedl obžalobu Adolfa Eichmanna, nestojím zde sám. Se mnou je zde šest milionů žalobců. Oni však nemohou povstat, ukázat prstem na toho, kdo sedí ve skleněné kabině, a zvolat: „J'Accuse!“ Neboť jejich popel je uložen na hromadách v Osvětimi, v polích Treblinky a jejich těla jsou rozeseta v polských lesích. Jejich hroby jsou rozmístěny po celé šířce i délce Evropy. Jejich krev křičí, avšak jejich hlas není slyšet. Já proto budu jejich mluvčím a jejich jménem předložím strašlivou obžalobu.⁶⁷

Hausnerova řeč sestávala z více než 50 000 slov a trvala celých 8 hodin,⁶⁸ rozdělených do celkem tří stání ve dnech 17. a 18. dubna. Žalobce uvedl Eichmannovy zločiny do kontextu dvou tisíc let pronásledování Židů a svou řeč, jak je v židovském prostředí běžné, prokládal krátkými úryvky z Tanachu. „*Vražda byla v lidském pokolení přítomna již od dnů, kdy Kain zabil Ábela, není to žádný nový jev,*“ pokračoval Hausner,

avšak museli jsme si počkat až do dvacátého století, abychom na vlastní oči spatřili nový typ vraždy. Nikoliv jako výsledek momentálního vzednutí vášní nebo zatmění ducha, nýbrž jakožto výsledek přesného, vypočítavého rozhodnutí a pečlivého plánování; ne jako zločin jednotlivce, nýbrž skrze mocné kriminální spiknutí zahrnující tisíce; ne proti jedné oběti, již se vrah rozhodl zlikvidovat, nýbrž vůči celému lidu. V tomto procesu se rovněž setkáme s novým typem vraha, takovým, který své krvavé řemeslo vykonává zpoza stolu a jen výjimečně páchá svůj čin vlastníma rukama. Samozřejmě víme pouze o jediném případě, kdy Eichmann vlastníma rukama umlátíl židovského chlapce za to, že si dovilil ukrást broskev ze stromu v zahradě jeho domu v Budapešti. Avšak bylo to jeho slovo, které uvádělo plynové komory do chodu; to on zvedl telefon a vlaky se vydaly směrem k vyhlazovacím centrům; byl to jeho podpis, který zpečetoval osud tisíců a desetitisíců.⁶⁹

Hausner pokračoval. Během první části své řeči představil historii nacistického Německa a specifické rysy tohoto režimu, které genocidu umožnily, rozebral rasovou ideologii, Hitlerův antisemitismus, nacistickou antisemitskou propagandu, bojkot židovských obchodů, vývoz fašismu

65 Něm.: „Im Sinne der Anklage, nicht Schuldig.“

66 Kompletní videozáznam celého procesu v rozsahu více než 150ti hodin je nyní dostupný online. Viz <http://www.youtube.com/user/EichmannTrialEN> (ověřeno dne 7. února 2012).

67 Autorizovaný anglický překlad úplného znění Hausnerovy zahajovací řeči viz v: Rosene, S.: *6 000 000 Accusers*, Jerusalem Post Press: Jeruzalém 1961, str. 27-175.

68 Přibližný obsah řeči byl médiím znám předem. Viz např. *The Jerusalem Post*, 4. dubna 1961.

69 *Ibid.*, reakci na tuto část úvodní řeči viz např. v: *Ma'ariv*, 16. a 17. dubna 1961.

za hranice, založení SS, SD a RSHA, úlohu koncentračních táborů, aktivity Einsatzgruppen a zneužívání obětí k podílu na zločinu. Teprve během následujících dvou stání Hausner představil Eichmannův životní příběh, jeho studia, vstup do nacistické strany, kariérní vzestup, přestěhování do Německa, „studium řemesla“ v Dachau, vyslání zpět do rodného Rakouska po anšlusu, jeho první ďábelský vynález – tzv. „úřad pro emigraci“, jeho aktivity ve Vídni a v Praze až po okamžik, kdy se v rámci Gestapa stal hlavou IVB-4, úřadu zodpovědného za koordinaci vyvražďovacího programu. A pokračoval shrnutím aktivit Eichmannova úřadu v Nizozemí, Belgii, Norsku, Francii, Itálii, Lucembursku a lokálními rozdíly v organizaci vraždění, jako například v Srbsku a Chorvatsku, až po vyslání zvláštních vyvražďovacích jednotek do Řecka a Dánska. Předestřel Eichmannovu úlohu na konferenci ve Wannsee, nárůst jeho pravomocí po atentátu na Heydricha, další povýšení, nástup do čela RSHB a postup mezi nacistickou elitou. Poté Hausner podrobně popsal průběh vyhlazovacího programu v jednotlivých zemích a Eichmannův podíl na něm, kterýžto se před soudem chystá prokázat. Hovořil o „konečném řešení“, o posunu od nucené emigrace k fyzickému vyhlazování, o průběhu vyhlazování v jednotlivých zemích, o „zvláštním zacházení“ a jeho přísném utajení, o konkrétních vyhlazovacích táborech a o zmizelých komunitách. A to vše před zraky stovek přihlížejících v soudní síni a projekčním sále, před zraky stovek zahraničních reportérů a za účasti desetitisíců rozhlasových posluchačů. Dějiny holocaustu nebyly nikdy předtím představeny v takto ucelené a soustředěné podobě a takto širokému spektru přihlížejících a posluchačů.

*

Příprava Eichmannova procesu byla náročným a doslova pionýrským podnikem. Gideon Hausner vydal pět let po procesu paměti, v nichž celý proces podrobně popisuje ze svého pohledu. Ve věci vyšetřování a přípravy důkazního materiálu vzpomíná:

V Izraeli bylo vyšetřování svěřeno do rukou policie. Kdekoliv jinde se vyšetřování válečných zločinů svěřuje do rukou právníků a historiků, dokonce i v rámci příprav na soud. V tomto případě jsme se ale rozhodli ponechat tento úkol klasickým institucím – rozhodnutí, kterého jsme nikdy nelitovali. [...] Byl založen zvláštní vyšetřovací úřad – Úřad 06 pod vedením poručíka Abrahama Selingera s personálem německy hovořících důstojníků a zaměstnanců. [...] Policejní důstojníci se stali studenty historie. Úřad jim dal do rukou základní přehledová díla a řekl jim, ať se činí.⁷⁰

Hausner do detailu popisuje, jak obtížné bylo získávání dokumentů a vůbec sestavení celého obrazu v situaci, kdy k historii holocaustu existovaly pouze dvě historické práce a kdy vyšetřovatelé měli zakázáno spokojit se s kopií či opisem dokumentu a museli hledat jeho originál. Zatímco stále probíhal Eichmannův výslech, policejní Úřad 06 se proměnil v historické pracoviště:

[...] Koncem prosince roku 1960 odeslali své první zprávy, z nichž každá se zabývala událostmi v jedné konkrétní zemi. Další zprávy se pak zabývaly vybranými specifickými problémy. Celkem jsme obdrželi 26 takovýchto resumé. Některé, jako například vynikající práce nadporučíka Schwenka o Německu, měly přibližně sto stran. Vrchní inspektor Rešef sestavil svůj materiál s

70 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 277-286.

precizností učebnice. [...] Od vrchního inspektora Dayana jsme dokonce dostali slovníček osobitého nacistického pojmosloví.⁷¹

Mít utříděné důkazy byla jedna věc. Dokázat je přesvědčivě předložit soudcům a veřejnosti je věc druhá. Hausner před procesem dlouze uvažoval, jak vlastně celý případ pojmut. Soudní systém anglosaského typu klade na prokurátora v tomto ohledu ještě vyšší nároky, nežli je tomu třeba u našich soudů. Nakonec učinil rozhodnutí, které bylo na svou dobu bezprecedentní:

Úřad 06 nám připravil velmi dobré vyšetřovací zprávy z policejního úhlu pohledu. Vše bylo postaveno na nacistických dokumentech. Listinné důkazy měly zřejmou výhodu: to, co měly doložit, v nich bylo napsáno černé na bílém. Díky nim není potřeba spoléhat se na dlouhodobou paměť očitých svědků, zvláště takto mnoho let po události. A už vůbec nemůže být dokument zastrašen či zlomen během křížového výslechu. Hovoří čistým hlasem: nemůže sice provolávat, ovšem nemůže být ani umlčen. [...] Toto byl samozřejmě postup zvolený u Norimberských procesů – jen pár svědků a filmových záznamů rozesetých mezi stohy dokumentů. Bylo to prosté a efektivní. Byl to však také důvod, proč toto líčení nedokázalo proniknout do lidských srdcí. K tomu, abychom dosáhli usvědčení, by pochopitelně stačilo nechat promluvit dokumenty; i jen malý zlomek by stačil k tomu, aby byl Eichmann usvědčen desetkrát. Já jsem ale věděl, že potřebujeme něco více, než jen usvědčení. Potřebovali jsme živoucí záznam gigantické lidské i národní katastrofy, byť proces nemohl být ničím než jen chabým odleskem skutečných událostí. Poté, co jsem měl možnost se do události ponořit hlouběji a předvolat daleko více svědků, než cca 30, které doporučoval Úřad 06 jako pouhý doplněk k dokumentům, jsem se rozhodl, že případ bude stát na dvou hlavních pilířích namísto jednoho: jak na dokumentech, tak na ústních svědectvích.⁷²

Hausner pochopil to, co je nyní ve vyučování o holocaustu běžnou praxí - lidská mysl dokáže sice abstraktně podávané dějiny lidských mas logicky uchopit, ovšem nedokáže se s nimi ztotožnit nebo je prožít, nemá-li záchytné body ve formě individuálních příběhů.

A tak ta čísla najednou začala hovořit. Z anonymní masy obětí začaly vystupovat konkrétní tváře a vyprávět konkrétní příběhy před publikem, které sice čekalo mnohé, ale na tvrdou realitu jej nikdo připravit nemohl. Už to nebyl jen soud s pachatelem, během něhož by se počty obětí mohly zaměnit za počty pytlů s moukou a příliš by se nezměnilo: „naložili jsme dva tisíce v Terezíně a převezli je směrem na východ“. Oběti již nebyly pouhými objekty. Začaly být chápány jako myslící a cítící individua. Jejich slova byla vůbec poprvé v historii přenášena televizí po uzavřeném okruhu a do zbytku země je živě vysílal státní rozhlas – Hlas Izraele. Přeživší holocaustu vyprávějící své příběhy v rozhlasu – tato situace byla až do Jeruzalémského procesu nemyslitelná. Rozhlasové vysílání se setkalo s velice silnou odezvou a poptávkou posluchačů, kteří žádali, aby byl proces živě přenášán celý.⁷³ Noviny, které do té doby psaly o holocaustu především ve spojení s výročími, povstáními a tryznami za ten či onen počet mrtvých, byly rázem plné osobních, konkrétních příběhů. Snad vůbec poprvé navíc zazněla témata jako sterilizace, selekce, pochody smrti či genocida Romů.

71 Ibid., str. 286-287.

72 Ibid., str. 291

73 *The Jerusalem Post*, 13. dubna 1961. Podle vyjádření mluvčího Hlasu Izraele byl rozhlas žádostmi o nepřerušované živé vysílání „zavalen“. Sledovanost údajně překonala i dosavadní rekord z roku 1958, kterým byl přenos z (mimočodem dodnes velice populární) mezinárodní soutěže ve znalosti Bible.

Vzniklý posun v chápání přeživších je znatelný i v porovnání s nedávným Kastnerovým procesem, kde samozřejmě také došlo i na osobní výpovědi, ovšem kde byly oběti vnímány jako pouhé objekty celého případu. Nyní to nebyla pouhá shrnutí a abstraktní diskuse o možnosti či nemožnosti obrany či otázky kolaborace s nepřítelem. Deníky najednou věnovaly stránky, přílohy a zvláštní výtisky konkrétním, individuálním příběhům. Eichmannův proces opanoval celá vydání a jak si izraelské deníky všímají, nejen v Izraeli, ale i široko daleko v zahraničí. Důraz na individuální příběhy byl patrný i ve srovnání s Norimberskými procesy, které se vlastně holocaustu ani primárně netýkaly. Ostatně Eichmann byl vůbec prvním nacistou v historii souzeným výlučně pro svou účast na tzv. konečném řešení.⁷⁴

Šalom Cohen k porovnání Norimberku a Jeruzaléma píše: „*Jediné, co jsme v Norimberku viděli, byli zločinci. Skutečný příběh o tom, co se přihodilo evropskému židovstvu, nebyl vypovězen. Dokonce i [norimberský] proces týkající se Einsatzgruppen, zahrnující vraždy více než milionů Židů, nám poskytl jen pokřivenou perspektivu, neboť oběti byly sloučeny dohromady jako ‚Židé, partyzáni a cikáni‘, ačkoliv poslední dvě jmenované skupiny tvořily menšinu.*“⁷⁵

„*Pro les jsme neviděli stromy,*“ shrnul nově získanou perspektivu jeden z jeho britských kolegů a dodal: „*Pokud Eichmannův proces nedokáže nic jiného, než to, že si Saratoga Country Club uvědomí, kam i prvotní krůčky antisemitismu vedou, pak to bude proces úspěšný.*“⁷⁶

Jakmile začali svědkové jednou hovořit, již bylo těžké je zastavit. Doboví komentátoři jsou sice občas rozladěni nižší mírou relevance některých výpovědí ke konkrétnímu případu, nicméně současně pohnuti vypovězenými příběhy.⁷⁷ Další Hausnera hájí s odkazem na fakt, že jedním z obvinění vůči Eichmannovi je i „předávání rad a pokynů, které vedly další osoby ke spáchání zločinů“.⁷⁸ Hausner je opakovaně chválen za to, že i přes emocionální náročnost celého procesu dokáže důkazní materiál a svědecké výpovědi efektivně vrstvit.

*

Reportér *The Jerusalem Post* měl možnost sledovat atmosféru prvních dnů procesu v projekčním sále, kam byl obraz z procesu televizí přenášen. Překvapila jej početná přítomnost ortodoxních Židů, ale i celkem značné zastoupení orientálních Židů, kteří sice holocaustem osobně či v rodině zasaženi nebyli, ovšem přesto přišli se podívat, neboť jména Himmler a Hitler prý slýchají vcelku často, avšak jméno Eichmann je nové a chtějí o něm vědět více. Řada diváků reportérovi přiznala, že si ten den vzali volno, případně, pokud byli studenty, že využili zrovna probíhající stávky na univerzitě a zamířili sem. Někteří další otevřeně přiznávají, že je vedle samotné kauzy přilákala i technologická novinka v podobě televize.⁷⁹

Velmi častou odpovědí na otázku „Proč jste dnes tady?“ bylo, že chtějí vidět, jak vlastně Eichmann skutečně vypadá. Jiný kolega tohoto reportéra, který měl možnost sledovat atmosféru prvního dne přímo v pozorovatelském stanovišti v soudní síni, k tomu píše:

74 Jak trefně poznamenává Martin Palouš v doslovu ke slavné reportáži Hanny Arendtové: Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 397.

75 *The Jerusalem Post*, 28. května 1961.

76 *Ibid.*

77 *The Jerusalem Post*, 17. května 1961.

78 *The Jerusalem Post*, 15. května 1961.

79 *Jerusalem post*, 12. dubna 1961.

V 8:57 se tiše otevřely skryté dveře ve zdi a Eichmann byl pobídnut ke vstupu do kabiny z neprůstředného skla. Dva policisté v elegantních černých uniformách jej následovali. Eichmann položil dlaně na opěradla prosté židle ze světle hnědé lakované překližky a tiše se usadil na své místo. Jeho strážci usedli za ním bok po boku. Vlna vzrušení proběhla síní ve chvíli, kdy si diváci uvědomili, že Eichmann už je v místnosti. Všichni se otočili, aby si jej prohlédli. Jeden z diváků zvolal: „Ale vždyť vypadá jako úplně normální člověk!“ „To je na tom právě to hrozné,“ dostalo se mu v odpovědi.⁸⁰

Zjištění, že onen masový vrah je vlastně protivný, pedantský byrokrat, bylo pro mnohé přihlížející skutečně nečekané. Mnozí očekávali setkání s arciděblem – jakousi uhrančivou a démonickou osobností. Během více než 16 let, které uběhly od konce 2. světové války, se však mladý, hrdý nacistický důstojník proměnil v nevýrazného padesátníka. Před soudem tak stanula šedivá a nudná figura. Eichmannova tvář nebyla ničím zajímavá. Její neobyčejnost spočívala v naprosté obyčejnosti. Strnulý výraz a tlusté dioptrické brýle tento šedivý, nevýrazný dojem ještě více dokreslovaly.

„*Jeho nejzřetelnější charakteristikou,*“ píše dále reportér *The Jerusalem Post*, „*byl strnulý postoj. V jakémkoliv hloučku lidí v Izraeli by jinak byl snadno přehlédnut.*“⁸¹ „*Pravdou je – a někteří to shledají hrozivým – že vypadá, tedy až na ten elegantní oblek, tak trochu jako intelektuální a poněkud staromódní kibucník, který tráví večery vedením účetnictví botanického kroužku a sbíráním známek do úhledného alba.*“⁸² Reportér rovněž oslovil některé z přihlížejících. „*Nejvíce zarážející na Eichmannovi je,*“ odpověděl jeden z nich, významný britský historik Dr. Hugh Trevor-Reper, „*jeho naprostá průměrnost až bezvýznamnost. Je zcela obyčejný, snad až na to, že jeho tvář je namyšlená. Je v ní také něco prázdného. Maloměšťácký úředníček, leč namyšlený a prázdný. [...] Nečekali jsme, že Eichmann bude vypadat oslnivě, ovšem to, jak je jakožto lidská bytost vyloženě nezajímavý, je zarážející.*“⁸³ Také další z přihlížejících, policejní důstojník z jeruzalémského jižního okrsku, získal z Eichmanna dojem naprosté průměrnosti:

Vypadal poslušně. Jako člověk, který je zvyklý plnit rozkazy. Pořád má v sobě něco z německého důstojníka. Se svými brýlemi posazenými na semitském nose také ale vypadá velice židovsky. Konečně, vypadá jako úředník. Dejte mu pero a velký zápisník s tím, ať něco zapíše, a on to velmi dobře vykoná. Je tak obtížné představit si takové množství zla existující v jediném člověku. Vůbec nevypadá jako masový vrah. Kriminalita ale nemá žádný fyzický typ, nachází se uvnitř člověka. Pokud by někdo dokázal změřit lidskou duši a dostat se do Eichmannovy hlavy, věřím, že by zjistil, že Eichmann má jen velmi malou duši. [...] Vypadá poctivě, upřímně, úctyhodně – váš soused odvedle. Jeho zjev znovu vyvrací staré teorie o tom, že by zde mohla být nějaká závislost mezi zločinností a vzhledem. Žádný stereotyp kriminálního neexistuje.⁸⁴

Mnoho z přihlížejících bylo překvapeno tím, že nacista Eichmann vypadá vlastně velmi „židovsky“ a že se jeho tvář velice podobá tvářím běžných Izraelců: „*Tenhle ten Eichmann vypadá*

80 *Jerusalem post*, 11. dubna 1961.

81 *Jerusalem post*, 11. dubna 1961.

82 *Jerusalem post*, 12. dubna 1961.

83 Všechny tyto reakce zaznamenává *Jerusalem post*, 23. dubna 1961

84 *Ibid.*

úplně obyčejně, dokonce židovsky. Dejte mu na hlavu farmářskou čapku a mohl by být kibucníkem. [...] Vraha šesti milionů lidí si člověk představuje jako naprostou nulu. Tudiž jsem byl připraven, že uvidím nic. A viděl jsem nic.“⁸⁵

Reportérův kolega z *New York Herald Tribune* popsal Eichmanna takto: „Eichmann by klidně mohl kráčet ulicemi Jeruzaléma a nijak by nevyčníval. [...] Zdálo se, že se Eichmann usilovně snaží vypadat po německém způsobu korektně. Na jeho tváři byla znatelná sebekontrola, ale i určitá slizkost. Nevypadal malicherně, rozhodně neměl postoj Göringa, ale bylo tam něco, co vypadalo jako lišácká úskočnost.“⁸⁶ Kanadský básník Leonard Cohen na tyto výrazy překvapení nad Eichmannovou obyčejností později odpoví slavnou básní:

Všechno, co je třeba vědět o Adolfu Eichmannovi

OČI:	průměrné
VLASY:	průměrné
VÁHA:	průměrná
VÝŠKA:	průměrná
ZVLÁŠTNÍ RYSY:	žádné
POČET PRSTŮ NA RUKOU:	deset
POČET PRSTŮ NA NOHOU:	deset
INTELIGENCE:	průměrná

Co jste čekali?

Drápy?

Nadměrně velké řezáky?

Zelené sliny?

Náznaky šílenství?⁸⁷

Někteří další připomínali, že Eichmannův prostý vzhled je možná dán jeho prostým oděvem. Kdyby se tento Jekyll, a toto přirovnání bylo explicitně použito, oblékl do uniformy, možná by před námi najednou stanul pan Hyde.⁸⁸ Irwin Shaw zase namítá, že „každý proces, který je tak dlouho očekáván a který získal tak obsáhlou publicitu jako tento, si velmi rychle vytvoří svá vlastní klišé. Ono klišé o Adolfu Eichmannovi říká, že prý vypadá jako nicka, jako nějaký podomní prodejce kravat, či jako úředník. Působí sice úřednický, avšak když si jej prohlédnete blíže, pak už zdaleka jako prostý úředníček nevypadá. Výraz jeho tváře je velmi kontrolovaný, jako by jej ovládala přísná a disciplinovaná inteligence. I kdyby jste jej potkali za méně dramatických okolností a i kdybyste o něm nic nevěděli, dokázal by vás vyvést z míry.“⁸⁹ Gideon Hausner sám nevěřil Eichmannovi ani jeho nos mezi očima. Ve svých pamětech vzpomíná:

Já sám jsem byl do procesu plně zapojen od jeho úplného začátku, jelikož jsem byl jmenován vrchním prokurátorem dva týdny před Ben Gurionovým dramatickým oznámením. Už první čtení

85 Ibid.

86 Ibid.

87 Cohen, L.: *Květiny pro Hitlera*. Mladá Fronta: Praha 2004, překlad Miroslav Jindra.

88 *The Jerusalem Post*, 23. dubna 1961.

89 *The Jerusalem Post*, 14. dubna 1961.

Eichmannovy výpovědi mne naplnilo nedůvěrou. Jeho spenglerovská verze o nevyhnutelném údělu, který řídil všechny jeho minulé činy, jeho současná touha podřídit se nenapravitelnému osudu a jeho touha po budoucím vykoupení se mi zdály nápadně falešné. Byl jsem přesvědčen, že svou práci udělal ne jako slepý nástroj, nýbrž s nadšením. On to miloval. Tato reakce na vlastní činy byla zcela jistě důsledkem jeho hodnotového žebříčku a ne nějakého předurčení. Stejně tak na mne nezapůsobila jeho náhlá touha po „vykoupení vlastních činů“.⁹⁰

Hausnerovi stejně jako policejním vyšetřovatelům neušlo, že zatímco v běžných situacích vykazoval Eichmann až eidetickou paměť a byl schopen si vybavit nejmenší detaily zařízení místnosti, již navštívil naposledy před více než patnácti lety, měl-li hovořit o záležitostech týkajících se výkonu svého povolání, jako by byl postižen výpadky paměti. Zatímco jeho řeč a vystupování byly v mnoha ohledech až rigidně přesné a kontrolované, když došlo na jeho aktivity během války, vypovídal v dlouhých, nesouvislých, vyhýbavých, nic neříkajících a vágně formulovaných větách. Podle Hausnera byl Eichmann prostě cynik a používal stejnou metodu obhajoby jako nacisté u norimberských tribunálů. Svou vinu přehazoval na systém a na jiná „kolečka“ v něm a ve finále vykonstruoval obraz vojenské velmoci, v níž nikdo za nic nezodpovídal, válka se vyhlásila sama a vyhlazení židovstva bylo nedorozuměním. Eichmann zkrátka mlžil a snažil se za každou cenu působit jako malý, bezvýznamný mužiček semletý systémem a donucený podepisovat lejstra, jejichž obsahu nerozuměl.⁹¹ Ve svých pamětech Hausner cituje některé kuriozní momenty Eichmannovy výpovědi:

Otázka: „Nikdy jste s Hössem nemluvil o počtu Židů zahubených v Osvětimi?“

Odpověď: „Nikdy, nikdy. Jednou mi řekl, že tam prý postavil nějaké nové budovy a že nyní může zabít 10 000 za den. Tolik, co mám v paměti. Nevím, zda si to dnes třeba jen nenamlouvám. Nemyslím si, že bych si to namlouval. Nedokáží se nyní rozpomenout, kde to řekl, kdy to řekl a jak vypadalo okolí. [...] Tudíž už víc nevím. Možná jsem to někde četl a jen si představuji to, co jsem četl. I to je možné.“⁹²

Podobný postoj pak Eichmann zaujal během celého procesu a pro většinu přihlížejících to byla jedna z největších záhad jeho osobnosti a současně i námět k parodování.⁹³ Obžalobě se však podařilo prokázat, že Eichmann byl daleko více, než jen výpravčím – či „špeditérem“, jak píše Mňačko⁹⁴ – ve vojenské uniformě.

Důkazní řízení obžaloby trvalo přibližně dva a půl měsíce (přesně 56 úředních dnů) a skončilo počátkem června – téměř o deset dní dříve, než bylo původně plánováno. Na místech pro veřejnost, kterých soudní síň nabízela 750, se jen za prvních pět týdnů procesu vystříдалo 12 000 lidí a dalších 20 000 se za stejné období vystříдалo v projekčním sále.⁹⁵ Obžaloba předvolala celkem 112 svědků⁹⁶ a předložila přes 1 300 dokumentů v rozsahu od jedné stránky až po stostránkové

90 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 279.

91 Ibid., str. 280-281

92 Ibid., , str. 281.

93 Viz například fejeton „Ano, pane vrchní inspektore“, v němž známý spisovatel a režisér Efraim Kišon rozehrává svou představu o tom, jak by asi v podobném duchu vypadal výslech samotného Hitlera. *The Jerusalem Post*, 28. dubna 1961.

94 Viz Mňačko, L.: *Já, Adolf Eichmann*. Nakladatelství státní a politické literatury. Bratislava, 1961.

95 *The Jerusalem Post*, 22. května 1961.

96 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 351.

fascikly.⁹⁷ Během 70. stání byla soudu promítnuta i série videozáznamů, mezi nimi i slavné záznamy pořízené Rudou armádou po osvobození Osvětimi a Spojenci v Bergen-Belsenu.⁹⁸ Dnes volně dostupný archivní videozáznam procesu zachycuje tuto projekci i s pohledy do kabiny obžalovaného, který snad poprvé za celou dobu procesu dává najevo známky rozrušení. Ani soudci již nedokázali udržet emoce na uzdě. „*V soudní síni se konečně rozsvítila světla. Soudci zůstali na chvíli přikovaní ke svým sedadlům. Vypadali otřesení a poprvé od začátku procesu se zdálo, že mají v očích slzy. Náhle se zvedli a spěšně odešli.*“⁹⁹ Deník *Davar* následujícího dne napíše: „*Teprve včera jsme pochopili. [...] Hruzná slova, jimž jsme naslouchali po uplynulých osm týdnů, se včera oděla do srdcervoucí skutečnosti. A včera, teprve včera jsme pochopili, o čem je řeč. Viděli jsme, jak vypadá tvář smrti v nacistických koncentračních táborech.*“¹⁰⁰

Obžaloba skončila svůj případ již počátkem června především kvůli tomu, že se obhajoba zdržela křížového výslechu většiny svědků.¹⁰¹ Dr. Servatius tak učinil proto, že samotný holocaust nezpochybňoval a celou obhajobu postavil na podobném tvrzení, jako při Norimberských procesech – ano, ony zločiny se staly, ovšem byly to „*zločiny státu*“ a jeho mandant za ně není zodpovědný. Obhajoba chtěla uchránit obraz Eichmanna jako pouhého vykonavatele a „*předavatele*“ rozkazů, jehož se všechna ta konkrétní svědectví přímo netýkají.

Dr. Servatius pak předvolal svého mandanta na lavici svědků. V kontrastu s tíživými, konkrétními a explicitními výpověďmi předloženými obžalobou během předchozích dvou měsíců byli soudci a všichni přihlížející najednou konfrontováni s neumělými větami, často tak dlouhými, že soud a dokonce i sám obhájce Eichmanna napomínali, aby hovořil srozumitelněji. Dokonce i na lavici obžalovaných stále používal nacistickou terminologii a blouznil o tom, že prý Chajim Weizmann vyhlásil jménem Židů Německu válku. Při křížovém výslechu pak přímo před soudem prohlašoval, že dokumenty předložené obžalobou jsou falzifikáty, případně se dušoval, že pomáhal Židům s únikem ze země (tím měl na mysli nucenou emigraci), případně, že zachránil židovské předáky z koncentračních táborů (to proto, že je potřeboval k organizaci nucené emigrace). „*Dostal jsem rozkaz a splnil jsem rozkaz. Rozkazy jsou rozkazy,*“¹⁰² prohlašoval znovu a znovu. Jenže i tato obhajoba oddaného služebníka Říše se během křížového výslechu nakonec rozpadla na prach, když se například ukázalo, že Hitler, snad ve snaze získat nějakou výhodu při vyjednávání se Spojenci, vydal přímý rozkaz poslat 40 000 Maďarských Židů do Švýcarska. Eichmann však tohoto rozkazu

97 *Jerusalem post*, 9. června 1961.

98 Záběry dokumentovaly popravu Einsatzgruppen, které si nacisté sami natočili, záběry transportů, letecké snímky Osvětimi, fyzický stav přeživších i zesnulých, vytríděné hromady osobních věcí a zužitkovaných částí těl (vlasy, zubní protézy) jakož i nechvalně proslulý záznam buldozeru, jímž Spojenci po osvobození táborů shrnouvali zesnulé do hromadných hrobů, aby předešli vzniku epidemie. *The Jerusalem Post*, 9. června 1961.

99 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 347-348

100 *Davar*, 9. června 1961.

101 *Jerusalem post*, 12. května 1961.

102 Hausner během své závěrečné řeči napadl celou tezi o tom, že voják, který jen poslouchá rozkazy, je z obliga. Vedle případů ze zahraničí, citací z Norimberku a rozhodnutí mezinárodního trestního tribunálu si vypůjčil i precedent z izraelské armády. V předvečer Suezské krize zastřelili izraelští vojáci skupinu arabských civilistů včetně žen a dětí. Tito civilisté se omylem dostali do hraničního pásma vyhlášeného teprve v průběhu daného dne a o jeho platnosti se při své práci na poli neměli šanci dozvědět. Vojáci sice měli rozkaz střílet po všem, co se na hranici pohne, avšak byli přesto odsouzeni za zabití s tím, že měli přizpůsobit svou reakci dané situaci a neschovávat se za doslovné znění rozkazů. Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 396. Ladislav Mňačko tuto Hausnerem zmíněnou epizodu zmiňuje a používá ji jako prostředek k vymezení se proti Izraeli a k rétorice o „*konečném řešení arabské otázky*“. Mňačko, L.: *Já, Adolf Eichmann*. Státní nakladatelství politické literatury: Praha 1961.

neuposlechl a dotyčnou skupinu poslal do Polska dříve, než mohly být formality potřebné k převozu do Švýcarska dokončeny.¹⁰³ A ještě během posledních dnů svého působení v Maďarsku pokračoval ve vypravování transportů – navzdory rozkazům svých nadřízených, kteří se snažili zastavením deportací udělat dojem na Spojence. Když došly vlaky, poslal vězně na smrt pěšky.¹⁰⁴ Definitivně jej zastavil až Himmler koncem roku 1944.¹⁰⁵ Taktika odvolávání se na rozkazy a svalování odpovědnosti na jiná kolečka v nacistické mašinerii se Eichmannovi stala navíc osudnou i proto, že prokuratura využila záznamů výpovědí odsouzených nacistů, kteří naprosto stejným způsobem svalovali zodpovědnost na tehdy nepřítomného Eichmanna.

Rozsudek v případě č. 40/61 – Stát Izrael versus Adolf Eichmann – byl vyneset ve dnech 11. až 15. prosince 1961, osm měsíců po zahájení procesu. Proces sám trval čtrnáct týdnů, každá strana pak měla týden na přípravu závěrečné řeči a od srpna do prosince byl rozsudek připravován. Čtení rozsudku zabralo celkem čtyři stání. To poslední, konané 15. prosince, trvalo pouhých 13 minut. Eichmann byl uznán vinným ve všech bodech obžaloby a odsouzen k trestu smrti podle *Zákona o potrestání nacistů a jejich kolaborantů*. Advokát odsouzeného podal odvolání k nejvyššímu soudu.

Eichmann byl převezen do cely smrti dne 17. prosince 1961, neboli, podle židovského kalendáře, na 10. tevet 5722 – v Den Kadiše. Dějiny mají smysl pro ironii. Komunita imigrantů z Ruska si v tentýž den připomínala dvacetileté výročí od počátku vyhlazování v jejich vlasti.¹⁰⁶

Reportér večerníku *Ma'ariv*, který celý proces pro své čtenáře zaznamenával, vyzývá k trpělivosti a zdržení se jakýchkoliv aktů a komentářů, které by narušovaly práci nejvyššího soudu. „*Ještě nepřišel čas na veřejnou rozpravu o tom, zda vykonat rozsudek či nikoliv. Ještě stále je zde druhá instance.*“ Tentýž reportér vzpomíná, jak jeden z jeho kolegů cestou ze soudní síně prohlásil: „*Ta nejhorší věc, kterou nám Eichmann šestnáct let po šo'a provedl, je ta, že ho teď musíme zabít.*“¹⁰⁷ Jenže diskuse o trestu smrti již samozřejmě začala. Ona ve skutečnosti začala už v tom okamžiku, kdy se Izrael a celý svět o Eichmannově zatčení dozvěděl. Již v den zatčení se jasně hovořilo o tom, že trestem za genocidu je smrt.¹⁰⁸ Noviny tehdy spolu se zprávou o Eichmannově zatčení otiskly i příslušné paragrafy zákona, v nichž se o trestu smrti hovoří. Od počátku se hovořilo o tom, že ani trest smrti není dostatečnou odplatou za smrt milionů. „*Kolik smrtí pro Eichmanna?*“ ptá se Phillip Gillon v komentáři na zadní straně *The Jerusalem Post*.¹⁰⁹ Jiný autor v téže rubrice v jednom z pozdějších čísel připomíná rozsudky z Norimberských procesů.¹¹⁰ O Eichmannově popravě se už od jeho zatčení hovořilo tak explicitně, že si na ni začaly hrát i malé děti: „*Chlapec,*

103 Viz videozáznam procesu Stát Izrael vs. Adolf Eichmann, 90. stání – křížový výslech Eichmanna (10. července 1961). Krátkou notickou nazvanou „Eichmann horší Hitlera“ o tomto stání informuje *The Jerusalem Post*, 1. června 1961. Viz také *JTA*, 1. června 1961.

104 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 150-155.

105 Eichmann byl za tímto účelem pozván přímo k Himmlerovi do Berlína. Jako zadostiučinění za nemožnost dokončit práci obdržel Eichmann Válečný záslužný kříž první třídy s meči. Hodnota nacistických vyznamenání již tehdy poněkud devalvovala.

106 *Davar*, 17. prosince 1961. Jedno konkrétní datum pro připomínku počátku vyhlazování v Rusku lze obtížně stanovit. Proto Den kadiše poloužil jako zástupný termín. Shodou okolností zde jedna spojitost byla: nacisté rozhodli o operaci Barbarossa dne 18. prosince 1940.

107 *Ma'ariv*, 17. prosince 1961.

108 *The Jerusalem Post*, 24. května 1960.

109 *The Jerusalem Post*, 6. června 1960.

110 *The Jerusalem Post*, 10. června 1960.

8 let, zraněn při hře „na Eichmanna““, čteme v černé kronice *The Jerusalem Post*.¹¹¹

V době, kdy Eichmann vypovídal na lavici svědků, otiskl *The Jerusalem Post* úvahu zahraničního korespondenta britského deníku *The Observer*, Patricka O'Donovana, s názvem „*Jak naložit s Eichmannem?*“ V situaci, kdy již většina pozorovatelů neměla pochyb o výsledku celého tribunálu, se O'Donovan pouští do úvahy, jak dále: „*V Izraeli není kat a není zde šibenice. Jeho tělo nemůže být podrobena kremaci, neboť to by bylo proti židovskému zákonu. Jeho smrt by se mohla stát zapeklým administrativním a politickým problémem.*“ Uvěznit jej na doživotí by znamenalo zřídit pro něj zvláštní věznici, neboť „*na dvoře klasického izraelského kriminálu by nepřežil ani deset minut. I izraelští delikventi byli zasaženi důsledky jeho činu.*“ Samozřejmě je zde vždy možnost nechat ho jít a spokojit se s formálním odsouzením jeho zločinů. „*Kdyby byl ale propuštěn, tak by se asi nedostal živý ani na letiště.*“ Německo ani Rakousko o vydání nepožádaly. Mohl by být vydán třeba do Polska. Zločinů, za které by tam mohl být souzen, bylo více než dost, ovšem Poláci by na rozdíl od Židů s jeho popravou nikterak neotáleli.¹¹² Ostatně jak Čechoslováci, tak Poláci nacistické zločince Eichmannova formátu po válce věšeli.¹¹³ „*Mezi všemi těmito obtížemi začíná být snadno pochopitelné, které z těchto zel bude nejmenší,*“ píše O'Donovan. „*Není to však jednoduché rozhodnutí. Konečné řešení Eichmannovy otázky (sic) stále čeká na rozhodnutí.*“¹¹⁴

Jenže spekulovat o rozsudku, v mysli si při tom představovat tisíce smrtí pro hromadného vraha a pak rozsudek skutečně vykonat, to jsou dvě zcela odlišné věci. Ironie dějin podruhé – Židé se musejí rozhodovat, zda v rozporu s vlastní tradicí opravdu vykonat trest smrti na člověku, který dopomohl k vraždě milionů Židů. Někteří s tímto etickým dilematem neměli problém: „*Konejte!*“ píše *Ma'ariv*. „*Tento rozsudek, pokud jej potvrdí nejvyšší soud, je třeba vykonat,*“ volá editorial oblíbeného večerníku.¹¹⁵ Naopak izraelští intelektuálové, jako byl Gerschom Scholem či Martin Buber, proti trestu smrti protestovali. Rovněž jeden z nejvýznamnějších svědků obžaloby, německý pastor Heinrich Grüber, který v prvních letech války zachránil mnoho židovských životů a byl jedním ze dvou nežidovských svědků a jediným německých svědkem obžaloby, žádal své bratry, jak k Židům promlouval, aby odpustili – dokonce i Eichmannovi.¹¹⁶ Filosof Martin Buber prohlásil, že bude-li Eichmann odsouzen k smrti, požádá prezidenta o udělení milosti – ne proto, že by snad Eichmanna hájil, nýbrž proto, že byl z podstaty proti trestu smrti jako takovému, „*i v takovémto případě, kdy neexistuje trest odpovídající zločinu a kdy představitost nedokáže nalézt náležitý způsob potrestání.*“¹¹⁷

Karikaturista Gardoš odpověděl všem těm, kteří žádali revizi trestu smrti pro Eichmanna,

111 *The Jerusalem Post*, 10. června 1960. Daleko méně „senzační“ pohled na to, jak probíhající proces ovlivňuje malé děti, včetně dokladů o psychických problémech nejmladší generace vystavené každodennímu vysílání přenosů ze soudní síně, přinesl tentýž list 5. května 1961, kde mimo jiné čteme: „*Jedna věc je vyučovat mladou generaci o holocaustu, druhá věc je děsit malé děti, které se bojí jít do postýlek proto, že by Eichmann mohl utéci z vězení a zabít mne.*“ Hovořilo se tehdy dokonce o možných úpravách televizního programu podobně jako u jiného násilného či sexuálně explicitního obsahu.

112 *The Jerusalem Post*, 26. června 1961.

113 Poláci popravili například Rudolfa Hösse, v Československu (v Bratislavě) byl popraven Dieter Wisliceny a v Praze Karl Hermann Frank.

114 *The Jerusalem Post*, 26. června 1961.

115 *Ma'ariv*, 17. prosince 1961.

116 Grüber byl na lavici svědků předvolán v polovině května. Reflexi jeho svědectví v izraelském tisku viz např.: *The Jerusalem Post*, 17. května 1961, event. *Ma'ariv*, 17. května, který této výpovědi věnoval celou dvojstranu a další komentáře, hovořící o Grüberovi jako o „*jediném Spravedlivém v Sodomě.*“

117 *JTA*, 15. prosince 1961.

karikaturou (viz obr. 9), v níž Eichmann šlape po rozbitých zbytcích desek Desatera přikázání. Opodál se ještě stále válí kladivo s hákovým křížem, jímž desky Zákona rozbil, a jediné přikázání, které nechal v celku, je „*nezabiješ*“. Mravokárce stojící uprostřed na toto přikázání ukazuje a poučuje udiveného Srulika: „*Musíš číst, co je psáno!*“ Eichmann sám na ono jediné zbylé „*nezabiješ*“ šlape, ruce za zády a nevinný výraz ve tváři.¹¹⁸

*

Odvolací řízení před nejvyšším soudem začalo 22. března 1962. O dva měsíce později, 29. května 1962, vynesl nejvyšší soud svůj verdikt. Soudci zamítli Eichmannovo odvolání, plně se ztotožnili se závěry soudu nižší instance a potvrdili hrdelní trest.¹¹⁹ Ještě téhož dne odeslal Eichmann Jicchakovi Ben Cvimu žádost o prezidentskou milost. A opět hovoří ironie dějin – nacista, Obersturmbanführer SS, žádá o milost prezidenta židovského státu.

Prezident si vyžádal stanovisko ministerstva spravedlnosti. To na návrh Gideona Hausnera svolalo celou vládu. Vláda se nesešla ve svém tradičním sídle, nýbrž v tehdejší budově Knesetu na bulváru King George. Co se za zavřenými dveřmi dělo, to se měla veřejnost dozvědět až o téměř 40 let později, kdy byl do té doby důvěrný záznam jednání zveřejněn. Jeho shrnutí nedávno přinesl známý izraelský historik Yechiam Weitz na stránkách listu *Ha-Arec*.

Podle Weitzova shrnutí se Ben Gurion netajil svou podporou pro vykonání trestu smrti. Informoval však přítomné o stanoviscích řady duchovních a morálních autorit Izraele, které se vyslovily proti. Proti trestu smrti se vedle Martina Bubera vyslovili například Gerschom Scholem, Hugo Bergmann, Akiva Ernst Simon, Lea Goldbergová či Jehuda Bacon, slavný malíř, přeživší holocaustu a svědek v procesu. Ve svém dopise prezidentovi napsali: „*Nechceme, aby nás nepřítel donutil vybrat si mezi námi kata. Pokud bychom tak učinili, pak by to znamenalo vítězství pro naše nepřátele, a to my nechceme.*“¹²⁰ Ben Gurion sám se sešel s Martinem Buberem, který se obával, že Eichmannova poprava bude záminkou pro antisemity k dalším protizidovským výpadům. Přišly i dopisy od významných amerických reformních rabínů¹²¹ a řady dalších osobností z celého světa včetně Židů i křesťanů z Německa.¹²²

Na schůzku do sídla Knesetu byl pozván Gideon Hausner, který přítomným připomněl, že zákon připouští i nižší trest nežli smrt, ovšem soud se rozhodl přesto udělit trest nejvyšší. Argumentoval rovněž tím, že kdyby byl Eichmann souzen v Norimberku, byl by také bezesporu popraven. Ministr spravedlnosti Dov Josef připomněl, že v jiných zemích, včetně západních demokracií, jsou zločinci popravováni bez pardonu a za daleko menší zločiny, třeba i jen za jedinou vraždu. Připomněl, že v Norimberku bylo provedeno celkem 12 poprav. „*Nikdo neřekl ani slovo. Velké země, malé země, ale když najednou mají Židé provést totéž, je to nelegitimní.*“¹²³ Ministr

118 *Ma'ariv*, 17. prosince 1961.

119 *Jerusalem post*, 28. května 1962.

120 Weitz, Y.: „We have to carry out the sentence“ (online), datum přístupu: 6. února 2012), dostupné z: <http://www.haaretz.com/weekend/week-s-end/we-have-to-carry-out-the-sentence-1.226299>.

121 Například rabbi Albert G. Minda (Minneapolis, USA) a rabbi Leon Feuer (Toledo, USA) napsali jménem ústřední konference amerických rabínů dopis žádající zrušení nejvyššího trestu. Viz *JTA*, 3. června 1962. Později však 12 rabínů z téže instituce poslalo naopak dopis žádající vykonání rozsudku a téma se stalo předmětem sporu uvnitř organizace. Viz *JTA*, 22. června 1962 (v závěru článku).

122 *JTA*, 17. května 1962.

123 Weitz, Y.: „We Have to Carry out the Sentence“ (online), datum přístupu: 6. února 2012), dostupné z:

práce si posteskl, že „*nás Eichmann dokáže trápit i nyní a nutí nás vykonat trest smrti, avšak není jiného východiska. Je to někdo, kdo spáchal genocidu. Trest musí být jasný a rozhodný.*“¹²⁴ Poté, co se vláda shodla na svém stanovisku pro prezidenta, vznesl Ben Gurion ještě jednu obavu – aby se Eichmannův hrob nestal jakýmsi poutním místem antisemitů a aby si žádná země nemohla místo jeho posledního spočinutí přisvojovat. Zrodil se nápad, aby poslední vůle odsouzeného – být po smrti zpopelněn – byla výjimečně provedena přímo v Izraeli a aby byl popel následně rozprášen v mezinárodních vodách.¹²⁵ A tak se i stalo. Vláda rozhodla. Své rozhodnutí předložila prezidentovi spolu se složkou obsahující všechny přímluvné dopisy a prosby o milost.

Prezident si je přečetl a během několika hodin rozhodl o zamítnutí žádosti. Na okraj Eichmannovy žádosti měl prý rukou dopsat verš z 1. knihy Samuelovy: „*Jako tvůj meč zbavoval ženy dětí, tak ať je tvá matka bezdětná nad jiné ženy.*“¹²⁶ Verš je připisován proroku Samuelovi a byl původně určen králi Agagovi z rodu Amálekova.

Datum popravby bylo stanoveno na půlnoc z 31. května na 1. června 1962. Špinavá práce popravčího připadla losem na jistého Šaloma Nagara, bachaře jemenitského původu. Ze svého úkolu nadšený nebyl, ale právě proto byl vhodný. Těch, kteří by Eichmanna nejraději zaškrtili vlastníma rukama, byly celé zástupy, ovšem právě tito lidé nesměli být k vykonání hrdelního trestu jakkoliv připuštěni. Ostatně, jak sám Nagar později vzpomíná, všichni Eichmannovi strážci byli záměrně vybráni mezi orientálními Židy. Žádný Aškenaz se k Eichmannovi ve vězení nesměl přiblížit z obavy před možnou pomstou. V následujících letech po popravě tento prostý muž trpěl depresemi a vidinami. Eichmannova posmrtná tvář jej budila ze sna.¹²⁷

Eichmann se odmítl vrátit ke křesťanské víře a ze světa odešel způsobem sobě vlastním – s tuctem frází a kliše na rtech. Vše proběhlo velice rychle. Jak píše *The Jerusalem Post*, „*popsat ten akt trvalo déle, než jej vykonat.*“¹²⁸ Eichmannovo tělo bylo po smrti spáleno v improvizovaném krematoriu (v Izraeli se až do roku 2006 žádné stálé nenacházelo) a popel byl rozprášen do moře za hranicemi teritoriálních vod Izraele. „*A Samuel rozsekal Agaga na kusy před Hospodinem v Gilgálu.*“¹²⁹

*

O vysvětlení toho, co byl vlastně Eichmann zač a jakého systému byl produktem, se pokusilo mnoho autorů, včetně samotného Gideona Hausnera. Ve skutečnosti vyšlo do čtyř let od Eichmannovy popravby kolem dvacítiky knih o procesu v celkem dvanácti jazycích,¹³⁰ a to včetně slovenštiny a češtiny – svou knižní reportáž o procesu napsal tehdy ještě prominentní komunistický

<http://www.haaretz.com/weekend/week-s-end/we-have-to-carry-out-the-sentence-1.226299>.

124 Ibid.

125 Podobně bylo naloženo i s ostatky nacistů popravených během Norimberských procesů. I zde byla snaha nevytvářet poutní místa pro neonacisty. *The Jerusalem Post*, 31. května 1962.

126 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 152. Viz 1 S. 15, 33.

127 Rozhovor s Eichmannovým katem Šalomem Nagou přinesli v roce 2011 Avigail Sperber a Natalie Braunová v dokumentárním filmu *Ha-Tlajan* (Popravčí).

128 *The Jerusalem Post*, 1. června 1962.

129 Viz 1 S. 15, 35.

130 Vypočítává je: Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 511-512.

novinář, později tvrdý kritik režimu a politický disident Ladislav Mňačko.¹³¹ Jedna z reportáží o Jeruzalémském procesu se však do všeobecného povědomí zapsala o něco hlouběji.

Hannah Arendtová působila v Jeruzalémě jako jedna ze stovek tehdy přítomných novinářů a své postřehy o procesu, jeho průběhu, údajném politickém pozadí a především samotné osobě pachatele publikovala na pokračování během roku 1963 v časopise *The New Yorker* a o rok později knižně. Arendtová zasvětila celý svůj život studiu totalitarismu jakožto specifického společenského jevu. Její předchozí díla, jako např. soubor esejů *O násilí* a rozsáhlá třídílná studie *O původu totalitarismu*, ji zařadila do učebnic sociologie a politické filosofie. Ovšem *Eichmann v Jeruzalémě* spustil obrovskou vlnu nevole. Proč vlastně?

Holocaust a postava Adolfa Eichmanna slouží Arendtové jako případové studie pro její úvahy o mechanismech, na jejichž základě totalitarismus funguje. Totalitarismus je systém, v němž jednotliví lidé vykonávají dílčí úkoly. Jde o systém vytvořený lidmi, provozovaný lidmi a udržovaný lidmi. Bez lidského přičinění by tento systém, stejně jako kterýkoliv jiný, nemohl fungovat. Systém odstraňuje osobní zodpovědnost a vytváří dojem, že vinni jsou de facto všichni a současně nikdo. Osobní zodpovědnost se rozpouští v byrokratickém mechanismu. Ve chvíli, kdy je vyplněný formulář předán dále a přijat jiným úředníkem, může původní úředník vypustit celou kauzu z hlavy. Vzniká tak dojem, že kdyby byl konkrétní jednatel v systému nahrazen jiným, choval by se údajně stejně. Od jednotlivce zapojeného v rozjetém kolosu se tak vyžadují banální „administrativní úkony“ a hlavně absence přemýšlení „nad rámec povinností“. Udržovacím mechanismem systému je strach jednotlivých lidí, kteří již zapomínají na fakt, že systém sám je také tvořen „jednotlivými lidmi“. Bez tisíců více či méně ochotných spolupracovníků z řad těchto „jednotlivých lidí“ nemůže totalitarismus fungovat. Věty typu „Však víte, jaká je dnes doba!“ jsou v tomto kontextu zcela absurdní, neboť „doba“ je taková, jací jsou lidé v ní žijící. A právě zde je jádro oné *banality zla*. Konkrétní lidé, kteří podepisují konkrétní příkazy a organizují konkrétní zločiny, mohou být často lidmi velice prostými a jejich záminky a osobní motivace k tomu, co činí, mohou být velice *banální*. Arendtová nechce říci, že *zlo* je *banální*, nýbrž, že *banalita*, s níž se člověk stává součástí vražedné byrokracie, je *zlá*. V odkazu na myšlení Elieho Wiesela bychom možná mohli prohlásit, že *banalita* vlastně není ničím jiným, nežli individuální lhostejností dovedenou ad absurdum. Většinu nedorozumění kolem této knihy by dost možná dokázala předejít drobná úprava v podtitulu knihy: nikoliv *Zpráva o banalitě zla*, nýbrž *Zpráva o zlu banality*. Ostatně anglický pojem *Banality of Evil* by něco takového při archaickém čtení i umožňoval. Arendtová svého čtenáře na mnoha místech přesvědčuje, že jazykové hříčky přímo miluje. A možná, že kdyby byla *Zpráva o banalitě zla* napsána v dnešní době a v jazyce postmoderních humanitních věd, jmenovala by se jinak. Například: *Zpráva o outsourcingu svědomí*.

A nejenže může být svědomí otupeno, ono může být podle Arendtové zcela převráceno do stavu, kdy vykonavatelé „zvláštního zacházení“ (dříve masové vraždy) mají zcela upřímné výčitky svědomí z „nevýkonnosti“ (dříve soucitu). Právě v tomto kontextu chápe Arendtová charakteristiku Eichmanna jakožto „*člověka s pozitivními idejemi*“.¹³² Opět to nelze chápat tak, že by byl omlouván

131 Mňačkova reflexe se zde rozebíranému pohledu Hanny Arendtové v mnoha ohledech podobá. Paradoxně je ale jeho komunistickému režimu výrazně poplatná reportáž plná výroků o „izraelské soldatesce“ vůči Židům v mnoha ohledech smířlivější, nežli reflexe téhož tématu ze svobodného pera Hanny Arendtové. Viz Mňačko, L.: *Já, Adolf Eichmann*. Nakladatelství státní a politické literatury. Bratislava, 1961.

132 Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 39.

či dokonce hájen. Naopak, je mu upřena dokonce i „pocta“ být zákeřným vrahem. Podle Arendtové totiž skutečně věřil tomu, co dělá, a dokonce se domníval, že tím vlastně Židům pomáhá.¹³³ Eichmannovy pohnutky nebyly nízké: on věřil tomu, že jsou vysoké. To, co činil, nečinil proto, že by byl zbabělec či si chtěl kompenzovat své vlastní komplexy, nýbrž proto, že plně věřil v důležitost svých činů. Eichmann, stejně jako jeho nadřízení, věřil, že má poslání. Takto bychom asi měli chápat Eichmannovo tvrzení, že je *ve smyslu obžaloby*, tj. ve smyslu tvrzení, že „jednal z nízkých pohnutek“, nevinný. Neznamená to, že by jeho vina byla menší. Naopak. Arendtová tím pouze dovedla do důsledků Hausnerovu klasifikaci Eichmanna jakožto „vraha nového typu“. Reverend William Hull, který s Eichmannem strávil poslední chvíle před popravou a měl mu poskytnout duchovní útěchu, později vypověděl, že to, co Eichmanna hnalo kupředu, nebyl pouhý antisemitismus: „Jsem si jistý, že by vyhladil kterýkoliv lid nebo národ, kdyby k tomu dostal od nacistické strany rozkaz.“¹³⁴

Eichmann Hanny Arendt, ať už je skutečnou či pouze literární postavou, je spíše politováníhodné stvoření. S oblibou si přisvojoval cizí „zásluhy“ a myšlenky a paradoxně si tím mnohokrát spíše přitížil, jako například když v jednom z rozhovorů prohlásil, že „půjde do hrobu s nadšením, neboť bude vědět, že s sebou vzal 5 milionů Židů,“¹³⁵ případně když se dušoval, že plán deportace Židů na Madagaskar byl jeho nápadem. Na každou stresovou situaci měl připravená úhledné klíše, vytvořená kombinací filosofických citátů, jimž rozuměl jen povrchně, a výroků nacistické propagandy, jimž bezmezně důvěřoval. Ve strohém až komickém úředním jazyce pak nacházel pocit jistoty.¹³⁶ Všechny výše uvedené postřehy by mohly být nesprávně pochopeny jako snaha omlouvat či snad zlehčovat Eichmannův podíl na hromadné vraždě Židů a mnohokrát tak bohužel chápány byly.¹³⁷ Ovšem, a v tom je pointa Arendtové, právě za onu *banalitu*, s níž se zapojil do *zla*, si Eichmann zaslouží trest smrti, který mu byl soudem vyměřen. Zaslouží si jej za to, s jakou *banalitou* se vzdal vlastního kritického uvažování a rozpustil svou vlastní zodpovědnost ve *zlém* totalitním systému.

*

Arendtová podrobně popisuje průběh soudu ze svého pohledu, rozebírá obsah jednotlivých stání a snaží se toto vše doplnit odkazy na historické prameny plynoucí z jejího vlastního výzkumu, případně převzaté z tehdy čerstvě publikované a z hlediska historiografie holocaustu zcela průlomové disertační práce Raula Hilberga – *The Destruction of European Jews*,¹³⁸ kterou Gideon Hausner ještě neměl při přípravě procesu k dispozici. Pouští se do řady polemik v právních

133 Ibid., Na straně 64 Arendtová popisuje, s jakou hrdostí představil Eichmann členům Berlínské židovské obce svůj nový vynález – tzv. „úřad pro emigraci“, vyřizující veškeré formality jako výpověď z práce, vyškrtnutí dětí ze škol, zabavení majetku, zbavení občanství, vyhoštění atd. pod jednou střešou. Dovnitř vstoupí německý občan vlastníci majetek a veškerá práva, ven vychází bezprávný ožebračený cizinec s jednorázovým cestovním pasem a příkazem k vystěhování ze země do 14ti dnů pod pohrůžkou deportace do koncentračního tábora. Eichmann byl tímto svým obludným vynálezem skutečně nadšen, zejména pro jeho způsob fungování připomínající výrobní linku.

134 *Jerusalem post*, 11. května 1962.

135 Ibid., Str. 68-69.

136 Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 74-75.

137 Jednu ze soudobých reflexí viz například z pera Michaela Massinga ze 17. října 2004. viz: Messing, M.: „Trial and Error“ in *New York Times Book Review*. Oct. 17, 2004: Academic Research Library, str. 16-17.

138 Viz Hilberg, R.: *The Destruction of the European Jews*. Holmes & Meier. 1985.

otázkách a zabývá se podrobně i vystupováním osobností přítomných u soudu. S estetikou divadelního kritika se snaží o hlubší psychologické popisy jednotlivých „postav v dramatu“ – od obžalovaného přes žalobce, obhájce, soudce až po jednotlivé svědky. Kniha je primárně reportáží a čtenář tedy musí přijmout její žurnalistický styl a místy velice provokativní až cynický jazyk. Zvolená forma je sice v mnohém ohledu inovativní a velmi čtivá, ovšem na druhou stranu se nelze vyhnout dojmům, že se Arendtová místy nechala strhnout novinářskou touhou po senzaci.

Mnohokrát si za pomoci osobních invektiv neváhá vyřídit účty s Ben Gurionem a Gideonem Hausnerem. Tyto dvě osobnosti jsou pro ni zdrojem veškeré negativity a čtenář prvních kapitol může získat dojem, že jejich zlo je vlastně jen o málo menší než to Eichmannovo. „*Spravedlnost – pro lidi Ben Gurionova smýšlení jen pouhopouhá abstrakce.*“¹³⁹ Když později popisuje celý proces jako velké divadlo, Ben Gurion je vykreslen jako jeho „*skrytý režisér*“.¹⁴⁰

Hausnerovu snahu o polidštění obětí a posílení úlohy svědeckých výpovědí v celém procesu, kterou nyní zpětně považujeme za průlomovou, chápala Arendtová ve své době jako projev šovinismu a snahy učinit z procesu globální přehlídku židovského utrpení. Arendtová celou koncepci procesu odmítala a přikláněla se spíše ke stylu procesů norimberských, kde židovské oběti tvořily pouze část celkového výčtu nacistických zločinů a kde nacisté byli rovněž usvědčováni primárně na základě svých vlastních dokumentů.

Toho, že je Eichmannův proces bezprecedentní svým důrazem výhradně na osud židovských obětí holocaustu, si ve své době povšimli i další, ovšem na rozdíl od Arendtové to vnímali spíše pozitivně.¹⁴¹ Ona sama však rozhodně brání univerzální a kolektivní reprezentaci dějin holocaustu před silícím trendem k posilování prezentace partikulární a individuální.

Odmyslíme-li si poněkud pichlavý jazyk, je ochota Arendtové bořit zažitá mýty na mnoha místech prospěšná, například v pasážích, kde polemizuje s neadekvátním zastoupením svědeckých výpovědí o povstání ve varšavském ghettu. Tyto sice podávaly velmi pohnuté příběhy a v izraelské veřejnosti silně rezonovaly, ovšem jejich souvislost s případem byla přinejmenším sporná.¹⁴² Již zmíněný zahraniční korespondent listu *The Observer* Patrick O'Donovan to viděl podobně: „*Svědék byl dotázán: ‚Stálo tam patnáct set lidí a pouze několik stovek strážů a vy jste se nevzbouřili, nerozeběhli se a nezaútočili na tyto strážné?‘ Zdá se to být krutá a bezohledná otázka,*“ dodává k tomu O'Donovan, „*ovšem je to otázka velice izraelská a veřejnost nesmírně zajímá.*“¹⁴³ Arendtová v reakci na tyto svědecké výpovědi se spornou relevancí k případu uvádí slavná povstání do širšího kontextu, z něhož bohužel vyplývá, že přes nesporný symbolický význam byla tato povstání z vojenského hlediska bezvýznamná. Ve skutečnosti povstali zkrátka ti, kdož měli nějakou organizaci, a narozdíl od tehdy široce rozšířeného narativu to nemuseli být nutně sionisté – mohli to být i komunisté či v době procesu s Eichmannem zcela zapomenutí bundisté.

Naproti tomu se však Arendtová stále drží tezí o spolupráci židovských rad a sionistických vůdců s nacisty, aniž by si byla vědoma možného rozporu mezi oběma tezemi.¹⁴⁴ Zatímco obecným

139 Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 12.

140 Ibid., str. 11.

141 Viz např. komentář v *The Jerusalem Post*, 30. dubna 1961.

142 Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 164.

143 *The Jerusalem Post*, 8. května 1961.

144 Tj. teze o nemožnosti obrany na jedné straně a teze o kolaboraci židovských rad na straně druhé. S velmi podobným hodnocením knihy Hannah Arendtové přichází i list *The Sunday Times*, 13. listopadu 1963. Americké mainstreamové deníky v té době přitom zdaleka nebyly Izraeli nakloněny.

trendem již tehdy bylo větší pochopení pro obtížnou situaci těchto rad a jejich osobností, mimo jiné i pod dojmem z Kastnerovy kauzy, Arendtová nabízí svou vlastní revizi v tom smyslu, že zlo dokáže své oběti korumpovat a učinit z nich, byť třeba proti jejich vůli, spolupachatele. Odlišnost od dnešního chápání spočívá v tom, že podle Arendtové by se členové židovských rad měli za své aktivity zodpovídat – tj. že je nechápe jako oběti okolností, nýbrž je volá k odpovědnosti za podíl na zločinu.

Na jedné straně se autorka v těchto pasážích dopustila nepřesností a dezinterpretací, které musely být v následujících letech uvedeny na pravou míru,¹⁴⁵ na straně druhé jí však nešlo o pošlapání obětí. Samotný poznatek, že oběti mohou být přinuceny ke spolupráci na vlastní zkáze, ať už pod pohrůzkami či ve falešném domnění, že tím celé běsnění zmírní, je v základu pravdivý a lze jej doložit obdobnými příklady z událostí mimo holocaust.¹⁴⁶ Arendtová se tedy dopustila konkrétních faktických pochybení a nechala se na mnoha místech unést, ovšem její úvaha o často přehlížených mechanismech zla a jeho schopnosti své zkorumpovat oběti neztrácí po nápravě těchto dílčích omylů platnost.

Ať už je Eichmann Hanny Arendtové skutečnou či pouze literární postavou, nebyla Arendtová jediným autorem, který si této *zlé banality* povšiml. Velmi zajímavé srovnání nabízí nejen řada výše citovaných reakcí na Eichmannův vzhled a projev v dobovém izraelském tisku, ale i další reportáže z procesu, jako například ta z pera Ladislava Mňačka. Pochopitelně jde o knihu poplatnou komunistickému režimu, plnou poznámek o „izraelské soldatesce“, avšak ve svých postřezích stran Eichmanna se Mňačko s Arendtovou na mnoha místech setkává.

V různých náznacích nacházíme podobné postřehy i v dobové beletrii. Mimo židovské prostředí stojí v tomto kontextu za zmínku dílo francouzského spisovatele Roberta Merleho, známého jak pro bravurní sci-fi romány, tak pro historickou prózu. Robert Merle napsal už v roce 1952 knihu *Smrt je mým řemeslem*,¹⁴⁷ popisující životní osudy fiktivního protagonisty Roberta Langa. Tato postava je pravděpodobně odkazem na Rudolfa Hösse, velitele koncentračního a vyhlazovacího tábora v Osvětimi, a kniha je částečně založena na Hössově autobiografii. Merleův hrdina je důstojníkem SS pověřeným vypracováním plánu na vyhlazení Židů. Merle popisuje, jakým způsobem Lang uvažuje o lidech, které posílá na smrt, jak si provádí početní a účetní rozvahy o „počtu kusů na jednu komoru“ a s jakou pedanterií opravuje žalobce, že nezavraždil 3,5 milionu osob, ale „pouze“ 2,5 milionu.

Českému čtenáři se pak doporučuje proslulá novela Ladislava Fukse *Spalovač mrtvol*.¹⁴⁸ Stejně jako Eichmann Hanny Arendt je i pan Kopfrkingl pedantská a svědomitá postavička mající na různé životní události připravena úhledná klišé a snadno poddajná nacistické moci. Pan Kopfrkingl je spořádaný a poctivý člověk zaujatý „novými ideály“. Když pak vraždí členy své rodiny kvůli manželčinu částečnému židovskému původu, pronáší přitom vzletné fráze o „novém

145 Velmi dobré shrnutí v češtině nabízí: Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, kap. 11, str. 129-150.

Viz také doslov Martina Palouše v: Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 397-414.

146 Například Osmanská říše v době arménské genocidy zneužila velké množství Kurdů k vykonání tohoto zločinu.

Osmané využili jednak starého nepřátelství mezi Kurdy a Armény, jednak obavy Kurdů ze stejného osudu. Dalším příkladem může být gulag, kde byli (stejně jako v nacistických táborech) používáni „kápové“ neboli dozorcí z řad vězňů, stejně jako nastrčení důvěrníci. Tito spoluvězni byli často brutálnější nežli vězňové sami.

147 Merle, R.: *Smrt je mým řemeslem*. Praha: Naše Vojsko 2005.

148 Fuks, L.: *Spalovač mrtvol*. Praha: Academia 2007.

člověku“. V závěru příběhu se pak raduje z nového pracovního zařazení, kterého se mu dostalo – byl povýšen „do zahraničí“ na pozici „projektanta plynových žárovišť“. V tu chvíli si při čtení Fuksovy prózy připadáme, jako by promluvil sám Eichmann z reportáže Hannah Arendtové.

Arendtová tedy nebyla první a nebyla sama. Možná byla zbytečně provokativní a místy nespravedlivá. Avšak skutečným problémem byla skutečnost, že svět – a to nejen ten židovský – nebyl na knihu podobného typu připraven. Vzpomínka na holocaust byla ještě příliš živá. Pichlavý, cynický styl Arendtové byl vnímán jako neúcta k obětem a teoretické úvahy o banalitě zla byly vykládány příliš doslovně. Arendtová se navíc opravdu místy nechala strhnout k vytrhávání jistých tvrzení z kontextu. Hugh Trevor Roper na stránkách *The Sunday Times* tak například upozorňuje na pasáž, v níž Arendtová nazývá Leo Baecka „židovským Führerem“. Ve skutečnosti toto označení pochází od Raula Hilberga, který jej však nepoužil jako označení Baecka, nýbrž pouze zaznamenal, že o Baeckovi takto hovořili nacisté.¹⁴⁹ Moše Kohn v recenzi pro *The Jerusalem Post* hovoří o více než 400 údajných nepřesnostech a případech vytržení z kontextu, o „groteskní vyhýbavosti, falsifikacích a opomenutích“, a to dokonce i ve vztahu k dílu Raula Hilberga.¹⁵⁰ Gideon Hausner se ve svých pamětech zcela odmítl knihou Arendtové zabývat, pouze odkázal na studii Jacoba Robinsna,¹⁵¹ který knihu Arendtové rozebírá odstavec po odstavci – patrně jde o tutéž knihu, kterou měl na mysli Moše Kohn.¹⁵² V rozhovoru pro Jewish Telegraphic Agency konaném k desetiletému výročí procesu Hausner – tehdy již poslanec Knesetu – prohlásil, že by i deset let poté vedl proces v podstatě stejným způsobem a obvinil Hannu Arendtovou z „falšování důkazů, pokrívování dokumentů, záměny jmen a falšování historie“, čehož se měla dopustit proto, aby „si vytvořila vlastní fantazii za účelem přizpůsobení faktů jejím idejím.“¹⁵³ Silnými slovy se vůči Arendtové nešetřilo.

O tom, jaké pocity vydání *Eichmanna v Jeruzalémě* vyvolalo, si můžeme udělat představu z korespondence mezi Hannou Arendtovou a Gershomem G. Scholemem.¹⁵⁴ Arendtová a Scholem se znali velmi dobře a byli blízkými přáteli. Ve starší korespondenci si vzájemně vypomáhají se svými projekty a sdělují si dojmy ze svých nových knih, které jeden druhému nikdy neopomene zaslat. Ačkoliv se názorové rozdílly mezi oběma osobnostmi objevují už dříve a předchozí korespondence je plná ohnivých, byť přátelských diskusí,¹⁵⁵ po vydání *Eichmanna v Jeruzalémě* se s hořkostí rozešli. Gershom Scholem protestoval proti trestu smrti, jímž soud Eichmanna potrestal. Nešlo o to, že by Eichmann nebyl v jeho očích zločincem. Scholem však, podobně jako Martin Buber, ze

149 *The Sunday Times*, 13. listopadu 1963.

150 *The Jerusalem Post*, 20. prosince 1963. Na tomto místě je zaznamenána sama reakce. Ověření Kohnova tvrzení by si vyžádalo samostatnou disertační práci.

151 Hausner odkazuje na: Robinson, J.: *And the Crooked Shall Be Made Straight*. The Macmillan Company: New York 1965.

152 Viz Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 465. V Hausnerových pamětech, které byly vydány tři roky po Eichmannovi v Jeruzalémě a zabírají více než 500 stran, se jméno Hannah Arendtové objevuje pouze třikrát. Jednou v přímé citaci článku, který Arendtovou kritizuje, jednou v odmítnutí zabývat se touto knihou a potřetí v seznamu reportáží o procesu.

153 *JTA*, 16. prosince 1971.

154 Vycházíme z archivu korespondence: *Gershom Scholem: A Life in Letters 1914-1982*. Londýn, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2002.

155 Např. rozdílný pohled na sionismus, jehož byla Hannah Arendtová vždy tvrdou kritičkou. Naopak Arendtovou rozlobila Scholemova práce o mesianismu. Viz dopisy z 28. ledna 1946 a 28. listopadu 1960 in *Gershom Scholem: A Life in Letters 1914-1982* str. 330-333, resp. 361-362.

zásady odmítal trest smrti.¹⁵⁶ Diskuse mezi Scholemem a Arendtovou ohledně Eichmannovy osobnosti a formy trestu je bytostně paradoxní a lze na ní velmi pregnantně shrnout myšlenkové zázemí obou autorů: zatímco Arendtová totiž souhlasí s trestem smrti pro nepřiliš významného byrokrata,¹⁵⁷ Scholem žádá mírnější trest pro ďábelského zločince.

První Scholemův dopis Hanně Arendt v souvislosti s *Eichmannem v Jeruzalémě* se dochoval ze dne 23. června roku 1963. Scholema zejména rozzlobily teze o údajné spolupráci židovských rad s nacisty. Dnes víme, že právem, neboť nebyly přesné. Scholem argumentuje, že odpověď na otázku „Proč se Židé nebránili?“ není možné zjednodušit do jakékoliv jednoduché teze. Vytýká Arendtové, že se při hledání odpovědi zaměřuje pouze na negativní příklady jako je kolaborace a „slabost“. Vadí mu, že do záznamu historické události – významného soudního procesu – tolik promítá svůj vlastní, „jednostranný pohled na věc“.¹⁵⁸

Scholem byl *Eichmannem v Jeruzalémě* velice rozhořčen. Nemá větších námitek k faktické, věcné stránce knihy, již nechává k posouzení jiným, jako spíše ke stylu a formě, kterou Arendtová zvolila. Vytýká jí nedostatek úcty a lásky k lidu Izraele: „*V řeči judaismu existuje pojem zcela nedefinovatelný a přesto zcela konkrétní – ahavat jisra'el – a u mnohých intelektuálů, zejména těch z německé levice, milá Hanno, po něm není ani památky.*“ Velice se zlobí na „cynický, zlehčující jazyk“, který Arendtová použila, jakož i na slovní hříčky s nacistickou terminologií. I on zmiňuje výroky Arendtové o „*židovském führerovi*“. Znovu se vrací k tématu údajné kolaborace a připomíná své přítelkyni, že ani on, ani ona nezažili to, čím si museli Židé na říšském území projít. Nesouhlasí také s tezí banality zla, ačkoliv zde je patrné, že došlo k nedorozumění, které jsme objasnili již výše.¹⁵⁹ Pro Gershoma Scholema je zlo hlubším, mystickým pojmem a s „materialistickým, banálním“ vysvětlením Arendtové se nedokáže ztotožnit.

Arendtová odpověděla, že „*nepochází z německé levice*“¹⁶⁰, ačkoliv levicové myšlenky současně obhajuje. Scholemovu výtku o nedostatku *ahavat jisra'el* přijímá.¹⁶¹ Píše, že za prvé nikdy nepocítovala potřebu „lásky“ ke specifickému národu a za druhé že nechce zdůrazňovat „lásku k Izraeli“, když je sama jeho součástí. Obává se vyjadřovat specifickou lásku k něčemu, co je přímo spojeno s její vlastní osobou, a bojí se nekritického uctívání židovského národa: „*Po pravdě řečeno miluji jen své přátele a nejsem schopna jiné formy lásky.*“¹⁶² Bojí se navíc, že by přehnaná láska k židovskému lidu mohla nahradit víru v Boha či mravní princip. Hluboce ovlivněná svým studiem totalitarismu chce možná uchránit židovské myšlení každyčického, byť sebemenšího kroku, o němž z historie jiných národů ví, že vedl k totalitě. Na vysvětlenou cituje výrok Goldy Meirové, který ji prý šokoval: „*Samozřejmě chápete, že jakožto socialistka nevěřím v Boha, věřím ale v židovský národ.*“¹⁶³ Arendtová považuje tento výrok za vysoce nebezpečný. Dodejme navíc, že levicově-liberální myšlení, jímž se Arendtová vyznačuje, se snaží vymezovat proti šovinismu, byť i domnělému. „*Nechci ,věřit‘ v tento lid, prostě k němu patřím,*“ píše. Důsledků národní „sebelásky“

156 Viz Scholem, G.: „On Sentencing Eichmann to Death“ in *Journal of International Criminal Justice*, Vol. 4, Issue 4, 2006, pp. 859-861.

157 Byť by navrhovala poněkud jiný text rozsudku a odsouzení za jiné činy, nežli za ty, které zazněly u Jeruzalémského procesu.

158 Ibid.

159 V následující korespondenci se Arendtová snaží Scholemem nesprávně pochopený pojem uvést na pravou míru.

160 Dopis z 20. července 1963 in *Gershom Scholem: A Life in Letters 1914-1982*. str. 398 – 400.

161 Ibid.

162 Dopis z 20. července 1963 in *Gershom Scholem: A Life in Letters 1914-1982*. str. 399.

163 Ibid.

se skutečně obává a představa toho, že by se její vlastní lidé mohli dopustit zločinů, ji vždy děsí více, nežli představa zločinů spáchaných jinými národy. A je to právě ona „sebeláska“, která k podobným zločinům dláždívá cestu.

Je otázkou, jak pojem *ahavat jisra'el* chápat. Což není snaha ochránit sebe a své bližní před zločinem z pokušení nejvyšší formou *ahavat am*?¹⁶⁴ Vzpomeňme si na biblické proroky, kteří svůj lid rozhodně nešetřili, a přesto je nelze nařknout z nedostatku lásky k Izraeli. Na tomto místě se sluší vysvětlit, že Gerschom Scholem nebyl nikterak fanatickým sionistou a už vůbec ne v onom politickém, nacionalistickém slova smyslu. Izraelští nacionalisté nenechávají na jeho aktivitách pro tzv. „demokratickou frakci“ a hnutí *Brit Šalom*, prosazujícím dvojstátní řešení blízkovýchodního konfliktu, nit suchou.¹⁶⁵ Navíc tato výtka o nedostatku lásky k Izraeli pocházela z pera člověka, který, následujíc myšlení Martina Bubera a Hugo Bergmanna, mnohokrát neváhal vystoupit proti politice své země, cítil-li, že není spravedlivá.

Rozpor mezi dvěma přáteli dále narůstá a bolestivá rána se již nikdy nezacelí. Dochoval se dopis z března roku 1968, v němž Gershom Scholem vysvětluje Hansovi Paeschkemu svůj rozchod Hannou Arendt.¹⁶⁶ Přerušil s ní veškeré kontakty. Hannah Arendtová zemřela roku 1975. Gershoma Scholema toto ztracené přátelství vždy velice trápilo a i v pozdější korespondenci se k němu vrací. Roku 1982 opouští svět i on sám. Oba autoři po sobě zanechali úctyhodná díla, mezi nimiž však zeje nepřekonatelná propast.

*

Izrael žil Eichmannovým procesem dva roky. Nejraději by v těch dnech zaměřil všechny své zraky jenom směrem k Bejt Ha-am a poslouchal průběh soudního líčení, avšak příliš mnoho žhavých otázek odvádělo jeho pozornost jinam. „Zrovna, když jsem chtěl poslouchat Osudovou,“ stěžuje si Srulik v karikatuře *Ma'arivu*, když je jeho poslech Eichmannova procesu neustále rušen zprávami o špionáži, Gagarinovi a situaci na Kubě.¹⁶⁷

V roce 1961, kdy proces probíhal, oslavil stát Izrael 13 let své existence. V židovské tradici je tento věk prahem rituální dospělosti a titulky o Dni nezávislosti z roku 1961 hovoří o „*státní Bar Micva*“.¹⁶⁸ Ekonomicky na tom Izrael nebyl vůbec špatně, ba naopak – počátek 60. let je obdobím pokračující konjunktury a bezpečnostní situace byla rovněž v rámci blízkovýchodních možností stabilní. Zemi však trápila série vnitrosociálních problémů. Lavonova aféra – ono nešťastné dobrodružství izraelských tajných služeb v Egyptě – nabírala stále větší a větší obrátky a země se kvůli ní ocitla v předvolební kampani s vládou bez mandátu v čele. Izraelská společnost rovněž procházela výraznou generační proměnou. Narůstaly konflikty mezi starší aškenázskou generací a nově příchozími *mizrachim* a ona výše zmíněná ekonomická konjunktura byla ve skutečnosti provázána rozevíráním sociálních nůžek. Dosavadní labouristický étos vyprchával. Vliv pravice začínal pozvolna narůstat, zatímco tradiční labouristé prožívali vnitřní rozkol symbolizovaný

164 Tj. lásky k národu.

165 K tomuto viz například: Hazony, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Book 2001.

Autor je velmi tvrdým kritikem takzvané „demokratické frakce“ a hnutí Brit Šalom.

166 Dopis z 24. března 1968 in *Gerschom Scholem: A Life in Letters 1914-1982*. str. 433.

167 *The Jerusalem Post*, 17. dubna 1961.

168 Viz *Ma'ariv*, 19. dubna 1961 či *The Jerusalem Post*, 20. dubna 1961.

osobními půtkami mezi Ben Gurionem a Goldou Meirovou.

Ben Gurion pak marnil své síly i v ideologických rozepráhách s americkým židovstvem, které si zneprátil svými výroky o nerozlučnosti židovské identity a sionismu a kritikou údajně malé podpory Izraele mezi americkými Židy.¹⁶⁹ Hannah Arendtová mimochodem napsala svou reportáž ve stínu těchto přestřelků a je tedy možné, že ostrá slova, která později Ben Gurionovi směřuje, mohou mít svůj původ i zde.

Eichmannův proces dokázal na několik měsíců zcela opanovat veřejný prostor. V období od Eichmannova zatčení v květnu 1960 až do popravy v květnu 1962 lze konkrétně sledovat, jak se o tématu holocaustu začíná hovořit stále více otevřeněji. To, co se změnilo, nebyla ani tak intenzita prezentace těchto událostí ve veřejném prostoru – ta zůstala, mimo hlavní milníky procesu, na přibližně stejné úrovni. Výrazně se však mění jazyk a forma. Jako by s sebou Eichmannův proces přinesl do té doby chybějící vyjadřovací prostředky. Již výše bylo prokázáno, že v období 50. let existovala vůle a zájem o holocaustu hovořit a aktivně jej připomínat, ovšem hledaly se způsoby, jak to vlastně učinit. Eichmannův proces tyto způsoby a prostředky přinesl a přenesl holocaust z abstraktní a kolektivní do konkrétní a individuální roviny. Slova, příběhy a obrazy přinesli především svědkové obžaloby. Příběhy mnohých z nich zazněly ve veřejném prostoru vůbec poprvé a noviny, rozhlas a televize je roznesly do celého světa. Do jaké míry se však intenzivní zpravodajské pokrytí procesu skutečně udrželo? Zaprvé lze již ze samotného výskytu článků a jejich umístění ve výtisku vysledovat tři velké vrcholy pokrytí, kterými byly zpráva o Eichmannově dopadení, začátek procesu a konečně rozsudek a poprava. Z těchto vrcholů byl nejvýraznější začátek procesu – ne však v prvních dnech právnických dohadů o otázce jurisdikce, ale spíše během druhého a třetího týdne s tím, jak začali vypovídat svědkové obžaloby. Během těchto vrcholů byly deníky ochotné věnovat příběhům holocaustu téměř celé výtisky. Toto intenzivní pokrytí se udrželo přibližně do poloviny května 1961, nicméně poté začalo opadat. V nejslabších obdobích se pak na Eichmanna a jeho oběti dostalo pouze v krátkých shrnutích jednání umístěných uvnitř výtisku. Některé deníky si pro proces vytvořily zvláštní rubriku včetně jednotné grafiky.

Zahraněční reportéři začali Jeruzalém opouštět přibližně během třetího týdne procesu a nelze jim to vyčítat. V novinářské práci je téměř nemožné upoutat pozornost čtenářů k jednomu tématu po více než dva týdny, nemluvě o tom, že pro domovské redakce těchto reportérů byl jejich pobyt na Blízkém východě velmi nákladný.

Reportér *The Jerusalem Post* si všímá toho, jak se s odjezdem většiny zahraničních novinářů přibližně v polovině procesu publikum v soudní síni a v projekčním sále proměnilo. Novináři byli vystřídáni obyčejnými Izraelci.¹⁷⁰ Místa pro diváky byla plná po celou dobu procesu, a to jak přímo v Bejt ha-am, tak v sále, kam byl obraz televizí přenášen.¹⁷¹ Před budovami se sice již netvořily fronty, ovšem sály byly plné až do samého konce.

Shodou okolností jen den po začátku procesu, 12. dubna 1961, překročil první člověk hranici kosmického prostoru a - řečeno jazykem sci-fi literatury - vstoupil tam, kam se dosud žádný člověk nevydal. Krátký, několik desítek minut trvající let Jurije Gagarina na několik následujících

169 Pro dobové deníky to byla spíše druhořadá kauza, ovšem spory mezi Ben Gurionem a představiteli The World Zionist Organisation a dalšími organizacemi a osobnostmi byly velmi hořké. *The Jerusalem Post* o těchto přestřelkách hovoří např. 1. května 1961, 5. května 1961, 25. května 1961 apod.

170 *Jerusalem post*, 12. dubna 1961.

171 *Jerusalem post*, 12. května 1961.

dnů opanoval titulní stránky médií po celém světě. Na stránkách izraelských, ale i řady světových deníků se Eichmannův proces několik dnů dělil o titulní stránku s Gagarinem a koexistence těchto dvou témat tak nechtěně podávala možná nejpřímnější svědectví o stavu lidské civilizace.¹⁷² Kuriózního souběhu mezi dvěma zcela opačnými výsledky lidského důvtipu si doboví komentátoři nemohli nepovšimnout: „*Současně je ale na skutečnosti, že ke [Gagarinovu] letu došlo ve stejné době jako k Eichmannovu procesu, cosi symbolického,*“ píše Fay Doron na stránkách *The Jerusalem Post*, „*neboť zde vlastně pohlížíme na dvě strany lidské mince. Důvtip a kázeň byly tím, co umožnilo let do vesmíru. Důvtip a kázeň však rovněž vedly ke hrůzám Eichmannova zamýšleného ‚konečného řešení‘ židovské otázky. Lidskou vytrvalost a nezdolnost pak nalezneme jak v jádru přežití Židů, tak ve vesmírném letu.*“¹⁷³ Souhra obou historických událostí ostatně zpětně zaujala i Gideona Hausnera a inspirovala jej k obecnějším filosofickým úvahám:

Nějakým způsobem se stalo, že proces začal právě v době, kdy ruský kosmonaut Gagarin podnikl svůj první let do vesmíru, a že slyšení byla ukončena ve chvíli, kdy americký astronaut Carpenter vykonal tentýž podnik.¹⁷⁴ Směřovali jsme tedy ke hvězdám, nebo spíše do propasti zničení? Byly tyto otřesné události posledními odlesky hrozné minulosti, nebo jen předehrou mnohem katastrofálnější budoucnosti? Na tyto otázky nemůže nyní odpovědět nikdo. Avšak princip osobní zodpovědnosti, který znovu zazněl z Jeruzaléma, se může ukázat jako faktor vysoké, možná rozhodující důležitosti. V Eichmannově procesu bylo autoritativním a celosvětově uznaným tribunálem veřejně ohlášeno pravidlo, že pachatel hromadné vraždy se nemůže skrývat za rozkazy svých nadřízených, nýbrž že bude osobně zodpovědný za své činy.¹⁷⁵

Podobných sdělení bylo ostatně v procesu mnohem více a „neoficiálních obžalovaných“, máme-li parafrázovat dobový komentář z *The Jerusalem Post*, byly celé zástupy. Hausner si byl vědom historického významu celého procesu a proložil jej řadou témat, které s postavou Eichmanna ne vždy úplně souvisela, avšak byla velmi důležitá pro identitu mladého státu. Spolu s Eichmannem byli symbolicky předvoláni i mnozí další – ti, co se nebránili, ti, co jen přihlíželi, ti, co „*ústa neotevřeli*“. Někteří z těchto „neoficiálně obžalovaných“ byli procesem očištěni, když se například ve věci povstání a odporu proti nacistům ukázalo, že „*tam, kde bylo vůbec lidsky – nebo spíše nadlidsky – možné postavit se na odpor a bojovat, tito vyhladovělí, nemocní, fyzicky a psychicky zničení lidé se na odpor postavili*“.¹⁷⁶ Proces vnesl do širšího veřejného povědomí koncepty pasivního a individuálního odporu a byť se ona představa, že se na odpor postavili pouze ti, kdo vzali pušku a vystřelili, rozpadla již několik let před procesem, teprve v jeho průběhu se do veřejného povědomí dostaly konkrétní obrazy a příběhy pasivního a individuálního hrdinství. Hrdinství partyzánů si dokázal představit každý. Avšak jak vlastně vypadá takový pasivní odpor? Jak se v jeho rámci konkrétně projevuje lidské hrdinství a v čem spočívá? Těmto otázkám zatím konkrétní obrazy a vyjadřovací prostředky výrazně scházely.

Dalším z „neoficiálně obžalovaných“ se však podobného očištění během procesu nedostalo. Nahlas se tak hovořilo o mlčení Spojenců, zavírání hranic, blokování záchranných iniciativ a

172 Viz *Jerusalem post*, 13. dubna 1961, *Davar*, 13. dubna 1961 atd.

173 *Jerusalem post*, 16. dubna 1961.

174 Scott Carpenter byl čtvrtým americkým astronautem, druhým, který provedl úplný oblet Země.

175 Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966, str. 447-448.

176 *The Jerusalem Post*, 18. června 1961.

stanovování imigračních kvót na míru znemožňující záchranu více než pár šťastných jednotlivců. Hovoří-li Hannah Arendt, ale i další komentátoři o „politickém pozadí“ či „politické objednávce“ za procesem, pak nejčastěji naráží právě na otázku těchto „neoficiálních obžalovaných“. Karikatura Žida (viz obr. 8) bušícího na dveře s nápisem „Svobodný svět“ za pobaveného smíchu esesmana v uniformě, to vše pod nadpisem „I toto bychom si měli pamatovat!“, je více nežli výmluvným vyobrazením tohoto tématu.¹⁷⁷

Byl zde ale ještě jeden „neoficiální obžalovaný.“ V kontextu Eichmannova procesu se totiž začíná hovořit i o bolestivé otázce laxního postoje jišuvu během války. „Možná, že si zbytek světa může najít nějaké zdůvodnění pro nedostatek činů než lhostejnost,“ píše tak například nejmenovaný reportér *The Jerusalem Post*:

Avšak jakou omluvu máme my, Židé toho, co bylo tehdy nazýváno jišuvem? Je pravda, že jsme demonstrovali. Je pravda, že jsme protestovali, že jsme psali memoranda a že naše noviny tiskly rozhořčené úvodníky. Ovšem, když mohl Herzl Grynzspan zabít Vom Ratha v Paříži, aby tak upozornil svět na německé zločiny, když mohli obyvatelé Amsterdamu vyvolat generální stávku v solidaritě se svými židovskými spoluobčany a riskovat tak krvavý hněv Němců, když Norové a Dánové mohli riskovat životy své a svých blízkých, aby vytrhli své židovské sousedy z nacistických spárů – pak jsme určitě mohli i my z jišuvu dodat naší solidaritě s vlastními bratry, jakož i naší hrůze a zděšení z lhostejnosti okolního světa, poněkud efektivnějšího vyjádření.¹⁷⁸

Eichmannův proces tak dokázal podat definitivní odpověď na otázku: kde byl člověk? Odpověď byla děsivě prostá: člověk tu byl po celou tu dobu. Jak ukazují dobové reakce na postavu Adolfa Eichmanna i na tezi o banalitě zla či zlu banality, židovský i nežidovský svět potřeboval čas na to, aby se s touto odpovědí vyrovnal. Zůstala zde ale ještě jedna otázka, neméně důležitá pro ty, jejichž identita je nerozlučně spjata s vírou v Prozřetelnost. Teď, když lidé našli způsob, jak o holocaustu hovořit, se začala ozývat další palčivá otázka: kde byl Bůh? Odpovědi na tuto otázku tentokrát nepřicházely jenom z Izraele, ale především z diaspory.

177 Jde o další z Gardošových karikatur. Autor v ní reagoval na konkrétní pasáž z výpovědi otce Grübera: „Kdyby jen svět prokázal více pochopení, miliony mohly být zachráněny.“ Karikaturu otiskl: *Ma'ariv*, 17. května 1961 a převzal ji *The Jerusalem Post*, 18. května 1961.

178 *The Jerusalem post*, 18. června 1961.

Pochválen buď Ty, Který zakrýváš Svou tvář¹

Ve svém slavném románu *Noc* popisuje Elie Wiesel pocity, které se v něm probudily poté, co poprvé spatřil dým krematorií: „*Nikdy nezapomenu na ty plameny, které sežehly mou víru. Nikdy nezapomenu na noční ticho, které mi vzalo chuť k životu. Nikdy nezapomenu na okamžiky, které zabily mého Boha, mou duši a mé sny, jež na mne hleděly tváří pouště.*“² Již zmíněné domněnky o tom, že by byl Elie Wiesel autorem pojmu holocaust se nejčastěji vztahují právě k této slavné pasáži. Slovo samotné z této pasáže nepochází – pochází z ní však obraz, s nímž se jakákoliv „teologie Osvětí“ musí chtít nechtě vyrovnat. Na jiném místě svých vzpomínek Wiesel zaznamenává diskuse, které ostatní vězni vedli o Bohu, i své vlastní pocity v daném období:

Někteří mluvili o Bohu, o jeho tajemných záměrech, o proviněních židovského národa a budoucím vykoupení. Co se mne týče, přestal jsem se modlit. Jak jsem chápal Joba! Nepopíral jsem Jeho (Boží) existenci, ale pochyboval jsem o jeho absolutní spravedlnosti (...) Akiva Drumer říkal: Bůh nás zkouší. Chce vidět, zda jsme schopni ovládnout zlé pudy, zahubit v sobě Satana. Nemáme právo propadat beznaději. A pokud nás Bůh nelítostně trestá, je to znamení, že nás miluje tím více. Kabalista Herš mluvil o konci světa a o příchodu Mesiáše.³

Richard L. Rubenstein zase v roce 1966 napíše: „*Ačkoliv jsou židovské dějiny plné katastrof, žádná nebyla ve svém dopadu tak radikální jako holocaust. Naše obrazy Boha, člověka a morálního řádu byly kompletně narušeny. Žádná židovská teologie nebude mít ani zlomek relevance pro současný židovský život, pokud bude ignorovat otázku Boha a táborů smrti.*“⁴

Snahy o podání systematické odpovědi na otázku „Kde byl v Osvětí Bůh?“ čerpají inspiraci v téměř dvou tisících letech židovských úvah o původu a smyslu utrpení. Židé pochopitelně nejsou sami a nejsou ani první, kdo se podobnými otázkami zabýval. Úvahy o původu a smyslu utrpení nevinného nalezneme napříč kulturami celého světa a ty nejstarší dochované příklady datujeme tisíce let před počátek našeho letopočtu. Židovské myšlení má však ve vztahu k této otázce poněkud komplikovanější pozici, neboť musí nalézt soulad mezi existencí zla a monoteistickou vírou. Nyní totiž nejde jen o to, proč existuje zlo, ale především o to, proč existuje zlo, když nad námi bdí všemocný a současně dokonale spravedlivý Bůh? Buď tato nejvyšší bytost nechce zabránit utrpení nevinného, a v tom případě není spravedlivá, nebo utrpení nevinného zabránit nemůže, a pak tedy není všemocná. A pokud je všemocná a současně dokonale spravedlivá, proč je tedy nevinný stíhán ranami, zatímco zločinci se daří?⁵

Vůbec nejlépe je existující rozpor vidět, pokud konfrontujeme existenci zla a učení o

1 Části této kapitoly staví na předchozím výzkumu autora v diplomové práci: Tarant, Z.: *Reflexe holocaustu v židovském myšlení 2. poloviny 20. století – srovnání hlavních přístupů*. Plzeň: ZČU 2009 (nepublikovaná diplomová práce).

2 Wiesel, E.: *Noc*. Sefer: Praha 2007, str. 34.

3 Ibid., str. 44.

4 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966, str. x.

5 Parafrazujeme Epikúra podle: Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 130.

predestinaci. Budeme-li oba termíny pojímat v jejich doslovném významu, pak musíme nutně narazit na řadu etických dilemat. Je-li vše Bohem vytvořeno a předurčeno, jak tedy máme chápat zlo? V případě, že se nic neděje mimo Boží plán a kontrolu, pak musí být Bohem řízeno i zlo. Je-li předurčeno opravdu vše, pak musel být pachatel zla ke svému konání rovněž předurčen. Lze jej tedy vinit? Použil-li Hospodin Nabuchadnessara „jako nástroj svého hněvu“ proti hřešícímu Jeruzalému, je vůbec možné vinit Nabuchadnessara z násilí spáchaného během jeho invaze? Je-li člověk předurčen všemocným Bohem k tomu, aby hřešil, jaký smysl a význam má tedy hřích a případný trest za něj? Pokud by Bůh opravdu byl tím, kdo může člověku přikázat, aby působil utrpení, co by pak bylo větším hřichem? Má pak člověk volit mezi konáním zla z rozkazu Nejvyššího (v této souvislosti se jen těžko dokážeme ubránit představě Adolfa Eichmanna, smějícího se z hrobu) a protivením se Jeho vůli? Dovedeno ad absurdum – všemocný Bůh učiní člověka hříšníkem a následně jej potrestá za to, že se Jeho vůli nevezpřel... co by toto bylo za Boha? Jaký smysl by mělo svědomí, hřích a trest, kdyby člověk nemohl nést odpovědnost za své činy? Zatímco v polyteistických systémech by bylo možné vysvětlit pozemské utrpení jako odraz sporů a válek mezi bohy,⁶ v prostředí monoteistickém je celé dilema daleko složitější. Zatímco například prastarý mezopotámský polyteismus umožňoval vysvětlit například ničivou válku jako konflikt mezi dvěma bohy (např. Mardukem a božstvy Elamu), v prostředí monoteistickém vytvořil Hospodin útočníka i poraženého, vraha i oběť. Proč to asi učinil? Co to o Něm vypovídá? A jak je možné v takového Boha vůbec věřit?

Pokusy o ospravedlnění Boha zde v odkazu na G. W. Leibnitze nazýváme *teodicea*,⁷ kterýžto termín lze doslovně přeložit jako *obhajoba Boha*. Reakce, které Hospodina odsuzují, zavrhují či jinak odmítají přijmout jeho ospravedlnění a tedy i autoritu, nazýváme v odkazu na Zachary Breitermana *anti-teodicea*.⁸

Nejstarší z konceptů obhajoby Boha v židovské tradici, podle kterého je utrpení pouhým trestem za hříchy trpícího, nejspíš nemůže ve světle holocaustu obstát. Tato tradice, známá jako *mipnej chata'ejnu* (dosl. „pro naše hříchy“), se promítá do narativu o zničení prvního a druhého Jeruzalémského chrámu (tzv. první a druhý *Churban*), jakož i do mnoha pozdějších katastrofických událostí. *Mipnej chata'ejnu* má původ v deuteronomistické tradici a původně označovalo kolektivní trest za závažné hříchy celé obce. V pozdější tradici se ale stále častěji objevuje ve významu individuálního trestu za přečiny jednotlivce, byť i nevědomé.⁹ Představu o tom, nakolik byl tento způsob uvažování mezi Tana'ity a Amora'ity¹⁰ významný, si můžeme udělat z řady narativních

6 Zvláště v prostředí starověké Mezopotámie byla velmi rozšířená představa, že dění na Zemi přímo odráží dění na nebesích – že Země je odrazem nebes a naopak. Bohové současně nebyli všemocní, každý ovládal svou sféru a mezi těmito sférami docházelo ke třenicím a sporům. Dlouhé suché léto tak bylo například chápáno jako uvíznutí boha Dumuziho v podsvětí ovládaném záladnou bohyní Ereškigal, sestrou Ištarinou. Rituály a zemědělské slavnosti pak měly zobrazovat „správný běh věcí“ a skrze zrcadlové dění tak pozitivně ovlivnit situaci na nebesích. Viz.: Hesla „Dumuzi“, „Podsvětí“ a „Ereškigal“ in *Encyklopedie starověkého Předního východu*. Libri: Praha, Plzeň 1999, str. 77, 308 a 96. Současně nám ale fakt, že mezopotámské civilizace vytvořily na svou dobu vysoce komplexní zákoníky, napovídá, že se odpovědnost člověka za vlastní činy předpokládala. Jinými slovy předpokládalo se, že se někteří lidé z vlastních pohnutek či selhání mohou stát zločinci. „Zásahem shůry“ mohly být přírodní katastrofy či rozsáhlé vojenské a politické změny, individuální násilí mezi lidmi však bohům přičítáno nebylo.

7 Viz Leibnitz, G. W.: *Theodicea*. Oikoymenh: Praha 2004.

8 Viz Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998.

9 Ibid., str. 40.

10 Tanaité a Amoraíté – židovští učenci z období 2. – 4. století o. l. Tanaité sebrali a zapsali ústní tradici do korpusu

pasáží v rámci Talmudu či z jejich převyprávění ve sbírce *Majsebuch*.¹¹ Podle těchto příběhů jsou rabíni často stíženi krutými ranami, tresty, vyhnanstvím, nemocemi a ztrátami bližních. A to vše kvůli zdánlivě banálním přestupkům, jako je porušení šabatu, zanedbávání studia nebo odmítnutí žebráka. Rabi Akiva měl údajně prohlásit, že „na tomto světě není člověka, který by činil pouze dobro a nehřešil.“¹² Člověk má tak přijmout utrpení a neprotestovat proti němu. Podle rabiho Akivy¹³ je utrpení „vzácné“.¹⁴ Jeden z jeho žáků, rabi Eliezer, se jej zeptal: „Jak to víš...?“ Odpověď však tehdy nedostal. Krutou ironií osudu je, že rabi Akiva sám byl brutálně umučen pro účast na protiřímském povstání. Teologie *mipnej chata'ejnu* je však z etického hlediska více než problematická. Odmítána začala být místy již v době amoraitské (3. až 5. století o. l.), především proto, že vedla k přehnanému asketismu a dlouhým půstům v obavě před neznámým banálním prohřeškem.¹⁵ *Mipnej chata'ejnu* nevysvětluje utrpení nevinného, neboť nevinní podle ní de-facto neexistují, případně nesou díl viny za kolektivní hříchy obce, a například ve vztahu k našemu tématu je vyloženě cynická. Vždyť jaký strašlivý zločin by museli Židé spáchat, abychom mohli uvažovat o holocaustu jakožto o trestu? Většina soudobých autorů zabývajících se holocaustem ji tedy razantně odmítá. Přesto se s ní setkáváme u ultraortodoxních antisionistických Židů, kteří se domnívají, že oním hříchem měl být sionismus, hlásající údajně předčasný návrat do Svaté země.

Možná je ale vše jinak a soužení smrtelníka je prostě důsledkem Božího rozmaru. Nevinný trpí, neboť Hospodin prostě není spravedlivý, anebo jsou Jeho cesty příliš nevyzpytatelné na to, aby je mohl smrtelník pochopit či snad dokonce soudit. I tento přístup je ve skutečnosti velmi starý a jeho počátky lze nalézt již ve starověké Mezopotámii.¹⁶ Biblickým archetypem smrtelníka vydaného napospas Božímu rozmaru je Jób volající Hospodina k zodpovědnosti za bezpráví proti vlastnímu stvoření.

Nebo je možné, že Bůh je sice dobrotivý, ovšem stvořený vesmír není dokonalý a někde se cosi pokazilo. Podle některých mystických a esoterických interpretací je utrpení důsledkem nerovnováhy či nedokonalosti světa. Za všechny podobné směry je možno uvést mystické učení Izáka Lurii, podle kterého mělo dojít během stvoření jsoucna k obrovské katastrofě, v jejímž důsledku se Boží světlo mísí se „skořápkami“ jiných světů působícími chaos a bolest. Úkolem zbožného člověka je vyhledávat a shromažďovat boží světlo a pomoci Hospodinu samotnému v „nápravě všehomíra“ (*tikun ha-olam*). Hospodin sám je v podobných představách nějakým způsobem omezen, poškozen, donucen ke stažení se ze světa (*cimcum*), příp. ztracen ve vyhnanství (*galut*) spolu se svým lidem. Boží všemocnost je omezena a břímě všehomíra tak částečně spadá na bedra člověka, který tuto tíži nese jako daň za svobodnou vůli. Existují i další mystické tradice vysvětlující zlo jako důsledek nerovnováhy ve vyšších sférách, případně jako pozůstatek

dnes známého jako *Mišna*. Diskuse amoraitů nad *Mišnou* jsou obsahem *Gemary*, která spolu s *Mišnou* tvoří základ *Talmudu*.

11 Vyšlo česky ve dvou dílech. Vacek, J.: *Majsebuch, aneb Kniha jidiš legend a příběhů*. 2005, 2006: Plzeň, vydáno vlastním nákladem překladatele.

12 Sanhedrin 101a. Tradentem příběhu je Rabba bar bar Hana. Viz: Urbach, Ephraim E.: *The Sages: The World and Wisdom of the Rabbi's of the Talmud*. Harvard University Press, USA: 1987. str. 444-448.

13 Rabi Akiva žil cca. v letech 50 – 135. Byl významným učencem a členem sanhedrinu. Byl popraven za účast na povstání Bar Kochby, kterého měl dokonce prohlásit za mesiáše.

14 Ibid.

15 Urbach, Ephraim E.: *The Sages: The World and Wisdom of the Rabbi's of the Talmud*. Harvard University Press, USA: 1987. str. 447-448.

16 Například v eposu *Chci chválit pána moudrosti*, pro podobnost s Jóbem někdy přezdívanému „babylónská teodicea“.

předchozích světů.¹⁷ S některými z těchto tradic se v reflexi holocaustu můžeme setkat, byť ve značně přeznačené podobě.

Utrpení či mučednická smrt může být rovněž vnímána jako nejvyšší akt víry – zvláště pokud trpící volí raději utrpení, než aby se zprotivil základním etickým principům své víry jako je zákaz modloslužby, sexuálních deliktů či vraždy. Tento koncept se výrazněji prosadil během povstání Bar Kochby (132 – 135 o. l.). Výše uvedený případ umučení rabi Akivy, jednoho z duchovních vůdců povstání, je zpětně chápán právě v tomto smyslu. Hebrejšтина pro tento koncept používá označení *kiduš ha-Šem*. Odměnou mučedníků má být budoucí svět (*ha-olam ha-ba*), avšak konkrétní představy se mohou odlišovat. Šimon b. Jochaj zpětně vysvětluje výše citovaný výrok rabiho Akivy o vzácnosti utrpení tak, že „*skrze utrpení jsou Izraeli dány tři dary: Tóra, země Izrael a příští svět*“.¹⁸ Chápání utrpení jakožto posvěcení Božího jména je ve vztahu k holocaustu mnohem častější a s jeho variacemi jsme ostatně již setkali v záznamech diskusí Knesetu, reflexích povstání varšavského ghetta či založení státu Izrael. Slyšíme-li v proslovecích a modlitbách za oběti holocaustu výraz *kedošim*, pak jde o odkaz právě na toto pojetí „hrdinné oběti“. Je to přístup, který sice nedává odpověď na původ zla, avšak poskytuje oběti útěchu a snaží se v již nastalém utrpení nalézt nějaký vyšší smysl.

V návaznosti na tento přístup může být utrpení někdy přirovnáváno k *Akedat Jichak* (dosl. „spoutání Izáka“). Podle této tradice je utrpení zkouškou víry,¹⁹ podobně jako jí byl Hospodinův příkaz Abrahamovi k obětování Izáka.²⁰ Utrpení nevinného je pak současně chápáno jako potvrzení vyvolenosti. Bůh si v příběhu o *Akedat Jicchak* vyvolil Izáka a jeho syna Jákoba (později Izraele), a proto jejich potomky stíhá zkouškami a ranami. Tatáž tradice poukazuje na vysoce ambivalentní význam konceptu vyvolenosti, která je velice často vnímána spíše jako břímě. Být vyvolený velmi často znamená být terčem Božích i lidských rozmarů.

Když Hospodin žádal po Abrahamovi, aby mu přinesl svého prvorozeného jako oběť, nebylo to proto, jak alespoň věříme, že by Bůh byl zlomyslný, nýbrž právě proto, že Abrahama miloval a skrze zkoušku víry mu chtěl přinést své zaslíbení. Lidská láska je vysoce ambivalentní emoci přinášející radost i utrpení. Boží láska může být podle související tradice tak enormní, že působí smrtelníku bolest. V takovém případě se hovoří o „soužení Boží láskou“, hebrejsky: *jisurim šel ahava*.²¹ Vzdáleně podobná tradice je ostatně přítomna i v prostředí křesťanském, vzpomeňme třeba jen na lidové rčení „*koho Bůh miluje, toho s křížem navštěvuje*“. Avšak zatímco tento koncept může být adekvátní jako odpověď pro individuální utrpení jednotlivce, ve vztahu k holocaustu je opět obtížně přijatelný. Dopustil snad Hospodin vyhlazení třetiny svého vyvoleného lidu, aby mu tak projevil svou přízeň?

A co když Hospodin svou přízeň projevuje jen někdy? Takovouto představu nazýváme *zakrýváním tváře Boží*, hebrejsky *hester panim*. Bůh podle této představy z různých důvodů zakrývá či odvrací svou tvář a odmítá zasahovat do tohoto světa. Důvody a motivy mohou být různé, ne vždy pochopitelné a už vůbec ne vždy spravedlivé. Mechanismus, který za zakrýváním či

17 Blíže k tématu viz např.: Idel, M.: *Kabala – nové pohledy*. Vyšehrad: Praha 2004, 445 s. Z důvodu značné obliby kabalistické symboliky v rámci postmoderní spirituality se při hledání informací o tomto tématu doporučuje zvýšená opatrnost a kritické hodnocení zdrojů.

18 Ibid.

19 Katz, Steven T.: *Jewish Philosophers*, Bloch Publishing House: New York 1975, str. 222-243.

20 Viz Gn 22, 1-24.

21 Schwarzschild, Steven, S.: „Suffering“ in *Encyclopedia Judaica CD-ROM*. Judaica Multimedia 1997.

odvrácením Boží tváře stojí, má pak být nad lidské chápání, ovšem teologie se jej přesto snaží popsat. Snad chce Hospodin poskytnout lidstvu svobodnou vůli, snad jej chce potrestat za hříchy, kdo ví. Bůh zakrývající tvář bývá v takovém případě nazýván *el mistater*. Prvopočátky této představy lze vysledovat již v textu Tanachu, kde například ve 44. žalmu nacházíme velmi ostrou polemiku s Hospodinem:

Vydáváš nás jako ovce na porážku,
rozptýlils nás mezi pronárody.
Lacino jsi prodal svůj lid,
žádný zisk jsi z toho neměl.
Dovoluješ sousedům nás tupit,
svému okolí jsme pro smích, pro pošklebky.
(...)
To všechno nás postihlo, ač na Tebe jsme nezapomínali,
nehradili jsme Tvou smlouvu.
Naše srdce se neodklonilo jinam,
naše kroky neodbočily z tvé stezky,
i když jsi nás deptal v kraji draků,
když jsi nás zahalil v šero smrti.
(...)
Kvůli Tobě jsme vražděni denně,
mají nás za ovce na zabití.
Vzbuď se, proč spíš, panovníku?
Procitni a nezanevři na nás provždy.
Proč skrýváš svou tvář?
Proč na naše pokoření, na náš útisk zapomínáš?²²

*

V této kapitole se chystáme shrnout celkem čtyři stěžejní přístupy k teologii Osvětlení z období 60. a 70. let, které je s nadsázkou řečeno „zlatým věkem“ této teologie, ačkoliv samozřejmě existují i starší přístupy. Holocaustu se ve svém díle dotkli Martin Buber, Mordechaj Kaplan, Emmanuel Lévinas a další, avšak v jejich případě o šlo o sporadické narážky a nikoliv o systematickou teologickou reflexi. Chytáme se zde hovořit o myslitelích, kteří na myšlení výše uvedených přímo navazovali a pro něž se teologie Osvětlení stala primárním a celoživotním tématem. Ačkoliv ve vztahu k teologickým reflexím holocaustu hovoříme o „teologii“, považujeme za důležité zdůraznit, že tato „teologie“ vznikla v konkrétním historickém kontextu a lze se domnívat, že kontext vzniku těchto přelomových děl byl pro myšlenky v nich prezentované téměř stejně důležitý jako holocaust sám. Z tohoto důvodu je možno číst tyto reflexe nejen teologicky, ale i antropologicky – jako úvahy o budoucnosti, povaze a smyslu vlastní identity, jako úvahy o „nás“ a „těch druhých“, a především jako úvahy nad tím, jaké vlastně z holocaustu vyvodit závěry pro židovskou liturgii, ortopraxi,²³ koncepci dějin a vztah k Bohu obecně. Chystáme se zde zabývat

22 Ž 44, 12-25

23 Ortopraxe je původně pojmem z křesťanské teologie a shrnujeme pod něj otázky náležitosti chování a jednání v souladu se zásadami víry. Ortopraxe se velmi zjednodušeně řečeno zabývá způsobem aplikace věroučných principů

čtyřmi autory, jejichž přístupy je možno pro větší názornost rozdělit do dvou období v rámci 60. a 70. let podle toho, kdy vydali své první dílo k tématu holocaustu.

První dva autoři, Ignaz Maybaum a Richard Rubenstein, psali své reflexe ve stínu Eichmannova procesu a později v napjatém období před Šestidenní válkou. Další dva autoři, Emil Fackenheim a Eliezer Berkowits, byli výrazně ovlivněni výsledkem Šestidenní války a jejich díla jsou dnes dokladem o tom, jak američtí Židé v této době znovuobjevovali Izrael. Současně pak tito autoři reagují na myšlenky generace první, zejména na radikální teologii Richarda Rubensteina.

V následující kapitole pak budeme sledovat, jakým způsobem a do jaké míry byly myšlenky těchto čtyř autorů uváděny do praxe jejich životními současníky, leč ideovými následovníky. Mezi tyto následovníky bude patřit především Irving Greenberg, z jehož aktivit ve věci paměti holocaustu je patrné určité vystřízlivění, které Izraeli přinesl překvapivý konflikt z roku 1973. Greenberg se současně snažil nalézt odpověď na četné vnitřní rozpory předchozích dvou „generací“ a je mu připisován významný podíl na etablování paměti holocaustu ve Spojených státech.

*

Hned první z přístupů, který se chystáme popsat, patří k těm nejvíce rozporuplným a dnes téměř zapomenutým. Je jím dílo německého reformního rabína Ignaze Maybauma. Jeho otec Sigmund Maybaum, rovněž reformní rabín, byl doma v Německu váženou osobností. Ignaz se narodil roku 1897 a měl možnost vyrůstat v okruhu takových osobností, jako byli Martin Buber, Emanuel Lévinas či Gershom Scholem. Podobně jako oni byl i Maybaum výrazně ovlivněn myšlenkami Franze Rosenzweiga.²⁴ Vedle Rosenzweiga si pak nesmírně vážil i díla a myšlení Baeckova, s nímž měl možnost osobně spolupracovat před 2. světovou válkou i po ní.²⁵ Maybaum v Německu vyrůstal, působil a žil až do roku 1939, kdy se jeho otcí podařilo vyvézt celou rodinu v rámci tzv. „Kindertransportu“ do Velké Británie. Jeho aktivity v Německu jsme již v tomto textu krátce zaznamenali koncem 30. let, kdy vystupoval proti nacisty ovlivněné romantizaci manuální práce. Po válce se Maybaum z Velké Británie přesunul do Kanady. Zde přednášel a kázal pro německé vystěhovalce a jejich potomky, jakož i pro ostatní kanadské reformní Židy. Podobně jako Leo Baeck, na jehož první vystoupení v Londýně po návratu z Terezína Maybaum s neskryvaným pohnutím vzpomíná,²⁶ i on sám se v Kanadě snažil pokračovat ve způsobu života německo-židovských vzdělanců.

Na Leo Baeckovi Maybaum oceňoval jeho připravenost hájit humanistické hodnoty i v takovém prostředí, jako byl Terezín, a právě po něm patrně „zdedil“ onu nezlomnou víru v pokrok a lidského ducha, navzdory katastrofě šo'a. Pohled, s nímž vstupuje do diskuse o holocaustu, je pak pohledem člověka, který celou katastrofu chápe jako příležitost.

Ve svých exegezích, kázáních a teologických úvahách se otázky holocaustu Maybaum poprvé dotkl již v roce 1949,²⁷ ovšem jeho stěžejní dílo – *The Face of God after Auschwitz* – vyšlo

do života zbožného člověka skrze konkrétní úkony, postupy, modlitby, rituály, ale i běžné každodenní chování a vystupování.

24 Bayfield, T.: “Rabbi Dr. Maybaum and Rabbi Dr. Baeck: A Footnote to David Ellesons’s Lecture“ in *European Judaism*. Vol. 39, No. 2, podzim 2006. str. 65-69.

25 Maybaum, I.; De Lange, N.: *A Reader*. Berghahn Books, 2001, str. xii

26 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Denep: Amsterdam 1965, str. 111-129.

27 Maybaum, I.: *The Jewish Mission*. James Clarke & Co. Ltd.: Londýn 1949.

v roce 1965.²⁸ Vedle tématu židovské identity ve vztahu k událostem holocaustu se Maybaum intenzivně zajímal o křesťanství i islám, s nimiž ve svých promluvách častokrát otevřeně polemizuje. On sám sice na mnoha místech hovoří o „mezináboženském dialogu“, ovšem dialog, jež nabízí, je velmi tvrdý a místy připomíná onu klasickou židovskou anekdotu, která říká, že bez pořádné hádky není dialog.

Maybaumova filosofie dějin je v některých rysech podobná té, s níž se později setkáme i u Emila L. Fackenheim. Maybaumův Bůh zasahuje do dějin v určitých klíčových okamžicích, které mají svou vlastní logiku. Maybaum rozlišuje mezi katastrofickými událostmi, které nic nepřinášejí – ty nazývá *gezera* – a těmi, které lidstvo a s ním i židovstvo posouvají někam dále, byť za cenu obrovského utrpení.²⁹ Takové události nazývá *churban*. Maybaum samozřejmě připouští, že i *churban* byl vždy katastrofou, ovšem takovou, která pode něj měla mít hlubší dějinný smysl. Zničení prvního Chrámu a následné babylónské zajetí vedlo k reformě kultu, vzniku diaspory a položilo základy instituce synagogy. Zničení druhého Chrámu pak znamenalo konec fixace na chrámový provoz a stalo se impulsem pro rozsáhlou reformu judaismu do podoby, v jaké jej známe dnes.

Gezera je naproti tomu událost, v níž není možné nalézt vůbec nic dobrého. Jsou to katastrofy, které vedly pouze k bolesti a utrpení, aniž by z tohoto utrpení cokoliv vzešlo. Typickým příkladem má být vyhnání Židů ze Španělska (1492) či masakry Bohdana Chmelnického v 17. století. A zatímco *churban* je neodvratitelná událost přicházející v důsledku většího Božího plánu, *gezeru* je možné odvrátit skrze odříkání, modlitbu či dobročinnost.³⁰

Ačkoliv bychom po tomto terminologickém úvodu mohli být v pokušení vnímat holocaust jako příklad *gezery*, pro Maybauma jsou tyto události třetím *churbanem*. Poprvé o nich takto hovořil v roce 1949³¹ a není to samozřejmě zdaleka poprvé, co holocaust podobné reminiscence na zničení prvního a druhého Chrámu vyvolává. Vzpomeňme třeba jen na výše citované dobové reakce hebrejského tisku a úvahy o způsobu začlenění vzpomínky na holocaust do půstu na Devátý av v rámci jišuvu v roce 1947³² či 1949.³³ Ovšem pokud nazveme holocaust pojmem *churban*, znamená to, že z něj muselo vyjít něco dobrého – a co dobrého mohlo vzejít z holocaustu?

V Maybaumově myšlení je holocaust drastickým, leč intenzivním impulsem podněcujícím lidský pokrok.³⁴ Židé měli být obětováni na oltář pokroku křesťanské civilizace. Maybaum formuluje tento radikální závěr v odkazu na 53. kapitulu Izajáše o utrpení služebníka Božího a na související tradici, jejíž dezinterpretací vzniklo rčení o „ovcích jdoucích dobrovolně na porážku“. Židé byli obětováni a netrpěli tedy pro své hříchy, nýbrž pro hříchy okolních národů.³⁵ Maybaum si je plně vědom christologické roviny vkládané do této pasáže křesťany a dvojí chápání téhož místa v Bibli je dokonce stěžejním bodem jeho teologie.

Maybaum srovnává dva příběhy o lidské oběti v Tóře a křesťanských evangeliích. V Tóře je to příběh o spoutání Izáka, v evangeliu příběh velikonoční. Zatímco *akedat Jicchak* je příběhem o

28 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Dennepe: Amsterdam 1965.

29 Katz, Steven T.: *Jewish Philosophers*, Bloch Publishing House: New York 1975, str. 222-243.

30 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep: Amsterdam 1965. str. 61.

31 Maybaum, I.: *The Jewish Mission*. James Clarke & Co. Ltd.: Londýn 1949, Str. 5

32 Např. výše citovaný *Davar*, 27. července 1947.

33 Např. výše citovaný *Ha-Cofe*, 11. ledna 1949.

34 Maybaum, I.: *The Jewish Mission*. James Clarke & Co. Ltd.: Londýn 1949, Str. 5

35 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep: Amsterdam 1965, str. 35.

zkoušce víry skrze oběť, k níž nakonec nedošlo, v příběhu o ukřižování Krista byl „Izák“ skutečně obětován a Maybaum z této skutečnosti vyvozuje závěry o povaze judaismu a křesťanství. Příběh o obětování Izáka je příběhem o potvrzení víry skrze odmítnutí lidské oběti. Velikonoční příběh má však být vyprávěním o vykonání lidské oběti za odpuštění hříchů. Pokrok a poznání nové pravdy se tak má v křesťanství odehrávat skrze mučednictví oběti. „*Někdo musí zemřít, aby ostatní mohli žít.*“³⁶ Jak praví Izajáš: „*Avšak on [služebník Boží] pokropí mnohé národy,³⁷ před ním si králové zakryjí ústa, protože spatří, co jim nebylo vyprávěno, porozumějí tomu, o čem neslyšeli.*“³⁸ Židé jsou tedy podle Maybauma obětním beránkem modernity, Osvětím je Golgotou současného světa a skrze poznání hrůzy holocaustu se křesťanská civilizace měla poučit a očistit. Skrze vinu měla pochopit pravdu, neboť křesťané prý, podle Maybauma, jinak nežli skrze vykonání oběti pochopit nedokáží.

Už samotná snaha o používání křesťanské symboliky v rámci vysvětlování holocaustu může být mnohým židovským věřícím trnem v oku. Srovnávání holocaustu s ukřižováním, místy provozované i křesťany, je z mnoha důvodů velice nešťastné, neboť to byl právě příběh o smrti tohoto jednoho Žida, který byl pro ospravedlnění smrti miliónů dalších použit. Navíc jak Izajášův pokorný služebník, tak evangelijní Kristus byli po obětování vzkříšeni. Hospodin podle křesťanského chápání velikonočního příběhu dopustil Kristovu oběť proto, že chtěl skrze jeho následné vzkříšení poslat lidstvu „vzkaz“. Skrze vinu a následné rozhrěšení vzkříšením jakožto nejvyšším projevem odpuštění měli být lidé očištěni. Stejný příslib je směřován i Izajášovu trpícímu služebníkovi, když v závěru 53. kapitoly čteme, že „*spatří potomstvo, bude dlouho živ a zdárně vykoná vůli Hospodinovu*“.³⁹ Bylo to především vzkříšení a nikoliv smrt, co pro křesťany činí Ježíše Nazaretského tak výjimečným. Po holocaustu však žádné vzkříšení nepřišlo. Nebo snad ano?

V odpovědi na tuto otázku Maybaumova kontroverze vrcholí. Důvod, proč Maybaum hovoří o holocaustu jako o třetím churbanu je ten, že nacisté měli údajně učinit konec židovskému středověku. Židé sice prošli hroznou katastrofou, ovšem měli být skrze ztrátu středověkých vazeb připraveni na vstup do nové éry. Reformní Židé mají možnost odpoutat se od středověké halachy a dát celé své tradici nový směr, podobně jako to učinili farizejové po zboření druhého Chrámu. Holocaust tak má být příležitostí k novému začátku – tentokrát v anglosaském světě:

Třetí churban, který zničil starý svět aškenázského židovstva, nás nemilosrdně uvrhl do světa nového, v němž zdrojem naší životní síly nemohou být koncepty z devatenáctého století, ani Šulchan Aruch. Jsme opět na začátku. Naším úkolem je usadit židovstvo v anglosaské civilizaci, v níž se nachází nejen diaspora, ale i židovský stát.⁴⁰

Toto téma zaznívá v jeho promluvách znovu a znovu: „*Středověká společnost, která v Evropě*

36 Ibid., str. 36.

37 Zde použitý Český ekumenický překlad připojuje do pasáže „*pokropí mnohé pronárody*“ slovíčko „*krví*“, které však hebrejský originál neobsahuje. V původním textu není tekutina, kterou by měl Izajášův služebník pronárody pokropit, specifikována. Může to být krev, ale stejně dobře například olej, kterážto substance by dávala z pohledu judaismu větší smysl nežli krev, jež působí rituální znečištění. Autoři ČEP zde provedli doplnění na základě křesťanské věrouky, která tento konkrétní verš považuje za jedno z nejdůležitějších *testimonií*, neboli předpovědí o velikonočním příběhu Ježíše Krista (srovnej Mat 27,25: „*A všechn lid odpověděl: „Jeho krev na nás a na naše děti”.*“ Jde o pasáž bohužel často zneužívanou k ospravedlnění protizidovských násilností.) Jelikož zde však pracujeme se židovským diskursem, necháváme pasáž bez vloženého pojmenování substance.

38 Iz. 52, 15.

39 Iz. 53, 10b

40 Maybaum, I.: *The Jewish Mission*. James Clarke & Co. Ltd.: Londýn 1949, str. 5.

přežívala, je nyní zničena. Hitler, Lenin a Stalin učinili to, co mělo být učiněno mírnějšími a moudřejšími muži, avšak bohužel, jimi učiněno nebylo (sic!).⁴¹ Zničení prastarých, ortodoxních, „středověkých komunit“, jak sám na mnoha místech říká, má být příležitostí pro ty, co přežili – příležitostí k reformě a vstupu do modernity.

S ortodoxními a ultraortodoxními Židy lze sice v mnohém nesouhlasit, ovšem položit je na obětní oltář? Je obtížné si představit, jak by se asi musel cítit ortodoxní židovský čtenář Maybaumova díla. A jak by asi musel na toto dílo reagovat člověk, jehož matka byla „obětována za hříchy jiných národů“? Vždyť jednou z nejčastějších otázek, kterou si přeživší kladou, je „Proč já žiji a ostatní zemřeli?“ Pokud bychom na tuto otázku odpověděli logikou Maybaumovou, dopustili bychom se cynismu nejhrubšího zrna. Zkusme si představit, jak by asi přeživší reagovali na slova o Bohu, který prý „nás jako chirurg světové historie vyřízl z historie sekulární, která propojovala německé židovstvo s německou historií, východoevropské s polskou, litevskou a ruskou, a sefardské s islámskou.“⁴² Představa Boha, jakožto chirurga, který svým mocným skalpelem vyjímá národy jako nádory, se v Maybaumových promluvách objevuje opakovaně: „Bůh vyčleňuje svůj lid skrze bolestivou operaci. Během Exodu vyjímá Bůh svůj lid ‚z útrobu nežidovského národa‘. Tak jako Bůh vyňal Adamovo žebro, aby stvořil Evu, tak vytvořil vyvolený lid jeho vyjmutím z útrobu jinověrců.“⁴³ Na Jom Kipur, 28. září 1963, káže Maybaum v podobném duchu: „Churban je jako operace, při níž Bůh coby chirurg vyřezává minulost z těla lidstva a umožňuje, aby se nová doba započala se znovunabytým zdravím.“⁴⁴

„Byla snad moje maminka nádorem?!“ zeptali by se nejspíš přeživší či jejich děti. A ve spojení s tvrzeními o „vyříznutí středověkého východoevropského židovstva“ a možném pokroku na Západě se lze jen ptát, co strašného Maybaumovi ortodoxní Židé provedli, že je vidí pouze jako nádor, Adamovo žebro či snad slepé střevo, které se musí odstranit? Autor však neuvažuje v rovině jednotlivých lidských tragédií. Jde mu o úvahy makrohistorické či o filosofii dějin. „Svým kázáním, že churban a pokrok jsou propojeny, jsem neučinil nic jiného nežli rabíni, kteří kázali, že příští mesiáš se narodil toho dne, kdy byl zničen Jeruzalém.“⁴⁵

Maybaumovy myšlenky jsou o poznání více šokující právě proto, že pocházejí z humanistického prostředí a jsou motivovány vírou v lidský pokrok. Pokroku a poznání však měla okolní křesťanská civilizace podle Maybauma dojít skrze holocaust. Jinak nežli skrze oběť prý totiž křesťané své hříchy pochopit a odčinit nedokáží: „Osvětím je Golgotou moderního lidstva. Kříž, tato římská šibenice, byl nahrazen plynovou komorou. Zdá se, že pohané musí být nejprve zděšeni krví obětovaného beránka, aby jim skrze ni mohlo být odhaleno Boží milosrdenství a stali se pokřtěnými, neboli křesťany.“⁴⁶ Bůh měl údajně „zatvrdit Hitlerovo srdce“ a použít jej podobně jako Nabuchadnessara, „jako nástroj svého hněvu“. Maybaum parafrázuje Jeremiáše,⁴⁷ když volá: „Hitler, můj služebník!“⁴⁸ Hitler měl podle něj být „služebníkem či prostředkem. Tak zlým a ďábelským, jak jen to může být. A Bůh použil tento nástroj, aby vyčistil a potrestal svět, který se

41 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep: Amsterdam 1965. str. 33.

42 Ibid., str. 52.

43 Ibid., str. 51.

44 Ibid., str. 61.

45 Ibid., str. 86-87.

46 Ibid., str. 36

47 Jr. 27, 1-21

48 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep: Amsterdam 1965. str. 67,

utápěl v hříchu. Šest milionů Židů zahynulo nevinnou smrtí, zemřeli pro hříchy ostatních.“⁴⁹

Ani ne tak skutečnost, že jedna třetina zahynula, ale fakt, že dvě třetiny přežily, je pak pro Maybauma důkazem o existenci Boha, a to „Boha zachránce“.⁵⁰ To, že dvě třetiny Židů přežily a mohou vstoupit do nové éry, je oním hledaným vzkříšením. Post-holocaustová identita Žida tak má i nadále zůstat náboženská, ovšem má se oprostít od „středověkých pout“ a zamést si před vlastním prahem. Na *šabat zachor* 9. března 1963 Maybaum mimo jiné v parafrázi volání po „vymazání jména Amálekovy“ prohlásil:

Pokud nás churban nezmění, pak jsme na něj nereagovali tak, jak jsme měli. Pamatujme si raději sebe než Amáleka. Zdalipak jsme my, přeživší, „vymazali“ z našich životů lhostejnost, malichernost a líné myšlení? Stali jsme se po churbanu lepšími Židy, více oddanými našemu svatému dědictví? Nezahlazujme vzpomínku na šest milionů našich židovských blízkých, kteří zahynuli pro Amálekovu absenci spravedlnosti a milosrdenství. Nechť nás churban promění v Židy, kteří vědí, že spravedlnost, soucit a pravda jsou svatými atributy Boha a základy lidského života. Vzpomínejte na šest milionů. Vymažte ze svých srdcí a myslí vše, co vás odděluje od Boha. Vymažte onu představu, že [nová] generace Židů může po churbanu zůstat taková, jako byla před churbanem. Bůh, který „mění časy“, chce, abychom byli Židy, kteří jsou mu blíž a směřují ke konci dějin, ke spravedlnosti, soucitu a míru.⁵¹

Dne 9. listopadu 1963 na pietním aktu na výročí Křišťálové noci prohlásil: „*Po tom všem, co se přihodilo, od Křišťálové noci až po Osvětim, se navraťte k Bohu!*“ Následně cituje Dostojevského: „*Žid, který nevěří v Boha, je jen hloupý žert.*“⁵² Na jiném místě zase píše:

Minulost, z níž všichni pocházíme, ať už je naším domovem střední či východní Evropa, je náboženská minulost. (...) Můžeme mít budoucnost, bude-li to náboženská budoucnost. Jeruzalém musí být znovu vybudován. To však nemůže být učiněno, pokud zůstaneme tím, kým jsme byli. Nesmíme být prostými současnými katastrofy, která pohltila šest a půl milionu Židů a nás nechala naživu. Bůh vynesl svůj rozsudek a naše staré ideály a ideologie byly odsouzeny. Ať už jsme liberální, ortodoxní, či patříme k reformnímu hnutí, ať už jsme sionisté či ne-sionisté, po soudném dni už nemůžeme být stejní jako před ním.⁵³

Toto posílení židovské identity, po němž Maybaum volá, neznamena v jeho myšlení nutně příklon ke státu Izrael. Jeho postoj se paradoxně nejvíce blíží k tezí izraelských post-sionistů. K židovskému státu chová sympatie a váží si jej, ovšem sám se k vykonání *alije* nechystá. Atmosféru, která „*učinila sionismus nezbytným*“, považuje za relikvii staré doby a prohlašuje, že „*myní si můžeme uvědomit, že naše země zaslíbená není krajem na březích Středozemního moře. Můžeme si uvědomit, že naši zaslíbenou zemí je budoucnost lidstva.*“⁵⁴ V jiných promluvách se zase dotýká rozpouštění tradiční židovské rodiny v kibucnickém systému, vymezuje se proti romantizujícím prezentacím Izraele v zahraničním pro-izraelském tisku a kritizuje politiky židovského státu za to, že prý svým způsobem uvažování zůstali v 19. století. Tento postoj není zase až tak překvapivý,

49 Ibid.

50 Katz, Steven T.: *Jewish Philosophers*, Bloch Publishing House: New York 1975, str. 222-243.

51 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennepe: Amsterdam 1965. str. 45.

52 Ibid., str. 60.

53 Maybaum, I.; De Lange, N.: *A Reader*. Berghahn Books, 2001, str. 155.

54 Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennepe: Amsterdam 1965. str. 68.

uvědomíme-li si, že Maybaum je výrazně ovlivněn Martinem Buberem, Leo Baeckem či Gerschomem Scholemem. Opakovaně také kritizuje vliv ortodoxního ritu na izraelské civilní právo. V srpnu roku 1963 tak například káže:

Rabíni, kteří halachu diktují, místo toho, aby ji učili, jsou „Ulamá“⁵⁵ a ne rabíni. (...) Je pro nás velkým trápením, když toto nežidovské, islámské pojetí práva nyní připravuje izraelského Žida o jeho náboženskou svobodu. Izraelský Žid nyní žije pod nežidovským jhem náboženské autority prosazené státním zákonem. Je to autorita, která přináší konec náboženské svobodě.⁵⁶

Maybaum však není vyloženě antisionista. Izrael v zásadě podporuje, ovšem často se kriticky vyjadřuje ke stavu jeho společnosti. Asi nejlépe to shrnuje jeho zvolání: „*Sionismus je mrtev! Pomozte Izraeli! (...) Izrael potřebuje silnou diasporu.*“⁵⁷ „*Pomozte Izraeli ne tím, že budete sionisty – sionismus jako politický program je mrtvý – nýbrž tím, že budete skutečnými Židy,*“ vyzývá Maybaum.⁵⁸ Na jiném místě vysvětluje, že celá židovská tradice je sice postavena na víře v budoucí návrat z diaspory, ovšem dokud jsou Židé v diaspoře a bez ochrany vlastního státu, tak jsou vydáni pouze na pospas Bohu, k němuž se tak musejí přimknout. Diaspora tak „*dělá Žida Židem,*“ tvrdí Maybaum.⁵⁹

Jak později uvidíme, tento Maybaumův postoj je přes svou necitlivost velmi jedinečný – jedinečný v tom, že odpověď na otázku Osvětimi hledá mimo Izrael. Naopak se ještě snaží svým, byť velmi specifickým, způsobem dodávat útěchu a podporu diasporním komunitám a vyzývat je k novému začátku v novém světě – k vytvoření nového Babylónu, nového exilového centra učení a vzdělanosti – v prostředí anglosaském. Maybaumovy myšlenky, jakkoliv radikální a pro mnohé obtížně přijatelné, tak mohou být odpovědí pro ty Židy, kteří se snaží nalézt špetku svatosti i mimo zemi zaslíbenou. Pro tyto Židy má Maybaum zřetelný vzkaz: diaspora má podle něj stále své poslání.

Setkání s Maybaumovými kázáními zanechává ve čtenáři smíšené pocity, od rozhořčení až po úžas nad autorovou odvahou. Podobně jako dávní talmudičtí učenci se Maybaum snaží nalézt takovou rovinu uvažování, na níž by bylo možné dát logickou a přitom náboženskou odpověď,⁶⁰ a podobně jako tito dávní učenci se i on nebojí dávat odpovědi, které jsou bolestivé či nepohodlné. Odpověď, kterou nabízí na otázku Osvětimi, je však skutečně obtížně stravitelná. Steven T. Katz v reakci na Maybaumovy, byť metaforické, výroky o Hitlerovi jakožto služebníku Božím, píše: „*Pokud by Hitler (a obecně nacisté), byl pouze ‚žezlem‘ v rukách Božích, proč tedy Norimberský proces soudil tento ‚nástroj‘ namísto těch, kdož (v očích Boha) zhřešili? Proč tedy jeruzalémský soud odsoudil Eichmanna, který byl jedním z těchto nástrojů?*“⁶¹ Katz Maybauma vůbec nešetří a i

55 Narážka na islámské duchovní a na *šari‘u*, v tomto kontextu chápanou jako synonymum zkosnatělého systému náboženského práva.

56 Ibid., str. 86-87.

57 Maybaum, I.; De Lange, N.: *A Reader*. Berghahn Books, 2001, str. 216. Maybaum tímto výrokem přímo parafrázoval slavný výrok Rabbi Joachima Prinze, tehdejšího předsedy WJC: „*Sionismus je mrtev! Ať žije židovský národ!*“

58 Ibid., str. 215.

59 Maybaum, I.; De Lange, N.: *A Reader*. Berghahn Books, 2001, str. 213.

60 Katz, Steven T.; Biderman, S.; Greenberg, G.: *Wrestling with God*. Oxford University Press: Oxford 2007, str. 279.

61 Ibid., str. 280.

v jiných pracích jej vystavuje tvrdé kritice.⁶² Na druhou stranu ovšem přiznává, že Maybaumovy myšlenky mají promyšlenou logiku, jsou konzistentní a navazují, jakkoliv svérázně, na existující židovskou tradici. Současně je to právě Stephen T. Katz, který ve svých studiích Maybaumovo dílo znovuobjevil.⁶³

O určitou rehabilitaci Maybaumova jména se pokusil jeho žák Nicholas Robert De Lange, když v roce 2001 vydal sborník Maybaumových ústředních textů.⁶⁴ De Lange oponuje kritický hlasům s tím, že Maybaum bývá občas dezinterpretován. Obtížná dostupnost jeho knih opravdu komplikuje snahy seznámit se s myšlením tohoto autora bez rušivých vlivů. Původní knihy jsou beznadějně rozebrané a jsou obtížně dostupné i v zahraničních knihovnách. I recenze na nově vydanou antologii textů však nedokáží místy zakrýt rozhořčení. Ačkoliv uznává autorův přínos, vnitřní logickou konzistenci a originalitu jeho myšlenek, píše jeden z recenzentů nově vydané sbírky Maybaumových kázání následující: „*pochybují, že jsme se při čtení spletli. [...] S vědomím výjimečnosti Maybaumova pohledu na Osvětím věřím, že jsme jej po celou tu dobu chápali správně.*“⁶⁵

Ignaz Maybaum zemřel roku 1976. Zanechal po sobě úctyhodné, leč provokativní dílo, které nemělo následovníka. Maybaumovy úvahy se v rámci pokusů o teologické vysvětlení Osvětími doslova staly slepou uličkou. Jeho tématem však nebyl jen holocaust – autor se věnoval především mezináboženskému dialogu⁶⁶ a zatímco jeho reflexe holocaustu může být obtížně stravitelná, v otázce mezikonfesních vztahů je jeho svérázný přístup doposud nezhodnocen, zvláště uvědomíme-li si, že jeho stěžejní myšlenky zazněly ve stínu 2. vatikánského koncilu. Zhodnocení Maybaumova díla pro mezikonfesní vztahy je tak bezesporu zajímavým námětem k dalšímu výzkumu pro studenty teologických a religionistických oborů.

*

Druhý z pokusů o teologickou reflexi událostí holocaustu se vydává zcela opačným směrem, než ten Maybaumův. Zatímco Maybaumův přístup bychom mohli nazvat teodiceou, nebo-li obhajobou Boha v pravém slova smyslu, přístup Richarda Lowella Rubensteina je učebnicovým příkladem toho, co Zachary Breiterman nazývá anti-teodiceou. Je hlasem všech těch, kteří odmítají v Osvětími hledat Boží ruku. A zatímco Maybaumův přístup zůstal v mnohém ohledu zapomenut, ten Rubensteinův prolomil stavidla přehradu teologického tabu. Rubenstein se narodil roku 1924 v New Yorku do velmi skromných poměrů přistěhovalecké rodiny. Byl vychován ve spíše sekulárním duchu a v roce 1942 nastoupil na Hebrew Union College. Její výrazně universalistický, antisionistický styl mu příliš nevyhovoval a raději se přihlásil do konzervativního Jewish Theological Seminary. Roku 1952 byl ordinován na rabína. V témže roce nastoupil na Harvard, kde ukončil své doktorské studium disertační prací o psychoanalytickém výkladu rabínských legend.

Rubenstein samotný holocaust nezažil a o hrůzách těchto událostí se dovídal zpětně ve

62 Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Copany 1975, str. 233-239.

63 Ibid.

64 Maybaum, I.; De Lange, N.: *A Reader*. Berghahn Books, 2001.

65 Moore, J.: „Ignaz Maybaum: A Reader“ (recenze knihy) in SHOFAR, Summer 2003. vol 2, No. 4. str. 144 – 146.

66 Například v knize: Maybaum, I.: *Dialogue between Jew, Christian and Muslim*. Londýn: Routledge & K. Paul, 1973.

Spojených státech. Steven T. Katz ve svém komentáři k Rubensteinovi označuje proměnu způsobenou poznatkem o holocaustu doslova za „konverzi“.⁶⁷ Poslední kapkou měla být, podle Rubensteina samotného, jeho návštěva v Berlíně roku 1961, kterou podnikl ve stínu probíhajícího Eichmannova procesu, a osobní setkání s Heinrichem Grüberem, toho času děkanem evangelické církve v obou částí rozděleného Berlína a jedním z nejslavnějších svědků povolaných vypovídat u procesu. Rubenstein vzpomíná, že se po setkání s tímto úctyhodným, hluboce věřícím mužem ocitl v „*teologickém prostoru, z něhož už není návratu*“.⁶⁸ Co se tehdy v Berlíně odehrálo? Heinrich Grüber byl jedním z těch Němců, kteří se rozhodli postavit proti nacismu. V průběhu války zachránil mnoho lidských životů – ukrýval lidi, distribuoval potraviny, pomáhal s emigrací. Mnohokrát se při tom musel osobně potýkat s Adolfem Eichmannem a v roce 1943 byl pro své humanitární aktivity na několik měsíců poslán do koncentračního tábora Dachau.⁶⁹ Tentýž muž byl hluboce věřícím křesťanem přesvědčeným o existenci Božího úmyslu ve všem, co se na tomto světě odehrálo. Byl přesvědčen, že Bůh použil Hitlera stejným způsobem jako Nabuchadnessara. Byl přesvědčen, že tábory smrti jsou součástí jakéhosi tajemného Božího záměru. „*Je-li Hospodin Bohem historie,*“ pravil prý Grüber, „*pak musel vytvořit i tábory smrti.*“⁷⁰ Během rozhovoru připomněl Rubensteinovi 44. žalm: „*Kvůli Tobě jsme vraždění denně, mají nás za ovce na zabití.*“⁷¹ Rubensteina to šokovalo natolik, že se radikálně rozešel s klasickou teologií. Ocitl se v Epikúrově teodetické pasti: „*Nedokázal jsem věřit v Boha, stejně jako jsem po Osvětimi nedokázal věřit v Izrael jakožto Bohem vyvolený lid.*“⁷²

Rubenstein na toto dilema odpověděl v roce 1966 knihou *After Auschwitz*. Byla to jeho první kniha a stala se natolik zásadním počinem v této oblasti, že všechny pozdější reflexe cítí potřebu se proti ní vymezit. Pro odpověď, kterou Rubenstein nabídl, je dnes znám a zpravidla zmiňován jako autor propagující „radikální teologii“, mezi níž a víru ve „smrt Boha“ bývá často kladeno rovnítko. Toto rovnítko však není úplně na svém místě. Rubenstein primárně vznáší velmi závažné námitky proti představě o vyhlazovacích táborech jakožto součásti Božího plánu: „*Součástí jakého božího záměru měly tábory smrti být?*“ ptá se. A dále vysvětluje:

Nejdůležitějším měřítkem všech současných židovských teologií je jejich schopnost vyrovnat se tímto největším problémem židovské historie [tj. holocaustem]. Fakt táborů smrti nemůže být jen tak opomenut nebo zameten pod intelektuální koberec. (...) Katastrofa z let 1939-45 představuje psychologickou a náboženskou časovanou bombu, která s plnou silou teprve exploduje, a to přímo uprostřed židovského náboženského života.⁷³

67 Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Copany 1975, str. 223.

68 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical teology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966 str. 47.

69 Srov. způsob jakým Heinricha Grubera nahlíží Hanna Arendt v: Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 174 – 176. Heinrich Gruber byl přítomen u Jeruzalémského procesu s Adolfem Eichmannem jako svědek.

70 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 47-61.

71 Ž 44, 22.

72 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 46.

73 *Ibid.*, str. 232, na pasáž odkazuje také Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Copany 1975, str. 233-239.

Dnes se zdá, že to byl právě Rubenstein, kdo tuto „teologickou bombu“ v roce 1966 odpálil. Autor sám sice hovoří o „radikální teologii“, ovšem „smrt Boha“ není v jeho myšlení doslovná a úplná. Vinit jej z jakési „verbální deicidy“ by nebylo spravedlivé. Spíše bychom mohli hovořit o „vyprázdnění Boha“, který se v Rubensteinově pojetí stává latentní, lhostejnou nicotou. Jak vysvětluje Steven T. Katz: „termín ‚smrt Boha‘ je zde metaforou, nikoliv teologickou identitou.“⁷⁴

Rubenstein nechce „zabít Boha“, chce si jen otevřeně položit následující otázku: co by měl člověk dělat poté, co zjistil, že Bůh do dějin patrně nezasahuje a že tu tedy na vše zůstal sám? Proti „smrti Boha“ v doslovném slova smyslu se vymezuje v první části své knihy *After Auschwitz*, která je hluboce prodchnuta psychoanalytickým jazykem. Pode Rubensteina to byli to naopak nacisté, kdo se měl snažit Boha zabít a nahradit jej Führerem.⁷⁵ Obvinění z *deicidy* (bohovraždy), tak často používané jako ospravedlnění nenávisti a násilí vůči Židům, je podle Rubensteina pouze vyjádřením podvědomých tužeb žalobců samotných. Nacisté vinili Židy ze „zabití Boha“, ale ve skutečnosti po tom oni sami měli nejvíce toužit.⁷⁶ Nacisté se, řečeno jazykem psychoanalýzy, vzbouřili proti Bohu jako proti tyranskému otci. Vztah nacistů k Bohu je chápán jako oidipovský komplex, navíc posílené nejasným vztahem Adolfa Hitlera k jeho vlastnímu otci. Vztah judaismu a křesťanství je pak přirovnáván ke vztahu dvou sourozenců. Není pochyb, že tato náboženství jsou si bratry,⁷⁷ avšak v Rubensteinově psychoanalytickém myšlení je to však negativní pokrevní vztah, neboť bratři mezi sebou vedou konflikty, z nichž si odnášejí traumata. Obvinění „*ty chceš zabít tátu!*“ je pak nejvyšším projevem těchto traumat.⁷⁸ Rubenstein se Freudovskými koncepty nechává téměř unášet.

Holocaust byl tak podle Rubensteina vzpourou proti Bohu biblické tradice a projevem radikálního odporu k židovsko-křesťanské civilizaci.⁷⁹ Nacisté měli být vedeni touhou po návratu do romantického bezčasí teutonských Germánů,⁸⁰ rozuměj po útěku z domova, kde vládne Oidipův „tyranský otec“. Plně je toto pojetí vyjádřeno v nacistickém hesle: „*Ein Volk! Ein Reich! Ein Führer!*“⁸¹ V této koncepci není žádné místo pro Boha, neboť Bůh, se svými příkázáními o nutnosti milovat bližního svého a hovořící o rovnosti všech lidí před Jeho majestátem, byl pro nacisty velmi nepohodlný. Rubenstein tuto myšlenku vyjadřuje v jazyce psychoanalýzy, sami teoretikové rasové ideologie tentýž postoj nazývali palingenezí.⁸² Nacismus byl podle Rubensteina skutečnou vzpourou proti křesťanství, byť současně využíval křesťanské motivy. Obecně je přitom Rubenstein vůči křesťanství daleko smířlivější, nežli například Eliezer Berkowits, jeden z pozdějších teologů

74 Ibid., str. 93.

75 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 9.

76 Ibid., Rubenstein podkládá tato tvrzení citacemi z Hegela a především odkazy na spisy Ericha Ludendorffa a Alfreda Rosenberga, významné spoluzakladatele německé NSDAP.

77 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 4.

78 Ibid., str. 10.

79 Ibid., str. 9, 19 a další.

80 Viz Budil, Ivo T.: *Zakladatelé Západu a poslední člověk*. Dryada: Praha 2008.

81 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966 str. 9.

82 Termín pocházející z chemie a geologie měl poprvé v kontextu společenských věd použít Charles Bonnet v roce 1769. Podle: Budil, Ivo T.: „Zrození moderní rasové teorie: život a dílo Victora Courteta“ in *Panorama biologické a kulturní antropologie*. Jaroslav Malina (ed.) Nadace Universitas Marasykiana v Brně, edice „Scientia“ no. 26: Brno 2005.

Osvětími. Rubenstein rovněž prokazuje značnou znalost Nového zákona i další křesťanské literatury, z nichž hojně cituje. Shrnuje počátky rozkolu mezi judaismem a tehdy ještě mladou církví, zrod substituční teologie a dalších motivů. Sleduje pak reflexi mýtu bohovraždy u autorů jako např. Freud, Dostojevskij či Sartre a domnívá se, že tento akt patří k „nejvíce démonickým fantaziím člověka“.⁸³ Cituje Léona Poliakovu, podle kterého byl nacismus vzpourou Němců proti všem hodnotám a spojuje to s myšlenkou bohovraždy. Fakt, že vše může být vykonáno, neboť „není soudu ani soudce“, měl být konečnou negací Boha. Nacisté byli ve skutečnosti souborem všech démonů, které viděli ve své oběti – to oni chtěli „zabít Boha“.⁸⁴

Teze o bohovraždě, zastávaná dodnes v některých radikálních církevních kruzích přitom nemá šanci obstát ani před kritikou z pozice křesťanské. Je totiž nepochopením smyslu křesťanské tradice a „křesťané“, kteří ji zdůrazňují a neustále za ni požadují pomstu na Židech, evidentně nechápou smysl vlastního náboženství. Kristova smrt přeci není pro zbožného křesťana koncem příběhu – tento příběh pokračuje dál a své skutečné vyvrcholení nachází v Kristově vzkříšení. Činíme-li Židy „odpovědnými“ za „bohovraždu“, pak popíráme ústřední část Kristova příběhu. Rubenstein se domnívá, že by si někteří „křesťané“ přáli, aby toto konec příběhu byl, jenže se za toto přání stydí, neboť jsou si vědomi toho, nakolik špatné křesťany to z nich činí. Svalit vinu na Žida umožňuje přijmout očištění skrze rituální oběť a současně proměnit vlastní pocit viny v pocit sounáležitosti skrze společnou nenávist k démonickému nepříteli. Vzniká tak paradox, kdy jsou Židé terčem nenávisti na základě „smrti“ židovského vtělení židovského Boha.⁸⁵

Výše uvedené úvahy, poněkud utopené v nesrozumitelném, dvojsmyslném jazyce psychoanalýzy, byly uvedeny jako důkaz toho, že prázdný ateismus negující veškeré hodnoty se Rubensteinovi hnusí. Rubenstein možná odmítá existenci Boha jakožto všemocného hybatele, ovšem v žádném případě nevolá po anarchii. Spíše hovoří o „odmítnutí Boha historie (...) Boha klasického teismu“.⁸⁶ Rubensteinovy myšlenky je nutno chápat v historickém kontextu 60. let 20. století, kdy byly nietzscheovské fráze o „smrti Boha“ velmi populární mezi radikálními protestantskými autory ovlivněnými dílem Paula Tillicha. Ostatně, jak uvádí Zachary Breiterman, Richard Rubenstein a Paul Tillich byli spolužáky na Harvardu.⁸⁷ Výše citovaná slova o „smrti Boha historie“ jsou citována právě od Tillicha. V jedné z pasáží sedmého eseje, v níž Rubenstein hovoří o proměně vztahu člověka k přírodě, se zdá, že se ani on sám se touze po návratu ke kořenům úplně neubráníl: „*Bůh již nebude chápán jako všeprostupující Pán přírody, který ji řídí, jako by to byla loutka na provázku. Bůh bude chápán jako zdroj a životní síla přírody, jako jedna z bytostí, které jsou pomíjivým a nepodstatným sebevyjádřením přírody samotné.*“⁸⁸

Rubensteinův způsob myšlení by bylo možno shrnout jako odmítnutí všemocného Boha historie, nikoliv však odmítnutí Boha života či ducha židovské tradice.⁸⁹ Tato tradice totiž obsahuje pro Rubensteina důležité prvky, hodnotné z hlediska etiky, práva a společenského soužití. Poté, co

83 Ibid., str. 11.

84 Ibid., str. 17.

85 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 31.

86 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 134.

87 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998. Ibid., str. 92.

88 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966 str. 134.

89 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998.

člověk nemůže věřit v zásahy shůry, poté, co v krematoriích shořela Hospodinova smlouva, je třeba hledat nové jistoty. Prostý ateismus není řešením a ústí v beznaděj a nihilismus, neboť „židovský ateista si neuvědomuje, že je to právě ona naprostá beznaděj a lidský úděl jako takový, kvůli kterým tolik potřebujeme náboženské společenství. Je-li to, že máme jeden druhého, vším, co máme, pak skutečně potřebujeme jeden druhého více než kdykoliv předtím.“⁹⁰ Rubensteinova revize judaismu tedy hledá nový středobod kultu. Rituály již nemají být činěny, protože je požaduje Hospodin, ale proto, že mohou mít pozitivní vliv na člověka. Jom kipur není důležitý kvůli usmíření s Hospodinem a vymodlení si zápisu do Knihy života. Je důležitý, protože je to den, v němž člověk zpytuje své svědomí; den, který je vhodnou příležitostí k uvolnění napětí uvnitř komunity. Obřad *Bar micva* je zase podstatný jako významný rituál přechodu.⁹¹ Oslava *bar micva* může být význačným, důležitým a povzbudivým dnem v životě mladého muže, který je slavnostně přijat svou komunitou, tzn. je to milník na cestě socializace lidské bytosti. Kašrut zase pomáhá řešit etická dilemata spojená s jídlem jakožto konzumací mrtvých těl jiných živých tvorů.⁹² Tradice a rituály si tedy zaslouží být udržovány i přesto, že možná není nikoho, kdo by byl jejich dodržování schopen vyžadovat.

Úkolem Žida je uchovávat Tóru v její autentické podobě tak, aby k ní měly přístup i budoucí generace. Jednotlivé generace se však mají rozhodnout na základě svého přesvědčení, které části tradice budou skutečně dodržovány. Například brutální halachické tresty byly opuštěny již v raném středověku, pro dnešní dobu jsou zcela nepřijatelné a jsou interpretovány pouze metaforicky. Stejně tak bylo opuštěno mnohoženství. Přesto je v pořádku zachovat text Tóry nepozměněný a dát každé generaci prostor ke svobodné rozvaze a nové exegezi.

Richard Rubenstein nemá zájem na opuštění komunity. Chce být Židem mezi Židy. Současně však chce oprostít judaismus od toho, co vnímá jako stará břemena, mj. od křesťanského antisemitismu. Svým způsobem se možná snaží o něco podobného, o čem usilovala *haskala*, jde však mnohem dále a blíží se spíše k tezi Kaplanova rekonstruktivistického směru. Ve svých úvahách o antisemitismu žádá, aby se Židé snažili zbavit jakékoliv představy o své vlastní výjimečnosti, magičnosti, tajemnosti apod., a aby se snažili to samé požadovat od svého okolí. Žádá demytizaci Židů a v parafrázi Martina Bubera vyzývá k hledání společného „Já-Ty“. Otevřeně vstupuje do diskusního fóra o teologii vyvolenosti, kterou odmítá a cítil se dotčen, když ji uslyšel z úst Heinricha Grübera: „...tady byl křesťan, který málem zahynul pro své úsilí o pomoc Židům – nacisté mu vymlátili téměř všechny zuby a v jedné chvíli byl v Dachau určen na smrt. Navzdory tomu nedokázal Židy vidět jako normální lidské bytosti se stejnými rozsahem neřestí a ctností, jakým disponuje kterákoliv jiná skupina.“⁹³

Právě v této představě o Židech jako jakýchsi magických bytostech vidí Rubenstein příčiny antisemitismu i holocaustu a jediné, co Židé sami mohou proti tomuto jevu učinit, je důsledně pracovat na zdůraznění vlastního prostého lidství. Rubenstein později napíše: „Z pohledu judaismu i křesťanství může být holocaust těžko chápán jako náhoda, byl-li spáchán na lidu považovaném

90 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966 str. 119.

91 Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Company 1975, str. 233-239.

92 Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966. str. 104.

93 *Ibid.*, str. 37.

Bibli za vyvolený“.⁹⁴ Dokud budou Židé vnímáni jako „zvláštní“ a „výjimeční v porovnání se zbytkem lidstva“, tak prý budou i předmětem nadměrných očekávání a nenávisti, o níž hovořil Grüber.⁹⁵ „*Tendence církve nahlížet Židy [pouze] v magických a teologických pojmech vede k tomu, že veškeré katastrofy v židovské historii jsou [považovány za] Boží vůli. Pokud bychom s tímto souhlasili, pak se nemůžeme vyhnout závěru, že Bůh poslal Hitlera. Jak však můžeme žádat křesťany, aby se vzdali těchto premis, když se takto my sami chápeme?*“⁹⁶ Filosemitismus pak považuje v jistém smyslu za stejně nebezpečný jako antisemitismus, neboť vytváří falešné představy, nerealistická očekávání a „*ničí naši nejdůležitější hodnotu, naše prosté lidství*“.⁹⁷

Rané reakce dalších, nejen židovských autorů na Rubensteinovy myšlenky byly veskrze silně negativní. Spíše nežli obsah díla samotného za to však mohl provokativní název, jazyk a historický kontext díla. Rubensteinův překombinovaný psychoanalytický jazyk plný dvojnárodných podobností pochopení spíše komplikoval, než aby nabízel srozumitelné příklady. Řada kritiků se však při vehementním odsouzení Rubensteina dopustila nešťastných zjednodušení. Vážený biblista Robert Gordis vyzýval své čtenáře, aby „*pochopili, že životaschopná víra v biblického Boha historie je stále možná a že [tento Bůh] je mnohem mocnější, nežli nově poslepaná náboženství ‚oslavující absurditu‘ lidské existence*“.⁹⁸ Jiní kritici nazývali Rubensteina „*Hitlerovým komplicem*“, a to pro jeho údajnou snahu o zničení židovské tradice a „*propadnutí protestantským a psychoanalytickým bludům*“.⁹⁹

Rubensteinovy teze poněkud znepokojily zástupce rekonstruktivistického hnutí, kteří se obávali, aby podobné myšlenky nevedly k úplnému odmítnutí Boha a úpadku do jakéhosi pohanství. Rabi Eisenstein se na setkání významných zástupců rekonstruktivistického judaismu snažil nalézt konzenzus. Mimo jiné prohlásil, že když teologové „*smrti Boha*“ říkají, že „*náš zájem neleží v onom světě, nýbrž plně ve světě tomto*“, pak prý „*správně odmítají ono zaujetí budoucím světem, které po generace odvádělo lidi od snah ke zlepšení tohoto světa, odstranění chudoby, nerovnosti a válek*“. Nicméně zlepšení veškerého světa si „*nežádá pohanství, které je naopak plně závislé na usmiřování božstev, nýbrž oddanost a víru v možnosti lidského ducha*“.¹⁰⁰ Na druhou stranu řada Rubensteinových tezí, jako např. odmítání konceptu vyvolenosti či značná míra skepticizmu a důrazu na autonomii člověka, se ve skutečnosti velice blížila tezí zakladatele rekonstruktivistického hnutí Mordechaje Kaplana.

Arthur Green, ač kritický vůči některým Rubensteinovým závěrům, reagoval na jeho dílo veskrze pozitivně a naopak píše: „*Konečně přišel někdo, kdo se těmito otázkami zabýval – konečně někdo položil otázky, které jsme se sami báli položit mimo okruh našich nejbližších*.“¹⁰¹ Breiterman a Katz, k nimž jsme se opakovaně obraceli pro nezávislá stanoviska, již Rubensteinovo dílo komentují s větším odstupem a konstatují jeho četné přínosy, byť podané nevhodným jazykem a s určitými hermeneutickými nedostatky. Breiterman pak lituje, že Rubenstein nedokázal dotáhnout

94 Rubenstein, Richard L.; Koth, John, R.: *Approaches to Auschwitz*, SCM Press: Londýn 1987.

95 Ibid., str. 36.

96 Ibid., str. 58.

97 Ibid., str. 71.

98 Ibid.

99 Citované reakce podle: Breiterman, Z.: „Hitlers' Accomplice – Revisioning Richard Rubenstein“ in *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998. Breiterman samotný se naopak snaží Rubensteinovo dílo vysvětlit a rehabilitovat.

100 *JTA*, 31. října 1966

101 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998., str. 88.

svou teologii do konce a dát jí konkrétnější obrysy. Rubenstein se opakovaně ptá, jaký smysl má věřit v Boha po Osvětimi? Jenže Steven T. Katz k tomu oprávněně namítá: „*Proč až holocaust (a ne žádné jiné předchozí bezpráví) má být konečným důvodem k odmítnutí Boha?*“ a zda „*vůbec kdy měla víra v Boha nějaký smysl?*“¹⁰²

V případě „smrti Boha“ se zdá, jako by se Rubenstein nechal unést křesťansko-evangelickým chápáním Hospodinovy podstaty. V protestantských a evangelických představách je totiž Bůh skutečně všemocným vládcem historie a tvůrcem všech osudů a závěry otce Grübera byly logické z hlediska evangelického chápání Boží podstaty. Jak ale namítá Breiterman, v judaismu to zdaleka není tak jednoznačné¹⁰³ a vztah člověka a Boha je daleko komplikovanější. Už samotný fakt, že jde o vztah *smluvní*, cosi naznačuje. Breiterman v tomto kontextu uvádí známou agadu o halachické disputaci, v níž konsenzus rabinů zvítězil nad Božím zázrakem.¹⁰⁴ Bůh v Talmudu opakovaně opírá svá rozhodnutí o předchozí závěry lidských autorit, které tento vládce všehomíra cituje. Na jiném místě má zase Mojžíš polemizovat s Hospodinem ohledně zlatého telete.¹⁰⁵ Už v textu Tóry nalezneme náznaky komplikovanějších vztahů člověka s Hospodinem. Například v příběhu o zničení Sodomy a Gomory se objevuje pasáž, v níž Abrahám diskutuje s Hospodinem ohledně spravedlivých v městech odsouzených ke zkáze. Hospodin Abrahámovu námitku připouští a slibuje, že budou-li ve městě spravedliví, pak od jejich zničení upustí.¹⁰⁶ Zdá se tedy, že Rubenstein „zabíjí“ představu Boha, která však, alespoň v židovském myšlení, nikdy neexistovala. Celá tradice má totiž mnohem více vrstev a podobný spor mezi „voluntaristy“ a „fatalisty“ bychom našli už v Tóře, kde se projevuje v rozdílech mezi deuteronomistickou a kněžskou tradicí.

Rubenstein vydal řadu dalších knih, které různými směry rozpracovávají základní teze *After Auschwitz*, případně se obecně vyjadřují k tématu mezináboženského dialogu. Zabývá se tak například přítomností židovských prvků a projevů židovské identity v učení sv. Pavla (*My brother Paul* – 1972) a dílu Raula Hilberga složil poklonu ve svém eseji o příčinách holocaustu a situaci amerického židovstva v post-holocaustovém světě (*The Cunning of History* – 1975). Tento esej se zpočátku zdál být krajně neúspěšným počinem. V židovském prostředí zůstal po několik let zcela opomenut. Vše se změnilo poté, co se Richard Rubenstein setkal s americkým prozaikem Williamem Styronem.¹⁰⁷ Tehdy již slavný spisovatel Rubensteinovi k jeho velkému překvapení přečetl několik pasáží ze svého nově připravovaného románu z prostředí Osvětimi – *Sofiiny volby*. Styron byl Rubensteinovým esejem tak uchvácen, že do textu *Sofiiny volby* umístil několik přímých narážek na tuto práci a svého hrdinu Stinga nechává Rubensteinovy myšlenky přímo předčítat.¹⁰⁸ Na oplátku přislíbil, že mu pro tento esej napíše úvod a ze zapomenutého eseje se tak přes noc stal

102 Katz, Steven T. podle: Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998 str. 87.

103 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998, str. 92.

104 *Baba Mecí'a*, 59a-59b. Jde o slavnou pasáž Talmudu, kde rabbi Eliezer svolává celou řadu Božích zázraků, aby podložil své tvrzení. Zázraky se skutečně stanou, ovšem přesto mu není dáno za pravdu, neboť konsenzus rabinů má v halachické disputaci větší váhu, než Boží zázrak. Důvodem pro tento závěr je, že Tóra se již nenachází na nebesích: na Sinaji byla předána člověku, a tudíž zázrak či tajemný hlas z nebes není oprávněným argumentem či partnerem v halachické disputaci.

105 Brachot 32a; Megila 24a.

106 Gn 18, 22-33

107 Rubenstein sám na setkání se Styronem vzpomíná např. zde: Rubenstein, Richard L.: „Remembering William Styron: A Small Detail“ (online), (datum přístupu 24. února 2012), dostupné z:

http://www.newenglishreview.org/blog_display.cfm/blog_id/34158

108 Dimock, Wai Chee; Buell, L.: *Shades of the Planet: American Literature as World Literature*. Princeton University Press 2007, str. 112-113.

bestseller. Různé skryté narážky a pocty si oba autoři vzájemně ve svých dílech vyměnili ještě několikrát.¹⁰⁹

*

Rubensteinovy teze jako by byly vyjádřením pesimismu, který v roce 1966 mezi Židy v Izraeli a Spojených státech vrcholil. Ekonomický zázrak 50. a počátku 60. let se vytratil a důsledky Lavonovy aféry v Izraeli nadále paralyzovaly labouristické vedení, nyní nově reprezentované Levi Eškolem, který byl navíc považovaný za poněkud nevýrazného politika. V izraelské společnosti se rozhostila špatná, pesimistická nálada. Budovatelský, kibucnický duch se nadále vytrácel. Labouristé ztratili svou hegemonii a členem izraelské vlády se vůbec poprvé stal revizionista Menachem Begin. Karikaturista Gardoš vyobrazil svou zemi jako automobil řítící se do propasti ekonomické krize poté, co mu zástupci koalice odmontovali volant.¹¹⁰ V kontextu sestavování nové vlády pod taktovkou Levi Eškola zase vyobrazuje svou vlastní zemi jako pokoj plný nepořádku a harampádí¹¹¹ a nově sestavenou vládu jako nákladní automobil plný rozesmátých úředníků, kteří se před zraky nic nechápajícího voliče řítí kamsi do neznáma.¹¹²

Masivní imigrace přinášející stále novou, čerstvou a nadšenou pracovní sílu v téže době prudce opadla a navíc ti, kteří během 60. let přišli, pocházeli především z prostředí sefardského a orientálního, oproti starší generaci, která do Izraele proudila spíše z prostředí aškenázského. Tito noví občané navíc tíhli spíše k pravici a pozice starých aškenázských labouristických kádrů tím pádem nadále oslabovala. Izraelská společnost se ocitla na prahu závažného generačního a kulturního konfliktu, který se dodnes nepodařilo zcela vyřešit. Nedosti na tom, že *alija* zaznamenala pokles a změnu ve složení nově příchozích: v tomto období se navíc rozmohla *jerida* neboli emigrace z Izraele.¹¹³

V téže době probíhala jednání o navázání oficiálních diplomatických vztahů Izraele s Německem. Tentokrát se tato iniciativa již obešla bez pochodů na Kneset, ovšem například během 10. tevetu, který v roce 1966 připadl na 2. ledna, byla policie z obavy před násilnostmi nucena vytlačit několik stovek studentů, kteří chtěli před teprve nedávno zřízeným německým velvyslanectvím v Jeruzalémě zapálit šest světel.¹¹⁴ Během Jom ha-šo‘a, kterého se vůbec poprvé zúčastnil i německý velvyslanec, se po celé zemi konalo kolem stovky pietních shromáždění. Na slavném Disengoffově náměstí v Tel Avivu se sešlo více než 10 000 lidí. Mluvní ostře odsuzovali nárůst neonacismu v Německu a nesli hebrejské transparenty s nápisy jako „*Pochybujeme, že dnešní Německo je ‚nové‘ Německo*“ či „*Je nám jedno, zda je to západní Německo, které propustilo nacistické zločince, či východní Německo, které dodává zbraně arabským zločincům*“.¹¹⁵

Míra emigrace v prvních měsících roku 1967 vrcholila. Dobový tisk si všímá toho, že letadla z Izraele odlétají plná, zatímco do Izraele přilétají poloprázdná. Zahraniční aerolinky dokonce

109 Ibid.

110 *Ma‘ariv*, 5. ledna 1966.

111 *Ma‘ariv*, 11. ledna 1966.

112 *Ma‘ariv*, 12. ledna 1966.

113 Segev, T.: *1967 – Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East*. Metropolitan Books: New York 2005, str. 14.

114 *JTA*, 3. ledna 1966.

115 *JTA*, 18. dubna 1966.

pohrozily, že jestli bude takto nevyvážený provoz pokračovat, zruší své lety do Izraele úplně.¹¹⁶ V zemi se v této době vyprávěla anekdota, podle které měl na letišti v Lodu viset velký nápis: „*Poslední Žid opouštějící Izrael se žádá, aby před odchodem laskavě zhasl světla.*“¹¹⁷

A zrovna v období takto vrcholící skleslé nálady začaly arabské státy stupňovat svůj tlak vůči Izraeli. Egypt zablokoval Tiranskou úžinu a s ní i životně důležitý izraelský přístav Ejlat v Rudém moři. Na hranicích se Sýrií se vyostřovaly vzájemné přestřelky a ve vzdušném prostoru docházelo ke sporadickým potyčkám a ztrátám letounů. Krize pokračovala a nadále vrcholila během prvních pěti měsíců roku 1967. V květnu roku 1967 Egypt uzavřel pakt s Jordánskem a vypověděl mírové sbory OSN z pásma Gazy. Válka se zdála být na spadnutí. Dobrovolníci v Izraeli budovali zákopy a protiletdecké kryty.¹¹⁸ Paměť holocaustu se nyní znovu dostala do střetu s politikou. Noviny v této napjaté atmosféře přinášejí porovnání výroků arabských státníků s výroky Adolfa Hitlera.¹¹⁹ V Knesetu se v odkazu na Gamala Násira, hovořícího o nutnosti vymazat Izrael z mapy, otevřeně hovoří o „*nutnosti zastavit nového Hitlera*“, neboť „*Násirova základní strategie je stejná, jako ta Hitlerova*“.¹²⁰

Souběžně s prohlubující se krizí se začíná stále více hlásit o slovo diaspora. Avšak hledat příčiny zvyšující se aktivity amerických židovských komunit pouze v krizi předcházející Šestidenní válkou by bylo přílišným zjednodušením. Zdá se, že šlo spíše o projev hlubších a starších trendů. Vztahy Izraele s největší diasporní komunitou ve Spojených státech, což byla tehdy největší židovská komunita na světě, nebyly ještě počátkem 60. let zdaleka idylické. Několikrát jsme byli svědky toho, jak se v 50. letech izraelská reprezentace proti existenci diaspory jako takové radikálně vymezovala a chápala vlastní stát jako jedinou alternativu pro zachování židovské kontinuity. V 60. letech jsme byli svědky slovních přestřelek mezi Ben Gurionem a zástupci amerického židovstva. Ben Gurion nebyl v Americe oblíben a většina amerických sionistických organizací a osobností podporovala jeho politické oponenty.¹²¹ Ti se ale nyní dostávali ke slovu stále více a vztahy mezi židovským státem a americkým židovstvem se mohly začít normalizovat i díky této osobní rovině.

Americké židovstvo se navíc v té době začíná samo od sebe mnohem více zabývat událostmi holocaustu a jejich důsledky. Již delší dobu jsou ve Spojených státech navrhována a otevírána nová muzea holocaustu¹²² a probíhá všeobecná diskuse o nutnosti nalezení souladu mezi židovskou tradicí a výzvami nové doby. Rabi Joseph Narot tak například pronesl na setkání více než 500 amerických reformních rabínů výzvu k revizi doposud používaného siduru (modlitební knihy), neboť tento byl naposledy revidován před 30 lety, tj. „*před nacistickým holocaustem, před atomovou bombou a před kosmickým věkem*“. Tyto události dle jeho názoru vynesly „*řadu morálních a teologických otázek*“ vyžadujících „*nové a relevantnější liturgické postupy*“.¹²³

Širší kontext této proměny a větší emancipace americko-židovského myšlení je možno hledat i v souběhu se hnutím za lidská práva a obecným trendem emancipace etnických menšin ve Spojených státech. Profesor Arnold J. Band z Kalifornské univerzity provedl roku 1966 šetření, z

116 *Ma'ariv*, 29. května 1967.

117 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 387.

118 *JTA*, 26. května 1967.

119 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 391.

120 *Ibid.*

121 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 147.

122 Viz např. diskusi k otevření muzea holocaustu v New Yorku: *JTA*, 16. února 1967; *JTA* 21, dubna 1967.

123 *JTA*, 22. června 1967.

něhož vyplynulo, že počet judaistických a hebraistických oborů na amerických univerzitách se od roku 1945 znásobil téměř dvacetkrát. V dotazníku, který pak na téměř 92 pracovišť rozeslal, se jako nejčastější důvody objevovaly „*inspirace státem Izrael, dopad holocaustu, probuzení náboženských tužeb po 2. světové válce, větší otevřenost vůči Židům a židovství ze strany nežidovského okolí a židovská odpověď na tuto větší otevřenost*“.¹²⁴ Jiná studie, publikovaná Americkým židovským výborem (AJC) v říjnu roku 1966, zase poukazovala na výrazný pokles počtu antisemitských incidentů a antisemitismu ve Spojených státech obecně. Jako jeden z průvodních jevů tohoto trendu je sledována proměna chápání Židů v Americe, kteří přestávají být vyčleňováni jako rasová skupina a jsou stále více chápáni jako jedna z náboženských komunit Spojených států. Tato studie současně ukázala, že dokonce ani některé kritické momenty jako vznik státu Izrael, Suezská krize či špionážní procesy se židovskými nukleárními vědci nevedly k větším odchylkám od obecně sestupného trendu v počtu antisemitských incidentů. Autoři studie však byli tehdy ještě velmi opatrní v interpretaci výsledků a obávali se možné recidivy protižidovských záští.¹²⁵

Rabi Irving Greenberg v roce 1965 na Národní konferenci American Historical Society varoval, že ona vysoká míra asimilace, smíšených sňatků a „*téměř úplné vymizení antisemitismu*“ by paradoxně mohly znamenat problém pro židovskou identitu, neboť podle něj začíná docházet k rapidnímu rozpouštění židovstva v americké střední třídě. „*Židovská kultura se rozpustí do neviditelnosti*.“ Tavící tyglík americké společnosti, odměňující ty, kdo se přizpůsobí, a trestající ty, kdo jdou vlastní cestou, znamenal na jedné straně nové příležitosti pro Židy, ovšem za cenu ztráty části jejich původní identity. Díky větší otevřenosti a rovnějším příležitostem se sice dokáže až 80% mladých amerických Židů v 60. letech dostat na vysoké školy, avšak právě ve vysokoškolském prostředí dochází k nejvyšší míře asimilace. Mladí Židé si nalézají životní partnery mimo komunitu v prostředí univerzit a narůstá počet smíšených sňatků, nemluvě o tradičně křesťanské orientaci amerických univerzit, kterou pochopitelně přenášejí i na své studenty. „*Žid dneška je středostavovský Američan*“, shrnul své závěry Greenberg.¹²⁶

V návaznosti na výsledky 2. vatikánského koncilu také přibývá řada mezináboženských setkání a konferencí. O kořenech a možných příčinách údajně „krize víry“ mezi americkými Židy 60. let na jednom z takových setkání hovořil například Emil Ludwig Fackenheim, který se o pár let později proslaví jako jeden z nejvýznamnějších teologů Osvětlení, ačkoliv autor sám toto označení neměl rád.¹²⁷ V roce 1966 prohlásil, že ona pocitovaná krize víry mezi Židy je způsobena především tehdejším relativním blahobytem amerického židovstva. Blahobyť je podle názoru tohoto přeživšího koncentračního tábora Sachsenhausen „*základní příčinou současné náboženské krize. Nic nesníží zájem člověka o základní otázky více než blahobyť*.“¹²⁸ Jeho kolega, Milton Himmelfarb, si posteskl, že „*u Židů je krize víry chronická*“.¹²⁹ Ve skutečnosti ale byly podobné debaty a úvahy dokladem toho, že se o podobných otázkách začíná uvažovat a že ona „krize víry“ se možná odráží ode dna. Peter Novick si v této souvislosti všímá, že zatímco sebeidentifikace se židovskou tradicí v

124 *JTA*, 2. prosince 1966.

125 *JTA*, 31. října 1966.

126 *JTA*, 4. ledna 1965.

127 Fackenheim, Emil L.: *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Schocken Books: Bloomington 1994, str. 11. Podle Fackenheima neexistuje nic jako „teologie holocaustu“. Existuje pouze teologie holocaustem ohrožená.

128 *JTA*, 17. května 1966.

129 *Ibid.*

této době procházela obdobím útlumu, univerzitní kurzy o holocaustu se setkávaly se značným zájmem a každoročně měly problém uspokojit poptávku.¹³⁰ Jako by sebeidentifikace amerických Židů s jejich vlastním původem probíhala mimo tradiční rámec náboženské víry a byla nesena spíše sekulárními, novodobými tématy.

Začínaly se také objevovat hlasy, které otevřeně kritizovaly až doposud lhostejný postoj Amerických a izraelských Židů vůči méně šťastným soukmenovcům v zahraničí. V roce 1965 tak například vyslal list *Ha-Arec* svého mladého zahraničního korespondenta Elieho Wiesela do Sovětského svazu, aby zdokumentoval situaci tamějšího židovstva. Wiesel byl v té době již slavným spisovatelem, známým především svými romány o holocaustu. Situace sovětského židovstva však byla zcela odlišná. U holocaustu bylo co popisovat – existovaly konkrétní tábory, plynové komory, šibenice, kasárna, vězení, ghetta... Setkání s izolací, anonymitou, šedí, mrazem a všudypřítomným strachem z tajné policie, která nemusí, ale může kdykoliv naslouchat a jejímiž konfidenty mohou být i sami Židé, však bylo pro Wiesela i jeho americké a izraelské čtenáře něčím zcela novým a jen velmi těžko uchopitelným. Na každém místě, které během své cesty navštívil, popisuje ten samý obraz – izolované komunity paralyzované strachem z tajné policie a rozdělené osobními spory, ovšem velmi těsně přimknuté k náboženskému životu v oněch několika málo doposud nezavřených synagogách, překvapené tím, že by v zahraničí mohli ještě vůbec žít nějakí Židé a vnímající představu „židovského státu“ jako cosi z říše snů. Na každém kroku potkává ustarané, unavené lidi, ovšem není schopen od žádného z nich získat jakékoliv konkrétní svědectví. Buď se bojí mluvit, nebo si jen povzdechnou, že „to by nepochopil“. Dostává pouze útržky vět. Tu a tam se k němu někdo přitočí, pošeptá mu do ucha pár hebrejských slov a zase zmizí s výrazem obrovské úlevy ve tváři a druhý den se k němu nezná. Když se Wiesel nechal na Ukrajině zavést najatým taxi na místo masakru v Babím Jaru, zjistil, že tam není tam vůbec nic a že vlastně ani neví, zda jej taxikář schválně neodvezl na jiné místo. V ostrém kontrastu k tomu všemu pak popisuje pouliční oslavy Vysokých svátků, kdy jako by se celé ty neviditelné dva a půl milionu Židů najednou objevily v ulicích a na jedinou noc oživily zašlou nádheru aškenázského světa. A druhý den zase ono ticho, strach a mlčení. Jakoby sovětské židovstvo bylo novodobými *marrannos*. Wieselovo svědectví vydané pod názvem *Židé ticha*¹³¹ vzbudilo zejména v Americe velkou vlnu solidarity. Pro Wiesela samotného je lhostejnost celoživotním tématem a boj s ní téměř metafyzickým zápasem. Snažil se vyburcovat svědomí světové židovské veřejnosti a neváhal při tom použít odkazy na holocaust: lhostejnost vůči osudu sovětských Židů přirovnal ke lhostejnosti západních zemí a jejich židovských organizací k osudu evropských Židů za 2. světové války.¹³²

Ve Spojených státech v témže období shodou okolností vycházela na pokračování studie Arthura D. Morseho *Zatímco šest milionů umíralo – kronika americké apatie*.¹³³ Autor této velice zhuštěné a bohatými důkazy proložené studie připomíná Americe její neslavnou úlohu během období holocaustu a dopady izolacionistické politiky na osudy evropských Židů. Morse zdokumentoval veškeré překážky stavěné do cesty záchranným iniciativám během roku 1942, zamlčování informací, diskuse o imigračních kvótách, kvůli kterým byla Amerika evropským Židům v té největší tísni zapovězená, a pozadí relativně pozdního vzniku War Refugee Board v roce

130 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 186-189.

131 Wiesel, E.: *The Jews of Silence*. Signet Book: New York 1967.

132 *JTA*, 17. května 1966.

133 Morse, Arthur D.: *While Six Millions Died*. New York: Random House 1968.

1944. Na pokračování vydávaná studie mohla sehrát svou roli v mobilizaci veřejného mínění, ovšem nezdá se, že by to byl autorův záměr.¹³⁴ Autor sám ze své studie, založené na mnohaletém výzkumu nezávislém na vnější politické situaci, žádné závěry pro současnost nečiní. Nečiní je ani během období, kdy je studie vydávána na pokračování v časopise *Look*, ani v předmluvě ke knize sepsané těsně po skončení blízkovýchodní krize v červenci 1967.¹³⁵ Činí-li sám Morse nějaké narážky či paralely, pak to bylo v odkazu na situaci židovstva sovětského. Peter Novick si všímá, že ani žádná z mnoha dobových recenzí knihy v židovském tisku se ještě nepokouší činit paralelu mezi událostmi popisovanými v knize a soudobou situací Izraele. Novick nachází první stopy podobných paralel teprve na počátku 70. let.¹³⁶

Židé v západní diaspoře se v této době začali stále více aktivizovat ve věci svých soukmenovců doma i v zahraničí a proměna celkové společenské nálady vůči Židům ve Spojených státech a v západním světě obecně k tomu poskytla prostor. Když blízkovýchodní krize na přelomu května a června roku 1967 vyvrcholila, vzedmula se v diaspoře nevídaná vlna solidarity. V Kanadě demonstrovalo 14 000 osob žádajících vládu, aby vystoupila proti blokádě Tiranské úžiny.¹³⁷ V australském Melbourne se sešlo 10 000 osob, do té doby údajně největší židovské shromáždění v historii města.¹³⁸ V Paříži se sešlo 50 000 osob skandujících „*Jme s Izraelem!*“, a to bylo to jen pár dnů po pochodu k izraelské ambasádě, kterého se zúčastnilo 30 000 osob.¹³⁹ Francouzští Židé rovněž zorganizovali komisi pověřenou shromažďováním finančních darů. Během prvních dnů se podařilo od soukromých dárců vybrat téměř 2 miliony dolarů a tisíce francouzských Židů nabídly své dobrovolnické služby.¹⁴⁰ Americká pobočka Židovského národního fondu (*Keren Kajemet*) v reakci na přímou žádost izraelských úřadů o pomoc přislíbila „*obvolat každého jednotlivého Žida v Americe*“.¹⁴¹ Konkrétní pomoc až ve výši 10 milionů dolarů přislíbili shromáždit zástupci kanadského židovstva.¹⁴² Další pomoc přišla od židovských organizací z Německa, Belgie a Jihoafrické republiky.¹⁴³

Izrael se nakonec rozhodl nečekat na arabský útok a převzít iniciativu. Dne 5. června 1967 zaútočil vším, co mělo kola, křídla, ruce a nohy. Během prvních dvou dnů izraelské letectvo získalo vzdušnou hegemonii a během dalších čtyř dnů bylo v podstatě po boji. Armáda židovského státu obsadila území třikrát větší, než jaké Izrael kontroloval před rokem 1967 – Sinaj, Golanské výšiny, Západní břeh a východní Jeruzalém s jeho poutními místy. Fotografie izraelských vojáků u Západní zdi obletěly celý svět. Židé se rázem z nejhlubší deprese ocitli v situaci, kterou ve své historii nikdy nepoznali – stali se dobyvateli. Dobová anekdota vypráví o rozhovoru dvou důstojníků IDF: „*Co budeme dneska dělat?*“ ptá se první. „*Pojďme dobít Káhiru,*“ odpovídá ten druhý. „*No dobře,*“ ptá

134 Ke stejnému závěru dochází i Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, Str. 147.

135 Ibid.

136 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, Str. 158. Morse se však těchto diskusí již nezúčastnil. Dne 2. června roku 1971 zahynul při autonehodě. Zprávu o této tragické události viz v *JTA*, 4. června 1971.

137 *JTA*, 1. června 1967.

138 Ibid.

139 *JTA*, 2. června 1967.

140 Ibid.

141 *JTA*, 5. června 1967.

142 Ibid.

143 *JTA*, 6. června 1967.

se zase ten první, „*ale co budeme dělat po obědě?*“¹⁴⁴

Jako by se Hospodin rázem vrátil do hry coby aktivní Bůh historie. V přímé reakci na výsledek Šestidenní války prohlásil Richard L. Rubenstein v New Yorku, že židovská teologie bude muset být „*drasticky přepsána*“. A pokračoval:

Až do 5. června 1967, kdy začala válka, v níž Izrael získal zpět Jeruzalém, bylo dominantní téma židovské teologie stejné, jako po celých předchozích 1897 let: putování a exil. (...) Od roku 1967 se ale dominantním tématem stal návrat domů. Diasporní judaismus od roku 70 o.l. musí být nyní interpretován jako náboženská kultura, která si udržovala lásku k místu a již touha po návratu dodávala sílu k tomu, aby jako ohrožená minorita přežila bez vnitřního rozkladu.¹⁴⁵

Jeho kolega a velmi tvrdý kritik Emil L. Fackenheim formuloval na konferenci s názvem „*Židovské hodnoty v post-holocaustové budoucnosti*“, konané jen pár týdnů před šestidenní válkou, to, co nazval 614. přikázáním. K tradičním 613 přikázáním Tóry by podle něj měl být přidán následující imperativ: „*Nedopřeješ Hitlerovi posmrtného vítězství.*“ Tento imperativ pak Fackenheim nadále specifikoval:

Židům je zapovězeno dopřát Hitlerovi posmrtného vítězství. Je jim přikázáno žít jako Židé, aby židovský lid nezanikl. Jsou povinni připomínat si památku mrtvých z Osvětími, aby tato památka nezanikla. Je jim zakázáno zoufat si o člověku a jeho světě a hledat únik v cynismu či útěku z reality, jinak by totiž spolupracovali se silami Osvětími. A konečně je jim zapovězeno zoufat o Bohu Izraele, jinak hrozí zánik judaismu. (...) V dávných dobách byla nejvíce nemyslitelným zločinem modloslužba, dnes by jím bylo odpovědět Hitlerovi konáním jeho vlastní práce.¹⁴⁶

*

Emil Ludwig Fackenheim se narodil roku 1916 v německém, sasko-anhaltském městě Halle. Po absolvování gymnázia se přestěhoval do Berlína, kde ještě v roce 1935 nastoupil na prestižní *Hochschule der Wissenschaft des Judentums* a poté se mu jakožto poslednímu židovskému studentovi podařilo dostat na Lutherovu univerzitu v jeho rodném Halle. Studium zde však nedokončil. Během Křišťálové noci byl zajat a odvečen do Sachsenhausenu. Po několika měsících byl propuštěn, emigroval z Německa a dostal se přes Skotsko až do Kanady. Zde dokončil studia přerušena v Německu, napsal disertační práci o středověké islámské filosofii a vypracoval se až na pozici profesora filosofie.¹⁴⁷

Fackenheim byl sice původním vzděláním reformní rabín, ovšem hlavním předmětem jeho zájmu byla moderní filosofie. Hegel, Heidegger, Foucault a další tak v jeho myšlenkách hrají téměř stejnou úlohu jako Tóra samotná. Podstatný je pak v jeho díle vliv filosofie personalismu, tj.

144 Anekdota zmiňuje Segev, T.: *1967 – Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East*. Metropolitan Books: New York 2005, str. 15.

145 *JTA*, 31. srpna 1967.

146 Fackenheim, Emil L.: „Jewish Faith and the Holocaust“ in *Commentary*. 1967 podle: Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 84.

147 The 614th Commandment Society [online], [citováno dne 2. února 2009], dostupné z: <http://the614thcs.com/index.php?id=33,10,0,0,1,0> viz také Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Copany 1975, str. 222-243.

zejména Martina Bubera. Během svého plodného života napsal 16 knih na tématické škále od moderní filosofie přes metafyziku až po klasickou teologii.

O tom, co ho přivedlo k tématice holocaustu a jak jej napadla myšlenka 614. přikázání, se dozvídáme z vůbec posledního interview, které před svým úmrtím v roce 2003 poskytl židovskému magazínu *Habitus*:

Otázka: „Byl jste někdy sionistou?“

Odpověď: „Stal jsem se sionistou, to vám tedy řeknu! Bylo to na jednom setkání, těsně před Šestidenní válkou. To setkání se konalo v New Yorku a já jsem tam měl vystoupit. Holocaust před tím nebyl pro moji ideologii nikterak důležitý. Nicméně když předseda řekl: „Musíte se s tím vyrovnat“, tak jsem se s tím musel nějak vyrovnat. To, co jsem tam nakonec řekl, byla ta nejdůležitější věc, kterou jsem kdy vůbec vyslovil. Podle judaismu byl Mojžíš na Sinaji čtyřicet dnů a čtyřicet nocí. Nedostal pouze deset přikázání, dostal jich šest set třináct. To je hodně přikázání. Skoro nikdo si je ani nedokáže všechna přesně zapamatovat. Ale to veliké „ale“ bylo, že nikdy nebylo potřeba žádné další. [...] Šest set třináct je zatraceně hodně, ale právě z toho plyne onen předpoklad: žádné další už není potřeba, neboť ta existující pokrývají veškeré možné scénáře. Včetně destrukce, beznaděje, zklamání, zabitých a vyhnaných lidí a tak dále. Všechny pravděpodobnosti jsou zahrnuty. [Jenže] teď, po Hitlerovi, je potřeba přikázání šestsetčtrnácté. Protože nikdo nepředpokládal, že by byla možná Osvětim a že by byl možný Holocaust.“¹⁴⁸

Fackenheimovi kolegové zpětně vypravují, jak zásadní vliv Šestidenní válka na jeho dílo měla a někteří hovoří doslova o konverzi původně nesionistického filosofa v rozhodného sionistu. „*Izrael a Osvětim jsou velmi pevně propojeny*,“ prohlásil Fackenheim.¹⁴⁹ „*Od roku 1967 označoval holocaust a vznik státu Izrael za nejdůležitější události 20. století – v židovském i celosvětovém měřítku*,“ vzpomíná zpětně jeden z jeho spolupracovníků a dodává, že Fackenheim „*tom vítězství viděl Boží ruku*“.¹⁵⁰

Fackenheimovo myšlení stojí někde na půli cesty mezi Rubensteinovým odmítáním Boha historie na jedné straně a Maybaumovou či Berkowitsovou obhajobou Božích záměrů na straně druhé. Osciluje tak vlastně mezi teodiceou a antiteodiceou a jeho teze nejsou prosté určitých vnitřních rozporů. Fackenheim hluboce věří v Hospodina a události Šestidenní války v něm tuto víru ještě více utvrdily, ovšem na druhé straně má přesně to, co Scholem nazval *ahavat jisrael* – skutečnou lásku k Izraeli a nebojí se bránit tuto zem i proti Bohu samotnému. Zachary Breiterman k tomu podotýká, že Fackenheim toho vlastně o Bohu říká jen velmi málo a jeho teologie je výrazně antropocentrická.¹⁵¹ Velmi symbolickým vyjádřením tohoto upřednostnění člověka před nepříliš pochopitelným Bohem je Fackenheimův pozdější spis *Napravovat svět (To Mend the World)*,¹⁵² kde například zajímavým způsobem brání Izraelity reptající při cestě pouští: „*Neboť jaký smysl by měl*

148 „Emil Fackenheim: The Last Interview“ in *Habitus – A Diaspora Journal*. (online), (ověřeno dne: 5. března 2012), dostupné pouze skrze službu Archive.org:

<http://web.archive.org/web/20060615084847/http://www.habitusmag.com/index.php?section=article&id=16>.

149 *JTA*, 7. června 1974

150 David Silberklang takto mimo jiné vzpomínal na svého kolegu a nadřízeného v den jeho pohřbu. Viz „Holocaust Philosopher Fackenheim Died Trying 'To Mend the World'“ in *Jweekly.com*. (online), (ověřeno dne: 3. března 2012), dostupné z: <http://www.jweekly.com/article/full/20643/holocaust-philosopher-fackenheim-died-trying-to-mend-the-world/>, Viz také: *JTA*, 23. září 2003.

151 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998, str. 156.

152 Název odkazuje na koncept *tikun ha-olam*, neboli *náprava všehomíra*.

*zázrak u Rudého moře, když by o tři dny později všichni zahynuli žízni?*¹⁵³

Své postoje k otázce vztahu mezi holocaustem a Boží přítomností v dějinách, poprvé formulované v roce 1967, Fackenheim dále rozpracoval v souboru tří navazujících esejů s názvem *Boží přítomnost v dějinách*, vydaném roku 1970.¹⁵⁴ Ve skutečnosti to byla již pátá autorova kniha a Fackenheim v době jejího vydání platil za uznávaného profesora filosofie. Bylo to však první dílo, v němž se autor pokusil o systematickou odpověď na události šo'a. Předchozí knihy byly věnovány obecným otázkám z oboru teologie a filosofické teorie.¹⁵⁵

Fackenheim vnímá holocaust jakožto jedinečnou událost v židovských i obecně lidských dějinách. To neznamená, že by jiné genocidy byly něčím méně závažné. Předchozí genocidy obsahovaly řadu prvků, které nacházíme i v holocaustu, ovšem pouze v holocaustu se všechny tyto prvky – byrokratická organizace, iracionalita definice oběti, moderní technologie – setkávají. Spíše nežli pojem „jedinečný“ by bylo pro označení holocaustu vhodné přídavné jméno „specifický“ či, v odkazu na Jehudu Bauera, „bezprecedentní“.¹⁵⁶ Fackenheim zmiňuje například nacistickou genocidu Romů, která, jak sám uvádí, je ještě horší v tom, že si ji (v době, kdy svou knihu Fackenheim píše) nikdo nepřipomíná.¹⁵⁷ Rozdíl mezi *šo'a* a *porajmos*¹⁵⁸ nespočívá v rozsahu či závažnosti, ale v síle propagandy, která genocidě Židů předcházela, zatímco ta romská se děla tiše a skrytě. Fackenheim pak uvádí rysy, které považuje za charakteristická specifika šo'a.

Předně to byla definice skrze „rasový“ původ. Rasový antisemitismus zachází dále než křesťanský antijudaismus, který se spokojí s konverzí oběti.¹⁵⁹ Pro rasový antisemitismus je smrt „Žida“, třeba i dávno pokřtěného či nábožensky lhostejného, jediným možným východiskem. Pro nacismus neexistovala žádná omluva za „zločin židovství“. Rasová definice židovství rozšířená tři generace do minulosti po mateřské i otcovské linii nedávala nikomu šanci. Žádná jiná genocida nesledovala rodové linie tak hluboko a tak důsledně.

Druhým aspektem, na který Fackenheim poukazuje, byla iracionalita: holocaust byl jedinečný svým motivem, který byl, podle Fackenheima, čistě iracionální.¹⁶⁰ Řada historických případů brutálního kolektivního násilí měla nějaký identifikovatelný motiv (nezaměňovat s příčinou), vysvětlitelný např. odkazem na mocenské zájmy, chamtivost, separatismus apod. Například Arméni byli vražděni v domnění, že jsou „pátou kolonou“ v pohraničních oblastech. Proč však byli skutečně vražděni Židé? A proč nacisté vytrvale plýtvali obrovským množstvím svých kapacit na to, aby udrželi vyhlazovací program v chodu i za situace, kdy bylo jasné, že válku prohrávají? Jak by asi vypadala a jak by dopadla 2. světová válka nebýt holocaustu? Holocaust byl nový, neboť šlo o iracionální „vyhlazení pro vyhlazení jako takové, vraždění pro vraždu samu“.¹⁶¹ Nacističtí zločinci se radovali z úspěchu svého programu a Eichmann sám se nechal slyšet, že

153 Fackenheim podle: Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998, str. 155, viz také Ex 17, 3.

154 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970.

155 Například komentáře k Hegelovi: Fackenheim, Emil L.: *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (1967).

156 Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 53-79.

157 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 100 (v poznámce č. 10).

158 Romský termín pro „holocaust“.

159 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 67.

160 Ibid., str. 70

161 Ibid.

„půjde do hrobu šťastný, neboť ví, že poslal miliony Židů na smrt“, a vlaky nezastavil, ani když mu muselo být jasné, že je válka prohraná.¹⁶²

Židé přitom nebyli ani nejbohatší, ani nejvýraznější, ani nejúspěšnější. Neúčastnili se žádného „spiknutí“, pověra o „vyhlášení války“ vznikla nafouknutím jednoho mediálního výroku představitele jedné z mnoha zahraničních židovských organizací, zabavený majetek by ani zdaleka nestačil na financování vítězné války a ani fyzická práce obětí nehrála pro válečné účely Němců tak zásadní roli. Častokrát nucená práce v táborech smysl zcela postrádala a lidskými silami a životy ostentativně plýtvala. Motiv vyhlazování Židů byl čistě ideologický a jen dováděl prastaré pověry do světa moderních technologií.¹⁶³

Ovšem „zatímco Osvětim je nová, zlo v historii nikoliv“¹⁶⁴, a odpověď věřícího by tedy měla být podobná, jako odpovědi na všechna zla předchozí. V knize *Boží přítomnost v historii* se Fackenheim snaží nalézt odpověď na holocaust právě s vědomím faktu, že Osvětim je sice jedinečná co do rozsahu, leč přesto zůstává pouhým pokračováním tisíciletého let židovského zápasu s Hospodinem. Název *Boží přítomnost v historii* není jen básnickým obratem. Fackenheim se tímto názvem i celým obsahem své knihy snaží říci, že Boha není možno chápat jako prvotního hybatele a všemocného loutkáře, nýbrž je nutné jej vnímat jako neoddělitelnou součást historie. Odmítá snahy o „popis“ či „vysvětlení“ Boha a odmítá i „dokazování“ Boha. Všechny tyto úkony, objevující se v různých podobách od vysvětlování přírodních sil skrze pohanská božstva až po soudobý scientismus a pozitivismus, považuje Fackenheim za scestné.¹⁶⁵ Jeho postoj se v tomto ohledu velmi blíží Martinu Buberovi, který se domnívá, že jakákoliv snaha o „vysvětlení“ Boha znamená učinit z Něj „Ono“. Řečeno slovy Buberova samotného: „*Nemohu ani zakoušet ani popsát tvar, s nímž se setkávám: mohu jej pouze ztělesnit.*“¹⁶⁶ V takovémto vztahu se otázky nekladou – Druhého (přesto či právě proto, že jím je Bůh) je třeba prostě přijmout takového, jaký je. Boha není možno vysvětlit v relaci „Já-Ono“, neboť každé takové vysvětlení bude neúplné, nedostatečné a Jeho nehodné. Je možné Jej pouze potkat, neboli udržovat s ním vztah „Já-Ty“. Bůh není vysvětlitelný, je však schopen přítomnosti (tato přítomnost bývá dokonce personifikována a známe ji pod názvem *ščina*) a v této přítomnosti a jejích důsledcích je možné se s ním setkat.

Jakákoliv „hypotéza Boha“ – a tento výraz se ve Fackenheimových pracích objevuje opakovaně – je tedy předem odsouzena k neúspěchu. Jeho teologie je vystavěna tak, že žádnou „hypotézu Boha“ v podstatě nepotřebuje. Jen Bůh ví, jaký Bůh je. Fackenheimovo myšlení se v této věci může zdát poněkud nekonzistentní. Na jedné straně odmítá jakékoliv vysvětlování Boha, na straně druhé se ale sám pokouší vysvětlení podat a tvrdí, že bez konfrontace víry s faktem holocaustu není možné posunout se dále. „*Rabíni, kteří se museli potýkat s Titem a Hadrianem, byli ušetřeni nutnosti potýkat se s Hitlerem,*“ píše a pokračuje: „*židovský teolog by jednal neuváženě, kdyby ve snaze uchránit židovskou víru v Boha dějin ignoroval soudobé dějiny. Neboť Bůh Izraele nemůže být Bohem minulosti ani budoucnosti, dokud nebude Bohem přítomnosti.*“¹⁶⁷ Židovská teologie musí tedy nalézt odpověď sama pro sebe, ovšem při hledání této odpovědi se musí

162 Ibid.

163 Ibid.

164 Ibid., str. 7.

165 Ibid., str. 35.

166 Buber M.: *Já a Ty*. Kalich: Praha 2005. Překlad Jiří Navrátil. Str. 43, viz tamtéž str. 105 – 147.

167 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 31.

vyvarovat „vysvětlování Boha“ – jediné, co jí zbývá, je snažit se Jej potkat.

Podobná setkání mohou mít různou podobu, ovšem nejsou pravidelná a řídí se svými vlastními zákonitostmi. Dějí na úrovni jednotlivců či skupin a za okolností, které nelze z lidské perspektivy uspokojivě vysvětlit – lze se jim jen přizpůsobit a nevnucovat jim násilně své podmínky. Někdy jde o setkání s Bohem jakožto zachráncem, jindy o setkání s Bohem prikazujícím. Někdy se Izrael dostane s Bohem do křížku a musí s ním zápolit o své přežití tak, jako s Ním bojoval Jákob.¹⁶⁸ Ostatně právě v tomto souboji si Jákob vysloužil jméno *Jisra'el*, nebo-li *Bůh zápasí*, a s tímto jménem i Boží požehnání.

Podobně jako před ním Ignaz Maybaum, i Fackenheim dělí setkání a střetnutí Izraele s Hospodinem do dvou základních scénářů: do první kategorie spadají tzv. *kořenové* události.¹⁶⁹ Kořenové proto, že vytvářejí kořeny, z nichž vyrůstá židovská identita. Patří sem například zázrak rozdělení vod Rudého moře či zjevení na Sinaji. Jde o události, v nichž jsou Židé formováni a utvářeni jako nábožensko-etnická skupina. Jsou to události, kdy se Izrael setkal se svým Bohem v Jeho zjevené podobě, ať už jakožto Bohem spasitelem u Rudého moře nebo hrozivým, prikazujícím Bohem na Sinaji. Obě tyto podoby Boha jsou společné a nerozdělitelné. Bůh je současně vlídný a hrozivý. Kořenové události jsou události, během nichž se Bůh nějakým způsobem *projevil* (nikoliv plně *zjevil*, neboť celého Boha není možno spatřit) všem přihlížejícím, ne tedy jen mystikům či prorokům. Kořenové události jsou momenty provázené kolektivním úžasem a připomínané po všechny věky věků. Jsou to tedy skutečně události vytvářející kořeny budoucího národa, neboť celý národ, ne jen úzká skupina vyvolených, měl možnost na vlastní oči spatřit doklad o Boží přítomnosti v historii. Tento kolektivní zážitek si pak národ ve své tradici znovu a znovu zpřítomňuje, díky čemuž se svědky Božího zázraku stávají i veškeré následující generace. Tyto následující generace pak z tohoto zpřítomňování odvozují svou identitu a ke vzpomínkám na zpřítomňované kořenové zážitky se mají upínat zejména v obdobích nejtěžších zkoušek.

Tyto těžké zkoušky přicházející v průběhu historie zpravidla v podobě velikých katastrof a nesnází, ať už přírodního nebo jiného charakteru, pak Fackenheim nazývá událostmi *epochálními*.¹⁷⁰ Tyto události přicházejí, aby vyzkoušely a prověřily pevnost kořenů židovského národa. Mezi epochální události řadí Fackenheim například babylónské zajetí, zničení obou chrámů, masakry Bohdana Chmelnického a nyní i holocaust. Holocaust byl epochální tragickou událostí, ovšem díky síle kořenových zážitků, skrze tradici, víru a zpřítomňování okamžiků Boží přítomnosti, byl Bůh se svými věřícími i ve Varšavě, Osvětimi, Treblince a Majdanku. Skrze sílu společně sdílené tradice, vytvořené právě díky kořenovým zážitkům, umožnil Bůh Židům přežít i šílené běsnění Amálekovy s vírou, že jednou přijde záchrana.

Epochální události přinášejí strach i úžas, přicházejí s vlastní logikou a znovu a znovu testují pevnost židovských kořenů. Úkolem Žida je, i po těchto obtížných prožitích, zůstat Židem, ba co více: zůstat věřícím Židem! Jestliže Hitler usiloval o zničení judaismu, pak víra v Boha a pokračování judaismu v jeho autentické formě je jediný způsob, jak tomuto obludnému záměru nedopřát úspěchu. Skrze nové prikázání „*Židé! Žijte, jako Židé!*“ je Bůh přítomen i ve stínu šo'a. Z Osvětimi vyšel prikazující hlas a během Šestidenní války tento Hlas prokázal svou moc, když

¹⁶⁸ Gn 32,23-32.

¹⁶⁹ Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 8 a dále

¹⁷⁰ Ibid., str. 25 – 30.

zvrátil strach ve vítězství. Skrze novou povinnost žít, zrozenou v údolí smrti, je možno slyšet hlas Hospodinovy zachraňující i příkazující přítomnosti. Jednou z Fackenheimových ústředních tezí je fakt, že události šo'a se udály „právě pro víru naši a našich prarodičů“.¹⁷¹ Jde o velmi zvláštní paradox. Židé se nestali obětí *mipnej chata'ejnu* – pro naše hříchy, nýbrž, máme-li parafrázovat, *mipnej emunatenu* – pro naši víru. V následující pasáži shrnuje Fackenheim dilema, před kterým věřící stojí:

Dnes se zdá, že mají-li ostatní věřící důvod odmítnout Boha historie, pak Žid je přímo povinen jej odmítnout. V Osvětimi byli Židé vražděni nikoliv proto, že by neuposlechli Boha historie, nýbrž proto, že jejich prarodiče plnili Jeho příkázání. Činili to tím, že vychovali židovské děti. Dovolí si snad dnešní Žid poslechnout Boha historie a vystavit se tak hrozbě druhé Osvětimi? Nikdy neměli lidé tak strašlivý důvod k tomu, aby se, uvnitř či vně židovské historie, k Bohu historie obrátili zády.¹⁷²

Ovšem navzdory těmto skutečnostem by se věřící neměl odvracet od svého Boha. Ve Fackenheimově myšlení se Žid, který vzdá svůj nekončící zápas s Hospodinem, vzdává i Jeho požehnání. Fackenheim zaujímá v jistém smyslu sveřepý až tvrdohlavý postoj – „pro tuto naši víru nás chtěli zničit, a proto ji na truc budeme žít a vést ten zápas dále“.

Způsob, jakým Fackenheim káže zachování víry navzdory příkoří, je velmi blízký jóbovské tradici. Vždyť Jób sám říká: „*I kdyby mne zabil, a já už neměl, co očekávat, přece bych chtěl před Ním obhájit své cesty.*“¹⁷³ Žid nesmí zapomenout na svou víru, neboť víra je tím, co z něj činí Žida. Jestliže je židovská identita souborem náboženské a etnické složky, co by se z ní stalo, kdybychom náboženskou složku odstranili? Fackenheim zde cituje Dostojevského výrok o tom, že: „*Žid, který nevěří v Boha je špatný vtíp.*“¹⁷⁴

Pro Fackenheimu je představa, že by Židé opustili tradici a stali se součástí anonymní masy (post)moderního světa, představou dokončené zkázy. Žid, který zavrhuje své židovství, poskytuje Hitlerovi posmrtné vítězství. Onu „radikální teologii“, podle níž prý žijeme ve věku „smrti Boha“, vystavuje z této pozice velmi tvrdé kritice, když v odkazu pozici této myšlenky v křesťanském myšlení píše:

Křesťanská teologie „smrti Boha“ se sama zdá být již po smrti. Prvním z důvodů jejího rychlého úpadku se zdá být to, že její hlasatelé vlastně nikdy neměli společného nic víc, než onen samotný slogan; tím druhým, že dokonce i sám její radikální a vážný propagátor [T. T. J. Altizer] nebyl schopen ukázat, jak by mělo křesťanství smrt Boha přežít. „Smrt“ Boha, pokud by byla vzata doslovně, by mohla vést nikoliv k chimérickému, nenáboženskému křesťanství [či judaismu], jako spíše k post-náboženskému humanismu, například v duchu Nietzscheho, případně Marxe.¹⁷⁵

171 Ibid., str. 69.

172 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 6.

173 Jb 13,15.

174 Postoje Dostojevského vůči Židům jsou dodnes předmětem sporů. Na jedné straně jsou zaznamenány jeho antisemitské výroky, které jsou do značné míry ovlivněny dobou, v níž Dostojevskij žil, ovšem na druhé straně se několikrát vyslovil ve věci rovnoprávnosti Židů a některá jeho díla, zejm. *Bratři Karamazovi*, jsou mezi Židy oblíbena.

175 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 64 (pozn. č. 21).

V odkazu na protižidovské výroky Marxe, Feuerbacha a další pak navíc Fackenheim vyjadřuje obavu, že se sekularizovaní Židé mohou ve finále obracet proti svým vlastním kořenům.¹⁷⁶ A pokud jde teze o opouštění středověkých vazeb a o společném směřování k pokroku, k těm jen dodává, že to byl právě onen „pokrok“, který Osvětím umožnil.¹⁷⁷ Prohlásil rovněž, že po holocaustu je úkolem každého slušného člověka a každého Žida být sionistou. „*Člověk nemusí žít v Izraeli a nemusí být Židem, aby mohl být sionistou.*“¹⁷⁸

Fackenheimovi se nelíbí ani opačný pól – totiž představa Židů, kteří se chtějí vzdát etnické složky své identity a ponechat si pouze tu náboženskou. Nevěří, že může existovat něco jako Američan či Francouz „židovského vyznání“.¹⁷⁹ V průběhu celé knihy, zejména však v její druhé části,¹⁸⁰ se Fackenheim vymezuje proti sekularismu, který považuje za značnou hrozbu tradičnímu judaismu: „*Hlas Osvětlemi přikazuje zbožnému Židovi, aby ve svém zápase s Bohem pokračoval i po Osvětlení, byť samozřejmě revolučním způsobem; a zakazuje sekulárnímu Židovi [který již dávno a z jiných důvodů kontakt s Ním ztratil], aby používal Osvětím jako další zbraň k Jeho popření.*“¹⁸¹

Jenže má-li Žid zůstat věřícím Židem, potřebuje v tomto případě vědět, že, použijeme-li talmudické parafráze, jest soudu a jest Soudce. Židé byli vražděni po milionech. Kořenové zážitky mohly pomoci udržet víru těch, kteří epochální událost holocaustu přežili, ovšem kde je ona Hospodinova zachraňující ruka? Právě v tomto místě se do Fackenheimova myšlení promítá Šestidenní válka. Období obav před konfliktem je podle Fackenheimova podobné jako obavy Izraelitů, že budou znovu zajati egyptskými vojáky na břehu Rudého moře. Bůh tehdy zázračně zasáhl a svůj lid na poslední chvíli zachránil. Pro Emila Fackenheimova je Šestidenní válka novým kořenovým zážitkem, novým Božím zázrakem, novým důkazem toho, že Bůh zachránce svůj lid neopustil.

Podle Fackenheimova Hospodin ve 20. století, stejně jako už mnohokrát předtím, nejen ničil, ale i zachraňoval. Holocaust byl epochální událostí v níž Židé měli uslyšet Hospodinův hrozivý, přikazující hlas. Šestidenní válka pak měla být událostí, v níž Židé a možná i celý svět měli slyšet hlas zachraňující, potvrzující platnost úmluvy. Jak jinak bychom totiž měli chápat například následující pasáž: „*A v naší době se [židovské myšlení] ptá, zda-li se třeba nestala epochální událost – v židovské historii, ale i za jejími hranicemi – když se po osvobození Jeruzaléma v Šestidenní válce zbožní i sekulární židovští vojáci objímali u Západní zdi.*“¹⁸² Pro Fackenheimovo myšlení je onen pocit strachu, pocitovaný před samotnou válkou, klíčový. Izraelité utíkající k Rudému moři před Egyptany si také stěžovali Hospodinu a nakonec se jim dostalo záchrany v poslední chvíli.

Pozastavme se například u následující, poněkud komplikované pasáže a zkusme ji číst očima Žida, který má ještě v čerstvé paměti atmosféru před Šestidenní válkou a její následný zvrát: „*Spása u Rudého moře je možná pouze tehdy, pokud je předtím hrozící katastrofa skutečná [...] a*

176 Ibid., str. 55.

177 Ibid., str. 82.

178 *JTA*, 11. února 1976.

179 Ibid., str. 80.

180 Fackenheim, Emil L.: „The Challenge of Modern Secularity“ in *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 34-66.

181 Ibid., str. 88.

182 Fackenheim, Emil L.: *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Schocken Books: Bloomington 1994, str. 146.

když je pak tento kořenový zážitek později připomínán, spása – jemně řečeno – není vždy přítomnou realitou.“¹⁸³

Fackenheim bezesporu chápe Šestidenní válku jako vykoupení. Co však není úplně jasné je to, zda je Šestidenní válka vnímána jako kořenový zážitek či jako epochální událost. Fackenheim ji popisuje stylem, který by odpovídal spíše kořenovému zážitku, ovšem sám používá pojem „epochální událost“. Příčina této vnitřní nejednotnosti v použitých pojmech není zcela jasná. Snad chtěl Fackenheim dát najevo, že Šestidenní válka byla zázrakem, ovšem obával se explicitně přirovnat sjednocení Jeruzaléma pod izraelskou nadvládou ke zjevení na Sinaji.

Ostatně nejedná se o jediný vnitřní rozpor Fackenheimových tezí. Už jen v souvislosti se samotným 614. přikázáním je třeba zdůraznit, že je pouhou metaforou a že ve skutečnosti židovská tradice neumožňuje nová přikázání Tóry přidávat. Píše se tak mimochodem v jednom z oněch 613 přikázání (nejčastěji je mu přidělováno číslo 580, ale lze se setkat i s odlišnými způsoby řazení). V textu Tóry samotné, v pasáži, v níž je připomenuto Desatero, pak čteme: „*Všechno, co vám přikazují, budete pečlivě dodržovat. Nic k tomu nepřidáš a nic z toho neubereš.*“¹⁸⁴

Kritikům diskursu by se krom toho mohlo zdát, že ono 614. přikázání ve Fackenheimově myšlení poněkud zastínilo oněch 613 původních. Toto nové přikázání vkládá do židovské identity nový prvek – být Židem navzdory Hitlerovi. Ve své rozvaze nad prastarou otázkou „*Kdo je vlastně Žid?*“ Fackenheim píše: „*Žid dneška je někdo, kdo – nebýt historické shody náhod, díky níž Hitler prohrál válku – by byl buďto zavražděn, anebo by se vůbec nenarodil.*“¹⁸⁵ Jenže nabízí se otázka, zda to stačí. Opravdu máme být Židy jen proto, že nás kvůli tomu chtěl někdo zabít? Nepochází tím k přílišnému zplošťování židovské tradice?

A co to vlastně znamená, nedopřát Hitlerovi posmrtného vítězství? Jaký konkrétní právní, etický, morální, liturgický či ortopraktický úkon si toto přikázání žádá? Každé ze 613 přikázání Tóry je formulováno vysoce konkrétním, právním jazykem a každé z nich přesně říká, co se má nebo nemá dělat. Každé z nich je možno konkrétně rozvést a nalézt s jeho pomocí vodítko pro každičký drobný detail v životě zbožného Žida. Ale co to znamená nedopřát Hitlerovi posmrtného vítězství? Bojovat proti genocidě? Bojovat proti jakémukoliv zlu ve světě? Pokud ano, tak čím se tento imperativ liší od ostatních ze 613 přikázání, která již etická a morální pravidla, včetně zákazu vraždy, explicitně stanovují? Co konkrétně je tímto přikázáním přidáno? Ačkoliv jsme výše citovali určitou bližší specifikaci – připomínat si památku mrtvých z Osvětími, neodvracet se od víry apod. – jde z hlediska halachy stále o poněkud vágní a nekonkrétní požadavky. Nemluvě o legislativních formalitách, kdy například není zcela jasné, zda jde o „příkazové“ či „zákazové“ přikázání. Universalisticky smýšlející čtenáři Fackenheimova díla pak zase mohou být zklamáni poněkud partikularistickým, dovnitř směřujícím sdělením: zůstaňte Židy, připomínejte památku svých zesnulých, podporujte Izrael. Toto poselství ovšem současně opomíjí širší lidskou perspektivu či příkaz k předcházení zločinů genocidia obecně. Fackenheimovo 614. přikázání je tak sice velice silným a symbolickým motivem, ovšem bez bližší specifikace a tedy s nejasnou náplní otevřenou pro budoucí interpretace.

183 Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970, str. 18.

184 Dt 13,1.

185 Fackenheim, Emil L.: *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Schocken Books: Bloomington 1994, str. 295.

Navzdory vnitřním rozporům, které lze ve Fackenheimově myšlení nalézt, se jeho myšlenky dodnes těší velké oblibě, zejména v nábožensko-sionistických a neo-sionistických kruzích. Jeho 614. přikázání bude v nadcházejících letech zaznívat na pietních akcích¹⁸⁶ a i další prvky jeho myšlení, jako například argumentace ve věci jedinečnosti holocaustu, se stanou klasickými.

*

Také Eliezer Berkowits (původním jménem Ladislaus Berkowits) formuloval své stěžejní teze v době ovlivněné Šestidenní válkou. Berkowits se narodil roku 1908 v Rumunsku, studoval v prestižním rabínském semináři v Berlíně u Jechiela Weinberga a také své první spisy o Talmudu¹⁸⁷ a filosofii Davida Humea¹⁸⁸ publikoval ještě v němčině v letech 1933 a 1938, tehdy již ve stínu nacistické moci. Roku 1938 z Německa uprchl a působil na postech obecního rabína po celém světě – v Leedsu, v Sydney či v Bostonu. Roku 1958 se stal vedoucím katedry filosofie na Hebrew Theological College v Chicagu, kde učil až do svých 67 let. V roce 1975 vykonal aliju a přestěhoval se do Jeruzaléma, kde žil až do své smrti v roce 1992.¹⁸⁹

Jestliže jsme až doposud pracovali s myšlenkami pocházejícími z reformního a liberálního prostředí, Eliezer Berkowits bude autorem prvního přístupu k teologii Osvětlení pocházejícího z prostředí ortodoxního, respektive neo-ortodoxního.¹⁹⁰ Eliezer Berkowits je sice na jedné straně reprezentantem výrazně tradičního talmudického myšlení, ovšem na straně druhé neváhá mobilizovat tutéž tradici ve jménu její reinterpretace pro současnost. Ona snaha najít kompromis mezi prastarou vírou v Hospodina a výzvami modernity se pak výrazně projevuje i ve způsobu, jakým pojímá holocaust. Pro Berkowitsův styl je typické prolínání abstraktní a vnitřně konzistentní teologie s konkrétní historickou látkou. Knihu *Faith after Auschwitz*, v níž se poprvé dotkl tematiky holocaustu, napsal ve Spojených státech a jedná se vlastně o soubor na sebe navazujících esejů, které byly již dříve publikovány na stránkách anglickojazyčných magazínů. Berkowits je později spojil, rozšířil a souhrnně vydal. První část s názvem *Teologie intolerance*, která nyní tvoří jádro první kapitoly knihy, byla tedy poprvé publikována jako samostatný esej v magazínu *Kontinuum*.¹⁹¹ Kapitoly *Judaismus v postkřesťanské éře* a *Smrt Boha* se již dříve objevily na stránkách magazínu *Judaism* a podkapitola *Nemesis historie moci* zažila svou premiéru v magazínu *Tradition*. Jak Berkowits sám vzpomíná, hlavní teze knihy byla vypracována

(...) během kritických týdnů, které předcházely Šestidenní válce mezi Izraelem a arabskými státy a byla dokončena během oněch dramatických šesti dnů. Její poslední ústřední slova byla sepsána prakticky v témže momentu, kdy padaly poslední výstřely v této válce. Byla sepsána v téměř nesnesitelném napětí a na pozadí nejčernějších obav a úzkosti. Nad židovským lidem se vznášela hrozba druhého holocaustu.¹⁹²

186 Například ve Washingtonu na Jom Ha-Šo'a v roce 1977 (Viz *JTA* 20. dubna 1977) či později na Pochodu živých.

187 Berkowits, L.: *Was ist das Talmud?* Jüdischer Buch-Verlag: Berlín 1938.

188 Berkowits, L.: *Hume und der Deismus*. Berliner Universität, Buchdruckerei Michel: Berlín 1933.

189 Berkowits, E.; Hazony, D. (ed.): *Essential Essays on Judaism*. Shalem Press: Jeruzalém 2002, vydáno *post mortem*.

Editor knihy (David Hazony) je bratrem Yorama Hazonyho, autora knihy *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*.

190 Cohen, J.: *Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Philosophy*. Continuum International Publishing Group 2005.

191 Autor uvádí název magazínu, ale nikoliv konkrétní odkazy.

192 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 1.

První část *Faith after Auschwitz* je rešerší poznatků dobové historiografie o otázce židovské obrany a (ne)poskytnutí pomoci Židům svobodným světem během holocaustu. Berkowits zde výrazně staví na slavných dílech Arthura D. Morseho¹⁹³ a Güntera Lewyho,¹⁹⁴ na jejichž základě vznáší velice tvrdou kritiku vůči západním zemím a křesťanským církvím pro jejich chování během holocaustu. Činí tak v přesvědčení, že předtím, nežli se začneme ptát, kde byl Bůh, je třeba se zeptat, kde byl člověk. Pod vlivem Lewyho a Morseho dochází k závěru, že katolická církev naprosto selhala ve svém poslání a pošlapala své vlastní učení. Berkowitsova kritika křesťanství a jmenovitě katolické církve je tvrdá, nevybíravá a nesmírně bolestivá. V kapitole nazvané *Teologie intolerance* doslova píše: „*Ve své podstatě byl holocaust mnohem více křesťanskou katastrofou nežli židovskou. Není pochyb, že bez urážek, ponižování a degradace uvalené křesťanstvím na judaismus napříč staletími; bez nekonečného útlatku, diskriminace, vyhánění, pogromů a masakrů Židů křesťany by holocaust nebyl možný.*“¹⁹⁵ Devatenáct století křesťanského antijudaismu a jeho prolnutí do evropského antisemitismu je Berkowitsovou nejdůležitější odpovědí na otázku po příčinách holocaustu. Připomíná čtenáři slova Adolfa Hitlera, který se v roce 1933 při setkání s představiteli katolické církve v Německu nechal slyšet, že: „*V podstatě chce učinit to, oč se církev snaží celá staletí, jen daleko efektivnější cestou (...) Všichni sledujeme společný cíl.*“¹⁹⁶ Připomíná moment, kdy se rabi Weissmandel snažil v Bratislavě přesvědčit katolického arcibiskupa Kametka, aby zatlačil na Tisa a zastavil tak deportace, na což se rabi Weissmandelovi dostalo od ctihodného arcibiskupa ujištění, že nepůjde jen o deportace, ale o odvoz na smrt jako odplata „*za smrt našeho Spasitele,*“¹⁹⁷

Berkowits své dílo psal jen několik let po II. vatikánském koncilu, konaném v letech 1962-1965. Nyní považujeme tento koncil za přelomový historický moment. Berkowitse samotného však výsledky koncilu ve své době příliš nepřesvědčily. Způsob, jakým se církev snaží skrze tento koncil vyrovnat se svou minulostí i se vztahem k ostatním náboženstvím, považuje za nedostatečný. Kromě faktu, že se i v koncilních dokumentech stále objevují náznaky substituční teologie, Berkowitse provokují formulace v *Nostra Aetate* o „bohovraždě“ a otázce „kolektivní viny“,¹⁹⁸ které považuje za povrchní a arogantní. Pro křesťanské církve je to možná obtížně pochopitelné, ale Židy zraňuje už jen ten samotný fakt, že se o otázce možné kolektivní židovské „viny“ či „neviny“ za „smrt spasitele“ diskutuje, jako by to snad byla zcela legitimní otázka. „*Z pohledu křesťanské logiky by mohlo prohlášení, že ‚Židé nejsou kolektivně vinni‘ vypadat téměř velkodušně (...) ačkoliv*

193 Morse, Arthur D.: *While Six Millions Died*. New York: Random House 1968.

194 Lewy, G.: *The Catholic Church and Nazi Germany*, McGraw-Hill: New York 1964

195 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 18

196 Lewy, G. *The Catholic Church and Nazi Germany*, McGraw-Hill: New York 1964 podle: Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 19.

197 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 17

198 V dokumentu *Nostra Aetate* se přímo praví: „*Třebaže židovští předáci se svými stoupenci přivodili Kristovu smrt, (Srov. Jan 19,6.) přece nelze to, co bylo spácháno při jeho mučení, přičítat všem Židům bez rozdílu, ani tehdejším, ani dnešním. I když je církev novým Božím lidem, přece nesmějí být Židé označováni ani za zavržené Bohem, ani za prokleté, jako kdyby to vysvítilo ze svatého Písma. Proto ať si dají všichni pozor, aby při katechezi a při kázání Božího slova neučili nic, co se neshoduje s pravdou evangelia a s Kristovým duchem. Církev, která zavrhuje veškeré pronásledování, ať jde o kohokoli, protože má na paměti společné dědictví se Židy a je vedena nikoli politickými pohnutkami, nýbrž náboženskou evangelijní láskou, želi nenávisti, pronásledování a projevu antisemitismu, jimiž se kdykoli a kdokoli obrátil proti Židům.*“ Zdroj: Dokumenty II. vatikánského koncilu.

Dostupné z: www.vatican.va

je to pokrok, pro nekřesťana je to stále poněkud málo,¹⁹⁹ hněvá se Berkowits. To, co mu tehdy v prohlášení scházelo, byla prostá, jednoduchá omluva. Tu Berkowits ve vágně formulovaných koncilních dokumentech nenachází.²⁰⁰ Pokud jde o mezináboženský dialog, nebrání se mu. Ovšem nevidí důvod, proč by měl být mezináboženský dialog výhradně židovsko-křesťanskou záležitostí. V parafrázi článku z izraelského deníku *Davar*, který o Berkowitsových tezích informuje, bychom se mohli ptát, proč zrovna jen „dialog“ a ne třeba „multilog“? Neboli proč by měl být dialog s křesťany o tolik důležitější, než třeba dialog s bráhmány či budhisty. Berkowits vnímá snahy o mezináboženský dialog jako jednostranně křesťanskou a nepřilíš upřímnou iniciativu. Poukazuje na skutečnost, že zatímco křesťanství věří, že víra v Krista je nutná ke spáse světa, judaismus nikdy takovéto ambice neměl. Judaismus je důležitý pouze pro Židy a spravedliví z řad ostatních národů mají stejný podíl na spáse jako Židé. Stačí, pokud je jejich způsob života v souladu s etickým minimem známým jako sedmero noachických přikázání.²⁰¹ „Dialog“ pro Židy nezbytný není.²⁰² „Jediné, co chceme od křesťanů, je, aby dali ruce pryč od nás a od našich dětí!“ shrnuje svůj postoj Berkowits.²⁰³

V téže první části své knihy, v níž rozebírá profánní příčiny holocaustu a chování církví a západních mocností, se Berkowits pouští do ostré polemiky s představou o obětech holocaustu jakožto údajných „ovcí jdoucích na porážku.“ Mimo jiné píše, že „prohlásit oběti vinnými se zdá být pro některé lidi psychologicky uspokojivější, nežli zkoumat oblidnost zločinů, které proti nim byly spáchány“.²⁰⁴ Snahu svalit díl viny na oběti vnímá jako snahu o zlehčování faktu, že všechny západní civilizační výdobytky v kontextu holocaustu buď selhaly, nebo se na jeho realizaci přímo podílely: „Jsou-li oběti samotné vinné zbabělostí a spoluprací na vlastním zničení, pak je možná morální katastrofa Západu méně devastující.“²⁰⁵

Velmi ostře se vymezuje proti tomu, co nazývá „teorií dvojího židovstva“, neboli proti představě o dichotomii mezi „zbabělým židovstvem diaspory“ a „hrdinným židovstvem jišuvu/Izraele“. Ukazuje, že ti samí lidé, kteří neměli příležitost k obraně v táborech, později prosluli hrdinstvím v bitvě, a že nacisté dokázali vytvořit musulmany z každého, ne jen ze Židů, ale i z oněch milionů dalších obětí – Rusů, Poláků či Romů. Odpověď na otázku obrany hledá Berkowits v psychickém a fyzickém stavu zlomené a vyčerpané oběti: „Z psychologického úhlu pohledu bychom neměli přehlížet fakt, že v táborech a ghettech mohlo existovat i něco ještě horšího, nežli smrt – totiž život. Tomu nespočetnému množství lidí musela smrt připadat jako spása. To, že šli lidé na svou smrt ‚jako ovce‘ pro své zklamání nad tím, čím se život stal, nebylo známkou zbabělosti, nýbrž projevem nejradikálnějšího odsouzení civilizace, v jejímž středu byla takováto degradace možná.“²⁰⁶

Jestliže byl holocaust projevem mravního zhroucení křesťanské civilizace, pak neadekvátní

199 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 43.

200 Ono očistné *mea culpa* mělo zaznít z Vatikánu až o více než třicet let později (v roce 2000) a i tehdy se to setkalo s velkou nevolí konzervativních kruhů v církvi.

201 Sedmero noachických přikázání žádá: zřízení a dodržování zásad občanského práva, zákaz rouhání, zákaz idolatrie, zákaz incestu, zákaz vraždy, zákaz krádeže, zákaz týrání zvířat. Viz Gn 9, 1-17.

202 Srov.: *Davar*; 22. července 1966, str. 17.

203 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 47.

204 *Ibid.*, str. 27.

205 *Ibid.*, str. 36.

206 *Ibid.*, str. 31.

odpověď na něj by mohla mít neméně drastické důsledky: „*Když umírá civilizace, Bůh umírá s ní.*“²⁰⁷ Berkowits chápe toho, kdo se ptá „*Kde byl Bůh?*“ Tuto otázku považuje za naprosto legitimní a dle jeho názoru je kladení si takovéto otázky upřímným projevem víry. „*Polemika s Hospodinem je potřebou víry (...). Víra pochopitelně žádá Boží spravedlnost.*“²⁰⁸ Ptá-li se tedy věřící ve chvíli utrpení po Bohu, pak je to to samé, jako když se milující dítě ptá po své matce. Berkowits se striktně vymezuje proti představě, že by holocaust přišel jako spravedlivý trest za hříchy obětí, stejně jako se vymezuje proti „radikální teologii“. Autentická svědectví a pocity přeživších považuje za primární a snaží se je respektovat. Ve své práci hájí Boží existenci a kritizuje-li v následujících kapitolách „radikální teologii“, pak ti, kdož ztratili víru v pekle koncentračního tábora, jsou z jeho kritiky vyjmuti. Chápe je a respektuje, i když je lituje a v některých případech nevěří, že by jejich „ztráta víry“ byla skutečná. Ano, ptali se „*Kde byl Bůh?*“, ovšem co tyto otázky znamenají? Ano, ztratili víru, ale Berkowits se ptá, zda to „*znamená, že mám přestat věřit i já?*“²⁰⁹

Pouze přeživší může plně pochopit utrpení a vnitřní zápas, kterým oběť genocidy prochází. Berkowits přirovnává tuto úlohu k rozdílu mezi Jobem a jeho přáteli. Job byl tím, kdo trpěl, a jeho přátelé mu mohli jen radit. A ačkoliv mu radili upřímně, nikdy nedokázali plně pochopit a uchopit Jobovo utrpení, radili mu špatně a ve finále jej mohli přivést na scesti.

Odpověď ve stylu radikální teologie je svým způsobem přirozenou a spontánní odpovědí na utrpení nevinného. Citovaný 44. žalm je velmi explicitním vyjádřením onoho zaváhání ve víře: „*Proč skrýváš svou tvář? Proč na naše pokoření, na náš útlak zapomínáš?*“ Berkowits pak cituje v Talmudu zaznamenaný případ rabína Elišy ben Abujaha. Tradice se různí v tom, co bylo konkrétní „poslední kapkou“ v příběhu o ztrátě ben Abujahovy víry. Berkowits cituje dva příběhy. Podle toho prvního měl Eliša ztratit víru poté, co před jeho očima zemřel mladý chlapec při naplňování micvot, podle jiného byl nejen zabit, ale navíc i stejným jazyk, kterým pěl chválu Hospodinu, byl pak vláčen prasaty. Každopádně když toto Abuja, žák rabiho Meira, spařtil, se stal „Jiným“ (hebr. Acher). Příběh je skutečně jakousi prastarou, talmudickou verzí *Bratrů Karamazových*.²¹⁰ Agada vypráví, že poté, co shledal Hospodina nepřítomným, „šel, smilnil a hřešil“.²¹¹ A právě zde je důvod, proč se Berkowits tak ostře vymezuje proti představám o smrti Boha. Na rozdíl od Richarda Rubensteina, který volá po dodržování micvot i po „smrti Boha“, Berkowits se stejně jako Fackenheim bojí, že „úplná nepřítomnost Hospodina“ by mohla vyústit v Dostojevského (či chcete-li Elišův) scénář: „*Bůh je mrtev, vše je tedy dovoleno.*“ Vždyť právě tento způsob myšlení byl vlastní nacismu. Svět, v němž se člověk nemusí bát Božího trestu za nespravedlnost, je pro člověka hluboce věřícího světem, který pozbyl veškeré etiky; světem, kde vládou, jak se to snažili (a snaží) tvrdit nacisté, pouze chladné přírodní zákony.

Berkowits považuje radikální teologii za pouhé pokračování falešného triumfalismu a představy, že člověk již dospěl a Boha tedy nepotřebuje. Jenže zaprvé je holocaust důkazem toho, že člověk ještě zdaleka nedospěl, a navíc tato nietzscheovská představa o umírajícím Bohu

207 Ibid., str. 50.

208 Ibid., str. 68

209 Ibid., str. 10.

210 Tento odkaz činí i Berkowits sám.

211 „*Ústa, z nichž vystupovala moudrost jako perly, by měla lízat prach? (...) A tak šel, smilnil a hřešil.*“ Talmud Bavli: Kidušin 39b.

uvolňujícím trůn člověku je podle Berkowitse judaismu cizí.²¹² Podle židovské tradice byl totiž svět svěřen člověku od počátku. V židovské tradici neexistuje podle Berkowitse napětí mezi Božími příkázáními a zodpovědností člověka za svět, neboť podle judaismu byl člověk vyslán Bohem do světa, aby jej v potu tváře obdělával a na cestu dostal jako vodítko morální a etické principy Tóry. Podle judaismu má člověk více svobodné vůle, než je mu vůbec příjemné, a Tóra mu má pomáhat, aby tuto zodpovědnost unesl.

S vědomím všeho výše uvedeného si však musíme znovu položit onu epikúrovskou otázku: jak je možné, že člověk trpí, když nad námi bdí všemocný a spravedlivý Bůh. Buď není všemocný, anebo není spravedlivý. Nebo existuje ještě něco mezi těmito dvěma póly?

Odpovědí má podle Berkowitse být teologie *hester panim*,²¹³ tj. představa Boha, který sice je všemocný a spravedlivý, avšak z neznámých důvodů zakrývá či odvrací svou tvář. Tato teologie říká, že bezprávi se ve světě může dít, neboť Bůh se, z neznámého důvodu, nedívá. Je nedostupný, skrývá se za oponou, zakrývá si oči, je hluchý ke všemu lidskému bédování. Není jasné, proč se tvář Boží odvrací, zůstává však naděje, že se vždy nakonec znovu na Izrael usměje. Základem pro tuto představu je již výše citovaný 44. žalm,²¹⁴ jakož i kniha Izajášova, kde čteme: „*Věru, ty jsi Bůh skrytý, Bůh Izraele, spasitel.*“²¹⁵ Tento skrytý Bůh, onen tajemný *el mistater*; je zde pak nazýván spasitelem. Prastará představa o zakrývání tváře Boží našla mnohé odrazy v pozdější židovské mystice a je jednou z tradičních odpovědí judaismu na utrpení nevinného. To, co je na Berkowitsově díle ceněno, je způsob, jakým vysvětluje důvod odvracení tváře Hospodinovy. Zatímco nejstarší tradice v duchu *mipnej chata'ejnu* připisuje odvracení Boží tváře nějakému kolektivnímu, byť nevědomému hříchu obce, a mystika zpravidla ponechává tento důvod zahalený tajemstvím, Berkowits říká, že odvracení Boží tváře je daní za svobodnou vůli člověka.²¹⁶ Není „trestem“, ale přímo záměrem. Pokud by Hospodin řídil vše na tomto světě, svoboda lidské vůle by nebyla možná. Člověk by nepotřeboval Tóru, neboť by byl jako anděl – svatý, ale bez vlastního rozumu. Boží tvář se tak odvrací a nad světem čas od času zavládne Jeho lhostejnost. Člověk nikdy nemůže přesně vědět, zda se Bůh dívá, či nikoliv, a je pouze a jen na něm, aby rozhodoval sám za sebe a nesl případné důsledky: „*Historie je arénou lidské zodpovědnosti a jejím produktem.*“²¹⁷ Zdrojem zla ve světě tedy není Bůh, nýbrž člověk, a zlo sice přichází v důsledku hříchu, ovšem nikoliv pro hříchy trpícího. Nevinný trpí, protože jiný člověk obdařený svobodnou vůlí obrátil tento dar v rozporu s Desaterem proti bližnímu svému. Utrpení nevinného je důsledkem nerovnováhy způsobené člověkem v atmosféře svobody darované Bohem. „*Kdo žádá absolutní spravedlnost Boha, musí se vzdát člověka. Kdo však žádá Boží lásku a milosrdenství překračující spravedlnost, musí snést i utrpení.*“²¹⁸ Existence zla je tedy daní za svobodu lidské vůle. *Cadik* (spravedlivý) pak může existovat pouze ve světě, který dává člověku potenciální možnost stát se *rašou* (zlovolným člověkem). Existuje-li možnost vydat se snadnou cestou zla a člověk se přesto vydá cestou spravedlnosti, ačkoliv to znamená snášet mnohá úskalí, teprve tehdy a v takovém světě se může stát

212 Ibid., str. 53.

213 Jedno z posvátných božích jmen je *el mistater* tj. Bůh skrytý.

214 Ž 44,25.

215 Iz. 45,15

216 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 101-113.

217 Ibid., str. 109.

218 Ibid., str. 106.

cadikem.²¹⁹

Bůh tak sice je stále se svým lidem, ale svou přítomnost nedává vždy najevo. Patrně se zde v Berkowitsově myšlení projevuje vliv Martina Bubera, který hovoří o „*scházejícím pocitu Boží přítomnosti*“.²²⁰ Samotný pocit Hospodinovy nepřítomnosti v těchto obdobích má být záměrem Hospodina samotného: „*Bůh sám se musí učinit v dějinách nepřítomným.*“²²¹ V době, kdy Boží tvář nehleděla na Svůj lid, docházelo ke známým katastrofám a utrpením a v historii Izraele je tak možné nalézt „*bezpočet Osvětlení*“.²²² Bůh zde ale byl po celou dobu a důkazem toho má být fakt, že Židé navzdory všem protivenstvím přežili téměř dvě tisíciletí diaspory.²²³ Berkowits pak toto zázračné přežití židovstva, postrádajícího vojenskou moc a žijícího uprostřed světa, který je postaven zejména na moci, nabízí jako odpověď na otázku po kořenech protizidovské zášti:

Lid bez země, bez organizované vlády, bez jakýchkoliv z těchto zdrojů materiální moci, která byla v lidské historii patrně tím jediným, co rozhodovalo – odkud pochází jeho nezdolná síla, jeho vytrvalost udržující jeho identitu? V křesťanském temném středověku byla záhada přežití Izraele vysvětlována jako dílo ďáblovo: Žid byl ve spojení s Nepřítelem, Žid byl satanský či přímo Satan sám. Žid žil díky síle, kterou křesťanstvo neuznávalo. Byla to síla v křesťanských zemích neznámá a proto neviditelná a záhadná. (...) Bylo to vlastně tragické uznání Božího lidu ve středověkém křesťanském myšlení. V moderních časech již toto „vysvětlení“ nebylo přijatelné. Satan křesťanstva byl nahrazen tajným mezinárodním spiknutím mudrců Sijónu. Tato idea, jakkoliv fantastická, má také svou určitou logiku. Uznává totiž fakt, že přežití Izraele není vysvětlitelné v historických měřítkách, v nichž lidé běžně žijí. Ona idea správně předpokládá, že za přežitím bezbranného národa je něco záhadného. Mýlí se však v identifikaci oné skryté síly. I to je pochopitelné. Neboť oním tajemstvím je skrytá přítomnost Boha v historii.²²⁴

Izrael tak díky skryté Boží přítomnosti kolektivně přežívá napříč dějinami a toto přežití se stává předmětem nepochopení a zdrojem dalších zkoušek a výzev. Jednotlivci z řad Izraele trpí. Spílají-li přitom Hospodinu, pak je Berkowits chápe, neboť takové volání po Boží spravedlnosti, po tom, aby tvář Boží znovu pohlédla na svůj lid, je zcela legitimním aktem víry. Nad toto volání však Berkowits staví ještě jeden, nejvyšší akt víry, který v odkazu na další prastarou tradici nazývá *kiduš ha-šem*, neboli posvěcení Božího jména. *Kiduš ha-šem* je, velmi zjednodušeně řečeno, židovskou variantou konceptu mučednictví pro víru. Nejde však o nějaké gesto ostentativně zdůrazňující náboženské zaujetí. Naopak: to, čeho si Berkowits nejvíce váží, jsou prosté, samozřejmé činy obyčejných lidí, kteří se i v absurdním prostředí ghetta a táborů smrti, s vědomím toho, že je Bůh opustil, snažili do poslední chvíle žít v souladu se svým přesvědčením. „*Člověk je sám s Bohem (...) Bůh mlčí. Bůh skrývá Svou tvář. Bůh jej opustil. Nyní je člověk skutečně sám. Je-li v tuto chvíli schopen přijmout své naprosté osamocení jako dar umožňující mu milovat svého Boha celou svou duší – i kdyby ti (Bůh) vzal tvou duši – takovýto člověk dosáhl nejvyšší možné formy kiduš ha-šem.*“²²⁵ Berkowits zmiňuje řadu případů posvěcení Božího jména. Od malých prostých momentů,

219 Ibid., str. 102.

220 Petron, Daniel J.: „Speaking of God After Death of God“ in *Dialog: Journal of Theology* Volume 44, no. 3, Fall 2005.

221 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 109 a dále.

222 Ibid., str. 89.

223 Ibid., str. 114.

224 Ibid., str. 116-117.

225 Ibid., str. 81.

jako je rabín žádající trochu vody nikoliv na pití, nýbrž k rituální očištění před vstupem do plynové komory, či žena, která raději snášela bití z rukou esesmana, než aby si sundala šátek zakrývající vlasy, až po známé hrdinství Korczakovo.²²⁶ Pro Eliezera Berkowitse jsou právě tyto akty mučednictví a zachování prosté lidské důstojnosti nejvyšším stupněm odpovědi, nejlepší formou odporu.

Berkowits znovuobjevuje Izajášova trpícího služebníka a poté, co se již dříve vypořádal s tezí o „ovcích“, představuje hrdinné snášení příkoří jako nejvyšší formu posvěcení Božího jména.²²⁷ Lid Izraele má pak být oním trpícím služebníkem Izajášovým. A pokud jde o christologický význam vkládaný do této pasáže křesťany, zde se Berkowits znovu pouští do velmi ostré polemiky, když obviňuje křesťanství z toho, že pro svou obsesi obrazem bohovraždy odsunulo nejhorší možný zločin – vraždu lidské bytosti – na druhou kolej, čehož má pak být holocaust přímým důsledkem. „*Umučit a zavraždit jedno jediné nevinné dítě je zločin daleko horší, než zabít kteréhokoliv boha. (...) Učení o deicidě se však bohužel mnohokrát stalo záminkou a dokonce povolením k homicidě. Litujte každého boha, který je takto zesměšňován svými vlastními vyznavači. (...) Bůh postavil lid Izraele do cesty křesťanství. Lid Izraele byl osudovou Boží otázkou položenou křesťanství. Ve své odpovědi křesťanský svět tragicky selhal. (...) Toto strašlivé selhání křesťanství vedlo k největšímu morálnímu selhání jakékoliv civilizace – holocaustu.*“²²⁸

Lid Izraele však žije a přežívá a pro Berkowitse je fakt prostého přežití bezbranného národa ve světě determinovaném vojenskou mocí a posedlém obrazem bohovraždy důkazem o tom, že Hospodin je v historii stále přítomen. Období velkých katastrof, nazývaných termínem *churban*, bylo vždy současně obdobím, kdy judaismus vstoupil do nové epochy. Zničení prvního Chrámu umožnilo vznik synagogy. Pád druhého Chrámu byl impulzem k rozvoji rabínského judaismu. Holocaust... znamenal konec diaspory.²²⁹ Definitivní důkaz o Boží přítomnosti pak měl přijít roku 1967. Berkowits však poněkud nesrozumitelně kličkuje, když v závěru své knihy píše:

Naši diskusi jsme započali teologickými a náboženskými otázkami vycházejícími z nejčernější hodiny dějin izraelského vyhnání. Brzy poté, co byl náš úkol dokončen, jsme vstoupili do nejzářivější hodiny, kterou Bůh ve svém nečekaném milosrdenství Izraeli od počátku jeho vyhnání dopřál. Nabízí se samozřejmě otázka: bylo to skutečně „od Boha“? (...) Pokud je naše analýza židovského potvrzení tváří v tvář výzvě Osvětami správná, pak musí být správnou nezávisle na židovských vojenských vítězstvích. Na druhé straně, pokud by naše analýza postrádala správnost, pak by to žádný vojenský výkon, jakkoliv velkolepý, nedokázal změnit. Vojenské vítězství samotné ještě není důkazem o Boží přítomnosti v historii, stejně jako krematoria nejsou důkazem o Boží lhostejnosti. (...) Nicméně Židé, okolní svět a obzvláště stát Izrael prožívali rychle se vyvíjející krizi následovanou bleskurychlou proměnou Šestidenní války jako historii v metafyzické rovině. Nejednalo se o vědomou reakci na to, co se stalo, a už vůbec ne o rozvázný úsudek. (...) Jednalo se o spontánní zážitek odhalený Židům s kvalitou zjevení, před nímž není úniku.²³⁰

226 Janusz Korczak byl významný polský židovský pedagog, pediatr a vychovatel, který raději zvolil smrt, než aby opustil své svěřence. Jeho dílo bylo známé a ceněné, a to i v nacistickém Německu. Jistý důstojník SS, který v dětství miloval jeho knihy, mu nabídl zprostředkování útěku. Korczak to však odmítl a se svými svěřenci zůstal až do konce.

227 Ibid., str. 125.

228 Ibid., str. 127.

229 Ibid., str. 156.

230 Ibid., str. 145.

Nadšení vyvolané nečekaným zvratem Šestidenní války je velice silně cítit zejména z poslední kapitoly a Berkowitsova kniha je v tomto ohledu zajímavým svědectvím o náladě, která v této době mezi Židy zavládla. Na druhou stranu, jak výše citovaná pasáž dokládá, Berkowits si nechával otevřené dveře pro další interpretace. Navíc neříká explicitně, že by válka sama byla Božím zásahem. Zázrakem explicitně nenazývá vítězství jako takové, nýbrž spíše pocit přítomnosti Boha, který v Židech toto vítězství vyvolalo.

Prubířským kamenem každé teologie je čas, resp. to, zda se daná teologie dokáže stát nadčasovou. V případě *Faith After Holocaust* je nutno konstatovat, že se autor nechal poněkud unést událostmi své doby. Šestidenní válka byla vším, jen ne vykoupením. Ano, jednalo se o z pohledu Židů překvapivé vítězství a malý vojenský zázrak, avšak hovořit o Božím zjevení a zázraku bylo poněkud předčasné. Už jen Jomkipurová válka pár měsíců po prvním vydání Berkowitsovy knihy znamenala tvrdou ránu pro podobná tvrzení. V tomto ohledu je nutno dílo Berkowitsovo skutečně chápat pouze jako svědectví své doby. Vznik státu Izrael sice posunul judaismus a Židy do nové éry, ovšem současně jsou ti samí Židé nuceni vést stále nové války o svou existenci a krom krvavých sousedských konfliktů s Palestinci musí bojovat i sami se sebou a s vlastními pokušeními, plynoucími z doposud neznámého postavení dobytých. Je-li vítězství v Šestidenní válce dílem vyšší moci, pak nejde o záchranu, nýbrž jen o další ze série zkoušek.

Obsáhlou kritickou revizi Berkowitsova díla představil Zachary Breiterman ve své knize *(God) after Auschwitz*. Uznává podnětnost autorových myšlenek, jakož i bravurní spojení teodiceje a konceptu *hester panim*. Má však i závažné výtky. Doslova v odkazu na Lévinase píše, že „Berkowits miluje Tóru více než Boha“²³¹ a že ačkoliv by mohlo jeho dílo působit „tradičním“ dojmem, je v některých ohledech stejně excentrické jako zapření Rubensteinovo.

Breiterman má pocit, že se Berkowits snaží násilně sjednotit dva extrémy, což se mu však místy nedaří a místo aby je sjednocoval, sám mezi nimi osciluje: chce současně žalovat i opěvovat, chce spílat Bohu spolu s těmi, kdož ztratili víru v Jeho spravedlnost, a současně pět chválu se sborem těch, jejichž víra zůstala pevná i ve stínu krematorií. Slovy Breitermana samotného: „Berkowits opakovaně osciluje mezi teodiceou a anti-teodiceou.“²³² Berkowitsovy myšlenky jsou úspěšné ve vysvětlení Hospodinovy nečinnosti, nedokáží však být jeho omluvou, byť by si to autor sám patrně přál. Ve finále mu hrozí pád do „teodetické pasti“, když obhájí Boží existenci zdánlivostí její neexistence. Rozpory uvnitř výsledné teologie samotné asi nejlépe dokumentuje tvrzení, že „*důkazem Boží všemocnosti je Jeho schopnost sebeomezení*“.²³³

Patrně nejzávažnější Breitermanovou výtkou je však kritika způsobu, jakým Berkowits pracuje s rabínskou tradicí a biblickými texty. Berkowits se snaží redefinovat ortodoxii do současné doby. Někdy to však činí rozporuplnými metodami. Breiterman jej kritizuje za vytrhávání veršů z kontextu a polemizuje s tím, co chápe jako „revizionistický přístup“.²³⁴ Za „revizionistický“ považuje Breiterman Berkowitsův způsob citace Jeremiáše a Abakuka, „*jejichž ústy nechává*

231 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press: Princeton 1998, str. 125. Srov. Lévinas, E.: *Difficult Liberty: Essays on Judaism* (Dificila libertate. Eseu despre iudaism), Hasefer Publishing House: Bukurešť 1999.

232 Viz opakovaně v Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press: Princeton 1998, str. 113-133.

233 Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973, str. 105-106.

234 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press: Princeton 1998, str. 128 a 133.

*Berkowits promlouvat své vlastní myšlenky.*²³⁵ Berkowits podle něj nebere dostatečný ohled na celkového ducha a kontext těchto pasáží. Příběh o Acherovi z Talmudu je Berkowitsovou reinterpetací agadického příběhu o arciodpadlíkovi. Způsob podání je sice podnětný, ovšem, jak tvrdí Breiterman, stojí mimo tradiční rabínský diskurs.²³⁶ Dodejme také, že Acher je daleko známější jako jeden ze čtyř rabínů, kterým prý byla dána příležitost nahlédnout do ráje, což je zpravidla interpretováno tak, že směli zakusit úplné poznání všehomíra. Z těchto čtyř rabínů pouze rabi Akiva vyšel díky své moudrosti nezměněn. Ostatní měla tíha tohoto poznání rozdrtit – jeden ztratil rozum, druhý zemřel a třetí, kterým je náš Eliša ben Abuja, měl v reakci na toto poznání ztratit víru.²³⁷

V roce 1979 vydal Berkowits svou druhou knihu *With God in Hell*²³⁸, která je sbírkou krátkých příběhů popisujících život v ghettu s poněkud romantizujícím nádechem. „Autentičtí Židé“ jsou v ní popsáni jako lidé, kteří se pravidelně modlí, světí šábés a slaví svátky. Jak podotýká Breiterman, „*Berkowitsův ‚autentický Žid‘ je čistě revizionistický literární vynález*“.²³⁹

Berkowits je právem nazýván neo-ortodoxním autorem. Jeho myšlení si klade za cíl reinterpetovat tradici pro novou dobu. Vypůjčuje si proto prastaré příběhy a motivy a uvádí je do nových kontextů a významů. Toto vše činí ve snaze přilákat post-holocaustové Židy „zpět“ k tradici. Jeho přístup pochopitelně budí rozpory. Na jednu stranu vyvolává rozpaky u těch, kdo preferují ortodoxní přístup k tradici a mají zájem na jejím zkoumání v historicky autentické podobě (ať už to znamená cokoliv), na stranu druhou však může oslovit řadu nových čtenářů a svým nenápadným „rebelantstvím“ posunout ortodoxní myšlení dále. Vybírání původně marginálních témat, jako je příběh o Acherovi, sice může působit jako prohřešek proti tradici, ovšem současně to může být chápáno jako hledání nových motivů a inspirací.

*

Každá ze zde uvedených teologických reflexí je de facto velice precizním způsobem, jak říci: „zůstaňme sami sebou a prožívejme svou identitu lépe“. Žádný z výše citovaných teologů nevyzývá k rozchodu s vlastní tradicí. Většina před takovýmto rozchodem naopak varuje a slovy Emila Fackenheimu by opustit tradici po holocaustu znamenalo dopřát Hitlerovi posmrtné vítězství. Dokonce ani Richard Rubenstein, onen tolik proklínaný „agnostik“, ve skutečnosti říká, že Bůh je sice možná mrtev, ale *i přesto*, nebo dokonce *právě proto* musíme zůstat Židy. Každý z citovaných autorů navíc tímto způsobem argumentuje vždy pro tu tradici a pro ten myšlenkový a duchovní směr v rámci judaismu, z něhož sám pochází.

Jedním z nejsilnějších témat teologie Osvětími je život. Fakt, že Židé žijí, navzdory pokusům o jejich systematické vyhlazení, je jednou z hlavních odpovědí na otázku po přítomnosti Boží ruky v Osvětími. A v podobném duchu je možno číst všechny výzvy k zachování specifické židovské identity, které jsou ve skutečnosti výzvami ke kontinuitě s minulostí a k zajištění dalšího přežití židovského národa. Opakovaná volání po přimknutí se k náboženské identitě je pak nutno

235 Ibid.

236 Ibid.

237 Talmud Bavli. Chagiga 14b.

238 Překl.: *S Hospodinem (i) v Pekle*

239 Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press: Princeton 1998, str. 133.

číst i v kontextu amerického prostředí, v němž byla napsána – jednalo se o velmi adresnou kritiku narůstající asimilace a rozpouštění židovské identity v americké majoritě.

Všechny uvedené teologie jsou výrazně ovlivněny historickým kontextem svého vzniku. Teologie Osvětí se snaží nalézt teologickou odpověď na konkrétní historickou událost, ovšem i tato teologie sama je psána ve stínu jiných historických událostí. Teologové Osvětí se snaží psát o Osvětí, ovšem důvod, proč se snaží o Osvětí psát, často neleží jenom na jihu Polska. Daleko přesnější by bylo říci, že snaha vyrovnat se s Osvětí po teologické stránce existovala po celou dobu, ovšem k sepsání podobných úvah přispěla teprve jiná významná událost: ať už se takovým katalyzátorem stal Eichmannův proces nebo Šestidenní válka, či se objevila potřeba reagovat na nějaký fenomén na půdě nové domoviny (válka ve Vietnamu, situace ruského židovstva, aj.) skrze apel na vlastní historickou paměť. Většina těchto teologických reflexí výrazně pracuje s dobovou historickou látkou a do vlastních úvah zahrnuje tehdejší aktuální poznatky historiků.

V kontextu 2. vatikánského koncilu nacházíme v teologiích Osvětí řadu sdělení směřujících do křesťanského prostředí, snad v naději, že v otevřenější pokoncilní atmosféře pomohou církvi zpytovat vlastní svědomí. Ačkoliv je ale polemika s církví, jejími stanovisky a činnostmi a nečinnostmi za války velmi tvrdá, nevyzývá k odplatě, pomstě či nenávisti. Většinový židovský postoj ke křesťanství se v důsledku holocaustu nemění: nic po vás nežádáme, pouze to, abyste nás nechali být tím, kým být chceme. Bohužel se dodnes najdou „křesťané“, kteří si podobný požadavek budou vysvětlovat jako troufalost a narušení svého nároku na obrácení Židů na „pravou víru“. Všechny ty kritické teze, přehledy dějin antijudaismu a doklady o kolaboraci církve s nacistickým režimem jsou tedy určeny právě jim.

Naprosto zásadní vliv na podobu teologií holocaustu měla Šestidenní válka, a to nikoliv válka samotná jako spíše kontrast mezi hlubokým pesimismem na počátku roku 1967 a náboženským a nacionalistickým obrozením v atmosféře po dobytí Starého města v Jeruzalémě. Téma znovuzrození Izraele se v této době propojilo s tématem života a přežití. Zatímco do poloviny 60. let bylo v diasporní teologii Osvětí dominantní snahou posílit vlastní vztah k místu a identitě, které aktuálně prožíváme, po Šestidenní válce se hlavním tématem americko-židovské teologické odpovědi na holocaust evropského židovstva stává blízkovýchodní stát Izrael. Pro většinu reflexí, s nimiž jsme se setkali či ještě setkáme, je vznik státu Izrael vnímán jako rozuzlení příběhu, který začal v Osvětí a ve varšavském ghettu a skončil u Západní zdi v Jeruzalémě. Ve skutečnosti jde o pokračování již staršího tématu *šo'a ve-tkuma*, neboli *holocaust a znovuzrození*. Podobně jako na půdě Izraele na přelomu 40. a 50. let, tak i nyní v teologických reflexích americko-židovských autorů jsou události holocaustu a vzniku státu Izrael vnímány jako novodobý Exodus. Izrael je dáván jako přímá odpověď na holocaust, a to navzdory tomu, jak komplikovaný tento vztah ve skutečnosti byl, kteroužto problematiku jsme se snažili vysvětlit v předchozích kapitolách. Je-li Izrael skutečně Boží odpovědí na holocaust, pak byly cesty Páně vskutku velmi klikaté.

Zatímco v kolektivním měřítku dokáže teologie Osvětí nabízet zajímavé odpovědi, ve chvíli, kdy se jí pokoušíme číst jako odpověď na individuální utrpení prostého člověka během holocaustu, tragicky selhává. Útěchou jednotlivce má být spása kolektivu. Útěchou přeživších, kteří ztratili celou rodinu, jsou pronásledování vzpomínkami a výčitkami a nikdy nepoznali, co to znamená mít prarodiče, má být to, že byl založen stát Izrael, případně to, že Židé coby skupina nakonec přeci jen přežili.

Mají-li si teologie holocaustu vybrat v rámci onoho Epikúrova schématu mezi Boží spravedlností a Boží všemocností, většina volí příklon k Boží spravedlnosti a přiznávají, že Bůh zkrátka není, nebo z vlastní vůle nechce být všemocný, případně že nechce svou všemocnost zachovávat v absolutní míře na úkor vlastního stvoření. V židovském myšlení jde o velmi starý koncept – Bůh musel uvolnit část všehomíra, aby v něm mohl vytvořit svět, a musel vymezit hranice své vlastní moci. Emil Fackenheim a Eliezer Berkowitz předpokládají, že Bůh svoji moc omezuje záměrně, s cílem dát prostor člověku. Richard Rubenstein pod vlivem jednoho z myšlenkových proudů v americkém křesťanském myšlení zase říká, že Bůh nezasahuje, neboť je „mrtev“, ať už fyzicky či morálně. Teologický mainstream, existuje-li tedy vůbec něco takového, se pak vydává dvěma směry: ten skeptický cestou Rubensteina, byť ne za využití takto expresivních motivů, a ten nábožensko-nacionalistický cestou Eliezera Berkowitze. Emil Fackenheim a později i Irving Greenberg jako by mezi těmito dvěma póly oscilovali.

Z představených přístupů volí opačnou strategii pouze Ignaz Maybaum se svojí představou, že všemocný Bůh použil holocaustu jako nástroje pokroku, jehož směr však nemusí být nicotným lidským bytostem okamžitě jasný. Sluší se dodat, že Maybaumovo dílo je dnes v podstatě zapomenuto. Představa o Bohu jakožto chirurgovi vyjímajícím nádor aškenázského židovstva skalpelem plynových komor se zkrátka v reformním hnutí, z něhož Maybaum pocházel, nemohla ujmout.

Tento motiv není nikterak omezen na reformní prostředí a je naopak postaven na velmi staré tradici hovořící o nepochopitelnosti Božího úradku z pozice malicherné lidské bytosti. Jeho kořeny můžeme nalézt v knize Jóbově a v křesťanském prostředí nacházíme tento motiv rovněž – stačí si vzpomenout na křesťanské úsloví „*cesty Páně jsou nevyzpytatelné*“. Přirovnání Boha k velkému chirurgovi, který musí působit bolest, aby mohl vyléčit nemocné tělo, lze v židovském prostředí dodnes nalézt i na zcela opačném konci spektra, než je reforma, například v myšlení velice dynamického, chasidistického mesianistického hnutí Chabad. K tématice holocaustu a Boží spravedlnosti na webových stránkách tohoto hnutí například čteme: „*Na jedné úrovni jsme všichni pouze primitivními lidmi na B-žím operačním sále. Naše pochopení celé operace je omezené a často tak obviňujeme nejvyššího chirurga, aniž bychom chápali, že všechny operace jsou činěny ve prospěch pacienta. B-h je vrcholem dobra. Je dobrý a jeho přirozeností je konat dobro. Dokonce i uprostřed bolesti a utrpení lze nalézt nějaké dobro, byť toto dobro může být pozorovateli skryto. Naše víra nás vede k tomu, že věříme, že Chirurg ví, co dělá.*“²⁴⁰ Ačkoliv by podobné teze byly možná udržitelné na úrovni individuálního utrpení skrze příslib, že nynější bolest je prostředkem k budoucí blaženosti, v kontextu holocaustu musejí nutně ztroskotat. Přeživší holocaustu zkrátka nechtějí ani pomýšlet na to, jaký byl účel „operace“, při nichž byli „vyříznuti“ jejich rodiče a prarodiče, nebo jakou „blaženost“ by jim snad tato hluboká osobní ztráta mohla v budoucnu přinést.

Nesmírně tvrdým kritikem holocaustové teologie je Jehuda Bauer.²⁴¹ Bauer tuto svou kritiku demonstruje na tezích Menachem Mendel Schneersohna, klíčové postavy hnutí Chabad, a Irvinga Greenberga, amerického ortodoxního rabína, s jehož dílem a aktivitami se podrobněji setkáme v následující kapitole. Celé teologii holocaustu vytýká Bauer argumentaci v bludném kruhu a nekonečné přehazování zodpovědnosti z Boha na člověka a naopak. Teze o Bohu jakožto nebeském

240 „Belief After the Holocaust“ in *Chabad.org*. (online), (ověřeno dne 28. dubna 2012), dostupné z:

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/108398/jewish/Belief-After-the-Holocaust.htm

241 Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 191-214

chirurgovi dokládá Bauer do nejstarších výroků Menachem Mendel Schneersohna a podrobuje ji nevybíravé kritice. A dokonce i představu, že teologie *hester panim* umožňuje zachovat alespoň spravedlivou podstatu Boha, když ne tu všemocnou, vyvrací Bauer námitkou, že Bůh, který odvrací tvář od podobných zločinů, se sám z vlastního rozhodnutí učinil omezeným i nespravedlivým současně.²⁴² A je tedy otázkou, proč bychom měli v takového Boha vlastně věřit.

Rovněž se nabízí otázka, proč bychom vůbec měli hledat v holocaustu něco dobrého? Proč by v tomto zbytečném masakru mělo vůbec existovat nějaké Boží sdělení či snad dějinné poslání? Proč by měla být Osvětim součástí Božího plánu? Vždyť dovedeno ad absurdum by to znamenalo, že Osvětim byla vlastně potřebná. Osvětim ale nebyla potřebná. Nikdo se o ní neprosil. A je-li Osvětim sdělením Božím, pak prosme o včasné varování až se Nejvyšší rozhodne znovu promlouvat... Jestli bylo v Osvětích něco dobrého a pozitivního, pak to bylo prosté individuální hrdinství, každodenní zápas prostých obětí, prosté zachování lidství těch, kterým jiní lidé svým barbarstvím nedali jinou možnost.

Americký konzervativní rabín Ismar Schorsch napsal, že: „*Osvětim je teologická černá díra. Vše pohlcuje a nevychází z ní ani paprsek světla*“.²⁴³ Ve své snaze nabídnout odpověď na lidské utrpení se teologie Osvětím dostává do pastí. Každý ze zde zmiňovaných pokusů o nalezení Božího plánu v Osvětích selhává buď z hlediska etiky, nebo z hlediska vnitřní konzistence. Klasické koncepty židovské teodiceje tváří v tvář holocaustu selhávají a antiteodetické přístupy zase znamenají revizi stávající tradice. Upřímná snaha teologů o zmírnění bolesti se obrací v pravý opak a sype přeživším sůl do ran. V opětovném odkazu na Adorna jsme skoro v pokušení prohlásit, že „*psát teologii po Osvětích je barbarské*“. Můžeme ale rovněž nabídnout mnohem smířlivější odpověď konstatováním, že ani dva tisíce let pronásledování nemohly bohatou tradici židovského teologického myšlení připravit na zlo takového rozsahu, jakým je holocaust. Ostatně všichni představení teologové z této premisy vycházejí a všichni pociťují potřebu použít starší tradici, ovšem novým způsobem, který by adekvátně odpovídal post-holocaustové době. Téma „jedinečnosti“ či „bezprecedentnosti“ holocaustu s tímto východiskem přímo souvisí. Zatímco zlo je staré jako lidstvo samo, holocaust představuje nový, byť zdaleka ne poslední a už vůbec ne jedinečný rozměr tohoto zla. Chce se dodat, že bohužel. Stávající koncepty tváří v tvář holocaustu selhávají a rozličných slepých uliček bude v upřímné touze po odpovědi prozkoumáno ještě mnoho. Nesuďme tedy židovskou teologii za to, že si s holocaustem neví příliš rady, neboť problém židovské „teologie Osvětím“ nespočívá v židovské teologii, nýbrž v Osvětích.

A jaký byl vlastně praktický dopad všech doposud zmíněných teologických úvah? Je zajímavé, že jak Peter Novick, tak Tom Segev věnují ve svých vlastních studiích těmto teologiím jen velmi omezený (Novick) či téměř žádný (Segev) prostor, a naopak přehledy teologických reflexí, které tyto čtyři autory považují za klasiky (např. Steven T. Katz)²⁴⁴ se téměř nezabývají otázkou jejich konkrétního dopadu na každodenní židovskou realitu. V dobovém tisku nacházíme tu a tam velice sporadické zmínky o těchto teologických konceptech, ovšem nezdá se, že by tyto dokázaly ve své době hlouběji proniknout do veřejného diskursu. Jako by se všechny tyto úvahy odehrávaly v jakémsi paralelním prostoru a nedokázaly oslovit širší spektrum posluchačů mimo intelektuální kruhy. A pokud se setkáváme s představami jako „nedopřát Hitlerovi posmrtného

242 Ibid.

243 Schorsch, I.: „The Holocaust and Jewish Survival“ in *Midstream*. č. 27, leden 1981, str. 40.

244 Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Company 1975.

vítězství“, tak je to často ve velmi obecném duchu a nemůžeme zcela přesně určit, zda ten, kdo podobnou tezi hlásá, Fackenheim četl či nikoliv. Spíše se zdá, že teologické reflexe jsou pouze sofistikovaným vyjádřením již existujícího diskursu, do nějž samy přispívají jen sporadicky, a ačkoliv mají ambice tento diskurs posunout, jejich skutečný dopad je obtížně prokazatelný. Některé z uvedených konceptů se ale budou prosazovat v dlouhodobějším horizontu a my se tak i v pozdějších reflexích budeme setkávat například se 614. příkázáním Emila Fackenheim a či s diskusemi o „jedinečnosti holocaustu“, které rozpracovávají Irving Greenberg či Steven T. Katz.

O shrnutí konkrétních dopadů teologie Osvětí na židovskou každodennost počátku 70. let se pokouší Goffrey Wigoder - jeden ze zakladatelů projektu Encyclopedia Judaica - v článku, který v Izraeli převzal deník *Davar*. Úvaha, doplněná o poznatky z rozsáhlejší studie Eugena Borowitz z Hebrew Union College na totéž téma, byla publikována pár týdnů po Jom ha-šo‘a v roce 1973 na nepříliš zajímavém místě výtisku (na str. 13, před sportovní stránkou) a jedná se mimochodem o jeden z mála případů, kdy se téma teologie na stránky tohoto přísně sekulárního partajního listu v Izraeli vůbec dostalo.

V článku nadepsaném „*Být Židem po Osvětí*“²⁴⁵ Wigoder vyjadřuje domněnku, že z hlediska rituálu a ortopraxe je vlastně skutečný dopad holocaustu minimální. Holocaust znamenal kruté osobní ztráty v rodinném a osobním životě a osobní utrpení statisíců a milionů, ovšem náboženský život mezi těmi, kteří Hitlerovu běsnění unikli, zůstal téměř nezměněn. A pokud ke změnám došlo, jako například u židovských imigrantů v USA, kteří se velmi rychle sžili se sekulárním způsobem života majoritní populace Spojených států, tak to nebylo v důsledku holocaustu, ale spíše v důsledku asimilačních tlaků a tehdejší přitažlivosti amerického životního stylu. Wigoder již ve své době dochází k závěru, že myšlení teologů má ve skutečnosti jen velmi malý vliv na náboženské přesvědčení obyčejných Židů a že jen málokdy překročí hranice akademické sféry – s jedinou výjimkou. Autor si všímá ostré debaty ohledně teologie „smrti Boha“ Richarda L. Rubensteina. Ano, je pravda, že „*američtí Židé jsou pevní ve svém agnosticizmu a do synagogy docházejí jednou za dva týdny.*“ a je pravda, že „*většina z nich definuje sama sebe jako nevěřící,*“ píše autor na stránkách *Davaru*, avšak „*i přesto nebyli připraveni zařadit se pod transparent s nápisem 'Bůh nic neznamená'. [...] I přesto, [...] že je víra amerického židovstva záležitostí spíše společenskou, než existenciální, opuštění staré tradice bylo komunitou striktně odmítnuto.*“²⁴⁶ Odmítnutí Rubensteinových tezí a představy o smrti Boha obecně pak Wigoder vidí v „intuici“ prostých amerických Židů a domnívá se, že většina amerického židovstva spíše cítila, že odmítnout své židovství úplně znamená „*poskytnout vítězství Hitlerovým myšlenkám*“ (narážka na Fackenheim?) Již ve své době si Wigoder všímá významu Šestidenní války a návratu Boha do dějin skrze uvědomění, že případná teologická reflexe si musí poradit nejen s Osvětí, ale i s Jeruzalémem a že jak Osvětí tak Jeruzalém jsou součástí týchž dějin Hospodina a Jeho lidu. Jenže, ačkoliv v těchto tezích zaznívá náznak myšlenek Fackenheim a či Berkowitz, Wigoder se domnívá, že skutečný dopad těchto teologií mimo intelektuální prostředí byl dosti omezený. Autor si všímá i dalších detailů, jako například dopad rekonstruktivistického judaismu a myšlení Mordechaje Kaplana a končí svou úvahu nad vztahem amerického židovstva k vlastní teologii Osvětí konstatováním, že většina amerických Židů svůj judaismus neprožívá skrze teologii či

245 *Davar*, 21. května 1973, str. 13.

246 *Ibid.*

existenciální úvahy, nýbrž skrze každodenní život a problémem tedy „*není samotná židovská teologie, nýbrž to, jak ji uvádět do praxe.*“²⁴⁷

247 Ibid.

„Osvětím neměla happy end“

Válka na Jom Kipur v říjnu roku 1973 znamenala tvrdou ránu pro jakýkoliv politický i teologický optimismus. Izrael tuto překvapivou válku vyhrál pouze díky masivním dodávkám vojenského materiálu ze Spojených států. Vítězství bylo dosaženo za cenu vysokých ztrát mezi bojujícími vojáky, závislosti na cizí zemi a prohloubení politické izolace ve světě. A byla to poslední válka, o níž vlastně můžeme říci, že ji Izrael vyhrál. S proměnou taktiky na arabské straně a zabřednutím do asymetrického konfliktu na palestinských územích či později v Libanonu se totiž vytrácí možnost vojenského vítězství v onom klasickém učebnicovém slova smyslu. Žádný z oněch mnoha následných konfliktů, které stát Izrael vedl či byl nucen vést, již nedokázal přinést definitivní pocit vítězství či snad dokonce jistoty. Žádný nepřinášel podobnou úlevu jako ten z roku 1967. Začalo se stále více ukazovat, že stát Izrael je stejně zranitelný jako diaspora a že i hrdinný odpor může přinášet pocit zmaru a bezmoci. „*Izraelci najednou viděli, že i se silnou armádou v zádech se můžete ocitnout tváří v tvář zkáze,*“ shrnul dobovou náladu Šalmi Barmor z institutu Jad Vašem.¹

Narůstá pocit, že Židé opět zůstali na všechno sami. Slovy Seymoura Siegala, profesora teologie ze slavného Jewish Theological Seminary: „*Události holocaustu a Jomkipurové války ukázaly, že Bůh nám nepomůže, pokud si nepomůžeme sami.*“² Juda David Bleich, pozdější významná autorita ve věci náboženské etiky a práva v USA, zase těsně po válce napsal: „*Toto temné volání do zbraně je možná jediným drsným faktem, který Židé mohou z celé své historie přijmout jako jistotu: máme pouze Nejvyššího a sami sebe. Ať už ve vítězství či v zuřícím konfliktu, musíme s chladnou hlavou přijmout fakt, že jsme ,lidem, který dlí sám a není uznán mezi národy*“.³

Fakt, že arabský útok v roce 1973 přišel na Jom Kipur, neboli na Den smíření, v němž má člověk zpytovat své hříchy, jako by byl do jisté míry symbolický. Velmi brzy se objevují hlasy, že tato válka byla políčkem za předčasný mesianismus a že je na čase podobné představy přehodnotit. Magazín *Sh'ma*, založený Eugenem Borowitzem v roce 1970 jako platforma pro dialog mezi různými směry amerického judaismu, přinesl krátce po válce na Jom Kipur v roce 1973 sérii okamžitých reakcí vybraných osobností americko-židovského veřejného života. Většina z těchto reakcí hovoří především o nutnosti přežití a zachování židovské soběstačnosti. Autor jedné z těchto reakcí, Benjamin Halpern, však uvažuje dále a píše:

V roce 1967 byli mnozí Izraelci i někteří Američané přesvědčeni o tom, že Šestidenní válka je konečným důkazem o raně vykupitelské, mesiášské době, v níž se máme nacházet. Někteří to dokonce říkali ve svých modlitbách za Izrael [...] Sekulární verzí této teologické namyšlenosti byla domyšlivost ohledně izraelské vojenské moci. Po válce na Jom Kipur 1973 jsem skeptičtější, než kdy jindy. Mesiášská válka by se přeci musela vyvíjet podle vzoru té Šestidenní. Přestaňme nálepkovat soudobou historii termíny, které jsou pouze projevem naší povrchnosti a pýchy.

1 Halevi, Y. K.: „Who Owns the Memory?“ in *The Jerusalem Report*. No. 25, únor 1993.

2 *JTA*, 7. června 1974.

3 „The War: First Thoughts“ in *Sh'ma – A Journal of Jewish Responsibility*. 4/61 (16. listopad 1973). str. 1. (online), (ověřeno dne 4. května 2012), dostupné z: <http://www.bjpa.org/Publications/details.cfm?PublicationID=9589>

Mesiáš přijde a možná mu můžeme pomoci přijít rychleji. Avšak přestaňme již hovořit o jeho okamžitém příchodu a o neporazitelnosti izraelské armády coby o projevu tohoto příchodu. Jako každý předčasný mesianismus, i toto s sebou přináší pouze hořkost a zoufalství.⁴

Izrael samotný se přitom nadále proměňoval v souvislosti s tím, jak postupovala společenská a generační výměna. Celá země se posunula od labouristického k výrazně nacionalistickému, liberálně-kapitalistickému étosu, nyní posílenému i bližším přilnutím ke Spojeným státům, na nichž se Izrael stal v období po Jomkipurské válce ekonomicky i vojensky závislým. Na konci této proměny bude z Izraele „*Amerika ktana*,“ jak se někdy říká v hebrejštině, neboli „*Malá Amerika*.“⁵

Do země přichází stále více sefardských a orientálních Židů, kteří tíhnou k pravici. Staré labouristické kádry jsou již celé jedno desetiletí nuceny vyklízet jednu pozici za druhou. Téměř třicetiletá hegemonie labouristů definitivně skončí roku 1977, kdy poprvé vyhraje volby *Likud*, složený ze zástupců středových a pravicových, revizionistických a nacionalistických hnutí, v čele s Menachemem Beginem. Paradoxně to bude tentýž Menachem Begin, který v roce 1952 neváhal vyvolat pouliční nepokoje kvůli vyjednávání s Německem o reparacích, kdo bude v roce 1979 podepisovat mírovou smlouvu s Egyptem a provádět Anwara Sadata a Jimmyho Cartera po památníku Jad Vašem – po tom památníku Jad Vašem, jehož výstavbu za využití prostředků z německých reparací poslanci z jeho vlastní tehdejší strany *Cherut* tolik kritizovali.

Menachemu Beginovi je velmi často dáváno za vinu, že ve svých projevech během 70. a 80. let spustil lavinu holocaustových narážek a příměrů. Typickou situací, kdy na takovéto narážky došlo, byla například polemika ohledně možného stažení Izraele z okupovaných území. Begin odmítal opustit to, co bylo nazýváno „bezpečnými hranicemi“, kvůli obavě, že by výše položená území Golanských výšin a Západního břehu mohla umožnit arabské artilerii „*vnést holocaust do Izraelských populačních center*.“⁶ Begin si za podobná přirovnání mnohokrát vysloužil kritiku doma i v zahraničí. Když je například v roce 1982 použil k ospravedlnění první války v Libanonu, svolali dva čelní historikové holocaustu, prof. Šmuel Ettinger z Hebrejské university a prof. Jicchak Guttman z institutu Jad Vašem, tiskovou konferenci, na níž se proti takovéto rétorice ostře ohradili. Profesor Ettinger označil tuto válku a používání holocaustu k jejímu ospravedlnění za „*kriminální odchylku od principů judaismu*“. Dle jeho slov prý „*nikdo jiný neznese paměť holocaustu tak, jako premiér Begin*“.⁷

V předchozích kapitolách jsme mohli vidět, že Menachem Begin byl tématem holocaustu „posedlý“ již v 50. letech. Nárážky podobného typu však používal v hebrejštině, ve vnitropolitických polemikách a z pozice opoziční strany proti vládě. Dokud byl v opozici, používal je proti vládě, když se nyní dostal do vlády, používal je proti levicové opozici a kritikům vládní politiky ze zahraničí. To, co se změnilo v 70. letech, nebyla ani tak jeho rétorika ve vztahu k holocaustu, nýbrž to, že z pozice premiéra byla nyní více slyšet a v atmosféře po Jomkipurové válce více rezonovala.

Beginovy snahy o formování paměti holocaustu měly i konkrétnější obrysy, jako například v

4 Ibid., str. 4-5.

5 K tomuto tématu viz např.: Segev, T.: *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel*. Henry Bolt: New York 2002.

6 *JTA*, 2. května 1974.

7 *JTA*, 18. srpna 1982.

roce 1977, kdy se pokoušel obnovit diskusi o možnosti přesunu pietního dne za oběti holocaustu ze stávajícího výročí povstání varšavského ghetta na *tiš'a be-av*, tradiční výročí zkázy prvního a druhého jeruzalémského Chrámu. Údajně s dobrozdáním obou tehdejších vrchních rabínů⁸ navrhoval, aby tímto spojením vznikl 9. Av coby univerzální den připomínky pokusů o zničení židovského národa. Gideon Hausner, který tehdy zastával post ředitele institutu Jad Vašem, něco takového striktně odmítl. Obával se, že by tím došlo k nešťastnému propojení dvou zcela odlišných tragédií. Svou kritiku podobného návrhu zdůvodnil i ryze praktickými důvody: devátý av totiž většinou připadá na období letních prázdnin, zatímco Jom ha-šo'a následuje týden po Pesachu, aby se jej mohly aktivně účastnit školy a využít jej k výuce o těchto událostech. Obával se rovněž, že by tímto přesunem mohlo paradoxně dojít spíše k marginalizaci jak holocaustu, tak symboliky hrdinství a povstání, která stojí za stávajícím Jom ha-šo'a.⁹ Fakt, že takovýto návrh přišel od Menachema Begin, někdejšího radikálního vůdce revizionistického hnutí Cherut, které po dlouhou dobu pohrdalo oběťmi holocaustu a preferovalo výhradně příběh povstání, je bezesporu jedním z mnoha paradoxů Beginovy životní a politické dráhy.

Tom Segev, který měl možnost Begin osobněji poznat, se domnívá, že určitá „posedlost“ holocaustem měla ve skutečnosti hlubokou osobní příčinu tkvící v tom, co je někdy nazýváno pocitem viny za přežití. Begin měl prý, podle Segeva, podobnými narážkami bojovat se svým vlastním pocitem bezmoci plynoucím z toho, že během války sám ztratil část rodiny a současně nedostal příležitost obětem blíže a konkrétněji pomoci. Nyní chtěl dokázat „*že je paměti holocaustu věrnější, než Mapaj*“.¹⁰

Intenzita paměti holocaustu a samotná její podoba procházely proměnou již delší dobu a válka z roku 1973 tento proces pouze urychlila. Třicet let po událostech samotných se rozbíhají debaty, jak je vlastně zařadit do učebních osnov dějepisu. Profesor Šimon Hermon z Hebrejské univerzity při jedné z takových diskusí vyzve své kolegy, aby při výuce o holocaustu kladli větší důraz na osudy obětí a nikoliv jen partyzánů a povstalců. Dosavadní přístup podle jeho názoru neukazuje celý obraz a mladí Izraelci by měli být vychováváni k identifikaci se svou diasporní minulostí. „*Klást si otázku, zda mučedníci holocaustu nemohli učinit něco více v aktivní obraně, je nemorální,*“ prohlásil, „*a s postupem času to bude stále více nemorální. Tento přístup by mohl snadno způsobit, že naše děti začnou nenávidět oběti více, než samotné pachatele.*“¹¹

*

I ve Spojených státech se objevují hlasy volající po tom, aby „*výuka o holocaustu byla povinná již na úrovni středních škol.*“¹² Mluvčí Amerického židovského kongresu těmito slovy protestoval proti faktu, že holocaust byl v tehdy nově připravovaných osnovách zcela opomenut. Dr. Seymour Lachman z newyorského odboru pro vzdělávání prohlásil, že „*v nejlepším případě studenti vědí, že nacisté zabili šest milionů židovských mužů, žen a dětí. To je ale všechno, co*

8 Stát Izrael má dva vrchní rabíny – jednoho aškenázského a jednoho sefardského.

9 *JTA*, 9. srpna 1977.

10 Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 396.

11 *JTA*, 16. července 1974.

12 *JTA*, 7. června 1974.

vědí.¹³ Paměť holocaustu holocaustu se bude v období 70. a 80. let ve Spojených státech dostávat z periferie do centra židovského myšlení a vstoupí zde do své expanzivní fáze.

Významnou postavou tohoto období je ortodoxní rabín Jicchak Irving Greenberg. Nesetkáváme se s ním poprvé. Na veřejnosti vystupoval již v napjatém období před Šestidenní válkou. Greenberg se narodil roku 1933 v Brooklynu, tradičním centru amerického židovského života. Jako řada významných amerických židovských osobností absolvoval Greenberg tradiční i sekulární vzdělání. Na rabína byl ordinován ve 20 letech, v roce 1953 na ješivě Beis Yossef v Brooklynu. O několik let později obdržel doktorát z historie na Harvardu. Téma jeho disertační práce nebylo nijak spojeno s holocaustem – tento mladý ortodoxní Žid, který bez jarmulky nevyšel na ulici, si za své téma zvolil vztah Theodora Roosevelta k dělnickému hnutí.

Mladý Greenberg si prošel obdobím náboženského radikalismu. Když jej jednou jeho otec, hluboce věřící a Bohu oddaný muž, v 50. letech slyšel, jak kritizuje americké Židy za jejich sekulární styl života, měl jej prý napomenout: „Dovoluješ si útočit na Židy ve jménu Boha? Pověz mi, kdo z těch dvou [tj. Židé, nebo Bůh] by se měl více stydět za své činy za minulé desetiletí?“¹⁴ Právě tato moudrá otcova slova Greenberga patrně přivedla k zájmu o dějiny holocaustu.

V roce 1959 začal vyučovat historii na Yeshiva University a měl být jedním z prvních pedagogů na území USA, kdo do své výuky moderních dějin zařadili i několik přednášek věnovaných historii holocaustu. Jak sám vzpomíná, nebylo to tehdy snadné, neboť děkan univerzity se obával, že kurz nebude „dostatečně vědecký“, a Greenberg jej musel vyučovat pod názvem „Totalitarismus a ideologie 20. století“.¹⁵ V roce 1961 se poprvé vydal do Izraele, aby se v tamních archivech a knihovnách mohl věnovat studiu tehdy ještě obtížně dostupných pramenů k dějinám holocaustu. V jednom z pozdějších interview vzpomíná, jaký hluboký význam pro něj tento rok měl: „Nikdy nezapomenu na rok 1961, který jsem strávil četbou a studiem holocaustu. Kombinace toho, že jsem byl v zemi Izrael, že jsem tam žil a viděl život Židů každý den, učinila tuto zkušenost velice dojemnou. Trávil jsem sice celé dny sezením v knihovnách a čtením o destrukci, avšak navzdory tomu, že má mysl byla přeplněna obrazy ničení, byly mé dny stejně tak plně ponořené v kvetoucím životě Izraele. Člověk nemůže tyto dvě věci oddělit. Izrael je odpověď na holocaust“.¹⁶ V roce 1975 založil společně s Elie Wieselem institut *Zachor* (Pamatuj), který se později bude angažovat například v záležitostech týkajících se tzv. „druhé generace“, neboli potomků přeživších trpících důsledky mezigeneračního přenosu traumatu.¹⁷

Irving Greenberg je díky svému vzdělání teologem i historikem současně a v obou těchto rolích na americké půdě vystupuje. Většina jeho klíčových textů o holocaustu však zatím nebyla systematicky publikována a nalezneme ji rozsetou v několika různých publikacích, případně pouze ve formě článků v dobových periodikách. Na druhé straně nacházíme o veřejném působení tohoto ortodoxního rabína, který je dnes považován za čelní postavu paměti holocaustu ve Spojených státech, poměrně velké množství informací v dobovém tisku. Vedle institutu *Zachor* bude Greenberg výkonným ředitelem *President's Commission on the Holocaust*, zřízené prezidentem

13 Ibid.

14 Freedman, S.; Greenberg, I.: *Living in the Image of God – Conversations with Rabbi Irving Greenberg*. Jason Aronson Inc.: New Jersey, Jeruzalém 1998, str. xx.

15 Ibid., str. 10.

16 Ibid., str. 236.

17 *JTA*, 7. listopadu 1979.

Jimmy Carterem v roce 1978, která navrhne zbudování The United States Holocaust Memorial Museum (USHMM) ve Washingtonu.

Svoji teologickou reflexi holocaustu se pokusil zformulovat poprvé v roce 1976 v eseji nazvaném v odkazu na biblický Exodus „*Oblak dýmu, sloup ohně*“.¹⁸ V jednom z pozdějších rozhovorů označí tento svůj vůbec první esej o holocaustu za to nejdůležitější, co k tomuto tématu kdy sepsal.¹⁹ Jako u všech předchozích teologických přístupů je i ten Greenbergův výrazně ovlivněn historickým kontextem svého vzniku. Kontext války z roku 1973 a společenské atmosféry na půdě Spojených států vnáší do jeho úvah silnější povědomí o zranitelnosti Izraele na jedné straně a kritičtější přístup k tématu jako takovému na straně druhé. Podobně jako u jeho předchůdců je významným tématem jeho teologie především přežití a zachování vlastní židovské identity. Druhé ze jmenovaných témat mělo pro Greenberga obzvláštní význam. Již v 60. letech jsme se mohli setkat s jeho reakcemi na vysokou míru asimilace a smíšených sňatků na amerických univerzitách. Na jednom ze svých vystoupení v roce 1967 Greenberg dokonce označil americké univerzity za „*místo katastrofy*“²⁰ z hlediska vysokého počtu mezináboženských sňatků, k nimž mezi studenty na těchto univerzitách dochází. To vše v situaci, kdy téměř každá americká židovská rodina posílá své potomky na univerzity a kdy má míra mezináboženských sňatků mezi univerzitně vzdělanými Židy překračovat průměr zbytku komunity třikrát až čtyřikrát.²¹ Pro celé jeho dílo pak bude typická dialektika – a Greenberg sám pojem „*dialektika*“ velmi často používá – mezi bezprecedentností holocaustu bořící všechny Bohem dané přísliby na jedné straně a potřebou zachování židovské identity na straně druhé.

Greenberg odmítá dát na obtížnou otázku holocaustu jakoukoliv jednoduchou odpověď. Snad se tak chce vyhnout chybám svých předchůdců, v jejichž reflexích jsme vždy dříve či později narazili na rozpor v konzistenci nabídnuté odpovědi či v jejím etickém rozměru. Greenberg si uvědomuje, že na událost tak rozsáhlou a komplikovanou, jako je holocaust, nelze najít jednu univerzální odpověď. neboť holocaust „*rovněž nedává jednoduché, prosté odpovědi nebo definitivní řešení. Tvrdit něco takového by znamenalo nebrat ty spalované děti vážně.*“²² [...] „*Neexistuje žádný výrok, teologický či jiný, který by mohl být vysloven a zůstal by platným vedle hořících dětí.*“²³ Holocaust podle Greenberga obrací veškeré kategorie naruby. V jeho úvahách nad odpovědí na holocaust se znovu a znovu objevuje adjektivum „*dialektický*“, které on sám patrně chápe ve smyslu protichůdný či mnohoznačný, ačkoliv jasnou definici nikde neuvádí. Touhu po hledání jednoduchých odpovědí a absolutní spásy sice chápe jako „*velice lidskou*“ tendenci, avšak domnívá se, že jak Židé, tak křesťané by se před ní měli mít na pozoru. Ve vztahu ke svým předchůdcům říká, že jejich teze jsou „*upřímnými a důležitými odpověďmi na holocaust, ovšem*

18 Greenberg, I.: „*Cloud of Smoke, Pillar of Fire*“ in Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989, str. 305-345.

19 Freedman, S.; Greenberg, I.: *Living in the Image of God – Conversations with Rabbi Irving Greenberg*. Jason Aronson Inc.: New Jersey, Jeruzalém 1998, str. 233.

20 *JTA*, 6 prosince 1967.

21 *Ibid.*, srov. podobná varování Felixe A. Theilhabera, zmíněná v první kapitole této práce. Theilhaber podle: Boas, J.: „*German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers*“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981).

22 Greenberg, I.: „*Cloud of Smoke, Pillar of Fire*“ in Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989, str. 314.

23 *Ibid.*, str. 315.

dostávají se do rozporu s oním dialektickým principem.“²⁴

Greenberg se snaží nalézt střední cestu mezi dosavadními teologickými reflexemi holocaustu, v nichž rozeznává dva protikladné póly – Rubensteina na jedné straně a Berkowitse s Fackenheimem na straně druhé. Dílo Ignaze Maybauma patrně neznal. Každé z odpovědí, ať už z pera Rubensteina, Fackenheima či Berkowitse, přiznává dílčí platnost, případně pro ně má alespoň pochopení.

Na Rubensteinových tezích nekritizuje samotnou představu o „věku smrti Boha“. Takovouto pozici chápe a ve skutečnosti ji interpretuje jako velice židovskou reakci a dává ji navíc do souvislosti se sérií citací z Wieselovy *Noci*, v nichž se spisovatel přiznává k podobným myšlenkám. To, co Rubensteinovi vytýká, je jeho pesimistická definitivnost a představa, že vztah Židů k Hospodinu holocaustem skončil. „*Po holocaustu už by neměla být žádná další konečná řešení,*“ píše Greenberg, „*dokonce ani ta teologická.*“²⁵

Greenberg velmi dobře chápe, co Rubensteina k jeho radikální pozici vede. Jak by mohl Hospodin žádat dodržování Smlouvy, když málem dopustil vyvraždění jedné ze smluvních stran? „*Jelikož Smlouva nemůže existovat bez lidu Smlouvou zavázaného, je samotná existence Židů a judaismu touto genocidou zpochybněna.*“²⁶ V jednom z pozdějších esejů - nazvaném příznačně „Dobrovolná úmluva“ – jde ještě dále a cituje významného amerického básníka polského původu Jacoba Glatsteina:

Na Sinaji jsme obdrželi Tóru,
v Lublinu jsme ji vrátili zpět.
Mrtví lidé se k Bohu nemodlí,
Tóra byla dána živým.²⁷

V témže eseji dále píše: „*I ty nejstrašlivější z kleteb a katastrof hrozících za nedodržení smlouvy blednou v porovnání s tím, co se stalo během holocaustu.*“²⁸ Smlouva samotná je tedy zpochybněna a je na člověku, aby sám vlastní úvahou a rozumem posoudil její význam a rozhodl se, zda se jí chce i nadále řídit v plném znění. Žádný výrok, teologický či jiný, už totiž nemůže být udržitelný, pokud je vyřčen ve světě, kde jsou děti spalovány zaživa.²⁹

Stejně jako Rubenstein se však obává, aby tento skepticismus nevedl k úniku do čistě sekulárního světa. Byl to totiž sekulární svět, odmítající Boží autoritu, který vytvořil společnost bez morálky a norem (v sociologii se někdy hovoří o tzv. *anomii*, teologie pracuje s pojmem *nihilismus*), která vedla k holocaustu. „*Oběti nás žádají, abychom především neumožnili vznik nové sítě hodnot, která by mohla unést další pokus o genocidu.*“³⁰

Ve své vlastní odpovědi pracuje Greenberg se dvěma základními teologickými motivy. Ten první, kterým je obraz trpícího služebníka Izajášova, interpretuje podobně, jako před ním například

24 Ibid., str. 318.

25 Ibid., str. 319.

26 Ibid., str. 306.

27 Greenberg, I.: „Voluntary Covenant“ in *Perspectives*. National Jewish Center for Learning and Leadership, říjen 1982.

28 Ibid.

29 Greenberg, I.: „Cloud of Smoke, Pillar of Fire“ in Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989, str. 315.

30 Ibid., str. 320.

Ignaz Maybaum, byť zcela nezávisle na Maybaumově díle. Židé trpí za hříchy jiných národů. Tyto hříchy však Greenberg popisuje spíše po vzoru Eliezera Berkowitse – jako dva tisíce let křesťanského antijudaismu, který vedl k hluboce zakořeněné nenávisti a neochotě církve postavit se za Židy ve kritické chvíli. Greenberg zde pracuje s podobnými zdroji jako Berkowits a z historické látky si všímá stejných momentů, jako například výše citovaných výroků slovenského arcibiskupa Kametka.³¹ Druhým výrazným teologickým motivem v jeho myšlení je příběh Exodu, kdy Greenberg, podobně jako před ním Fackenheim a Berkowits, přirovnává holocaust a založení státu Izrael k vyjití biblického Izraele z egyptského otroctví.

Vznik státu Izrael a dobytí Západní zdi v Jeruzalémě pak prezentuje jako protipól Osvětimi a zde se s Rubensteinem rozchází. Greenberg se sice rovněž domnívá, že Úmluva byla událostmi holocaustu otřesena, ovšem na rozdíl od Rubensteina nezastává názor, že by Bůh byl mrtev, nýbrž že Izrael pouze vstoupil do nové, poslední etapy svého vztahu s Hospodinem. Smlouva byla otřesena proto, že Židé prochází novým zjevením, novým kolektivním prožitkem srovnatelným se zjevením na Sinaji. Stejně jako původní Exodus započal utrpením v egyptském otroctví, začal i tento novodobý exodus utrpením v Osvětimi. Vyjití z Egypta provázelo předání Smlouvy na Sinaji – analogicky prochází Smlouva po Osvětimi závažnou revizí a Židé vstupují do nové fáze svého vztahu s Hospodinem v níž Žid dodržuje smlouvu dobrovolně, neboť v ní na základě svého vlastního rozumového uvážení stále nachází oporu pro své každodenní konání.³² Oba Exody nakonec vedou do téhož místa – do Jeruzaléma. Důvodem, proč není možné onen rubensteinovský motiv skepticismu a ztráty víry ve vykoupění považovat za finální, pak je:

Znovuzrození státu Izrael. Jakkoliv je obtížné jej pojmout a jakkoliv skandální je pro většinu tradičních židovských a křesťanských kategorií, jde o nevyhnutelnou součást židovské historické zkušenosti našeho věku. [...] Pokud je zkušenost Osvětimi symbolem toho, že jsme odříznuti od Boha a od naděje a že smlouva mohla být zničena, pak zkušenost Jeruzaléma symbolizuje, že Boží přísliby jsou pevné a že Jeho lid žije dále. Spalované děti hovoří o absenci veškerých hodnot – lidských i Božích; návrat půl milionu přeživších holocaustu do Izraele hovoří o znovunabytí lidské důstojnosti a hodnoty. Pokud Treblinka činí veškeré lidské naděje iluzí, pak Západní zeď ukazuje, že lidské sny jsou mnohem více reálné, že prostá fakta a hrubá síla.³³

Na rozdíl od svých předchůdců by však Greenberg nerad nabízel Jeruzalém jako jedinou a definitivní odpověď na Osvětím. Naopak, soudobé židovské víře podle něj nezbyvá nic jiného, nežli neustále balancovat mezi Osvětím a Jeruzalémem: „*Dopustit, aby Osvětím přemohla Jeruzalém, znamená lhát (neboli říkat pravdu mimo její náležitý kontext); a dopustit, aby Jeruzalém popřel Osvětím znamená lhát ze stejného důvodu.*“³⁴ Osvětím a Jeruzalém vpadly plnou silou do židovských dějin a s oběma se Židé budou muset vyrovnat. Obě tato místa a jejich „dialektický vztah“ zůstanou navždy součástí židovské identity. A stejně jako si Židé připomínají Exodus během svátku Pesach, uvažuje Greenberg, že si snad budou jednoho dne Židé připomínat vyjití z Osvětimi,

31 Ibid., str. 308.

32 Greenberg, I.: „Voluntary Covenant“ in *Perspectives*. National Jewish Center for Learning and Leadership, říjen 1982.

33 Greenberg, I.: „Cloud of Smoke, Pillar of Fire“ in Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989, str. 323.

34 Ibid., str. 324.

neboť „pouze ti, kdož zažijí onu normativní událost ve svých kostech – skrze společenství víry – ji budou skutečně prožívat,“.³⁵ A svou úvahu dále rozvádí:

Muži a ženy se budou scházet, aby jedli plesnivý chléb Osvětími a bramborové slupky Bergen-Belsenu. Budou vyprávět o dětech, které odešly, o hladu a strádání ghett, o potměných očích muslimů. Záznamy, obrazy, dokonce i filmy – některé natočené vrahy, některé oběťmi – budiž použity tak, aby umožnily lidem zpřítomnit a znovu prožít Osvětím. Litujeme toho, že by takováto bolest měla být začleněna do koloběhu života, ovšem přesto věříme, že nezničí naději, nýbrž že posílí zodpovědnost, vůli a víru.³⁶

V samotném závěru svého eseje, v odkazu na knihu Exodus, Greenberg tvrdí, že „teprve oblak dýmu těl ve dne a ohnivý sloup krematorií v noci musí dovést lidstvo do místa a dne, v němž budou lidské bytosti oddány jedna druhé, v němž budou natolik sdílet vzájemnou bolest a budou natolik očištěny a schopny sebekritiky, že již holocaust nebude nikdy možný.“³⁷

V tomto bodě by se zase Greenbergovy teze mohly zdát být velmi příbuzné myšlenkám Emila Fackenheimu či Eliezera Berkowitse. Avšak stejně jako se jednoznačně nepřiklání k postojům Rubensteina, se i nyní snaží vydat vlastní cestou. Je si vědom toho, že specifické prostředí, v němž žijí američtí Židé, si žádá daleko větší otevřenost pokud jde o to, jak by měli Židé s historickou pamětí zacházet ve vztahu ke svému okolí.

Již v roce 1972, v projevu v židovském centru Riverdale na sympoziu nazvaném „Židovská mládež a holocaust“, vyzýval Greenberg své o generaci mladší soukmenovce, aby holocaust pojímali objektivně a nikoliv emocionálně, neboť „*utápět se v oněch událostech znamená zlehčovat je*“. Židé podle něj potřebují zachovat disciplínu a „*vyhnout se emociálnímu zlehčování či přílišnému naléhání*“. V témže projevu kritizoval situaci, kdy ortodoxní Židé vnímají holocaust jako trest za sekularizaci a sekulární zase jako důkaz o smrti Boha.³⁸ Ke způsobu, jakým by Židé měli zacházet s vlastní pamětí, se pak v roce 1976 vyjadřuje i ve svém prvním eseji, když píše, že „*holocaust nesmí být použit k triumfalismu*“ a že „*jeho morální výzva musí být platná i pro Židy*“:

Ti, kdož necítí žádnou vinu za holocaust, jsou rovněž v pokušení k morální apatii. Zbožní Židé, kteří používají holocaust k morálnímu zpochybňování všech ostatních náboženských skupin s výjimkou své vlastní, jsou sami v pokušení lhostejnosti k holocaustu druhých (srov. celkovou politiku amerického ortodoxního rabinátu ve vztahu k vietnamské politice Spojených států). Ti Izraelci, kteří kladou co největší důraz na rozdíl mezi slabými a pasivními oběťmi diaspory a „mocnými Sabrami“, jsou v pokušení používat izraelskou moc bez rozmyslu (neboli mimo meze toho, co je nevyhnutelné pro vlastní obranu a přežití), v důsledku čehož hrozí, že by se nějací jiní lidé mohli stát obětí Židů.³⁹

Dialektická zkušenost holocaustu přitom podle Greenberga všechny kategorie obrací naruby, a to včetně dichotomie sekulárních proti věřícím. Jak může například fungovat rozdělení na zbožné

35 Ibid., str. 340-341.

36 Ibid., str. 341.

37 Ibid.

38 JTA, 10. května 1972.

39 Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989, str. 314. Text v závorkách je součástí citovaného originálu.

a sekulární v situaci, kdy nejvyšší skutky víry vykonávají ateisté, zatímco ti, kdo se definují jako zbožní, jsou k utrpení druhých lhostejní? Podle Greenberga neexistuje nic takového jako stoprocentní ateista či stoprocentně zbožný člověk. Rozdíl mezi skeptikem a věřícím nespočívá v pevnosti víry, nýbrž v četnosti momentů, kdy daný člověk víru cítí, a v tom, kolikrát dokáže zahlédnout výjevy Exodu třeba i skrze hustý kouř krematorií. „*Po Osvětimi neexistuje žádná víra tak úplná a celistvá, jako ta otrěsená – a odmítnutá – v pecích.*“⁴⁰

Jenže jako vždy je u Greenberga vše „dialektické“. Ačkoliv na jedné straně žádá větší otevřenost, na straně druhé se jasně vymezuje proti univerzalizmu. Přílišný důraz na univerzalizmus viní z toho, že znemožnil pojmenovat skutečné oběti probíhající genocidy, které tak zůstaly ukryté za „zločiny proti lidskosti“, a provést konkrétní opatření na záchranu Židů, „*aby to snad nebylo interpretováno jako židovská válka*“.⁴¹ Ačkoliv se angažoval i ve věci dalších genocid a varoval Židy před pocitem povýšenosti či výlučnosti vyvozovaným z prožitého utrpení, zároveň zastává poměrně neústupnou pozici ve věci jedinečnosti holocaustu. Rozhodná obrana teze o tom, že holocaust je jedinečný a že utrpení Židů za 2. světové války je nesrovnatelné s žádnou jinou událostí, vrací Greenberga zpět do společnosti partikularisticky smýšlejících osobností, jako byli Emil Fackenheim, Eliezer Berkowits nebo Steven T. Katz. Podobný přístup, tj. aktivismus na pomoc obětem jiných genocid a současné rozhodné odmítání jakýchkoliv paralel mezi těmito genocidami a holocaustem, je typický i pro myšlení Elieho Wiesela, který se, jak jsme již zmínili, angažoval například ve prospěch ruských Židů, jakož i ve prospěch obětí dalších genocid ve Rwandě apod., ovšem jakékoliv příměry s holocaustem striktně odmítal. Kritikové diskursu tuto dvojakost považují za projev pokrytectví a někteří dokonce odkazují na orwellovský „doubletalk“.⁴²

Základní nedorozumění, které stojí za těmito nekončícími polemikami o jedinečnosti holocaustu, patrně spočívá v tom, že ti, kdož hovoří o jedinečnosti holocaustu, uvažují v kontextu židovské historie – a v židovské historii holocaust bezesporu jedinečný je. Navíc při tom používají slovo *jedinečný*, ačkoliv chtějí spíše říci *bezprecedentní*. Totéž činí Greenberg sám. „*Holocaust je jedinečný,*“ prohlásí Greenberg na konferenci *Dialog 78* organizované Bnej Ješurun's Institute for Adult Jewish Studies, „*neboť nikdy předtím nebyl učiněn takto totální pokus o vyhlazení celého židovstva*“.⁴³ Holocaust byl svým rozsahem, systematickostí, byrokratickou organizací a zapojením průmyslových metod bezesporu bezprecedentní. Základní problém *jedinečnosti* je popření možnosti opakování. Jedinečnost vytváří dojem výlučnosti v čase i prostoru, směrem do minulosti i do budoucnosti. Holocaust se však zopakovat může a otázka není zda, nýbrž pouze kdy a čí rukou.⁴⁴ Pokud by nedej Bůh mělo opravdu jednoho dne dojít k novému holocaustu, mohla by právě teze o jedinečnosti holocaustu, původně zamýšlená jako nástroj ochrany paměti před relativizací, paradoxně způsobit, že bychom tento nový zločin nedokázali včas rozpoznat, případně bychom se mohli ocitnout v pasti popírání či relativizace této nové události. Teze o jedinečnosti holocaustu by se v tu chvíli mohla stát stejným břemenem, jako Greenbergem zmiňované přílišné lpění na

40 Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989, str. 317.

41 Ibid., str. 312.

42 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 196.

43 *JTA*, 29. listopadu 1978.

44 Pregnantní shrnutí těchto nekončících polemik a velmi precizní odpověď na ně, navíc poprvé explicitně rozlišující mezi pojmy „jedinečný“ a „bezprecedentní“, nabízí Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 53-79.

universalizmu, které znemožnilo pojmenovat skutečnou podstatu nacistických masakrů v době, kdy tyto události vrcholily.

Jak klíčovou úlohu přikládal Irving Greenberg událostem holocaustu v rámci židovské tradice, můžeme vidět v sérii rozhovorů publikované v roce 1988 Šalomem Freedmanem. V jednom z rozhovorů se Greenberg dotýká i toho, jak chápe projekt *United States Holocaust Memorial Museum* ve Washingtonu, na jehož přípravách se sám podílel a kteréžto instituci v letech 2000-2002 i sám předsedal. Na dotaz, zda se rozsáhlá a oproti očekáváním trojnásobná investice, kterou si zřízení památníku vyžádalo, vyplatila, říká Greenberg rozhodně, že ano. Je si vědom kritiky, kterou celý projekt vyvolal, oněch uštěpačných poznámek, že „není lepší byznys, než ten holocaustový“,⁴⁵ jakož i námitek v tom smyslu, že judaismus je náboženstvím živých a nemělo by se tedy plýtvat cennými prostředky na mrtvé. Židovským kritikům však odpovídá:

Judaismus vždy vyrůstal z odpovědi na historické události. Dopad zničení druhého Chrámu, vyhnání ze Španělska a Chmelnického pogromy budiž klasickými precedenty pro takovýto vývoj. Holocaust nemá být náhradou židovského náboženství – vrhá však zajímavé světlo na to, jak by se měl judaismus vyvíjet a jak by měl být v budoucnu pojímán. [...] Každá penny vynaložená na připomínku holocaustu je vynakládána pro živé, nikoliv pro mrtvé.⁴⁶

Ohledně vztahu paměti holocaustu k okolí pak vyjadřuje naději, že „pokud lidé lépe pochopí, stane se paměť štítem židovského lidu a hlubokým potvrzením zásadní úlohy a duchovně-morálního významu státu Izrael.“⁴⁷ Pokud jde o význam paměti holocaustu pro židovskou identitu a pozici muzeí holocaustu v židovské historii, zde Greenberg navazuje na své úvahy o začlenění holocaustu do židovské koncepce dějin, když v reakci na kritiku USHMM odpovídá:

Holocaust Memorial Museum má ještě další rozměr. Dojde-li k nějakým klíčovým událostem a stane-li se, že hodnoty, které z těchto událostí vycházejí, zaujmou klíčové místo v židovském náboženství, jsou tyto začleněny do podoby posvátných úkonů⁴⁸ (micvot), posvátného času (svátků) a posvátného prostoru (fyzické instituce). Exodus byl zpřítomňován skrze posvátné úkony (konzumace macesů, propuštění otroka, akt přátelství k cizinci), posvátný čas (Pesach, Sukkot, Šabat) a posvátného prostoru (Chrámu, Suka). Velmi brzy jsem dospěl k přesvědčení, že holocaust má natolik rozsáhlé proporce, že i on by měl být zakotven ve formě posvátných úkonů (založení obranné síly, záchrana Židů z Entebbe, záruka práva na návrat, příspěvky pro United Jewish Appeal), posvátného času (Jom ha-Šoa, obecní jorcejty) a posvátného prostoru (holocaustová muzea). Po zničení chrámu rabíni viděli, že je zapotřebí nová instituce, která by umožnila vyjádřit spojení s daleko více skrytým Bohem skrze modlitbu. [...] A tak vytvořili synagogou a učinili ji středobodem a novou ústřední institucí. Muzeum a památník holocaustu nebudou mít tak ústřední pozici, jako synagoga, přesto však spiritualita židovského lidu pochopila, že potřebujeme nějaké posvátné místo, v němž bychom studovali a objevovali hlubší důsledky šo'a v prostředí, které umožňuje vážné empatické setkání s těmito událostmi v totálním prostředí. Z tohoto důvodu byla v židovském prostředí vytvořena muzea holocaustu.⁴⁹

45 Freedman, S.; Greenberg, I.: *Living in the Image of God – Conversations with Rabbi Irving Greenberg*. Jason Aronson Inc.: New Jersey, Jeruzalém 1998, str. 230.

46 Ibid., str. 230.

47 Ibid.

48 Greenberg zde opravdu používá pojem „sacred acts“.

49 Ibid., str. 230-231.

Při rozboru Greenbergovy teologie jsme narazili na adjektivum „dialektický“ a při celkovém pohledu na jeho život a dílo je nutno konstatovat, že toto adjektivum vůbec nejlépe vystihuje Greenberga samotného. Na jedné straně označuje smlouvu mezi Hospodinem a židovským národem za striktně „dobrovolnou“, ovšem na straně druhé odmítá opouštět víru v Hospodina jako takovou. Odmítal srovnávání holocaustu s jinými genocidami či zločiny proti lidskosti, nicméně se angažoval ve prospěch obětí těchto katastrof a neváhal kritizovat ty americké židovské organizace, které tváří v tvář zprávám o genocidách v Asii a Africe, jakož i ve vztahu k dopadům vojenské přítomnosti USA ve Vietnamu na tamní civilní obyvatelstvo, zůstávaly dle jeho názoru lhostejné.⁵⁰ Varoval před obsesí vzpomínkami na utrpení a zároveň se stal jedním z nejdůležitějších propagátorů paměti holocaustu ve Spojených státech, kde se snažil uvést do praxe své představy o nutnosti zakotvit zkušenost holocaustu v židovské identitě. Hlásal, že „utápět se v oněch událostech znamená zlehčovat je“, aby vzápětí, k velké radosti kritiků celého holocaustového diskursu, rozvíjel představy o muzeích holocaustu jakožto novodobých obdobách synagogy a o připomínání holocaustu a znovuzrození po vzoru pesachové hagady.

Asi nejlépe tuto dialektiku Greenbergova myšlení a aktivit vystihovaly zcela protichůdné reakce na jeho aktivity z pozdější doby, tj. z let 2000 a 2001, kdy například Peter Novick kritizoval Greenberga za jeho rozhodnou obranu teze o jedinečnosti holocaustu a za jeho úlohu v propagaci paměti holocaustu obecně,⁵¹ ovšem ve stejné době řada židovských a sionisticky smýšlejících osobností považovala názory téhož Irvinga Greenberga za protiizraelské.⁵² A zatímco jej sekulární autoři nazývali ortodoxním rabínem, ortodoxní kruhy považovaly jeho teze za pokus o revizi ortodoxie.

Vrátíme-li se od politiky zpět k „prosté“ teoretické teologii, narazíme na velmi tvrdého kritika Greenbergových tezí v osobě moderně-ortodoxního rabína Michaela Wyschogroda, který celou greenbergovskou „dialektiku“ ve skutečnosti považuje za jakousi berličku v situaci, kdy autor není schopen nabídnout konzistentní teologickou odpověď. Wyschogrod identifikuje v Greenbergových tezích prakticky všechny problémy, které jsme shrnuli i my v předchozí kapitole. V recenzi na Greenbergův první esej doslova píše: „*Odpovědi je ‚dialektická teologie‘. Když všechno ostatní selže, tato [teologie] uspěje.*“⁵³ Také Wyschogrod si všímá toho, že onen často se vyskytující pojem „dialektika“ vlastně není v Greenbergově tezi příliš jasně definován a že jde v podstatě o odborně vypadající označení jakéhosi neustálého střídání dvou ne zcela slučitelných pozic. Avšak, jak Wyschogrod podotýká, „*ani pojem ‚dialektický‘ prostě neumožní něco, co je intelektuálně nemožné.*“⁵⁴ Wyschogrod si všímá Greenbergovy výrazné inspirace dílem Elieho

50 *JTA*, 11. května 1970.

51 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 200.

52 K roztržce mezi Greenbergem a některými sionistickými představiteli došlo v lednu 2001 poté, co Greenberg ve svém projevu na půdě generálního shromáždění *United Jewish Communities* hájil Izraelské vojáky obviněné ze zabíjení palestinských demonstrantů. Vycházel však při tom z vlastních rozhovorů s vojáky, kteří byli na zvládnání davu v minulosti nasazeni, a jeho popis psychického napětí, kterým voják v takovéto chvíli prochází, a vysvětlení, proč se někteří neudrželi a spustili palbu, vyvolalo mezi posluchači vlnu odporu v domnění, že se Greenberg staví na arabskou stranu. Viz *JTA* 10. ledna 2001, *JTA* 12. ledna 2001. Paradoxně k podobné roztržce došlo jen pár měsíců po vydání Novickovy knihy, která Greenberga naopak líčí téměř jako pro-sionistického radikála.

53 Wyschogrod, M.: „Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust“ in *Tradition* (online), (ověřeno dne: 6. května 2012), dostupné z: <http://www.traditiononline.org/news/downloadArticle.cfm?articleID=105279>, str. 65.

54 *Ibid.*

Wiesela a tuší, že tato rozervanost mezi dvěma neslučitelnými póly může plynout právě odsud. Ovšem zatímco Elie Wiesel je spisovatel s duší básníka a ve svých románech si může podobnou hru s rozpory a kontrasty ve svých dílech dovolit, v teologii se něco takového nepřipouští. Konečně za nejzávažnější problém v Greenbergových tezích pokládá Wyschogrod představu holocaustu jakožto Božího zjevení a namítá, že všechna zjevení v rabínské tradici měla vždy výhradně pozitivní charakter. „*Akty zjevení zachraňují,*“ píše Wyschogrod, avšak „*nemohou být dávány na roveň aktům spasitelským*“.⁵⁵ Během aktu zjevení chce Bůh zpravidla předat člověku nějaký vzkaz či pozitivní zprávu, která jej následně má vést životem. Podobně jako jsme se i my výše ptali, proč by mělo být v Osvětimi dešifrováno nějaké Boží sdělení či snad poslání, se i Wyschogrod ptá, jakou zprávu by nám chtěl Bůh předat, pokud byl holocaust opravdu zjevením? „*Co nám chtěl sdělit? Že je zlý? Že je mu jedno, co se děje s Jeho lidem? [...] Pokud by holocaust opravdu byl zjevením, pak by zjevil pouze vítězství zla nad Bohem, a to zjevení není.*“⁵⁶ A pokud jde o všechny Greenbergovy úvahy ohledně zpřítomňování onoho údajného zjevení, zde Wyschogrod zdvihá varovný prst:

Pokud by byl holocaust zapuštěn do srdce judaismu tak, jako by šlo o událost zjevení srovnatelnou se Sinají, pak by judaismus nevyhnutelně zničil a poskytl Hitlerovi ono posmrtné vítězství, které se mu všichni tolik snažíme upřít. [...] Holocaust nemá ve vnitřní svatyni judaismu místo. Není to žádné zjevení. Ve skutečnosti stojí na okraji a pravá zjevení judaismu uráží.⁵⁷

Holocaust je bezesporu klíčovou událostí židovských dějin, ovšem to byl *churban* také a ani zde se nejednalo o zjevení. Rabíni si toho byli vědomi a právě proto pojem *churban* k označení zvláštní kategorie epochální události zavedli. *Churban* je tragická historická událost přinášející utrpení a nutnost změny. Nejde však o zjevení. Není to poprvé, co Wyschogrod vystupuje proti snahám o začlenění holocaustu do židovské liturgie a ortopraxe. Již v roce 1971 vyjádřil obavu, že „*pokud by holocaust přestal být periferním fenoménem ve víře Izraele*“ a pokud by:

vstoupil mezi nejsvatější z nejsvatějších a stal se dominantním hlasem, kterému Izrael naslouchá, pak by nemohl být ničím jiným, nežli hlasem démonickým. Z holocaustu není možno vyvodit žádnou spásu a oťresený judaismus nemůže být holocaustem oživen, stejně jako v něm není možné hledat jakýkoliv důvod pro pokračování židovského národa. Pokud je zde po holocaustu nějaká naděje, pak je to proto, že pro ty, kdož věří, hovoří hlas proroků silněji, nežli hlas Hitlerův, a protože Boží příslib přehluší i krematoria a umlčí hlas Osvětimi.⁵⁸

Peter Novick k tomu dodává, že Wyschogrodova reakce poměrně věrně ilustruje postoje „oficiálního“ judaismu, ovšem v populárním, „lidovém“ judaismu si představy blízké Greenbergovu stylu uvažování své příznivce naleznou.⁵⁹ Na obranu Greenberga bychom mohli namítnout, že přeci hovořil o tom, že „*Osvětim nesmí zastínit Jeruzalém*“, ovšem současně říká, že ani „*Jeruzalém nesmí zastínit Osvětim*“. Podobná rozporuplnost činí z Greenberga velmi snadný terč kritiky. Budeme-li i níže citovat některé z jeho představ, dovoluujeme si zdůraznit, že jsou i v židovském

55 Ibid., str. 75.

56 Ibid., str. 75.

57 Ibid., str 75-76.

58 Wyschogrod, M.: „Faith and the Holocaust“ podle: Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 200.

59 Ibid.

prostředí považovány za – diplomaticky řečeno – rozporuplné. Možná, že jsme tak konečně našli nejvhodnější překlad Greenbergovy „dialektiky“. To, co Greenberg nazývá dialektikou, by asi prostý člověk nazval „rozporuplností“.

*

V roce 1972, v rámci debaty s Irvingem Greenbergem, si jistý Arthur Samuelson, student na Hampshire College a vedoucí jednoho ze studentských projektů k tématice holocaustu, posteskl, že se jeho generace o holocaustu učila pouze z hollywoodských filmů, „*které měly všechny happy end. [...] i přesto, že v Osvětimi žádný happy end nebyl*“. Dnešní děti, prohlásil, se o těchto událostech učí z televizních pořadů, kde jsou nacisté vykreslováni jako zmatené komické postavičky a z „*historie se stává komiks*“. Podělil se také o svůj postřeh, že holocaust je na veřejných školách v USA vyučován jako čistě židovská tragédie bez jakéhokoliv univerzálního přesahu či sdělení a že současně na židovských školách v Americe není snaha nalézat v holocaustu jakýkoliv mravní imperativ pro dnešní americké Židy.⁶⁰

Hollywood si po několik desetiletí s holocaustem nevěděl příliš rady.⁶¹ Téma na jedné straně nabízelo řadu velmi silných motivů a příběhů, ovšem na straně druhé bylo jak samotným tvůrcům, tak divákům příliš vzdálené, nemluvě o dobové antipatii k židovským tématům, o níž by mohli vyprávět tvůrci již zmíněného snímku *Džentlenská dohoda*. V 50. a 60. letech točilo Československo o holocaustu téměř stejný počet filmů jako celý Hollywood dohromady. To vše v ostrém kontrastu s desítkami hollywoodských snímků věnovaných 2. světové válce jako takové. V onom přibližně jednom tuctu filmů, které až do 2. poloviny 70. let Hollywood tématice holocaustu věnoval, převažuje tendence pojímat holocaust zprostředkovaně. Hlavní zápletky se zpravidla odehrávají mimo samotné prostředí ghetta či koncentračních táborů, zpravidla již ve Spojených státech a v období po holocaustu. Pro filmy tohoto období je typické, že v nich divák autentické záběry z koncentračních táborů nemusí vůbec spatřit. Někdy to samozřejmě vyplývá z logiky celé zápletky. Například již v roce 1959 mohli američtí diváci shlédnout filmové zpracování *Deníku Anne Frankové*,⁶² ovšem tento film se zabývá především událostmi popsány v deníku a tedy mimo prostředí táborů. Přesto, anebo možná právě proto, se setkal s velmi silnou diváckou odezvou. Podobně *Norimberský proces*,⁶³ vypráví celou událost v pojetí dramatu ze soudní síně.

Avšak i další filmy hovoří o holocaustu spíše zpětně skrze vzpomínky a narážky. Hlavním tématem je vyrovnávání se s již prožitými událostmi, nikoliv vyhlazování či plynové komory, nýbrž pocit viny za přežití, jako například ve filmu *Žonglér* z roku 1953,⁶⁴ případně ve filmové adaptaci románu *Zastavárník* z roku 1964.⁶⁵ Výrazným tématem je i posttraumatická amnézie, jak ji zobrazuje například *Zpěv do tmy* z roku 1956.⁶⁶ Takovéto pojetí holocaustu na filmovém plátně sice podává jen velmi vzdálený, mlhavý a zkrácený obraz vyhlazovacího procesu samotného, je však

60 *JTA*, 10. května 1972.

61 K tématu doporučujeme dokumentární film: *Imaginary Witness: Hollywood and the Holocaust* (2004), režie: Daniel Anker.

62 *The Diary of Anne Frank* (1959), režie: George Stevens.

63 *Judgement at Nurnberg* (1961), režie: Stanley Kramer.

64 *The Juggler* (1953), režie: Edward Dmytryk.

65 *Pawnbroker* (1964), režie: Sidney Lumet, podle románu Edwarda Lewise Wallanta.

66 *Singing in the Dark* (1956), režie: Max Nosseck. Použitý překlad názvu je neoficiální.

velmi zajímavým svědectvím o tom, co z těchto událostí vlastně ve své době Američané a s nimi i američtí Židé měli možnost vidět a jak si všímali dopadů vzdálené genocidy na její přeživší oběti.

Autoři těchto filmů popisovali své vlastní příběhy o tom, jak se setkávají se zkušenostmi přeživších. Typickou postavou pro takovéto filmy je vedle hlavního hrdiny pronásledovaného vzpomínkami i postava empatického Američana, kterému se naskytne příležitost do duše hlavního hrdiny nahlédnout a který se mnohdy stává svědkem katarze, jejímuž zdroji se však jen marně snaží porozumět. Tato postava tázajícího se Američana má pak do jisté míry být obrazem diváka samotného. Koncentrační tábory jsou zobrazeny bez obrazů, jako jakási vzdálená, cizí planeta, a přeživší jsou tajemní lidé, kteří jako by věděli něco více a měli v sobě cosi tajemně přitažlivého, neboť na vlastní oči viděli peklo. Události holocaustu jsou v takovýchto snímcích zprostředkovávány skrze vyprávění či různé narážky a flashbaky: hrdina vidí plot z ostnatého drátu a zatmí se mu před očima, hrdina vidí místní gang, udělá se mu nevolno a snaží se odejít, hrdinovi někdo něco nezávazně řekne a on na to z neznámého důvodu zareaguje hrubě, protože to v něm vyvolá nějakou asociaci. Průvodním jevem této rané koncepce holocaustového dramatu v Hollywoodu, ve skutečnosti kopírující podobné narativní schéma v americké židovské literatuře, je skutečnost, že se veškeré vyprávění odehrává v době, kdy už je vlastně po všem: existují vzpomínky, ale už je po všem a život jde dál. Víme, že to dobře skončí, nebo že už nyní dobře je a teď se jen musíme vypořádat s nočními můrami.

Až do 70. let americký divák v podstatě nespátřil selekce, plynové komory, hromadné popravy, Einsatzgruppen ani další explicitní vyobrazení genocidy samotné. Koncem 70. let se to však mělo změnit. Roku 1977 uvedla americká televize ABC miniseriál *Kořeny*. Šestidílná rekonstrukce osudu jednoho afrického rodu od života v Africe přes peklo amerického otroctví až po boj za rovnoprávnost, natočená podle knihy Alexe Haleyho, přitáhla k obrazovkám téměř 130 milionů diváků. Ve své době to byl nejúspěšnější seriál v dějinách a primát si zachoval až do roku 1983, kdy jej překonala poslední epizoda seriálu M*A*S*H. I přes řadu zkratk, nepřesností a sporů o autorství knižní předlohy se *Kořeny* staly klíčovým katalyzátorem v etnické emancipaci Afroameričanů. V reakci na fenomenálně pozitivní divácké přijetí vznikla poptávka po podobném miniseriálu, který by opět pracoval s historickou pamětí a konfrontoval diváka s jeho vlastním svědomím.

Konkurenční stanice NBC se obrátila na téhož režiséra, Marvina J. Chomského, aby pod produkční taktovkou Roberta Bergera zpracoval román *Holocaust* z pera Geralda Greena.⁶⁷ Stejně jako Greenova předloha se i výsledný miniseriál točí kolem osudů fiktivní rodiny Weissových, čemuž odpovídá i název: *Holocaust: příběh rodiny Weissových*. Zcela záměrně byl vybrán příběh středostavovské německo-židovské rodiny. Podobně jako v případě *Kořenů* se miniseriál snaží svému divákovi ukázat, že mezi ním a oběťmi není žádný rozdíl a že Weissovi by vlastně klidně mohli být jeho „sousedé od vedle“. Otec rodiny je lékař a jedním z jeho pacientů je i přehnaně ambiciózní právník Erik Dorf, kterého jeho touha po uznání přivede až do řad SS. Tato postava je opět velice důležitá, neboť má ukazovat, že nejen oběti, ale i pachatel by vlastně mohl být milující otec rodiny a „soused od vedle“. Nevyřčeného uznání Hanně Arendtové se v seriálu dostane hned několikrát.

Postupně a systematicky jsou skrze postavu Erika Dorfa představena německá protizidovská

67 Vyšlo česky s doslovem Karola Sidona: Green, G.: *Holocaust*. Praha: X-EGEM 1994.

opatření a způsob uvažování, který za nimi stojí. Jejich důsledky jsou pak vždy ilustrovány na konkrétních osudech jednotlivých členů Weissovy rodiny. Seriál postupuje od bojkotu židovských obchodů přes Norimberské zákony, Křišťálovou noc, první vlny zatýkání, koncentraci Židů v ghettech, deportace a vyhlazování až po povstání ve varšavském ghettu a v táboře Sobibor. Poprvé v historii jsou na filmovém plátně explicitně a doslova v plné nahotě vyobrazeny masakry páchané Einsatzgruppen. Poprvé se před divákovými očima objevuje program eutanázie, způsob fungování plynových komor, vraždění dětí v plynovacích automobilech, jakož i míra sofistikovanosti celého procesu. To vše je provázeno neustálými úvahami Erika Dorfa o tom, jak celý proces ještě více zefektivnit. Postava Erika Dorfa nepostrádá inspiraci Adolfem Eichmannem, od „účetních“ rozvah o nákladech na výrobu plynu a kapacitě vlaků až po způsob obhajoby odkazem na „plnění rozkazů“. Jednotliví členové Weissovy rodiny pak zase mají představovat různé profily obětí, když procházejí tábory Dachau a Osvětim i ghetty v Terezíně a Varšavě.

Navzdory původnímu záměru se natáčení odehrávalo v náhradních prostorách. Vlády komunistických zemí, na jejichž území se většina bývalých koncentračních a vyhlazovacích táborů nacházela, odmítly filmařům NBC udělit povolení ke vstupu.⁶⁸ Podle vyjádření producenta Roberta Bergera se mezi nejčastějšími důvody pro zamítnutí vstupu na území Polska, Československa, Jugoslávie a Německé demokratické republiky objevovaly výtky vůči údajnému „*příliš sionistickému vyznění filmu*“.⁶⁹ Komunistické režimy se rovněž obávaly toho, jak podrobně scénář filmu zobrazuje povstání civilistů proti režimu (patrně strach z možné inspirace) a rovněž se cítily dotčeny tím, že i postavy, které nebyly nacisty, vykazovaly antisemitské jednání.

Většina záběrů z koncentračních a vyhlazovacích táborů musela být kvůli těmto obtížím natáčena v rakouském Mauthausenu,⁷⁰ Řada klíčových míst není zobrazena vůbec, případně je nahrazována kulisami a studiovými záběry, jako je tomu v případě tábora Dachau. Coby Terezín muselo posloužit jedno ze západoněmeckých měst. Krajina Ukrajiny a východního Polska byla nahrazena lokalitami v Německu, případně americkým venkovem. Důsledkem nutnosti natáčet v náhradních prostorách je tak situace, kdy si ony miliony diváků odnesly v paměti posunuté obrazy. Nikoliv „místa činu“ samotná, nýbrž vzpomínky a rekonstrukce toho, jak asi původní místa patrně vypadala, se pro desítky miliónů diváků staly prvními a často jedinými vyobrazeními holocaustu, která znají.

Seriál se setkal s velice silným ohlasem. Jednu či více epizod shlédlo podle statistik NBC téměř 120 milionů diváků – jen o deset milionů méně, než v té době rekordní *Kořeny*. Stanice NBC po obdržení prvních hodnocení hovoří o celém pořadu jako o *blockbusteru*.⁷¹ Rozšířený narativ vypráví, že prý mělo na některých místech Spojených států docházet k poklesu tlaku pitné vody poté, co si všichni diváci sledující *Holocaust* odskočili během reklamních bloků na toalety.⁷²

Seriál měl dopad na celou americkou společnost. Podle *JTA* prý „tisíce křesťanů přišly na pravidelné bohoslužby či mezináboženská setkání s páskami se žlutou hvězdou na rameni“.⁷³

68 *JTA*, 12. dubna 1978.

69 *JTA*, 12. června 1978.

70 *Ibid.*

71 *JTA*, 21. dubna 1978.

72 Narativ uvádí například IMDB. Zda je skutečný či nikoliv, nevíme. Už jeho existence je však zajímavým dokladem toho, jaký význam je miniseriálu přikládán. Viz: <http://www.imdb.com/title/tt0077025/trivia> (ověřeno dne: 16. května 2012).

73 *JTA*, 18. dubna 1978.

Výhrůžky neonacistů bombovými atentáty a protesty různých zájmových skupin od křesťanských až po marxistické, žádající vystřížení toho či onoho pětisekundového segmentu, jen podtrhují důležitost, která byla celému pořadu přikládána. Křesťanské a židovské obce, jakož i vybrané základní a střední školy připravily mimořádné semináře, které měly svým členům a žákům vysvětlit celkový kontext a obsah tohoto díla. Vysílání se navíc sešlo s 35. výročím povstání varšavského ghetta a v oblastech se židovským osídlením probíhaly série pietních ceremoniálů podle židovského i gregoriánského kalendáře.

Izraelský deník *The Jerusalem Post* si premiéry prvního dílu této minisérie ve Spojených státech rovněž všimá: „*Člověk tu nemůže vzít do ruky noviny, aniž by v nich nenarazil na ‚Holocaust‘*“, informuje v dolní části titulní strany. Svým čtenářům připomíná, že „*pro řadu Američanů to bude první setkání s Hitlerovými koncentračními tábory, plynovými komorami a pokusnými operacemi [...]*“. Nicméně, pokračuje *The Jerusalem Post*, „*pro mnoho přeživších, kteří nyní žijí ve Spojených státech, se pořad ukázal být příliš realistickým a příliš bolestivým ke sledování*“.⁷⁴

Objevovaly se ale i otevřeně kritické hlasy ze židovského prostředí. Nachum Goldmann například protestoval proti scénám zobrazujícím polské antisemity a kritizoval způsob, jakým miniseriál staví Poláky na roveň nacistům: „*Myslím si, že postup americké televize není férový a nehodlám se tím tajit*“.⁷⁵

Velmi tvrdým kritikem seriálu *Holocaust* pak byl Elie Wiesel. Jeho soud byl rezolutní a nevybíravý. Už článek samotný nazval „*Trivializace holocaustu: polopravdy a polofikce*“.⁷⁶ Celý pořad je podle jeho názoru „*nepravdivý, urážlivý a laciný*“. Wiesel ostrými slovy skutečně nešetřil: „*jako televizní produkce je tento film urážkou pro ty, kdo zahynuli, i pro ty, kteří přežili*.“ Klíčovou ontologickou událost dějin prý tento pořad „*přeměnil v mýdlovou operu*“. Wiesel zastává postoj, že události holocaustu je možno přiblížit, ovšem nikoliv zcela zprostředkovat. „*Holocaust? Nejstrašlivější událost, nejstrašlivější záhada, která nikdy nemůže být pochopena či předána. Pouze ti, kteří tam byli, vědí, jaké to bylo; ti ostatní nikdy neporozumí*.“

Každý jednotlivý detail celého projektu vyvolával ve Wieselovi hluboký odpor. Počínaje samotnou konotací názvu *Holocaust TV Series*, který by dle jeho názoru mohl být snadno zneužit popírači holocaustu (ti již v té době prohlašovali, že celá paměť holocaustu je „pouhé divadlo“), přes celou řadu menších faktických nepřesností, stereotypní vyobrazování Židů a Němců, přílišný důraz na brutalitu kápů, nadměrnou glorifikaci povstání až po fakt, že členové fiktivní Weissovy rodiny byli patrně svědky všeho a že Erik Dorf je v podstatě mozkem celé Třetí říše, kterému Heydrich s Eichmannem pouze sekundují. Přílišný důraz na brutalitu kápů a židovské policie v ghettu Wiesel nazývá „*obsesivním tématem o židovské rezignaci*“ a dále píše: „*Opravdu si máme znovu projít diskusemi o židovské pasivitě a židovském heroismu? Během Eichmannova procesu byly bolestivé, byť třeba populární, a proč je teď znovu oživovat?*“ S tvrdou, explicitní formou podání, kterou autoři zvolili, se Wiesel odmítl smířit, stejně jako se odmítal smířit s použitím konceptu *docu-drama*, neboli prezentace dokumentární látky dramatickou formou, pro zpracování událostí holocaustu. Obával se, že propagace celého seriálu s tvrzením, že byl vytvořen podle „*autentických, pečlivě vybraných historických záběrů*“, může být velice zavádějící. Obával se, že

74 *The Jerusalem Post*, 18. dubna 1978.

75 *JTA*, 27. dubna 1978.

76 *New York Times*, 16. dubna 1978.

celý seriál způsobí posun a deformaci paměti: „*Děsí mne představa, že jednoho dne bude holocaust měřen a posuzován částečně i podle produkce NBC TV, nesoucí jeho jméno. [...] Umění a Terezín byly možná vzájemně slučitelné v Terezíně, avšak ne v televizním studiu. Holocaust musí být připomínán, ovšem ne jako televizní show.*“⁷⁷

Jeden z novinářů NBC, shodou okolností potomek německo-židovských imigrantů, který svou rodinu popsal jako „*rodinu Weissových přes kopírák*“, v rozhovoru pro *The Jerusalem Post* oponoval: „*Wiesel si pořád stěžuje, že lidé o holocaustu nemluví a nic o něm neví [...] konečně jsme udělali pořad [o holocaustu], jeden z nejlepších, který NBC kdy vytvořila, a on si stěžuje. Kdyby byl Holocaust dokumentárním filmem, nikdo by se na něj nedíval. Opravdu od nás bylo špatné, že jsme zvolili cestu dramatizace a přiměli téměř 25 milionů Američanů, aby se začali zajímat, co se stalo?*“⁷⁸

Gerald Green Wieselovi odpověděl 23. dubna na stránkách *The New York Times* poněkud osobní invektivou. Odpovídá Wieselovi, že není jediným, kdo trpěl, a že zde byli i další oběti, jejichž zkušenosti mohou být zase trochu jiné. Namítá, že všichni ti čelní představitelé náboženských komunit v Americe, od židovských až po křesťanské, kteří doporučovali shlédnutí miniseriálu, tak učinili poté, co jej sami měli možnost shlédnout a posoudit. Green připomíná Wieselovi, že je ve svém boji proti miniseriálu *Holocaust* poněkud osamocen. Cituje při tom z pochvalných recenzí Toma Shalese z listu *The Washington Post*, Dorothy Dawidowicz z *The Wall Street Journal* či Franka Riche z časopisu *Time*. Jediný, kdo na stránkách podobně významného mainstreamového periodika celý seriál strhal, byl John O'Connor⁷⁹ na stránkách samotných *The New York Times*, které poté oslovily Wiesela. Ohledně údajně přehnaného důrazu na brutalitu členů židovské policie v ghettu odkazuje Green Wiesela na paměti Prima Leviho či knihy Emmanuela Ringelbluma, kde se o nich píše, a radí Wieselovi, aby si tato díla „*znovu přečetl*“, a to včetně své vlastní knihy *Noc*, kde on sám o brutalitě kápů rovněž hovoří. Wieselovi podsouvá, že se prý celého seriálu bojí jako jakési konkurence pro vlastní dílo. V závěru své odpovědi se pak zaštiťuje slovy Irvinga Greenberga, který v materiálu pro učitele, připraveném při příležitosti premiéry *Holocaustu*, nazval celý miniseriál „*průlomem*“, díky kterému „*desítky milionů uvidí na vlastní oči a zažijí ve vlastních domovech stín nepochopitelného a bezprecedentního útoku na Židy a lidstvo.*“⁸⁰

Wiesel odmítl osobní invektivy, připomněl Greenovi, že o holocaustu vyučuje na mnoha kurzech, a jen pro úplnost dodal, že na těchto kurzech „*s vlastní knihou nepracuje z důvodů, které by Green nepochopil*“, a raději používá texty Prima Leviho, Emila Fackenheim a Emanuela Ringelbluma. A pokud jde o miliony Američanů, kteří mohli *Holocaust* vidět? „*Otázka zní: co vlastně viděli? Podle mého názoru byly ty miliony diváků, kterým byl přislíben ‚vzdělávací zážitek‘, byly podvedeny.*“ A dále píše:

A proč se vlastně obtěžuji odpovídat panu Greenovi? Proč jsem se vůbec ozýval? Proč jsem se postavil židovským institucím, řadě kněží, jakož i výkonnému PR aparátu NBC? Já respektuji jejich motivaci, stejně tak jako doufám, že oni respektují tu mou. A ta moje má co do činění s posedlostí sdílenou mnoha přeživšími: povědět, co se stalo, tak, jak se to stalo. My totiž věříme,

77 Ibid.

78 *Jerusalem post*, 20. dubna 1978.

79 Jeho recenze vyšla v *The New York Times*, 14. dubna 1978.

80 *The New York Times*, 23. dubna 1978.

že právě kvůli tomu jsme přežili.⁸¹

V Izraeli byl miniseriál vysílán v září roku 1978. Izraelská televize, provozovaná izraelským Úřadem pro vysílání (Israeli Broadcasting Authority), byla ve věci jeho zařazení do svého programu velmi opatrná. Jicchak Šimoni v rozhovoru pro *The Jerusalem Post* vysvětluje, že „vysoká citlivost veřejnosti na filmy o holocaustu činí vysílání tohoto miniseriálu ještě komplikovanějším, nežli v samotných Spojených státech.“⁸² Úřad pro vysílání si vyžádal soukromé projekce a teprve po nich bylo rozhodnuto o odvysílání pořadu, ovšem za zvláštních opatření. Přimo na místě byli přítomni čtyři psychologové, připravení přijímat a řešit případné telefonáty diváků. Přijatá opatření však nakonec nebyla nutná. Psychologové během odvysílání prvního dílu museli zodpovědět pouze 5 telefonátů. Televize rovněž zařadila sérii debat a rozhovorů s historiky. Do těchto pořadů zavolalo celkem 54 osob. Reakce na seriál byly smíšené – od kritických až po velmi pozitivní.⁸³ Navzdory předpokladům vysílání miniseriálu *Holocaust* v Izraeli větší senzaci nevyvolalo. Vedle faktu, že televize byla v Izraeli stále poněkud luxusním zbožím, lze vidět příčinu i v tom, že téma holocaustu zde bylo na rozdíl od Spojených států živé mnohem déle – celá senzace ve Spojených státech a západní Evropě plynula tak trochu „z momentu překvapení“.

Největší kontroverze způsobil *Holocaust* ve Francii a v Německu. Sledovanost ve Francii měla dosáhnout 72 procent,⁸⁴ avšak pořad zde vyvolal i množství negativních ohlasů a jedna z debat musela být dokonce zrušena, neboť televizní technici vyhlásili na protest proti miniseriálu stávkou. Francouzská televize navíc nechala vystříhnout závěrečnou pasáž, v níž Rudy Weiss odjíždí do Palestiny, neboť ji považovala za přílišnou propagaci sionismu.⁸⁵

V Západním Německu byl miniseriál vysílán v lednu roku 1979. Izraelské noviny si všímají intenzivních reakcí německé veřejnosti,⁸⁶ stejně jako výhrůžek neonacistů, bombových útoků během předchozích projekcí filmů o holocaustu a s nimi souvisejících zvýšených bezpečnostních opatření kolem budovy televizní stanice.⁸⁷ Bez povšimnutí nezůstává ani žhářský útok na jednu z německých synagog.⁸⁸ Zatímco v Izraeli nebyli připraveni psychologové příliš potřeba, v Německu „volalo tolik diváků, že nemohli být všichni uspokojeni,“ píše *The Jerusalem post*.⁸⁹ Název miniseriálu a debata kolem něj pak výrazně přispěly k prosazení pojmu *holocaust* k označení nacistických zločinů v německojazyčném diskursu. Pojem *holocaust* nebyl do té doby v němčině téměř vůbec používán a byl nahrazován obecnými výrazy jako *vyhlazení* (Vernichtung), *pronásledování* (Verfolgung) či dobovými metaforami typu *konečné řešení* (Endlösung).⁹⁰

Dozvuky vysílání miniseriálu jsou cítit i rok poté. Zatímco před rokem 1978 se o holocaustu na amerických základních školách v podstatě téměř nevyučovalo a s tématem se studenti mohli

81 *The New York Times*, 30. dubna 1978.

82 *Jerusalem post*, 18. dubna 1978.

83 *JTA*, 14. září 1978.

84 *JTA*, 15. února 1979.

85 *JTA*, 8. května 1978.

86 Například: *The Jerusalem Post*, 24. ledna 1979, *The Jerusalem Post*, 25. ledna 1979,

87 *The Jerusalem Post*, 22. ledna 1979.

88 *The Jerusalem Post*, 21. ledna 1979.

89 *The Jerusalem Post*, 25. ledna 1979.

90 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz <http://ngrams.googlelabs.com>. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust%2Cholocaust%2CEndlösung&year_start=1800&year_end=2000&corpus=8&smoothing=3 (ověřeno dne 14.5.2012).

setkat až na vybraných středních a vysokých školách, rok po odvysílání seriálu je již o tomto tématu podle statistik ADL informováno přibližně 10 procent žáků základních škol.⁹¹ Analýza výskytu pojmů „Holocaust“ a „the Holocaust“ v anglicky psané literatuře, nyní již takto s velkým písmenem na začátku, ukazuje, že polovina 70. let je i v angličtině obdobím výrazného nárůstu a zdá se být oním hledaným počátkem boomu holocaustové paměti, který vyvrcholí v 90. letech.⁹² Seriál získal řadu ocenění včetně 8 cen Emmy. Producent sám však kritikům, podle nichž se měl na celém díle obohatit, že *Holocaust* pro něj byl spíše „*srdeční záležitostí*“ nežli nějakým promyšleným projektem. Rok po odvysílání snímku vzpomíná, že vlastně do poslední chvíle nebylo jasné, zda seriál vůbec někoho zaujme a že i přes vysokou sledovanost a popularitu v zahraničí „*stále ještě dlužíme NBC 450 000 dolarů*“.⁹³

Miniseriál byl shodou okolností vysílán v době, kdy v městečku Skokie na předměstí Chicaga vrcholila kontroverze kolem plánovaného pochodu neonacistů. Národně-socialistická strana Ameriky chtěla původně pořádat pochod v uniformách a se svastikami na transparentech v jednom z parků v samotném Chicagu. Avšak poté, co zde organizátoři narazili na požadavek složení kauce ve výši 250 000 dolarů na možné vzniklé škody, podali sérii dalších žádostí do okolních obcí. Městečko Skokie, kde z přibližně 66 000 obyvatel tvořili Židé 40 000, přičemž přibližně 7 000 byli přeživší holocaustu, se možného přesunu neonacistické provokace do svých ulic obávalo a po vzoru Chicaga požadovalo ještě větší kauci. Skokie však bylo nakonec jediným městem, které na výzvu vůbec odpovědělo, a dostalo se do pasti. Neonacistům se podařilo učinit z celé kauzy spor o svobodu slova, k čemuž získali silného spojence v Americkém svazu pro občanské svobody (American Civil Liberties Union – ACLU). Tento svaz sice nesouhlasil s neonacisty, ovšem zastával neústupnou pozici ve věci svobody slova, a to třeba i pro nacisty. Neonacistické hnutí pak paradoxně před soudem obhajoval židovský právník David Goldberger. Soudy daly nejprve městečku Skokie za pravdu, ovšem neonacisté se odvolali k vrchnímu soudu státu Illinois, který potvrdil jejich ústavní právo na zorganizování průvodu, jakož i právo použít v jeho rámci transparenty s hákovým křížem.⁹⁴ Napětí dále narůstalo s tím, jak další a další soudní instance postupně odstraňovaly všechny administrativní bariéry, které radnice ve Skokie ve snaze zabránit konfliktu nastavila. Aktivity a provokace různých obskurních skupin, jako byla například Židovská obranná liga (Jewish Defense League), která bude mít později na svědomí i několik teroristických útoků, jen přilévaly olej do ohně. JDL během těchto událostí zpopularizovala heslo „Nikdy více!“, ovšem její výstřelky a celkový způsob prezentace jen poskytovaly neonacistům argumentační materiál.⁹⁵

Celý případ ve Skokie byl plný hořkých paradoxů. Již od roku 1970 bylo známo, že samotný organizátor neonacistického pochodu, Frank Collin, byl ve skutečnosti synem přeživšího holocaustu.⁹⁶ Jeho otec, rodným jménem Max Simon Cohen, pocházel z Německa a strávil několik

91 *JTA*, 8. května 1978.

92 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz <http://ngrams.googlelabs.com>. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust%2Cthe+Holocaust%2Cholocaust%2Cthe+holocaust&year_start=1945&year_end=2000&corpus=0&smoothing=3 (ověřeno dne 3.5.2012).

93 *JTA*, 8. května 1978.

94 *JTA*, 30. ledna 1978; *JTA*, 1. února 1978.

95 *JTA*, 6. července 1977.

96 Epstein, H.: *Children of the Holocaust*, Plunket Lake Press 2010, str. 136 (e-book).

týdnů v koncentračním táboře Dachau.⁹⁷ Collin o svých kořenech původně nevěděl, neboť jeho otec si po příjezdu do USA vzal Američanku, v roce 1946 si změnil jméno na Max F. Collin a přijal sekulární způsob života.⁹⁸ Avšak v době, kdy plánoval pochod ve Skokie, již Collin svůj původ znal. Otec jej vyhnal z domu poté, co zjistil, že syn sympatizuje s idejemi Adolfa Hitlera,⁹⁹ nemluvě o tom, že Collin svou organizaci založil poté, co jej jiné neonacistické hnutí vyštvalo kvůli židovskému původu. Kauza Skokie, která může českému čtenáři připomenout velmi podobné nedávné kauzy z Prahy (2007) a Plzně (2008),¹⁰⁰ tak nejenom otevřela staré rány, ale navíc pomohla rozvířít diskusi o takzvané „druhé generaci“, neboli potomcích přeživších a jejich velmi komplikovaném vztahu k paměti svých rodičů. Frank Collin totiž nebyl zdaleka sám. Podobný případ byl odhalen již v roce 1965 v New Yorku, kdy se ukázalo, že vůdce místní buňky Ku-Klux Klanu ve skutečnosti pochází ze židovské rodiny.¹⁰¹

Neonacistický pochod se ve Skokie nakonec nikdy neuskutečnil. Chicagská radnice totiž mezitím zrušila svůj původní požadavek na 250 000 dolarů kauce a pochod se mohl konat na původním místě v chicagském Marquette Park.¹⁰² Pochod trval cca 20 minut a zúčastnilo se jej přibližně 20 uniformovaných osob. Proti nim se postavilo téměř 1 500 Židů a antifašistů, na pořádek dohlížela přibližně stovka příslušníků pořádkové policie.¹⁰³ Celá kontroverze kolem Skokie tak byla do jisté míry nafouknutou bublinou, avšak stala se ukázkou toho, že i tam, kde si Židé přejí na nacismus a holocaust zapomenout, jim může být kdykoliv znovu připomenut. Ospalé městečko Skokie se v návaznosti na tyto události později stane jedním z center paměti holocaustu ve Spojených státech. V roce 2005 zde bude otevřeno muzeum holocaustu, které se k událostem ze 70. let odkazuje dodnes.¹⁰⁴

*

Dne 1. května roku 1978, na oslavě třicetiletého výročí vzniku státu Izrael, za účasti Menachema Begin a dalších více než 1 000 významných hostů, oznámil prezident Jimmy Carter svůj záměr na založení komise, která by měla navrhnout kdy, kde a jak by měla být na území Spojených států vykonávána pieta za oběti holocaustu.¹⁰⁵ Co přesně za touto Carterovou aktivitou stálo, není úplně jasné. Novick spekuluje, že prezident mohl chtít oslovit židovské voliče, které si pozlobil ústupky Arabům během blízkovýchodních vyjednávání, ovšem nevylučuje ani možnost prostého osobního zaujetí prezidenta Cartera tématem holocaustu.¹⁰⁶ Pravdou je, že vztahy mezi

97 *JTA*, 24. dubna 1970.

98 *JTA*, 2. července 1970.

99 *JTA*, 24. dubna 1970.

100 K tématu viz: Tarant, Z.: „Www.racist-webs.cz – Antisemitic Manifestations on the Czech-language Internet. What Can We Learn About Their Authors?“ in Tydlitátová, V.; Hanzová, A.: *Reflections on Anti-Semitism. Anti-Semitism in Historical and Anthropological Perspective*. Agama: Plzeň 2009, str. 128-129.

101 Viz *JTA*, 24. dubna 1970, *The New York Times*, 31. října 1965. Kauza Daniela Burrose skončila tragicky. Poté, co byly informace o jeho původu zveřejněny, spáchal sebevraždu. K tomu viz: *The New York Times*, 1. listopadu 1965, event. *The New York Times*, 2. listopadu 1965.

102 *JTA*, 10. července 1978.

103 *JTA*, 10. července 1978.

104 Viz webové stránky instituce: http://www.ilholocaustmuseum.org/pages/about_the_museum/2.php (ověřeno dne: 14. května 2012)

105 *JTA*, 3. května 1978.

106 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 216.

Carterem a Beginem nebyly v tu dobu zdaleka růžové. Carter sice na jedné straně intenzivně podporoval paměť holocaustu, ovšem jeho vztah k Izraeli nebyl vůbec idylický.¹⁰⁷ *JTA* si ve věci Beginovy účasti na této pietě v Bílém domě všimá ostrého kontrastu mezi vřelou atmosférou panující na této pietě v kontrastu s březnovou návštěvou téhož izraelského premiéra, která se ze strany americké administrativy nesla ve velmi chladném a odměřeném duchu. „*V amerických ani v izraelských postojích k blízkovýchodnímu mírovému procesu se nic nemění,*“ dodává *JTA* v závěru své zprávy o pietním setkání pro ty, kdo by snad ve vřelé atmosféře této piety hledali něco více.¹⁰⁸

Pieta měla navázat na tradici tzv. *vzpomínkového týdne* (angl. *Holocaust Remembrance Week*), které lze na americké půdě doložit minimálně do roku 1972. Tehdy bylo náměstí Times Square v New Yorku na jeden den symbolicky přejmenováno na Náměstí varšavského ghetta. Pietní akty probíhaly v New Yorku i v Chicagu po celý týden od 11. do 18. dubna tak, aby zahrnovaly výročí povstání podle gregoriánského i podle hebrejského kalendáře. Již tehdy se jich zúčastnily tisíce lidí.¹⁰⁹

Prezidentova iniciativa v roce 1978 se (patrně mimoděk) sešla s aktivitou senátora Wendella Andersona, který spolu se 17 dalšími kolegy předložil zákon, jímž měl být požadavek ustavení oficiálního památníku holocaustu na území Spojených států oficiálně zakotven. Senátor Anderson mimo jiné prohlásil: „*Mnoho Američanů je překvapeno, že Spojené státy, tato země svobody a útočiště pro celý svět, jsou jednou z mála zemí na světě, která nemá stálý památník obětem holocaustu.*“¹¹⁰

Vyjádření Wendella Andersona, že ve Spojených státech „*není stálý památník*“, nebylo úplně přesné. Ve skutečnosti již na území USA menší pietní místa vznikala, zpravidla ale ve formě izolovaných monumentů. Například v roce 1964 byla ve Filadelfii odhalena bronzová socha z dílny Nathana Rappaporta, *Pomník šesti milionů židovských mučedníků*.¹¹¹ V roce 1977 byl v New Havenu, druhém největším městě státu Connecticut za účasti téměř 3000 osob, mezi nimi i Irvinga Greenberga a Jerzyho Koszinského, zasvěcen *Památník šesti miliónům*. Monument z dílny britského architekta Augusta J. Franzoniho byl vybudován ve spolupráci radnice, místní židovské komunity a občanů města. Betonový monument ve tvaru Davidovy hvězdy se šesti ocelovými sloupy ukrývá ve svých útrokách urny s popelem obětí z Osvětimi. Na každém ze šesti cípů je zasazen jeden tis: těchto šest stromů má symbolizovat šest milionů mrtvých. Dalších 16 stromů bylo zasazeno později. Prvních 15 mělo symbolizovat každý z koncentračních a vyhlazovacích táborů, zatímco šestnáctý strom byl zasvěcen „*spravedlivým mezi národy*“. Celý projekt vznikl z iniciativy jistého Lewa Lehrera. Když starosta New Havenu v roce 1976 veřejně promluvil o se svých dojmech z návštěvy Jad Vašem, kontaktoval jej Lehrer, sám přeživší holocaustu, s návrhem, jehož výsledkem je dnešní monument.¹¹²

Podobných menších památníků v této době na území USA přibývalo. Projekt, který byl

107 V roce 2006 Carter dokonce vydá knihu s názvem *Palestina: mír, nikoliv apartheid*, v níž bude činit přímé paralely mezi izraelskou přítomností na Západním břehu a jihoafrickou politikou rasové segregace. Viz Carter, J.: *Palestine: Peace, not Apartheid*. Simon & Schuster: New York 2006.

108 Ibid.

109 *JTA*, 5. května 1972.

110 *JTA*, 3. května 1978.

111 Milton, S.; Nowinski, I.: *In Fitting Memory – The Art and Politics of Holocaust Memorials*. Wayne State University Press: Detroit 1991, str. 13 a 242.

112 *JTA*, 1. listopadu 1977.

zvažován prezidentskou komisí, byl však daleko rozsáhlejší. Nemělo jít pouze o památník, nýbrž o celý institut po vzoru izraelského Jad Vašem. Komise zahájila svou činnost 1. listopadu 1978. a předsedou byl zvolen Elie Wiesel. Nařízením prezidenta z 1. listopadu 1978 byla komise pověřena, aby „v zájmu vytvoření a zachování náležitého památníku těm, kteří zahynuli během holocaustu, prověřila udržitelnost vybudování a provozování památníku za přispění amerického lidu, a aby navrhla vhodný způsob pro národní připomínku 28. a 29. dubna 1979, kteréžto dny kongres prohlásil za Dny vzpomínek na oběti holocaustu.¹¹³ Dny 28. a 29. dubna jsou z hlediska paměti holocaustu ve Spojených státech důležité, neboť jde o výročí osvobození koncentračního tábora Dachau americkou armádou. Jde tak o symbolické spojení mezi židovskými oběťmi a americkými osvoboditeli – jakousi americkou obdobu tématu *holocaust a znovuzrození*. Na rok 1979 pak připadalo 35. výročí těchto událostí, které byly pro americkou armádu prvním osobním setkáním s hrůzami holocaustu. Prezidentovi tuto myšlenku předložil senátor Jack Denforth, který pro ni získal dalších 70 kolegů.¹¹⁴ Amerika si tak pro připomínku událostí holocaustu vybrala ten den, kdy je její vojáci pomohli v jednom z táborů ukončit. Připomínka tím získala pietní i patriotický rozměr současně.

Mezi 35 členy komise bylo možno nalézt zvučná jména jako Raul Hillberg, Isaac Bashevis Singer, Lucy S. Dawidowicz a další. Debata, která na její půdě probíhala, do značné míry připomínala diskuse ohledně založení Jad Vašem v Izraeli v 50. letech. Bylo nutné rozhodnout kdy, kde a jak. Irving Greenberg, který byl výkonným ředitelem v této komisi, vyjádřil naději, že připomínka a zachování paměti holocaustu „*bude mít formu, která nebude zdůrazňovat pouze konkrétní židovskou zkušenost genocidy, pronásledování a utrpení, ale i univerzální témata, jejichž projevem holocaust byl – tj. problematiku systematického vyhlazování, radikálního zla a banálního zla [sic], jakož i lhostejnosti ke zlu a rasismu.*“¹¹⁵

Ve věci připomínky 35. výročí od osvobození koncentračního tábora Dachau komise navrhla, aby původně zamýšlené dva dny byly rozšířeny na celý týden od 22. do 29. dubna, aby tak vzniklé Dny vzpomínek zahrnuly nejen 28. duben, ale i Jom ha-šo‘a, který v roce 1979 připadal na 24. duben. Izraelský Den nezávislosti, v tomto roce připadající na 2. května, zahrnut nebyl. K připomínce byly přizvány všechny církve. Na individuální rovině byly židovské domácnosti vyzvány, aby večer 23. dubna zapálily jorrajtovou svíci. Veřejný pietní program se započal 22. dubna v chrámu Emanu-El v New Yorku, který je patrně největší synagogou na světě, a skončil 29. dubna v národní katedrále episkopální církve ve Washingtonu.¹¹⁶ Předběžné odhady účasti počítaly na první den s 20 000 účastníky. Zpětné informace o míře účasti veřejnosti v tento první den citovaný zdroj neuvádí, u ostatních dnů se hovoří o účasti v řádu jednotek tisíc osob.¹¹⁷ V rámci pietního programu byl 27. dubna do chrámu Emanu-El obřadně vnesen 200 let starý svitek Tóry zachráněný ze Dvora Králové – jedná se o jeden z 200 svitků Tóry, které nacisté během války uloupili, odložili v Michelské synagoze v Praze a které se v roce 1963 podařilo z Československa vyvézt. „*Tato Tóra se v chrámu Emanu-El stane trvalou památkou holocaustu,*“ dodává *The Jewish*

113 „President's Commission on the Holocaust – Report to the President“. 27. září 1979, (online), (ověřeno dne: 5. května 2012), dostupné z: <http://www.ushmm.org/research/library/faq/languages/en/06/01/commission/>

114 *JTA*, 24. května 1978.

115 *JTA*, 15. února 1979.

116 *JTA*, 20. února 1979.

117 Například na závěrečném ceremoniálu v katedrále episkopální církve v New Yorku se sešlo cca 2 000 osob. Viz *JTA*, 1. května 1979.

Výrazně ekumenický a univerzalistický charakter piety nebyl přijat zcela bez protestů. Objevovaly se hlasy, které žádaly, aby byly Dny vzpomínek, konané od 22. dubna, rozšířeny ještě na 19. dubna, tj. výročí povstání varšavského ghetta podle gregoriánského kalendáře.¹¹⁹ Přípomínkou povstání varšavského ghetta je však již samotný Jom ha-šo'a a památka povstalců byla tedy připomenuta podle hebrejského kalendáře 24. dubna. Ortodoxní Židé z *Agudat Jisra'el* se zase cítili dotčeni tím, že je pieta přizpůsobena spíše náboženskému zaměření očekávaných účastníků, zatímco velké množství obětí holocaustu tvořili zbožní Židé, kteří byli „*nekompromisní ve své ortodoxii*“. *Agudat Jisra'el* si rovněž nepřála, aby se připomínka obětí holocaustu odehrávala v reformním templu. V podstatě nešlo o nic jiného, nežli o pokračování vzájemných přestřelek mezi jednotlivými směry v rámci judaismu. „*Je-li záměrem Komise, aby aktivity tohoto týdne zahrnovaly co nejširší možné spektrum účastníků a byly opravdu efektivní v připomínce holocaustu, měla by se vyhnout jakýmkoliv konkrétním náboženským sebeurčením, která jsou duchu obětí holocaustu cizí,*“ napsali členové *Agudat Jisra'el* a žádali, aby byl „*celý přístup přehodnocen*“.¹²⁰ Přístup přehodnocen nebyl. Celá koncepce Dnů vzpomínek usilovala o univerzální symboliku, otevřenou co nejširšímu spektru účastníků. Návrh *Agudat Jisra'el*, který by patrně vedl k podobnému výsledku jako některé rané pokusy o vyhlášení Desátého tevetu v Izraeli 50. let, zapadl.

Ceremoniál dne 24. dubna, na Jom ha-šo'a, se konal v rotundě Kapitolu ve Washingtonu za účasti přibližně 1 000 osob. *JTA* k tomu dodává, že za těch více než 120 let od roku 1852, kdy byla v těchto prostorách vzdána pocta prvnímu americkému hrdinovi, Henrymu Clayovi, má jít teprve o 25. podobný ceremoniál v těchto prostorách a vůbec první, který je zasvěcen uctění památky osob bez amerického původu či občanství. Viceprezident Spojených států Walter Mondale prohlásil, že cílem ceremoniálu bylo „*říci Kadiš za mrtvé a uctít práci živých*“.¹²¹ Monumentálními prostorami rotundy zazněly modlitby *El male rachamim* a *Kadiš*. Dětský sbor zpíval modlitbu *Ani ma'amin* a partyzánské písně v hebrejštině a jidiš. Bylo zapáleno šest světel, mimo jiné i Elie Wieselem či Arthurem Goldbergem. Celá akce se držela spíše univerzalistické symboliky.

Na ceremoniál byli pozváni i zástupci arménské komunity. Po zapálení šesti světel za oběti holocaustu bylo zapáleno ještě jedno. sedmé světlo za oběti arménské genocidy.¹²² Prezident Carter vyzval v projevu senát, aby ratifikoval mezinárodní úmluvu o předcházení a trestání zločinů genocidia, která vstoupila v platnost roku 1951 jako výsledek úsilí Raphaela Lemkina, avšak Spojené státy ji do té doby neratifikovaly.

Připomínáno bylo nejen 6 milionů židovských obětí nacismu, ale i další oběti nacistických genocid. „*Naše slova blednou před hrozivými výjevy lidského zla rozpoutaného ve světě a před děsivostí způsobeného utrpení prostou vahou čísel: 11 milionů, z toho 6 milionů Židů,*“ zaznívalo v projevech.¹²³ U čísla 5 milionů dalších obětí nacistických genocid je přitom třeba se pozastavit. Jehuda Bauer za zdroj tohoto široce rozšířeného čísla označuje Simona Wiesenthala.¹²⁴ Problém

118 *The Jewish Advocate*, 19. dubna 1979, tentýž list z téhož dne uvádí úplný výčet všech plánovaných aktivit. *Archiv Jad Vašem*, sign.: 2072-252.

119 *JTA*, 6. března 1979.

120 *JTA*, 20. února 1979.

121 *JTA*, 25. dubna 1979

122 *Ibid.*

123 *Ibid.*

124 Bauer, J.: „Don't Resist: A Critique of Phillip Lopate“ in *Tikkun* (May/June 1989), str. 67.

tohoto čísla je, že ke shrnutí všech civilních obětí nacismu je příliš malé a pro shrnutí obětí mezi těmi skupinami, které byly vedle Židů rovněž vyvražďovány v koncentračních táborech (Romové, ...), je zase příliš velké. Wiesenthal jej prý měl použít spíše jako symbolické vyjádření, nežli jako odhad skutečného počtu. Jeho záměrem měla být snaha o nalezení univerzálního symbolu, ovšem důsledek této snahy (navíc patrně vzniklý rovnicí 6 milionů minus 1 milion) je více než nešťastný. Při použití nejširší definice civilní oběti nacismu bychom totiž ve skutečnosti museli hovořit přibližně o 17 až 28 milionech obětí a Wiesenthal tak tímto číslem – k velké radosti popíračů holocaustu – paradoxně snižuje závažnost nacistické agrese.¹²⁵ Číslo 11 milionů se však ujalo a budeme se s ním setkávat i nadále.

Prezidentská komise zasedala šest měsíců od 1. listopadu 1978 do 15. srpna 1979. Dne 27. září téhož roku, „*ve velmi příhodném čase, před Jom Kipur*“, jak poznamenal prezident Carter, v prostorách růžové zahrady Kapitolu, předložila svoji závěrečnou zprávu. V souladu se svým pověřením komise prezidentovi doporučila sérii opatření za účelem „*vytvoření důstojného památníku obětem holocaustu*“. Celkem byla navržena tři hlavní a několik dodatečných opatření. První z hlavních opatření doporučovalo vybudovat památník a muzeum holocaustu. Jako místo byl zvolen Washington D.C. Ohledně možného umístění památníku se opět během činnosti komise vedla diskuse. Z newyorské radnice tak například přišel návrh, aby byly památník a muzeum umístěny v New Yorku, neboť „*v oblasti New Yorku žije největší množství přeživších holocaustu*“.¹²⁶ Dore Schary, čestný předseda *Ligy proti hanobení* (Anti-Defamation League), rovněž navrhoval New York jako jednu z variant. Další z podnětů doporučoval komisi umístit památník do Skokie na předměstí Chicaga, které bylo známé vysokým počtem přeživších holocaustu mezi obyvateli, jakož i výše zmíněným pokusem neonacistické Americké národně-socialistické strany z roku 1977 o zorganizování provokativního pochodu.¹²⁷

Druhá dvě opatření pak skrze preventivní charakter směřovala směrem k předcházení zločinů genocidia. Komise navrhla zřídit vzdělávací instituci, která by nejen sama vyučovala o holocaustu, nýbrž by i nabízela podporu stávajícím kurzům o holocaustu, jejichž počet se, jak komise konstatuje, „*za posledních pět let zvýšil padesátinásobně a do roku 1985 se očekává, že specifické kurzy o holocaustu budou nabízeny na více nežli 1 000 vzdělávacích institucích*“.¹²⁸ To vše v kontrastu s faktem, že v roce 1979 pouze jedna jediná instituce – totiž Temple University ve Philadelphii – nabízela doktorský studijní program zaměřený na studium holocaustu a genocidy, a to ještě v rámci oboru Religionistika.¹²⁹ Prestižní university jako například Harvard či Yale v té době zatím žádné podobné kurzy nenabízely.¹³⁰

Třetím doporučením, učiněným v přímé narážce na postoj administrativy Spojených států k obětem nacismu během 2. světové války, bylo zřízení jakési „komise svědomí“. Prezidentská komise tuto narážku činí velmi otevřeně a explicitně zmiňuje poválečná tvrzení ve stylu: „*My jsme*

125 Ibid.

126 *JTA*, 9. dubna 1979,

127 Ibid.

128 „President's Commission on the Holocaust – Report to the President“. 27. září 1979, (online), (ověřeno dne: 5. května 2012), dostupné z: <http://www.ushmm.org/research/library/faq/languages/en/06/01/commission/>

129 Ibid.

130 Upozorňuje na to Lawrence L. Langer ve své recenzi Novickovy knihy *Holocaust in American Life Viz: The New York Times*, 27. června 1999.

to nevěděli, netušili jsme rozsah problému.“¹³¹ Úkolem nově zřízeného orgánu, později nazývaného *The U.S. Holocaust Memorial Council* (USHMC), má být dokumentace a včasné rozpoznání současných i budoucích zločinů genocidia s cílem zabránit opakování situace, kdy se ve světě odehrává genocida a ve Spojených státech neexistuje úřad, který by to zajímalo. Komise dále konstatuje, že si je vědoma hrozby politizace takového orgánu, ovšem i přesto říká, že toto riziko je nutno podstoupit. Prezidentská komise již v této zprávě navrhuje oblasti, kterým by měla být věnována pozornost, jako například osudy vietnamských uprchlíků po pádu Saigonu.

Prezidentská komise dále doporučila, aby Spojené státy ratifikovaly mezinárodní úmluvu o předcházení a potrestání zločinů genocidia a aby policie a soudy vyvinuly úsilí k dopadení a potrestání těch nacistických zločinců, kteří se nacházejí na území Spojených států. Komise v roce 1979 konstatuje, že takových osob se ve Spojených státech může nacházet až 200.¹³² Komise rovněž navrhla, aby Dny vzpomínek, po vzoru těch, které se konaly roku 1979, byly organizovány každoročně,¹³³ což se také dodnes děje.

V roce 1980 prezident v reakci na tato doporučení jmenuje 50 prvních členů USHMC. Z této první padesátky je polovina Židů, polovina pochází z ostatních komunit. 13 členů komise jsou přeživší holocaustu, 10 členů jsou zástupci kongresu. Předsedou byl zvolen Elie Wiesel. Irving Greenberg, který v prezidentské komisi vykonával funkci výkoného ředitele, byl do nového orgánu rovněž přizván.¹³⁴

Z možných variant umístění památníku komise navrhla, aby byl zbudován na nejdůležitějším místě ve Spojených státech – na slavném Mallu ve Washingtonu D.C., ve stínu Kapitolu a dalších významných vládních budov. Důvodem mělo být jednak zamýšlené organizační propojení s tamtéž sídlící Smithsonovou galerií, jakož i symbolický fakt, že Washington D.C. je hlavním městem země a sídlem vlády. A jak konstatuje komise, muzeum se chystá „*vznášet závažné otázky ohledně vládnutí, zneužití moci, křehkosti společenských institucí, potřeby národní jednoty a funkční vlády*“.¹³⁵

Komise nenavrhuje konkrétní program či obsah expozice, ovšem předkládá obecnou koncepci toho, co by mělo muzeum obsahovat. Předložené návrhy jsou zajímavé v porovnání s koncepcí Jad Vašem, neboť představují poněkud odlišný přístup. Muzeum se samozřejmě snaží o pochopení samotné příčiny holocaustu, motivací pachatelů a přihlížejících. Ovšem na rozdíl od Jad Vašem, které zdůrazňuje výhradně židovskou a izraelskou zkušenost, se plánované muzeum ve Washingtonu má zaměřit na zkušenost americkou, konkrétně skrze americké úsilí ve 2. světové válce a záchranné iniciativy, jako například The War Refugee Board. Komise vedená Elie Wieselem sice na jedné straně zdůrazňuje specifika židovské zkušenosti, ovšem současně doporučuje, aby se expozice zabývala i osudy Poláků, Romů a dalších obětí, stejně jako by měla klást daleko větší důraz na pozitivní příklady a statečnost zachránců z řad civilního obyvatelstva. Tam, kde bude muzeum hovořit o Židech, má být expozice zasazena do kontextu a slovy komise prezentovat

131 „President's Commission on the Holocaust – Report to the President“. 27. září 1979, (online), (ověřeno dne: 5. května 2012), dostupné z: <http://www.ushmm.org/research/library/faq/languages/en/06/01/commission/>

132 Ibid.

133 *JTA*, 28. září 1979.

134 *JTA*, 8. května 1980

135 „President's Commission on the Holocaust – Report to the President“. 27. září 1979, (online), (ověřeno dne: 5. května 2012), dostupné z: <http://www.ushmm.org/research/library/faq/languages/en/06/01/commission/>

„život, stejně jako smrt“.¹³⁶

Uvést tyto obecné požadavky do konkrétní podoby se však ukázalo být daleko těžší, než by si kdokoliv na počátku 80. let pomyslel. Prvním problémem byly finance. Vláda Spojených států poskytla pozemek na Mallu a počáteční investici ve výši 1 milionu dolarů, která měla přilákat soukromé dárcce. Tito měli dodat zbytek původních odhadovaných nákladů ve výši 50 milionů dolarů. Tato původní částka se však nakonec ztrojnásobila na téměř 150 milionů. Většinu prostředků skutečně věnovali soukromí dárci, ovšem trvalo to více než 10 let. Klasický americký zvyk zvěčňování jmen dárců na veřejných budovách jimi podpořených se pak v případě muzea holocaustu stal předmětem kontroverze. Kritikové se obávali, že by jména dárců mohla zastínit jména těch, jejichž památce je místo věnováno.¹³⁷ Architektonické plány musely být několikrát přepracovány, neboť budova by podle původních návrhů vybočovala do okolních pozemků narušovala ráz celého Mallu.¹³⁸

Největší výtky však přicházely ohledně samotného smyslu muzea jako takového. Jak vzpomíná pamětnice a nyní zaměstnankyně muzea Michlean Amir: „*Před vybudováním muzea se samozřejmě vedla řada dohadů, jak si asi dokážete představit. Proč by na nejdůležitější třídě ve Spojených státech, kde jsou všechny památníky americké, měl stát památník holocaustu? Ve skutečnosti se této myšlence velmi silně bránili i mnozí Židé. Říkali: „Když máme Jad Vašem, tak přeci nepotřebujeme muzeum holocaustu tady.“*“¹³⁹ Největšími oponenty muzea byli paradoxně mnozí přeživší, podle nichž je takováto pětipatrová budova s muzeem, kanceláři, učebnami a archivy neadekvátní celé tragédii. Někteří odmítali myšlenku muzea zcela, jiní žádali, aby byl zvolen skromnější a více pietní přístup, například ve formě sadu či meditační zahrady. Mnozí neváhali svůj nesouhlas vyjádřit veřejně a realizace projektu se tím dále zpomalovala.¹⁴⁰ „*Zkušenost holocaustu není možné přenést do budov z cihel a kamení,*“ prohlásila před USHMC Gerda Bikales.¹⁴¹ „*Žádné množství divadel a audiovizuálních center ji nemůže uchopit. Pokud máme mít památník, ať je to na symbolické úrovni – malé meditační centrum obklopené stromy.*“¹⁴² Její manžel, Norbert, před komisí prohlásil: „*Celý spor o vnější podobu budovy je pouze předehrou daleko větších sporů ohledně případného obsahu tohoto muzea [...] Obávám se, že současná Amerika se svojí rozmanitostí zájmových skupin by mohla narazit na velké obtíže při řešení tohoto problému. Muzeum má větší potenciál spory vytvářet, než aby je zacelovalo.*“¹⁴³

Prezidentská komise v čele s Elie Wieselem původně doporučovala klást stejný důraz jak na partikulární židovskou zkušenost, tak na univerzální význam a symboliku holocaustu. Onen partikulární prvek však začal být stále více zatlačován do pozadí. Elie Wiesel nakonec v roce 1987 rezignoval na post předsedy USHMC a byl vystřídán Harveyem Mayerhoffem.¹⁴⁴ Jeho odchod bude později vysvětlován vzájemnou neslučitelností představ o budoucí podobě muzea a pocitem, že

136 Ibid.

137 *JTA*, 31. července 1987.

138 *JTA*, 16. září 1987 viz také: *JTA*, 27. května 1987.

139 Osobní rozhovor s *Michlean Amir*; listopad 2011. Nepublikováno.

140 *JTA*, 31. července 1987.

141 Gerda Bikales je přeživší holocaustu. Jako řada přeživších i tato dáma své vzpomínky zaznamenala v literární podobě: Bikales, G.: *Through the Valley of the Shadow and Death*. iUniverse, Inc. 2004.

142 *JTA*, 23. června 1987.

143 Ibid.

144 *JTA*, 9. února 1987.

preživší byli silnějšími dárči, v čele s pragmatickým Mayerhoffem, odstaveni na vedlejší kolej.¹⁴⁵ Mayerhoff sám byl realitním developerem a k událostem holocaustu neměl žádný osobnější vztah. „Znepřátelil si vlivné židovské osobnosti, které chtěly vyzdvihnout a zdůraznit jedinečnost holocaustu,“ shrnul Mayerhoffovo působení Christopher Leighton.¹⁴⁶

Spory ohledně koncepce, architektury, financování a umístění se táhly od roku 1979 do roku 1987, kdy byl návrh konečně schválen. Celá koncepce je výsledkem velice trpkých debat, sporů a kompromisů. Tu se muselo ustupovat Turecku ve věci arménské genocidy, jinde zase americké administrativě, která si nepřála zmínky o imigračních kvótách a jejich důsledcích pro židovské uprchlíky. Liberálně-levicová část amerického židovstva by si přála zdůraznit především univerzální sdělení holocaustu, zatímco sionisticky smýšlející Židé prosazovali téma *šoa ve-tkuma*. Výsledná podoba muzea je bolestivě vybojovaným kompromisem všech možných kompromisů.¹⁴⁷

Základní kámen byl položen v říjnu roku 1988.¹⁴⁸ Do té doby se podařilo získat pouze necelou pětinu potřebných prostředků. Teprve po Mayerhoffově nástupu se podařilo uzavřít architektonickou soutěž a dosáhnout cílové částky. Mayerhoffův otevřenější přístup sice vedl k rozchodu s přeživšími v čele s Elie Wieselem, kteří prosazovali partikulárnější koncepci, ovšem přilákal dárce a realizaci muzea umožnil. Dárců bylo téměř 200 000 a darované částky se pohybovaly na škále „od milionů až po penny od školáků“.¹⁴⁹ Získání finančních prostředků i přesto nebylo vůbec jednoduché. Rada čelních rabínských autorit byla toho názoru, že podobnou částku by bylo daleko vhodnější vynaložit na vzdělávání židovské mládeže, nebo na pomoc ruským a etiopským imigrantům do Izraele. Jeden z rabínů v oblasti Washingtonu dokonce odmítl poskytnout organizátorům dárcovské kampaně možnost oslovit členy své obce s tímto odůvodněním: „Nejlepším způsobem připomínky holocaustu pro Židy je žít jako Židé.“¹⁵⁰

Do základů muzea byla uložena půda z 39 míst spojených s historií holocaustu během ceremonie zasvěcené „památce těch, kteří nemají hroby“. Popel obětí z koncentračních táborů byl symbolicky promísen s částí popela vojáků, kteří osvobodili tábor Dachau a a po svém úmrtí byli s poctami pohřbeni na několika amerických vojenských hřbitovech.¹⁵¹ Po všech nesnázích a průtazích bylo muzeum otevřeno dne 23. dubna 1993. Mayerhoffův praktický duch je v koncepci USHMM cítit dodnes. V porovnání s ostatními podobnými institucemi, v čele s památníkem Jad Vašem, si USMM zachovává daleko širěji pojatou koncepci. Důraz na jedinečnost holocaustu byl potlačen. Muzeum dnes naopak ve své sekci pro učitele v narážce na tezi o jedinečnosti holocaustu varuje před „neuváženým porovnáváním individuálního utrpení.“ a „srovnáváním bolesti“.¹⁵²

Mayerhoffovým cílem bylo, aby vzniklé muzeum představovalo varovný protiklad monumentů, v jejichž stínu nyní stojí: „Muzeum nabízí nezapomenutelné lekce o demokracii, jakož i o křehkosti demokracie a lidských práv. Bude poskytovat náležitý kontrast k monumentům na Mallu, které oslavují americké hodnoty, a bude ukazovat, co se stane, když společnost podle těchto

145 *JTA*, 23. dubna 1993.

146 *Ibid.*

147 Veškeré debaty, spory a politické pozadí vzniku USHMM podrobně dokumentuje: Linenthal, Edward T.:

Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum, Columbia University Press 2001.

148 *JTA*, 6. října 1988.

149 *JTA*, 23. dubna 1993

150 *Ibid.*

151 *JTA*, 23. února 1993.

152 Viz tipy pro učitele: *USHMM „Guidelines for Teaching about the Holocaust“* (online), (ověřeno dne: 17. května), dostupné z: <http://www.ushmm.org/education/foreducators/guideline/>

*hodnot nedokáže žít.*¹⁵³ USHMM mělo stát na nejdůležitější americké třídě a měla to být instituce americká, propagující širší koncepci pluralismu, demokracie a lidských práv a bojující proti genocidě obecně. Památník má být místem propagace amerického ducha a varováním před důsledky zneužití moci. Symbolické akty, jako např. pohřbívání popela amerických vojáků do základů muzea, pietní akty na výročí osvobození koncentračního tábora Dachau americkou armádou či uctívání památky obětí arménské genocidy (byť později opouštěné po izraelském varování, že by to mohlo pobouřit Turecko)¹⁵⁴ pak tuto koncepci ještě více podtrhují. Zaměstnankyně muzea Michlean Amir v osobním rozhovoru s autorem této práce vysvětluje:

MA: Myslím si, že už když bylo muzeum založeno, tak zde byla vědomá snaha nedělat to samé, co dělá Jad Vašem. Takže zatímco se Jad Vašem pochopitelně soustředí na připomínku židovských obětí, muzeum holocaustu [ve Washingtonu] mezi oběťmi nerozlišuje. Zatímco Jad Vašem má od Červeného kříže k dispozici pouze dokumentaci o židovských obětech ze 70. let, muzeum [ve Washingtonu] si vyžádalo celou tuto databázi. Přibližně 75% této databáze Červeného kříže jsou ve skutečnosti záznamy o nežidovských obětech. My nerozlišujeme – když lidé přijdou a žádají informace, dostanou informace, ať už jsou příbuzní obětí, nebo si jen něco zjišťují. Máme tu jednoho odborníka, který se zabývá pouze osudy neslyšících lidí během holocaustu. Většina z těchto neslyšících nebyli Židé, nebyli to homosexuálové, nebyli to Cikáni, ale protože byli neslyšící, byli pronásledováni. A tento odborník našel v této databázi obrovské množství informací. Setkali jsme se s lidmi, kteří byli pronásledováni, protože byli Poláci nebo katolíci, a tak se muzeum snaží odpovídat i na tyto otázky.

ZT: Takže byste řekla, že váš přístup je univerzálnější?

MA: Univerzální, to určitě ano. Rozhodně univerzální. Tohle není židovské muzeum. Je to muzeum, které je z větší části podporováno vládou Spojených států. Neslaví židovské svátky. Měli jsme kolem toho dlouhou debatu a nakonec bylo rozhodnuto, že muzeum bude uzavřeno pouze dva dny v roce – na Vánoce a na Jom Kipur, jinak je otevřené každý den od 10 do 17 hodin.¹⁵⁵

Mayerhoff šel ve svém důrazu na americký charakter nově zbudované instituce až tak daleko, že na slavnostní otevření odmítl přizvat izraelského prezidenta – s tím, že jde o ryze americkou instituci a měl by ji tedy slavnostně otevřít prezident americký. Spory, které tímto diplomatickým faux-pas vyvolal, nakonec vedly až k jeho odvolání, ačkoliv *JTA* spekuluje, že za tímto odvoláním mohly být i vnitropolitické tenze, které s pamětí holocaustu přímo nesouvisí.¹⁵⁶

Téměř okamžitě po otevření se muzeum stalo turistickým hitem města Washington. Během prvních měsíců od otevření jej denně navštívilo 4 200 osob a celkem za prvních sedm měsíců se v jeho zdech vystřídal téměř 750 000 návštěvníků.¹⁵⁷ Nápor návštěvníků byl tak velký, že správci muzea museli v prvních měsících žádat skupiny turistů, aby svou návštěvu odložily. Od roku 1993 do dne uzávěrky tohoto textu jej navštívilo téměř 30 milionů návštěvníků, z toho 9 milionů byli mladí lidé a děti ve školním věku. Jak muzeum samo na základě vlastního průzkumu uvádí, Židé

153 *JTA*, 23. dubna 1993.

154 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 193. Turecko bylo tehdy velmi klíčovým spojencem Izraele i Spojených států a postoj k arménské genocidě se tak často musel přizpůsobovat diplomatickým zájmům. Turecko arménskou genocidu popírá a zmínku o ní považuje za útok na své národní zájmy.

155 *Rozhovor s Michlean Amir*, pořizený 11. listopadu 2011. Zatím nepublikováno.

156 *JTA*, 23. dubna 1993.

157 *JTA*, 7. prosince 1993.

tvoří přibližně pouhých 10 procent všech návštěvníků.¹⁵⁸ Převáděno do konkrétních čísel to znamená, že za posledních 18 let toto muzeum navštívily celkem 3 miliony Židů, což by byla necelá pětina současné světové židovské populace, ovšem je potřeba vzít v úvahu i opakované návštěvy. Každý rok navštíví muzeum dalších přibližně 1,6 – 1,7 milionu návštěvníků, což mj. znamená i přibližně 160 – 170 tisíc návštěvníků židovských.¹⁵⁹

USHMM přitom nebylo prvním stálým muzeem holocaustu ve Spojených státech. Zatímco přípravy USHMM provázely spory a průtahy, vzniklo během 80. let na půdě USA hned několik dalších podobných institucí. Například v Detroitu bylo v roce 1984 z iniciativy místní skupiny přeživších otevřeno Holocaust Memorial Center.¹⁶⁰ Šlo o výsledek úsilí původem polského rabína a přeživšího Charlese Rosenzweiga a kořeny této instituce lze hledat v polovině 60. let. Organizovaná iniciativa přeživších se původně postavila dokonce i proti postojům představených místní obce, kteří doporučovali, aby byl podobný projekt přesunut spíše do New Yorku či Los Angeles. „*To bylo v době [...], kdy američtí Židé nechtěli, aby jim byl holocaust a zejména jejich nečinnost v záchraně evropského židovstva připomínány.*“¹⁶¹ Nakonec jej však vzali na milost. Za dva roky od otevření se v muzeu vystřídalo 100 000 návštěvníků. Podle průzkumu, který si provozovatelé nechali vypracovat, tvořili Židé 20 procent z tohoto počtu. Koncepce muzea odpovídá spíše směru nastavenému institutem Jad Vašem. Holocaust je na jeho půdě prezentován jako jedinečná židovská zkušenost. Do jisté míry to souvisí i s politickými preferencemi místní komunity, která – jak poznamenává *Jewish Telegraphic Agency* – v přepočtu na hlavu posílá největší pomoc do Izraele.

Iniciativa k založení muzea přišla směrem odspodu a sami zástupci nově otevřené instituce jsou na svou nezávislost hrdí. Projekt USHMM, kde vládní dohled a množství protichůdných zájmů mnoha různých skupin nakonec poněkud zatlačily partikulární židovskou zkušenost do pozadí, v nich nebudí přílišnou důvěru a raději volí vlastní cestu. Muzeum má podle Rosenzweiga vytvářet podnět pro zamyšlení, pro vzdělávání, avšak „*nemá být šokovou terapií*“.¹⁶² Lepšímu pochopení má posloužit rozsáhlá knihovna a moderně koncipovaná expozice využívající tehdejších možností audiovizuální techniky. Interaktivitu expozice doplňovala dokonce počítačová hra *Life Chance*. V této textové adventuře se návštěvník měl vcítit do role Žida v Německu v roce 1935 a skrze rozhodnutí v klíčových momentech se pokusit přežít. „*Většina prohraje.*“ dodává Rosenzweig.¹⁶³

V současné době můžeme po celých Spojených státech nalézt přes třicet pietních míst vztahujících se k památce obětí holocaustu, v rozsahu od izolovaných soch a monumentů až po stálá muzea a archivy. Nejvíce, kolem desítky, jich je v New Yorku, který je centrem amerického židovského života. Počátky těchto památníků, monumentů, výstav či muzeí věnovaných paměti holocaustu pak lze doložit do stejného období a kontextu jako USHMM.¹⁶⁴ Některé, jako například výše uvedené muzeum v Detroitu s kořeny sahajícími do 60. let či monument ve Philadelphii, jsou i starší. S památníky holocaustu se můžeme setkat po celých Spojených státech, a to dokonce i v

158 USHMM. *About the Museum* (online), (ověřeno dne: 16. května 2012), dostupné z:

<http://www.ushmm.org/museum/about/>

159 USHMM. *Performance and Accountability Record FY 2011*. (online), (ověřeno dne: 16. května 2012), dostupné z:

<http://www.ushmm.org/notices/performance/2011/performance.pdf>

160 *JTA*, 7. května 1986.

161 *Ibid.*

162 *Ibid.*

163 *Ibid.*

164 *Ibid.*

jižanských oblastech – například monument se šesti věčnými světly v Memphis ve státu Tennessee či skulptura s názvem „Poslední pochod“ v Dallasu ve státu Texas z dílny Nathana Rappaporta.¹⁶⁵

*

V roce 1985, sedm let po miniseriálu *Holocaust*, měl podobný dopad rozsáhlý, téměř devítihodinový dokumentární film *Shoah* francouzského režiséra Clauda Lanzmanna. Během jedenácti let příprav filmu natočil Lanzmann něco přes 350 hodin materiálu, které později sestříhal na konečných devět a půl hodiny, zpravidla promítaných ve dvou částech. Výsledný film má řadu specifik. Především je mimořádně syrový a postrádá hudbu či filmové efekty. Střih je hrubý, záběry dlouhé, obraz strohý a často se sníženou kvalitou, natáčený skrytou či ruční kamerou. Pro diváka je film velice náročný a režisér sám vysvětluje, že jeho záměrem bylo, aby byl film „*divácky pracný*“. Film neobsahuje žádné dobové záběry či rekonstrukce. „*Od počátku jsem svůj film stavěl na rozhovorech. Na tvářích lidí a jejich slovech,*“ vysvětluje Lanzmann v rozhovoru pro izraelský deník *Ma'ariv*.¹⁶⁶ Místa koncentračních táborů divák vidí v tom stavu, v jakém se v době natáčení filmu nacházela. Příběh zprostředkovávají přeživší a pamětníci a divákově představivosti pomáhají pouze záběry na současnou podobu místa, případně na pamětníka samotného. Lanzmann byl první, kdo svým divákům ukázal, jak ona po dlouhou dobu obtížně dostupná místa bývalých koncentračních a vyhlazovacích táborů 40 let po válce vypadají. Pro mnohé z diváků to bylo vůbec poprvé, kdy ona místa, o nichž četli v literatuře a v tisku a slyšali v rozhlase, viděli na vlastní oči. A zatímco Lanzmann od počátku plánoval nezahrnovat historické záběry, důležitost návštěvy původních míst plně docenil teprve v průběhu natáčení. V rozhovoru popisuje, jak návštěva Polska změnila celý jeho přístup:

Hovořil jsem s lidmi v Německu, v Římě, v New Yorku, v Paříži – a nechtěl jsem cestovat do Polska. Přičilo se mi to. Proč bych měl jezdit do Polska? Co bych tam měl najít? Nic. Do Polska jsem nakonec vycestoval velice pozdě. Byl to poslední stát, který jsem za účelem natáčení navštívil a vůbec jsem netušil, co mne tam čeká. Byl jsem jako odjištěná bomba. Plný teoretických znalostí, plný informací – scházela jen rozbuška. Do Polska jsem dorazil v zimě. Jel jsem do Treblinky, do tábora. Všude kolem ležel těžký sníh, z něhož vyčuhovaly pouze vršky kamenů – pamětních kamenů, které tam vztyčili Poláci. Nijak zvláště to na mne nezapůsobilo. Vrátil jsem se do auta a začal jsem si projíždět okolí. Viděl jsem, že řada vesnic téměř přímo sousedí s táborem a že dokonce existuje městečko jménem Treblinka! Železniční stanice s cedulí a na ní nápis „Treblinka“. A na tom nádraží stojí vlak s nákladními vagony. Podobné obrazy byly tak obtížně přijatelné, že jsem nebyl schopen pochopit, jak je možné, že takováto místa stále ještě stojí? Vždyť přece nemohou existovat! Lidé tam žijí a já to nechápu: jak je možné nadále žít v Treblince? Začal jsem se pouštět do řeči s místními. Bylo mi jasné, že se nacházím v oku hurikánu.¹⁶⁷

Jak Lanzmann dále vzpomíná, pro místní obyvatele to bylo poprvé, kdy se jich někdo na jejich vzpomínky vůbec kdy zeptal. A právě v této skutečnosti spočívá síla jeho filmu. Jeho

165 Milton, S.; Nowinski, I.: *In Fitting Memory – The Art and Politics of Holocaust Memorials*. Wayne State University Press: Detroit 1991, str. 332.

166 *Ma'ariv*, 12. června 1986.

167 *Ibid.*

prostřednictvím totiž hovoří nejen oběti, ale i někteří pachatelé či lidé, kteří jen měli tu smůlu, že v okolí táborů žili – a Lanzmann sám upozorňuje, že například polovina obyvatel obce Treblinka nalezla v přilehlém vyhlazovacím táboře svou smrt. Pamětníci poprvé hovoří o svých zkušenostech na kameru přímo *in situ*, jejich výpověď nezaznívá v soudní síni, nemusí si dávat pozor na každé slovo, autor zaručuje anonymitu těm, kteří o ní požádají. A jak Lanzmann vysvětluje, cílem filmu je dát obětem i pachatelům tváře, „*vyvést je z banality, z dávných vzpomínek a představit je v holé skutečnosti.*“¹⁶⁸ Když pak tyto pachatele vyzpovídá, neptá se jich nikdy „Proč?“, neboť chápe, že na tuto otázku buď odpovédět odmítají, nebo – Hannah Arendtová pomyslně přikyvuje – odpověď vlastně sami ani neznají. Lanzmann se tak vždy ptá „Jak?“ a nikoliv „Proč?“. Ptá se, jak byl tábor organizován, jak probíhala selekce, jaký byl standardní postup v té či oné situaci. Skrze tyto otázky se mu pak daří pronikat do myšlení pachatelů i přihlížejících mnohem hlouběji, než komukoliv před ním.

Přípravu filmu provázela řada nesnází. Autor sám vzpomíná, jak obtížné bylo nalézt bývalé nacisty a přesvědčit je, aby promluvili na kameru. Jedenáct let natáčení znamenalo i nesmírnou finanční zátěž. Film finančně podpořila německá a francouzská televize. Sám Menachem Begin prohlásil Lanzmannův film za věc „*národního zájmu*“¹⁶⁹ poté, co mu Lanzmann svůj záměr v roce 1977 představil a stát Izrael z jeho osobního rozhodnutí přispěl Lanzmannovi dotací ve výši tři čtvrtě milionu dolarů. Jedenáct let natáčení a téměř 350 hodin materiálu si však vyžádalo svou daň a autor sám vzpomíná, že se během práce na svém filmu ocitl téměř na dlažbě, nemluvě o řadě tvůrčích krizí, z nichž ta nejdelší, jak sám vzpomíná, trvala téměř dva roky.

A jaký byl dopad tohoto filmu? Takový, že prastarý pojem *šo'a*, který má kořeny již v hebrejské Bibli a kterým moderní hebrejšтина již od 30. let 20. století označovala události holocaustu, byl právě Lanzmannovým snímkem – ve tvaru *Shoah*, často skutečně takto s velkým písmenem – vnesen do západních jazyků. Opakovala se tak podobná situace jako se slovem *holocaust* v jazyce německém. Ne že by byl před premiérou Lanzmannova díla pojem *Shoah* v angličtině absolutně neznámý, ovšem teprve po roce 1985 se dostává do širšího povědomí a následně zaznamenáváme razantní nárůst jeho výskytu v literatuře a s tímto spojené a dodnes probíhající diskuse o tom, zda je k označení událostí 2. světové války vhodnější pojem *holocaust* či *šo'a*. K těmto nekončícím diskusím dodejme, že paralelní srovnání výskytu pojmů *holocaust* a *šo'a* v anglické¹⁷⁰ a německé¹⁷¹ literatuře jasně hovoří pro *holocaust*, zatímco literatuře francouzské naopak dominuje pojem *šo'a*, a to ve tvaru *Shoah*.¹⁷²

Ve své domovské Francii vyvolal film *Shoah* diskuse srovnatelné se spory kolem vysílání miniseriálu *Holocaust*. Velmi odmítavé reakce vzbudil v Polsku. Polská ambasáda protestovala proti premiéře filmu v Paříži, ovšem po shlédnutí snímku měly polské úřady změnit názor a v létě

168 *Ma'ariv*, 12. června 1986.

169 *JTA*, 19. června 1986.

170 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz <http://ngrams.googlelabs.com>. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Shoah%2CChoah%2CHolocaust&year_start=1800&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3 (ověřeno dne 3.5.2012).

171 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz <http://ngrams.googlelabs.com>. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Shoah%2CChoah%2CHolocaust&year_start=1800&year_end=2008&corpus=8&smoothing=3 (ověřeno dne 3.5.2012).

172 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz <http://ngrams.googlelabs.com>. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Shoah%2CHolocauste%2Cholocauste&year_start=1800&year_end=2008&corpus=7&smoothing=3 (ověřeno dne 3.5.2012).

roku 1985 informuje *JTA* o připravované projekci v Polsku samotném.¹⁷³ V Izraeli samotném byl film poprvé promítán teprve v roce 1986, z iniciativy soukromé osoby.¹⁷⁴ Recenzent listu *Ma'ariv* přesto nešetří superlativy. Konstatuje, že za celých čtyřicet let „obsesivního úsilí“ o nalezení filmového vyjádření nebyl vytvořen film, který by dokázal vystihnout celou událost tak, jako Lanzmannovo *Shoah*: „Pokud se vám zdá, že už jste o holocaustu viděli na plátně všechno a pouze svědectví Clauda Lanzmanna – onen absolutní dokument, jedinečné a nejdůležitější díla o vyhlazení evropského židovstva – jste neviděli, pak není možné, abyste jej nezhlédli.“¹⁷⁵

Sám Lanzmann chtěl svým dílem podat ultimátní svědectví. Po jedenácti letech natáčení, po zpracování stovek hodin materiálu, po všech diskusích a sporech kolem natáčení se Lanzmann v rozhovoru pro *Ma'ariv* ohlíží zpět a dochází k závěru, že vlastně sám příliš nerozumí té síle, která jej celých 11 let vedla:

Ted', když se náš rozhovor chýlí k závěru a když nad tím tak uvažuji, já vlastně nevím, proč jsem natočil *Shoah*. Nedokáži přesně porozumět té síle, která mne dohnala k tomu, abych zkoumal, ptal se, cestoval. Abych šel do Sobiboru a ptal se: „Tady stál vagón? Tady byl plot?“ Abych se vydal na pochod a říkal si: „A nyní jsem v táboře?“

Když se strojvůdce vlaku do Treblinky podíval na vagóny svého vlaku, každý divák mohl ty vagóny vidět, i přesto, že tam nebyl. V Izraeli mluvíme každý rok o holocaustu – toto je však možná poprvé, kdy to můžeme i prožít. *Shoah* není filmem o záchraně. Je to film o smrti.“¹⁷⁶

*

Velké množství svědeckých výpovědí, které dnes máme k dispozici, v jistém ohledu pokrývá naši perspektivu. V období po holocaustu totiž slyšíme pouze hlasy těch, kteří přežili. A jejich příběhy jsou příběhy o utrpení a ztrátě na straně jedné, ale i o často zázračném a náhodném přežití a záchraně na straně druhé. Součástí většiny svědeckých vyprávění o holocaustu je i příběh o záchraně. Přeživší a zachránění však tvoří menšinu obětí nacismu. Většina příběhů z období holocaustu takovýto šťastný konec neměla. Mrtví nevyprávějí. Osvětím neměla „happy end“.

Během 70. a 80. let dochází k definitivní revizi a opuštění některých starších konceptů, jako byl například důraz na povstání ghetta a záchranné akce. Ti, kteří si chtějí události holocaustu připomínat, nacházejí příznivější a chápavější prostředí. Paměti se lépe dýchá. Je to rovněž období, v němž se paměť holocaustu definitivně přestává omezovat pouze na půdu Izraele a židovských komunit. Židovská zkušenost holocaustu již není izolována do jakéhosi „myšlenkového ghetta“. Jestliže se v 50. letech izraelští představitelé bránili myšlence muzeí holocaustu mimo území Izraele, v 70. a 80. letech již na jejich otevírání aktivně spolupracují. Někdy – jako například v případě Menachema Begina – jde dokonce o tytéž osobnosti či zástupce týchž hnutí.

Takovouto proměnu je možno vnímat dvěma způsoby. Kritika diskursu ji chápe jako projev šovinismu a snahy o zneužití paměti. Lze ji ale vnímat i přesně opačně. V 50. letech byl holocaust vnímán jako výlučně židovská zkušenost a nebyl viděn žádný důvod, proč by k této pietě měl být přizván okolní svět. Období 70. a 80. let však s sebou přináší otevírání piety širšímu okolí.

173 *JTA*, 8. srpna 1985.

174 *Ma'ariv*, 16. června 1986.

175 *Ibid.*

176 *Ma'ariv*, 12. června 1986.

Dostupný materiál nám nedává jednoznačnou odpověď. Přiklonit se radikálně k jedné či druhé interpretaci by znamenalo opomíjet rozmanitost vnějších i vnitřních vlivů, které se na tomto boomeru paměti podílely. Přesnější by bylo prohlásit tyto dvě interpretace za extrémní póly, přičemž řada dílčích odpovědí se nachází někde v prostoru mezi nimi.

Dokud byla paměť holocaustu institucionálně udržována pouze v Izraeli, mohla si držet důraz na partikulární židovský charakter, ovšem situace na území Spojených států je jiná. Židé jsou zde pouze jednou z mnoha soupeřících komunit a paměť holocaustu se v takovémto prostředí dostává do tavicího tyglíku. Na jedné straně byla přinucena se více otevřít, hledat univerzalističtější poselství a přijímat řadu kompromisů. Na straně druhé, jak ukazuje Peter Novick,¹⁷⁷ začala paměť holocaustu hrát pro americké židovstvo podobnou úlohu, jakou má paměť otroctví pro Afroameričany. Poskytovala silný příběh o tom, jak se Židé v Americe ocitli, proč tam patří a proč je jejich okolí musí brát vážně. Poskytovala rovněž munici pro vzájemné pŕtky jak uvnitř židovských komunit samotných, tak mezi Židy a ostatními etnickými komunitami v neklidném prostředí Spojených států 70. let.

Období 70. a 80. let 20. století je expanzivní fází paměti holocaustu. Je to období, kdy tato paměť vtrhla plnou silou do veřejného prostoru. Tato „invaze paměti“ však nepřichází pouze směrem shora, od společenských elit, nýbrž i směrem zespoda. Atmosféra se uvolňuje a pamětníci současně cítí, že stárnou. Potřeba hovořit a zaznamenávat narůstá. Dokladem tohoto může být například fenomén takzvaných *pamětních knih*. Tyto *pamětní knihy*, známější pod jidiš označením *Jizkor bicher* či hebrejským *Sifrej zikaron*,¹⁷⁸ jsou publikace zpravidla vydávané v omezeném počtu výtisků vlastním nákladem autorů, v nichž se přeživší a rodáci z té či oné zmizelé komunity snaží shromáždit veškeré doklady, dokumenty, jmenné seznamy, fotografie, dopisy a další materiál o místě, z něhož pocházejí, a o jeho osudu během 2. světové války. Nejvíce jich bylo vydáno v Izraeli, menší množství ve Spojených státech. Většina z nich je sepsána v hebrejštině či jidiš. Vznik těchto *pamětních knih* byl zcela spontánním výsledkem činnosti krátkodobě působících krajanských spolků, ale i osamělých jednotlivců. Nebyl nikým organizován a nikdo k němu nevydal pokyn. Autory *pamětních knih* nejsou profesionální spisovatelé či historikové. Naopak, jde často o osoby či skupiny osob, které nikdy předtím žádnou knihu nevydaly a jejich hlas mezi „elitními“ svědectvími, zaznamenanými v historické literatuře či médiích, běžně nezaznívá. Jediná *pamětní kniha* přitom může mít i stovky příspěvatelů. Michlean Amir, jejíž slova zde již zazněla ve spojitosti s diskusemi o koncepci USHMM, pracuje v knihovně a archivu této instituce, kde se mimo jiné i fenoménem *pamětních knih* zabývá. Michlean Amir vysvětluje, že tyto knihy měly v očích svých autorů nahradit fyzické náhrobky a památníky: „Mezi přeživšími panoval silný pocit, že když nemohou mít fyzické spojení s mrtvými, které zpravidla poskytují hřbitovy, tak mají alespoň tyto knihy.“¹⁷⁹ Vydáním knihy jako by byl vztyčen „náhradní pomník“. Jakmile je potřeba vybudování pomníku a splnění příkazu „Pamatuj!“ naplněna, autorské týmy se znovu beze stopy vytrácejí. Jak Amir dále uvádí, celkové počty vydaných *pamětních knih* nejsou přesně známy, neboť neexistuje žádná jasná definice tohoto žánru a mnohé z nich byly skutečně vytvářeny „na koleně“ a dnes mohou být zcela

177 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 193-195.

178 Viz Amir, M.: „From Memorials to Invaluable Historical Documentation: Using Yizkor Books as Resources for Studying a Vanished World“ in *Proceedings of the 36th Annual Convention of the Association of Jewish Libraries*, La Jolla, Kanada 24-27. června 2001.

179 Ibid., str. 2.

neznámé. Obecně se však počty takovýchto knih odhadují v řádu stovek (Amir uvádí 600-800 v roce 2001) s tím, že náklad každé z nich se pohybuje maximálně od několika stovek do jednoho tisíce výtisků. Michlean Amir se ve svém výzkumu vydala ještě dále a sleduje i data vydání těchto knih. Počty vydaných a v USHMM evidovaných pamětních knih pak zobrazuje na časové ose. Výsledný graf připomíná Gaussovu křivku s počátkem v roce 1943, kdy byla – ještě během války – vydána první kniha tohoto typu, a s vrcholem v 70. letech, kdy sama Amir v jí spravovaném archivu zaznamenává 173 těchto knih, a v 80. letech, kam lze datovat dalších 126 vydaných knih tohoto typu. Po tomto vrcholu následuje strmý sestup a například v 90. letech již vychází pouze necelá třetina tohoto počtu. V současné době hovoříme opět spíše o jednotlivých kusech.¹⁸⁰ Jinými slovy, nejvíce těchto knih, pocházejících zejména ze spolkové či individuální činnosti vzniklo v 70. a 80. letech. Tiše, zpočátku nepovšimnuta a bez zájmu o vlastní publicitu vznikla rozsáhlá databáze zmizelých měst a vesnic, jejíž význam je doceňován teprve zpětně. Jedná se o mimořádné vzednutí neelitní paměti, jehož vrchol se přitom s obdobím nárůstu přítomnosti holocaustu ve veřejném prostoru setkává spíše nepřímě.

Tyto knihy jsou výsledkem dlouhodobějšího výzkumného úsilí a dlouholeté přípravy a sběru podkladů, který musel začít dávno před počátkem boomu paměti holocaustu na konci 70. let. Motivy jejich autorů a příčiny tohoto vrcholu v 70. a 80. letech je tak třeba hledat i jinde, nežli jen v působení směrem shora či ve vlivu masmédií. Spíše se zdá, že samotná myšlenka na sepsání takovýchto knih zde byla přítomná již od konce války, ovšem teprve v 70. a 80. letech se k tomu naskytl prostor. Michlean Amir tento jev vysvětluje následujícím způsobem: „*Myslím si, že částečně je to proto, že těsně po válce lidé neměli na podobné věci čas. Museli se především uživit a byli vytiženi ve svém každodenním životě. Avšak poté, co se jim podařilo získat trochu času pro sebe a dát si věci dohromady, tak začali se psaním těchto knih.*“¹⁸¹

Je pravda že některé ze židovských elit skutečně vlastními rozhodnutími paměť holocaustu vědomě posunovaly a posilovaly: „*V případě obvinění, že jsem sehrál příliš velkou roli ve vzbuzení velkého zájmu o holocaust,*“ říká v jednom rozhovorů ironicky Irving Greenberg, „*se rád přiznávám, že jsem vinen.*“¹⁸² Avšak vysvětlovat onen boom paměti pouze činností shora by znamenalo přisuzovat těmto osobnostem větší význam, než ve skutečnosti mají. Důvody a motivace takovýchto klíčových osobností jsou navíc daleko složitější a rozhodně není možné je vysvětlovat striktně materialisticky. Jak jsme mohli vidět výše, pro mnohé to byla věc skutečného osobního zápalu. Řada návrhů, představ a snah o formování paměti, vznikajících často právě jako projev nekritického zápalu svých autorů, ve skutečnosti narazila na odpor a zůstala nerealizována. Celá teologie Osvětlení a s ní související představy o úpravách liturgie a ortopraxe dokázaly do hlavního proudu judaismu proniknout jen v heslech a útržcích. Židé dnes na Jom ha-šo‘a nejedí Greenbergův plesnivý chléb Osvětlení ani bramborové slupky Bergen-Belsenu.

A ačkoliv nyní muzea holocaustu opravdu začínáme nacházet v každé větší židovské komunitě, hledat v tom Greenbergovy teologické vize či snad striktně materialistické impulzy by nebylo korektní. Důvod je mnohem prostší. V každé větší komunitě totiž nacházíme skupiny těch, kdo byli událostmi holocaustu sami zasaženi, případně mají tuto zkušenost zprostředkovánu skrze

180 Ibid., str. 6, obr. 1.

181 *Rozhovor s Michlean Amir*, pořizený 11. listopadu 2011. Zatím nepublikováno.

182 Freedman, S.; Greenberg, I.: *Living in the Image of God – Conversations with Rabbi Irving Greenberg*. Jason Aronson Inc.: New Jersey, Jeruzalém 1998, str. 229.

rodinu, a kteří tak pocítují potřebu postavit svým blízkým důstojný pomník. Někdy jej budují sami a třeba i navzdory svému okolí, jindy zas nacházejí pochopení a otevřenou náruč.

Spory kolem koncepce muzeí a památníků pak poukazují na vysokou vnitřní rozmanitost americko-židovského vztahu k holocaustu, jakož i na řadu vnějších tlaků, na něž američtí Židé museli a dodnes musí reagovat. Sám Elie Wiesel se s hořkostí rozešel s iniciativou na zřízení USHMM poté, co se celý projekt vydal směrem, který podle jeho názoru zatlačil do pozadí partikulární židovskou zkušenost. Vznik jakýchsi „vzdormuzeí“, jako například toho v Detroitu, prosazujícího větší důraz na jedinečnost židovské zkušenosti, či protesty přeživších proti způsobu zobrazení holocaustu na televizních obrazovkách pak rozmanitost celého obrazu ještě více dokreslují. Ve skutečnosti bychom za každou pietní iniciativou našli samostatný a unikátní příběh. Roztříštěnost židovského světa se projevuje jak ve vysoké rozmanitosti takovýchto iniciativ, tak v motivech jejich iniciátorů. Navíc do původně výlučně židovské paměti začíná stále více promlouvat i nežidovské okolí a je stále obtížnější rozlišit, kde židovská paměť holocaustu vlastně začíná a končí a které koncepty jsou či nejsou produktem židovského myšlení.

Americké prostředí vneslo do piety za oběti holocaustu řadu vlastních prvků. Na jedné straně je i na americké půdě vykonáván obřad zapalování šesti světél, mající kořeny na půdě Jad Vašem, ovšem na straně druhé se objevují pokusy o jeho inovaci, například zapalováním sedmého světla za oběti arménské genocidy apod. Na jedné straně je sice holocaust připomínán na *Jom ha-šo 'a* podle hebrejského kalendáře, tj. na výročí povstání varšavského ghetta, ovšem na straně druhé není tato pieta spojována s izraelským Den nezávislosti tak, jak je to běžné v Izraeli. Doba připomínky holocaustu ve Spojených státech byla zvolena tak, aby propojovala židovskou zkušenost (*Jom ha-šo 'a*) se zkušeností americkou (výročí osvobození tábora Dachau). Výsledkem je série aktů a ceremoniálů známá jako *Týden vzpomínek*, charakteristická výrazně ekumenickým a mezináboženským pojetím. Ačkoliv nacházíme v symbolice obřadů i architektuře památníků výrazný motiv čísla šest, zaznamenáváme v projevech rovněž polemiku mezi „šesti“ a „jedenácti“ miliony jakožto symbolické vyjádření sporu mezi partikularistickým a univerzalistickým přístupem. Snahám o univerzalistickou symboliku se přitom bohužel dostalo i poněkud problematického vyjádření. Diskuse kolem osoby Simona Wiesenthala a jím vytvořeného čísla 11 milionů obětí nedávno znovu rozvířil Toma Segev, který vydal Wiesenthalovu biografii, v níž se snaží být k tomuto proslulému „lovcí nacistů“ spíše smířlivý.¹⁸³ A to v ostrém rozporu s Deborah Lipstadt, která zpětně neskrývá své rozhořčení nad Wiesenthalovými aktivitami, připomíná, že to není poprvé, co Wiesenthal mystifikoval své okolí a vzpomíná, že se několikrát zúčastnila obřadů, jejichž organizátoři zapalovali jedenáct světél a reagovali překvapeně na informaci, že se vlastně vedení dobrými úmysly a snahou o univerzalistickou symboliku nevědomky podílejí na popírání rozsahu nacistických zločinů.¹⁸⁴

V polovině 80. let je paměť holocaustu v Izraeli a Spojených státech již plně etablována v rozsahu, v jakém ji známe dnes. Helen Epstein v recenzi několika nově vydaných memoárů pro *The New York Times* cituje literárního kritika Alfreda Alvaréze, který již v roce 1964 psal, že „záplava literatury o holocaustu neopadává“. Epsteinová k tomu dodává:

183 Vyšlo česky: Segev, T.: *Simon Wiesenthal: skutečnost a legenda*. Paseka: Praha 2012.

184 Viz reakci Debory Lipstadtové na tento Wiesenthalův „revizionismus“ v recenzi na Wiesenthalovu biografii z pera Toma Segeva: „Simon Wiesenthal and the Ethics of History“ (online), (ověřeno dne 20. června 2012), dostupné z: <http://www.jewishreviewofbooks.com/publications/detail/simon-wiesenthal-and-the-ethics-of-history>.

Nyní se samozřejmě tato záplava zdá být pouhou kapkou v moři. Knihovníci říkají, že už nedokáží poskytnout ani přibližný odhad, kolik svazků nyní literatura o holocaustu představuje. Stovky knih, které byly publikovány ve východní i západní Evropě, stejně jako v jižní Americe a v Izraeli jsou zde, ve Spojených státech, neznámé. Stovky „neknižních materiálů,“ jako například pásky se záznamy orální historie přeživších holocaustu, filmy, pamflety a nepublikované doktorské dizertace v široké škále oborů jsou rozeté v knihovnách po celém světě. Knihy v anglickém jazyce zahrnují díla romanopisců, žurnalistů, historiků, politologů, sociologů, psychologů, literárních kritiků, vychovatelů, právníků a přeživších holocaustu všeho druhu, kteří sami vyprodukovali již více než 300 svazků osobních vzpomínek.¹⁸⁵

Holocaust se stává nejlépe zdokumentovaným a nejintenzivněji připomínaným zločinem genocidia v dějinách. Spory a konflikty, které paměť holocaustu provázejí od jejího počátku, tím však nekončí. Naopak, čím intenzivnější se paměť holocaustu stává, tím intenzivnější se stávají i polemiky s ní spojené. Do hry navíc stále více vstupuje generace dětí přeživších a jejich dětí. Paměť holocaustu začne stále více připomínat automobil, jemuž řidič šlape na plyn a spolujezdec na brzdu.

185 *The New York Times*, 7. prosince 1980.

„Mne zajímají děti, co nepronáší proslavy“

Období 80. let není jen obdobím výrazného nárůstu přítomnosti paměti holocaustu ve veřejném prostoru. Je to současně období, v němž dochází ke generační výměně. Přeživší holocaustu stárnou a má-li paměť přežít, musí být předána dalším generacím. Jaký je ale vlastně vztah těchto – prozatím dvou – mladších generací k paměti holocaustu a jak by se mělo (či nemělo) takovéto hromadné předávání paměti konkrétně provádět?

Jako takzvanou druhou generaci nazýváme děti přeživších narozené v 50. a 60. letech. Často nosí jména prarodičů, strýců a tet, které samy nikdy nepoznaly. S holocaustem byly v množství každodenních detailů konfrontovány svými rodiči a mimo domov zase svými vrstevníky, kteří říkali, že jejich rodiče „šli jako ovce na porážku“. Příběh svých rodičů přitom tyto děti mnohdy znaly pouze v útržcích. Často se tito lidé museli vyrovnávat s přehnanou starostlivostí svých rodičů na jedné straně, zatímco na straně druhé cítili, že jejich rodiče touto přehnanou starostlivostí jen zakrývají svou vlastní křehkost a zranitelnost. Žili s pocitem, že mají jakési blíže nespecifikované poslání, a zároveň trpěli citovou deprivací z toho, jak se jejich rodiče vyhýbali přílišné intimitě a báli se ke svým dětem příliš citově připoutat, aby jim je někdo neunesl a nezavraždil.¹ Děti holocaustu jsou generace, která musela žít s vědomím, že má svým rodičům ztracené příbuzné nahrazovat a že jsou pro své rodiče tím, co Dina Wardi v roce 1992 nazve „*pamětní svíce*“.²

Od poloviny 70. let jsou potomci přeživších aktivně zapojováni do piety a metafora „*pamětních svící*“ se mnohdy stává doslovnou. Například v New Yorku, během připomínky Jom ha-šo‘a v dubnu roku 1977, tito potomci doprovázejí své rodiče při obřadu zapalování šesti světel.³ Téma osudů potomků přeživších, z nichž těm nejstarším již tehdy bylo kolem 30 let, otevřela v roce 1977 Helen Epstein – sama původem z rodiny přeživších česko-židovských přistěhovalců do USA – v článku pro *New York Times Magazine*⁴ a později ve slavné knize *Děti holocaustu*.⁵ V roce 1984 téma dále zpopularizují Eva Fogelman⁶ a Edward A. Mason v proslulém dokumentárním filmu *Breaking the Silence: The Generation After the Holocaust*, natočeném pro americkou televizní stanici PBS.⁷

Vůbec první mezinárodní setkání „dětí holocaustu“ se konalo v roce 1979 v New Yorku z iniciativy Evy Fogelman, která pro svoji myšlenku získala podporu Irvinga Greenberga a jeho institutu Zachor.⁸ Setkání se zúčastnilo více než 500 přeživších a jejich dětí. Na setkání byly položeny základy *Mezinárodní sítě dětí židovských přeživších holocaustu* (International Network of

1 Klímová, H. et al.: „Vliv holocaustu na ‚ukrývané děti‘ a na druhou generaci.“ in *Trauma, řád, identita – výběr textů ze seminářů Prix Irene*. Raphael institut: Praha 2008, str. 76-85.

2 Wardi, D.: *Memorial Candles: Children of the Holocaust (The International Library of Group Psychotherapy and Group Process)*. Routledge: Londýn 1992.

3 *JTA*, 18. dubna 1977.

4 *The New York Times*, 19. června 1977.

5 Vyšlo i česky: Epstein, H.: *Děti holocaustu*, Volvox Globator, Praha 1994.

6 Eva Fogelman má vlastní webové stránky na adrese: <http://www.drevafoogelman.com/> (ověřeno dne 2. června 2012).

7 Viz *Breaking the Silence: Generation after the Holocaust*. Režie: Edward A. Mason, USA 1984. Reakce na film viz např.: *JTA*, 25. dubna 1984.

8 *JTA*, 7. listopadu 1979.

Children of Jewish Holocaust Survivors). „Tyto děti nyní vyrostly a opouštějí domovy,“ vysvětluje Irving Greenberg, „zatímco jejich rodiče předčasně umírají v důsledku svých zážitků z koncentračních táborů. Tyto děti chtějí nést dědictví svých rodičů dále.“⁹ Během celého setkání, které mělo spíše charakter odborné konference, však panovalo i určité napětí, neboť přítomní psychologové hovořili především o mentálních aspektech holocaustového dědictví, potíží, nemocech a možnostech léčení, zatímco mnozí z přítomných se chtěli organizovat spíše na základě sdílené identity a společenského aktivismu. Ačkoliv se akce konala v New Yorku, jedna z newyorských lokálních organizací dětí přeživších ji bojkotovala. „My jsme aktivisté, zatímco Zachor a mnoho dalších nikoliv,“ vysvětluje pro *JTA* její vůdce. „Zachor nahlíží na děti přeživších jenom jako na potenciální trh a odvádí je od důležité práce do psychoterapie [...] Aktivismus je nejlepší terapií.“¹⁰

Další podobné a personálně propojené hnutí s názvem *Americké shromáždění přeživších holocaustu a jejich potomků* bylo založeno v roce 1981 v Jeruzalémě na setkání, kterého se zúčastnilo přes 10 000 přeživších a jejich dětí. Šest zástupců přeživších předneslo přísahu v šesti jazycích. Jejich synové a dcery poté odpověděli, ovšem pouze v pěti jazycích. Ruština byla vynechána, což mělo symbolizovat skutečnost, že boj ruských Židů o přežití ještě neskončil. Závěrem obřadu konaného u Západní zdi bylo zapálení šesti světél.¹¹

V roce 1984 má *Mezinárodní síť dětí židovských přeživších holocaustu* již 6 500 členů.¹² Mezi její aktivity patří i pořádání pravidelných setkání, přičemž účast dosahuje řádů stovek až tisícovek osob. Tyto konference, odkazující se na přísahu z Jeruzaléma z roku 1981, jsou pak určeny pro ty z „děti holocaustu“, které chtějí paměť svých rodičů dále žít. Jejich předmětem jsou především historické přednášky, kontakty na tehdy se teprve rodičí poradenství a besedy s pamětníky, přičemž pozvaní přednášející představují elitu v oblasti výzkumu a reflexe holocaustu – Jehuda Bauer, Gerhard Riegner, Raul Hilberg a další. Začíná se posilovat povědomí jak o kolektivně sdílených charakteristikách, tak o povinnosti dětí přeživších „posilovat naši kolektivní identitu“. Jak pro *JTA* vysvětluje zakladatel této organizace Menachem Rosensaft, právník z New Yorku, sám narozený roku 1948 v uprchlickém táboře nedaleko Bergen-Belsenu, děti přeživších mají „povinnost vzdělávat se o holocaustu tak, aby mohly navázat na 39 let trvající pietní práci svých rodičů“.¹³

„Paměť je náš štít,“ prohlásí Elie Wiesel na podobném setkání v Kanadě o rok později. „Naše generace odchází – proto ona nutnost předat našim dětem paměť minulosti. Sešli jsme se tady ve jménu našich dětí a ve jménu jejich dětí. Nezapomínejme, že sice ne všechny oběti nacismu byli Židé, avšak že všichni Židé byli obětmi.“¹⁴ Zazněly ostré projevy odsuzující popírání holocaustu. Bylo zapáleno „šest obřích pochodní“, jejichž „plameny šlehaly k temně šedé obloze, vytvářející ostrý obrys kanadského parlamentu – symbolu západní demokracie.“¹⁵

Na konferenci *Mezinárodní sítě dětí židovských přeživších holocaustu*, konané v roce 1988 v Los Angeles, se o budoucnosti paměti vedly velmi vyhrcované a současně velmi otevřené debaty.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 *JTA*, 24. června 1981, viz také: *JTA*, 16. června 1981.

12 *JTA*, 25. dubna 1984.

13 *JTA*, 25. dubna 1984.

14 *JTA*, 30. dubna 1985.

15 Ibid.

Události se zúčastnilo přibližně 300 lidí, kteří se na ni sjeli nejen z celých Spojených států, ale i z jižní Ameriky a z Izraele. „*Jsmen nyní blíže 21. století, nežli událostem holocaustu,*“¹⁶ vysvětluje Menachem Rosensaft, „*a jsme stejně zodpovědní za naši budoucnost jako za připomínku naší minulosti.*“ Hovořilo se velmi otevřeně. Konzervativní rabín Arthur Hertzberg tak například „nadzvedl“ své publikum varováním, že se holocaust stává „*náhradním náboženstvím [...] pro Židy, kteří raději rozdávají protiúderý antisemitismu, než aby sami činili obtížná rozhodnutí o svém vlastním židovství.*“¹⁷ Hertzberg, který byl již v té době znám svými přestřelkami s Menachemem Beginem a Goldou Meirovou, svá ostrá slova směřoval na adresu těch sekulárních a asimilovaných Židů, kteří svou identitu odvozují pouze z holocaustu a nikoliv již ze židovské tradice. „*Vzpomeňte si na své milované, kteří již nejsou naživu, a snažte se žít tak, jak byste žili, kdybyste s nimi byli v dialogu,*“ prohlásil.¹⁸

*

Otázka předávání paměti nové generaci je ústředním motivem novodobých poutí na místa koncentračních a vyhlazovacích táborů. Tyto „poutí“ – a vlastní materiály organizátorů v angličtině skutečně pracují s pojmy jako *pilgrimage* – zažívají svůj rozmach na přelomu 80. a 90. let ve spojení s programem *Pochod živých*, avšak stavějí na starších základech.

Většina z klíčových míst holocaustu se nachází ve východní Evropě, která byla pro obyvatele center židovského osídlení v Izraeli a Spojených státech vzdálená a po téměř celou 2. polovinu 20. století neprodyšně oddělená železnou oponou. Když se někomu na tato místa podařilo dostat, byla to výjimečná událost a důvod, aby o své cestě vyprávěl svému okolí. Vzpomeňme si například na výše citované rané pozvánky na pietní setkání ještě ze 40. let, „*za účasti přeživších z ghetta a jednoho z bratrů, který tento měsíc navštívil Polsko*“.¹⁹ V 50. letech jsme se v tisku mohli setkat se sporadickými články pocházejícími z pera lidí, kteří měli možnost místa koncentračních táborů navštívit a následně cítili potřebu informovat o tom, jak tato místa nyní vypadají.²⁰ Když se Elie Wiesel v roce 1966 vydal do Sovětského svazu, aby napsal o situaci tamního židovstva, pokusil se rovněž navštívit Babí Jar a podělit se o dojem, který to v něm zanechalo. Když byla v roce 1978 Jimmy Carterem ustavena prezidentská komise, vykonala v rámci své činnosti cestu do Evropy jak za účelem návštěvy pietních míst, tak kvůli jednání na půdě polské akademie věd.²¹ Popel a půdu, kterými byly poprášeny základy USHMM, přivezli dobrovolníci a přeživší z cest na místa koncentračních táborů. Celkem za tímto účelem přivezli půdu ze 39 míst.²² A Claude Lanzmann ve výše citovaném rozhovoru zase vzpomíná na návštěvu původních míst jako na zážitek, který zásadně ovlivnil celou koncepci jeho slavného filmu *Shoah*. V následujících odstavcích budeme psát zejména o organizovaných a institucionalizovaných poutích, ovšem potřeba putovat na místa

16 *JTA*, 6. ledna 1988.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 *Soubor letáků a plakátů. Odpověď jišuvu na události holocaustu z let 1944-1946* CZA S71/2369

20 Např. výše citovaný: *La-Merchav*, 11. února 1955.

21 „President's Commission on the Holocaust – Report to the President“. 27. září 1979, (online), (ověřeno dne: 5. května 2012), dostupné z: <http://www.ushmm.org/research/library/faq/languages/en/06/01/commission/>, zejm. příloha B.

22 *JTA*, 23. února 1993.

původní události se objevuje i v osobní, individuální rovině. Dalia Ofer tak například v jednom ze svých článků sleduje výpravu skupiny jugoslávských Židů a jejich potomků, kteří ztratili své příbuzné během války v kladovo-šabackém transportu, na místo události a antropologicky zkoumá probíhající katarzi a způsob mezigeneračního přenosu vzpomínek během pouti samotné.²³

Hovoříme-li tedy o pouti, pak to není z naší strany myšleno ironicky, ale skutečně v rovině antropologické či religionistické. Příběh paměti holocaustu, který zde vyprávíme, je příběhem o paměti, která si musí hledat své místo, formu a způsob vyjádření v situaci, kdy původní místa nejsou dostupná, ať už z politických či geografických důvodů. Ti, kterým se podaří na tato místa dostat, jako by byli zasvěceni. Viděli, jak to „tam“ nyní vypadá. Z předmětů, které přivezou, se stávají artefakty. Předávají své zkušenosti a postřehy o současné podobě místa, které si posluchači porovnávají se svými vlastními obrazy. Paměť, která se po dlouhá desetiletí utvářela de facto ve stavu diaspory, se skrze tyto pouti alespoň na chvíli „vrací domů.“ Pro zúčastněné je pak takováto pout' velice silným okamžikem života a jak uvidíme níže, některé z těchto poutí jsou explicitně koncipovány jako přechodové rituály svého druhu.

Největší z těchto poutí jsou něčím mnohem větším a hlubším, nežli běžně známé studentské exkurze to Terezína či Osvětimi. Nejde o primárně vzdělávací, nýbrž především o zážitkový program. Nemají pouze doplnit výuku historie a jejich hlavním úkolem je především posílit identitu a pocit sounáležitosti. Za tímto účelem jsou především pro svůj důraz na symboliku a emocionální prožitek daleko intenzivnější a zpravidla spojují návštěvu koncentračních táborů s následnou cestou do Izraele podle vzoru *šo'a ve-tkuma*. Za jejich přímého předchůdce je možno považovat projekt *Journey of Conscience* (Pout' svědomí), který za asistence ADL, Jad Vašem a dalších židovských i nežidovských institucí koncem roku 1975 absolvovala skupina studentů z *Cleveland Heights High-School* pod vedením Leatrice Rabinské.²⁴ Podnik navazoval na mimořádně úspěšný kurz o literatuře holocaustu. Studenti měli možnost vidět Československo a Polsko, poté strávili několik dnů v Izraeli a na zpáteční cestě navštívili nadaci Anne Frankové v Nizozemí. Během své cesty měli za úkol zaznamenávat své pocity, ať již formou deníku, poezie či výtvarného umění apod. Většina ze zapojených studentů byli Židé, ovšem ne všichni.

Akce se konala v součinnosti s československými úřady, které kupodivu navzdory vrcholící normalizaci zájezd amerických studentů za účelem návštěvy židovských památek povolily. Na československé straně se o realizaci akce staral ČEDOK. V Praze čekala účastníky šed' a ticho normalizačního Československa, jakož i zadržení jednoho z nich kvůli problémům s vízem. Účastníci si všímají uzavřenosti obyvatel a zbědovaného stavu místní židovské komunity. „*Praha: podivně tichá, lidé si hledí svého,*“ píše jedna z účastnic. „*Ulice jsou ošuntělé, ale zachovalé. [...] Šabatová bohoslužba ve Staronové synagoze je pro nás zjevením. Pouze hrstka starých mužů se identifikuje jako věřící Židé, zatímco sbírky židovského muzea jsou nám představeny jakýmsi oficiálním průvodcem, který působí spíše jak robot.*“²⁵ Po návštěvě staroměstského židovského hřbitova cestují do Lidic a Terezína.

V Polsku navštívují Krakov a Osvětim. Přeživší vypráví svůj příběh přímo na místě. Ve vzpomínkách účastnice opět čteme: „*Osvětim: nezapomenu na to utrpení, jak nás Bertha vedla od*

23 Ofer, D.: „The March of Memory: Survivors and Relatives in the Footsteps of the Kladovo-Sabač Refugees“ in *Israel Studies*. Vol. 12, No. 3, Indiana University Press 2007.

24 „Novinové výstřižky k tématu holocaustu z let 1976 – 1978“, CZA S1/10388.

25 „Novinové výstřižky k tématu holocaustu z let 1976 – 1978“, CZA S1/10388.

jednoho baráku ke druhému. Tady spala. Tady pracovala při vytahování mrtvých těl. Tady jí oholili hlavu. Nedokáží si představit, jak v tomto místě mohla vůbec existovat.“²⁶ Z Osvětimi pokračují do Varšavy, kde navštěvují památník povstání varšavského ghetta. Poté odlétají do Izraele: „*Tak, a je to za námi. V době, kdy odlétáme do Izraele, již víme o smrti a ponížení všechno. Ted' se navracíme do života! [...] V Izraeli vyvažujeme naše vážná studia minulosti radostným poznáváním přítomnosti, když navštěvujeme kibucy a diskotéky a jíme falafel, zatímco stojíme na rušných křižovatkách a v Haifě se setkáváme s místními teenagery.*“²⁷

Po absolvování této cesty pak měli účastníci za úkol předávat své zážitky na dalších školách a seminářích pro veřejnost. Výsledkem cesty byla série přednášek, výukových materiálů o holocaustu, film a kniha obsahující sebrané zápisky a reflexe účastníků.²⁸ Akci se dostalo pozornosti v regionálních médiích a podpory izraelských úřadů, které rovněž uhradily náklady za pobyt účastníků v Izraeli. Na *Journey of Conscience* naváže řada podobných podniků pořádaných izraelským ministerstvem školství, izraelskou armádou či organizací United Jewish Appeal. Nejznámější a dnes největší poutí na místa spojená s pamětí holocaustu je ale takzvaný *Pochod živých*.

Program známý v angličtině pod názvem *March of the Living* a v hebrejštině jako *Mic'ad ha-chajim* je projektem organizace *International March of the Living*, založené roku 1988 Avrahamem Hirschsonem. Kompletní program sestává z náročného, cca dva týdny trvajícího pobytu v Polsku a Izraeli. Mladí lidé z celého světa jsou přivezeni na klíčová místa holocaustu v Polsku (Krakov, Varšava, Majdanek, Treblinka, Osvětim) a následně se účastní klíčové části, kterou je přibližně 3 km dlouhý společný pochod z Osvětimi do Březinky konaný na Jom ha-šo'a. V prostoru tábora Birkenau (Auschwitz II) se pak koná pietní obřad, během něhož je zapáleno šest pochodní, zazní modlitby a projevy izraelských představitelů. Akce je zakončena zpěvem izraelské hymny, písně *Ha-tikva*. Po této hromadné katarzi se kmenoví účastníci akce (tj. ti, kteří se účastní celého čtrnáctidenního programu) odebírají do Izraele, kde vystoupí na Masadu, navštíví Západní zeď a zúčastní se připomínky památky padlých izraelských vojáků (Jom ha-zikaron) a oslav Dne nezávislosti (Jom ha-acma'ut).

Zatímco jsme až doposud hovořili o první a druhé generaci, *Pochod živých* je svou koncepcí zaměřen na „děti dětí holocaustu“, neboli na takzvanou třetí generaci. Jak vysvětluje Menachem Rosensaft, teprve tato třetí generace „*ukáže, nakolik jsme byli úspěšní v předávání paměti našich rodičů našim dětem*“.²⁹ Třetí generace jsou mladí lidé, jejichž datum narození od události holocaustu dělí 40 let. Eva Fogelman, jedna ze zakladatelek *Mezinárodní sítě dětí židovských přeživších holocaustu*, upozorňuje, že v židovském myšlení a úvahách o paměti je to magická hranice: 40 let vodil Mojžíš Izraelity pouští a 40 let mělo uběhnout od vyhnání Židů ze Španělska k sepsání prvních kronik těchto událostí.³⁰ Zatímco zrod zájmu o druhou generaci má své kořeny ve Spojených státech, třetí generace se poprvé organizuje v Izraeli. Je to generace, která svou minulost

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Rabinsky, L.: *Journey of Conscience: Young People Respond to the Holocaust*. Collins 1979.

29 Ibid.

30 Fogelman, E.: „Psychological Dynamics in the Lives of Third Generation Holocaust Survivors“ in *The Hidden Child*. Vol. XVI, Hidden Child Foundation ADL 2008. (online), (datum přístupu: 31. května 2012), dostupné z: http://www.drevafoelman.com/_psychological_dynamics_in_the_lives_of_third_generation_holocaust_survivors_94110.htm

začne odhalovat skrze Lanzmannův film *Shoah*, kde uvidí přeživší ve věku svých prarodičů hovořit o svých vzpomínkách. Během procesu s nacistickým dozorcem Johnem Demjanjukem pak budou tyto teenageři plnit pozorovací stanoviště v soudní síni.³¹ A jelikož u svých vlastních rodičů (druhé generace) nejsou schopni nalézt odpovědi na otázky, které v nich tato a jiné události vyvolávají, přeskakují jednu generaci a jdou se ptát přímo prarodičů. Třetí generace jsou děti, které již nejsou paměti holocaustu bezprostředně zatíženy, ovšem současně mají možnost se svých prarodičů na jejich zážitky přímo ptát. Zdá se, že větší odstup umožňuje ptát se a hovořit otevřeněji. Prarodiče jsou pak v rozhovorech o holocaustu se svými vnoučaty daleko sdílnější, než vůči vlastním potomkům. Jak shrnuje Eva Fogelman, druhá generace se paradoxně o osudu svých rodičů často dozvídá teprve skrze své děti.³²

Na tuto třetí generaci, jakož i na ty, které přijdou po ní, zaměřuje svůj program organizace *International March of the Living*, která si za svůj cíl vytyčila posílení židovské sounáležitosti a kolektivní paměti. Richard Wagner, jeden z vychovatelů, kteří v roce 1988 doprovázeli své studenty na prvním ročníku *Pochodu živých*, ve své pozdější reflexi píše:

Ve vývoji historiografie holocaustu se nacházíme na rozcestí. S tím, jak se blíží padesátileté výročí Křišťálové noci, se rovněž přibližujeme k době, kdy již nebudeme mít k dispozici svědectví přeživších z první ruky. Dokonce i ti, kteří prošli údolím stínů smrti jako děti, jsou dnes již v pokročilém věku. Jejich sdělení se stává urgentním – pro ně samotné, aby jej předali, a pro nás, abychom je vyslechli. Funkce paměti a vzpomínání začíná být v této chvíli mimořádně akutní. Máme-li v jejich paměti nalézt pozhřebání, musíme prosit popel. Je to výzva naší doby, kterou musíme naplnit. Jakkoliv bolestivá může být, nedokáže se ani přiblížit utrpení, kterým si oni museli projít. Nemůžeme se z této jedinečné zodpovědnosti vyvléknout, pro jejich i pro naše dobro.³³

Název akce *Pochod živých* (event. „Pochod života“) má vytvářet protiklad k nacistickým pochodům smrti, konkrétně pochodům spojeným s evakuací Osvětimi v polovině ledna 1945. Samotná MOL v popisu své mise uvádí:

Posláním Pochodu živých je konfrontovat novou generaci Židů se dvěma nejdůležitějšími událostmi židovské historie - šo'a a vznikem státu Izrael. Toho bude dosaženo přivedením mladých Židů na místa, která byla pro dané události klíčová, aby tak pochopili, jaký svět byl zničen a jak vznikl stát Izrael [...] Účastníci budou schopni poučit své vrstevníky o holocaustu, posilovat dynamické pouto s Izraelem a postavit se těm, kdo by chtěli historii popírat. [...] Mnoho z budoucích elit židovského národa bude účastníky tohoto Pochodu, z něhož budou čerpat svou

31 Demjanjuk byl podezřelý z toho, že během 2. světové války působil jako dozorce ve vyhlazovacím táboře Treblinka a byl souzen v Jeruzalémě na základě stejného zákona jako Adolf Eichmann. Demjanjukův proces však byl daleko komplikovanější, nežli proces Eichmannův. Bylo v něm daleko více neznámých. Demjanjuk byl roku 1988 odsouzen k trestu smrti, ovšem Nejvyšší soud tento rozsudek roku 1993 zvrátil, neboť obvinění, podle nichž měl být Demjanjuk brutálním dozorcem řídícím provoz plynových komor ve vyhlazovacím táboře Treblinka, se ukázala jako mylná. Demjanjuk se v tomto konkrétním případě stal obětí záměny osob a jak se později ukázalo – a bylo v roce 2011 konstatováno německým soudem – v době, kdy měl Demjanjuk údajně působit v Treblince, ve skutečnosti působil jako dozorce v koncentračním táboře Sobibor, za což byl také německým odsouzen k pěti letům vězení, ovšem vzhledem k pokročilému stáří trest nikdy nenastoupil a zemřel 17. března 2012.

32 *JTA*, 7. dubna 1999.

33 Wagner, R.: „Reflections on the March of the Living“ in *Journal of Jewish Education*, 56:2 (1988), str.39.

sounáležitost s ostatními.³⁴

Podobné vyznění má i „*Přísaha Pochodu živých*“, jakýsi základní manifest cílů uvedený v informační brožuře rozdávané účastníkům. Cílovou skupinou, na niž se tento manifest obrací, jsou především mladí Židé:

1) Slibujeme, že zachováme a budeme ctít odkaz těch, kdo zahynuli v holocaustu. 2) Zavazujeme se bojovat proti antisemitismu, antisionismu, popírání holocaustu a dalším formám nenávisti zaměřené proti Židům a Izraeli. 3) Slibujeme, že budeme bojovat proti jakékoliv formě diskriminace jiného náboženství, národnosti či etnické skupiny. 4) Zavazujeme se, že se budeme aktivně podílet na posílení židovského života v Izraeli a diaspoře. 5) Zavazujeme se zvyšovat naše povědomí o našem židovském dědictví a předávat lásku k židovskému životu a učení dalším generacím. 6) Zavazujeme se dávat *cdaku*³⁵ a pomáhat potřebným mezi Židy, ať už jsou kdekoli na světě. 7) Zavazujeme se, že se budeme podílet na *tikun olam*³⁶ a budovat lepší svět pro všechny příslušníky lidské rodiny.

Po šoa bylo vysloveno přání „Nikdy více“. Zavazujeme se vytvořit svět, v němž se „Nikdy více“ stane realitou pro židovský lid, stejně jako pro celé lidstvo. Toto je náš společný závazek židovstvu: těm, kdo přišli před námi, příslušníkům naší generace i generacím následujícím.³⁷

První ročník akce se konal roku 1988. Program byl původně organizován ve dvouletých intervalech, ovšem od roku 1997 se výpravy do Polska a Izraele vydávají každoročně. Prvního ročníku akce, konaného 45 let od povstání varšavského ghetta a 40 let od vzniku státu Izrael, se zúčastnilo přibližně 1 200 mladých Židů³⁸ (jiný zdroj uvádí přes 2 000).³⁹ Akce se tehdy účastnili pouze Židé. První nežidovskou výpravou bude delegace Společnosti polských přátel Izraele v roce 1994.⁴⁰ Od té doby se počet nežidovských účastníků zvyšuje. Přidávají se především křesťansko-sionistické organizace a hnutí – z České republiky jsou to například pravidelně vysílané výpravy Křesťanského velvyslanectví Jeruzalém. České Židy pak pravidelně reprezentují členové Židovské liberální unie. V současnosti lze počet účastníků hlavního ceremoniálu pravidelně odhadovat na cca. 5 000 – 6 000 osob. Autor tohoto textu měl možnost zúčastnit se ústředního bodu celého programu *Pochodu živých*, kterým je samotný pochod z areálu Auschwitz I do 3 km vzdáleného tábora Auschwitz II neboli Březinky (Birkenau), celkem čtyřikrát, a to v letech 2008, 2010, 2011 a 2012. Reflexe účastníků a dobových médií tak může konfrontovat s vlastními postřehy.⁴¹

*

Účastníci pochodu (ty kmenové je možno rozpoznat podle modrých pláštěnek, které

34 March of the Living – Mission (online), (datum přístupu: 23.4.2010), dostupné z: <http://www.motl.org/mission.htm>.

35 tj. vykonávat dobročinnost

36 tj. „náprava všehomíra“ - viz úvod kapitoly o teologických reflexích v této práci.

37 *Informační brožura pro účastníky Pochodu živých* - The Pledge of the March of the Living, bez uvedení místa a data vydání. Text přísahy je shodný v ročnících 2008, 2010, 2011 a 2012.

38 Zpětně to uvádí *JTA*, 30. dubna 1992.

39 Wagner, R.: „Reflections on the March of the Living“ in *Journal of Jewish Education*, 56:2 (1988), str. 39-45.

40 *JTA*, 28. dubna 1994.

41 Následující podkapitola byla zčásti publikována v: Tarant, Z.: „Pochod živých, odpověď na pochody smrti?“ in *Antropowebzin 3/2010*, ZČU: Plzeň 2010, str. 225-232. Pro potřeby tohoto textu však musela být podstatně upravena, doplněna a rozšířena.

obdrželi od organizátorů) se scházejí v areálu Auschwitz I., v němž je nyní umístěn památník a muzeum. Nachází se zde také zrekonstruovaná plynová komora.⁴² Ta je většinou prvním místem, které účastníci přicházející směrem od autobusů navštěvují. I v tom je určitá symbolika – účastníci vcházejí kolem plynové komory a z tábora vycházejí hlavní branou. U jediného vchodu do bunkru, jehož součástí komora je, se tvoří tlačenice. Architekt tohoto místa s východem nepočítal. Uvnitř komory slyšíme jen rozpačité ticho, šeptané modlitby a intenzivní cvakání fotoaparátů. Příliš dobré fotografie z toho vzejít nemohou, ale o to zde nejde. Zabýváme-li se pamětí a vzpomínáním, pak pro nás cvaknutí fotoaparátu v určitém momentu především znamená, že daný člověk považuje dané místo, situaci nebo atmosféru za hodné zaznamenání.

Areál Auschwitz I. dokáže klamat tělem. Areál je relativně malý a velké množství lidí brzy zaplní prostranství mezi cihlovými baráky, jež jsou pozůstatkem toho, co před válkou byla na svou dobu moderní polská kasárna. Je snadné zapomenout na to, že se současně nacházíme na místě masové vraždy (viz foto 26). I účastníci samotní to ve svých denících reflektují: „*Majdanek vypadal jako místo, které jasně sloužilo svému účelu. Avšak Osvětimi vypadala jako nějaká lež. Baráky měly dvě patra, byly postavené z cihel a měly skleněná okna. Stály v řadách na prašných ulicích lemovaných vysokými kvetoucími stromy. Vypadalo to skoro jako univerzitní kampus, až na ten ostnatý drát.*“⁴³

Tato zákeřná, klamající tvář Osvětimi je navíc posílena přítomností tisíců mladých, živých lidí. Ačkoliv je celá akce prezentována jako pietní, chování účastníků mimo expozice má mnohdy zcela opačný ráz. Většina si prohlíží muzeum, ovšem některé skupinky přímo mezi baráky (dokonce i přímo v prostoru popraviště...) svačí. Vane svěží jarní vítr. Ve vzduchu vlaje velké množství izraelských vlajek. Modrobílé izraelské vlajky v Osvětimi, jeden z mnoha symbolických momentů celé akce. Je slyšet hlasitý hovor i smích. Některé skupinky Izraelců mezi baráky spontánně tančí a zpívají písně s výrazně nacionalistickým charakterem. Účastníci jako by se, věrni názvu *Pochod živých*, snažili udělat co nejvíce hluku – troubit na šofary, zpívat, skandovat, tančit. Jako by nešlo o připomínku smrti, nýbrž o oslavu života, smrti navzdory.

Tíha či pietní nálada na člověka padne ve chvíli, kdy vstoupí do některé z expozic. Zde se atmosféra radikálně mění a hlasitý povyk vystřídá hrobové ticho. Suše pojatá expozice o romském holocaustu či poněkud abstraktní expozice česká příliš zájmu nebudí (narozdíl od výborně pojaté expozice slovenské) a účastníci ani nemají na jejich prohlídku, natož na čtení miniaturních popisků, čas. Naopak fyzické doklady genocidy – kufry, boty, vlasy, brýle, modlitební šály, ... – ženou některým účastníkům slzy do očí. Z podzemních prostor vězeňského bloku a *stehzelle*⁴⁴ se lidé raději snaží co nejdříve vzdálit. Ve škvírách popravčí zdi na dvoře vězeňského bloku se, podobně jako na hrobech, hromadí kamínky, objevují se i květiny a svíčky.

Národní výpravy mezitím pořádají vlastní pietní akce u „svých“ baráků. Krátké pietní bohoslužby za oběti holocaustu zpravidla sestávají z upravené verze hebrejské modlitby *El male*

42 Nacisté při odchodu z Osvětimi vyhodili všechny plynové komory do povětří ve snaze zamést stopy. Současná plynová komora a krematorium v Auschwitz I. je rekonstrukce podle dochovaných pramenů a výpovědi svědků – příslušníků *sonderkommand*.

43 *Reflections – March of the Living*. International March of the Living 1992: Miami 1992, str. 66.

44 *Stehzelle* byly formou mučení používanou k trestání vězňů. Vězni byli ve skupinkách po čtyřech namačkáni do úzké cely čtvercového půdorysu o hraně 1,5 m. V temném, stísněném, klaustrofobickém prostoru, za sníženého přístupu kyslíku a v nemožnosti si lehnout či sednout (proto *stehzelle*), někteří z nich umírali udušením, vyčerpáním, případně na následky zranění způsobených panikařícími spoluvězni.

rachamim (původně obecná modlitba za zemřelé) a aramejské responsiální modlitby *Kadiš*. Tyto pietní akty jsou většinou předem připravené a domluvené. Samostatné spontánní modlitby jsou spíše výjimečné, což ale může být dáno sekulárním zázemím většiny účastníků. V letech 2011 a 2012 zde bylo možno potkat zástupce hnutí Chabad, kteří přítomným nabízejí k zapůjčení modlitební řemínky, tak, jako to dělávají u Západní zdi nebo na bulváru Ben Jehuda v Jeruzalémě (viz foto 25).

Formování pochodu a svážení účastníků desítkami autobusů trvá i několik hodin, a to i přesto, že organizace několikatisícového davu je pečlivě propracovaná. Jednotlivé skupiny vědí, kdy a kam se na předem označených místech mají zapojit. Hovoří se hebrejsky, případně anglicky. Mezi čekajícími skupinkami se znovu ozývá zpěv, nejen tradičních nacionalistických písní, ale i popových klasik. Pozorují skupinku mladých Izraelek snažících se o zpěv *Šma Jisra'el* od Sarit Hadad, známé popové parafráze na ústřední židovské krédo,⁴⁵ která se stala neoficiální „hymnou“ 2. války v Libanonu podobně, jako se *Jeruzalém ze zlata* (Jerušalajim šel zahav) proslavil během Šestidenní války. Text písně si dívky dopředu vytiskly a vzaly do Osvětlení s sebou. Občas se z amplionu ozve hlášení, že začátek pochodu se zpozdí o deset minut. Hlášení je pouze hebrejsky.

S tím, jak se průvod řadí, je možno lépe přehlédnout všechny přítomné vlajky. V záplavě modrobílých vlajek Izraele lze zahlédnout vlajky české, francouzské, americké, italské, slovenské, maďarské a dokonce i turecké a brazilské. V roce 2008 se objevila i výprava z Japonska. Velmi významnou pozici měly v roce 2010 vlajky polské. *Pochod živých* se tehdy odehrával jen dva dny po leteckém neštěstí u Smolenska, kde zahynul polský prezident s manželkou a dalšími 94 čelními osobnostmi polského národa. Akce se tak v roce 2010 konala ve stínu polského státního smutku. Červenobílé vlajky s černými stuhami byly všudypřítomné a soustrast s polským státním smutkem byla opakovaně vyjádřena i organizátory pochodu. Jak uvidíme dále, tento moment je ve skutečnosti výsledkem delšího vývoje a velmi komplikovaného vztahu mezi účastníky a organizátory pochodu na jedné straně a polským obyvatelstvem na straně druhé.

Přijetí národních vlajek, které nyní na akci vidíme a jejichž zastoupení, alespoň podle subjektivního dojmu, každý rok stoupá, je rovněž výsledkem posunů v koncepci celé akce. Jak v osobním rozhovoru potvrdil i organizátor jedné z externích výprav na *Pochod živých*, organizátoři Pochodu chtěli mít původně na místě pouze vlajky izraelské. Účastníci akce, zejména ti „nekmenoví“, to však ignorovali a národní vlajky s sebou stejně přinesli. Například česká výprava Židovské liberální unie si s sebou pravidelně vozí vlajku Izraele, vlajku s erbem Jeruzaléma a vlajku České republiky. Pod těmito symboly troubí na šofary a těmto symbolům vzdává úctu. Tlak účastníků tak nakonec organizátory obměkčil. V roce 2010 byly národní vlajky přijaty jako samozřejmost. V letech 2011 a 2012 jejich zastoupení opticky vzrůstalo.

Dav účastníků opouští prostor koncentračního tábora Auschwitz I. známou branou s nápisem „Arbeit macht Frei“ (viz foto 24). V projevu před zahájením pochodu opět zaznívá téma předávání paměti nové generaci:

45 Populární píseň z počátku 21. století, která se často hrála například v souvislosti s veterány druhé války v Libanonu. Podobně jako se slavná píseň *Jeruzalém ze zlata* od Na'omi Šemer stala symbolem znovudobytého Jeruzaléma po Šestidenní válce, píseň od Sarit Hadad se stala vyjádřením pesimismu, který 2. válka v Libanonu přinesla – tématem je volání o pomoc v parafrázi na „Slyš Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jeden“ : „Slyš Izrael, Hospodine, zůstal jsem sám.“

„My, nevyhnutelně stárnoucí přeživší, jsme cestovali na velkou vzdálenost z celého světa, abychom sdíleli své bolestné příběhy se zde přítomnými studenty. Vzdáváme úctu vaší síle a odhodlání. Vzkazujeme naší židovské mládeži: svou účastí zde symbolizujete naději a budoucnost židovského lidu. Z celého světa jste byli přivedeni sem. Každý krok, který učiníte z Osvětimi do Březinky, je krokem ke svobodě, krokem ke spravedlnosti a toleranci. Ne pouze pro židovstvo, nýbrž pro všechny národy lidské rodiny. Pochodeň vzpomínek je nyní předávána z jedné generace na další. Se zazněním šofaru započneme náš pochod...“⁴⁶

Po zaznění šofaru a půlminutě ticha se pochod vydává hlavní branou směrem do Březinky. První vycházejí výpravy izraelských institucí a zástupci izraelské armády (IDF). Izraelští vojáci pochodují v Osvětimi – člověk nemusí být ani Židem, ani sionistou, aby chápal symboliku tohoto momentu. Pochod samotný je spíše volně plynoucím davem nežli organizovaným „maršem“. Lidé si prohlížejí okolí, fotografují, baví se mezi sebou, společně nesou vlajky, případně jiné symboly reprezentující jejich zemi či vysílající organizaci. Někteří zpívají, skandují, smějí se. Během samotného pochodu jsou spíše zaujati velkým množstvím lidí okolo sebe. Většinu účastníků tvoří studenti v přibližně středoškolském věku a dávají se do hovoru. Někteří si vyměňují odznaky či plakety svých organizací. Při průchodu vyvýšenými místy, kde je možno přehlédnout celý průvod, připomínající tmavě modrou řeku mezi rozkvetlými stromy a zahrádkami obce Březinka (viz foto 28), intenzivně fotografují. Pochod se místy zastavuje, a to i na delší dobu, ovšem účastníci jsou trpěliví a ukáznění. Sporadicky se ozývá zpěv židovských lidových písní. Izraelské vlajky vlají ve vzduchu, případně se jimi účastníci zahalují podobně, jako to známe například u fotbalových fanoušků.

V místě, kde se pochod blíží k táboru Březinka a přechází železniční vlečku vedoucí do tohoto místa, se odehrává jeden z předem připravených rituálů. Ti, kdo se pochodu účastní přímo s organizací International March of the Living, obdrželi již dříve dřevěné cedulky, na které mohli napsat libovolný vzkaz. Tyto se pak zapichují do prostoru onoho známého kolejiště projíždějícího cihlovou branou do tábora (viz foto 29 a 30). Cedulek jsou stovky. Nápis, nejčastěji psané anglicky a hebrejsky, obsahují buď kondolence konkrétním rodinám, případně obecná vyjádření spadající do oblastí „*jizkor*“ („pamatujme“) a „*never again*“ („nikdy více“). Objevují se i čísla – výzvy k nezapomenutí 6 milionů, ale i 11 milionů. Některé vzkazy se snaží oslovit zesnulé, jiné kupodivu hovoří hlavně k přeživším: „*Drazí přeživší Osvětimi...*“. Některé jsou dlouhým výčtem zesnulých příbuzných či osobní zpovědí, jiné jsou velice lakonické, jako např. „*Hitler sucks!*“ V kolejišti, které je pro celý holocaust v mnohém symbolické (vyjadřuje „modernost“ či „průmyslovost“ použitých prostředků a je současně cestou, jíž se většina obětí do Březinky dostala), se sporadicky objevují i jorcajtové svíčky. Ze šterku mezi pražci jsou na kolejnice pokládány jednotlivé kamínky.

Průvod prochází hlavní branou do rozsáhlého prostoru bývalého vyhlazovacího tábora Auschwitz II. - Birkenau. Účastníci z české Židovské liberální unie v průchodu branou spontánně troubí na šofary a skandují „*am jisra'el chaj!*“. Od ostatních přítomných za to sklízejí potlesk a odpovědi „*la-necach!*“. Po vstupu do prostoru vyhlazovacího tábora se však živý hovor vytrácí a převládá rozpačité ticho. Obrovský prostor snadno pohltí celý dav, který se rozpadá na jednotlivé výpravy. Účastníci, sami či v doprovodu průvodců, procházejí táborem. Mlčky bloumají rozsáhlým komplexem. Z plochy, kde má za pár okamžiků začít hlavní ceremoniál, doléhá hlas chladně

46 Projev na Pochodu živých v roce 2010. Osobní videoarchiv autora.

předčítající jména dětských obětí. Jméno, věk, země původu. Anglicky, hebrejsky a v jidiš. Mezi zeměmi původu obětí mnohokrát zazní „Czechoslovakia“.

Průvodci vedou své výpravy celým areálem. Studenti si sedají ve skupinách o početnosti přibližně jedné až dvou školních tříd na zem do kroužku a průvodci velmi emotivně a často dosti naturalisticky vyprávějí příběh místa. Připojují se k jedné ze skupin a poslouchám vyprávění o situaci v Osvětimi a organizaci tábora v pozdní části války. Vyprávění je spíše zaměřeno na pocit a prožitek místa nežli na faktografické informace. Průvodci se snaží, aby jejich svěřenci tíhu místa opravdu ucítili. Není to jednoduchý úkol. Pochod živých se koná na jaře. Svítí slunce. Všude kolem roste zelená tráva a těch pár stromů, co zde zůstaly, je v plném květu... „*A to tady takhle bylo, ta tráva?*“ ptá se jeden ze studentů hebrejsky. „*Výnikající otázka!*“ odpovídá průvodce v poněkud divoké směsi hebrejštiny s francouzskými a jidiš výrazy: „*Samozřejmě, že tady nebyla. Tady všude bylo jen bláto. Tady nebyl ani kousek zelené trávy. Zaprvé – popel, ten mastný popel ze spálených lidí, který vylétal z krematorií, napřed stoupal k obloze, ale protože byl těžší než vzduch, tak zase padal dolů a přikryl vše, na co dopadl. A po několika měsících už tady nemohlo nic růst. A zadruhé – a vy mi to nebudete věřit – i kdyby se náhodou kousek zelené trávy někde objevil, lidé by jej okamžitě snědli. [...] Dneska to tady vypadá... No... Jako nějaký happening. Spousta mladých lidí a tak... OK. Ale vy si musíte být schopni představit, jaká tu tehdy byla situace.*“⁴⁷

V doprovodu průvodců se všichni účastníci pomalu stahují do západní části areálu, který návštěvníka dusí už jen svými rozměry. Program hlavního ceremoniálu je složen z projevů předních izraelských a židovských osobností, hudební produkce, zapálení šesti světél, zpěvu písně *Eli, eli* z pera izraelské národní hrdinky, parašutistky Chany Seneš, krátké bohoslužby sestávající z *Kadiše* a *El male rachamim* a izraelské hymny v samotném závěru. V roce 2010 promluvili například Nathan Sharansky, rabi Israel Meir Lau (bývalý vrchní rabín Izraele a jeden z otců myšlenky *Pochodu živých*), Kathy E. Manning, ale také členové Knesetu a zástupci IDF. Ceremoniál samotný je koncipován vysoce emotivně, ovšem nejde vyloženě o tryznu. Ve skutečnosti se jedná o ústřední bod celého programu, během něhož se má smutek přelít v naději. Zde v Osvětimi Izrael oplakává své mrtvé, avšak současně uctívá své hrdiny a oslavuje své znovuzrození. Právě sem, do Osvětimi, je židovská mládež z celého světa přiváděna na výročí povstání varšavského ghetta, aby se alespoň na pár chvil stala mládeží izraelskou. Hlavním bodem ceremoniálu je slavnostní zapálení šesti světél (viz foto 31 a 32). Základní symbolikou je opět šest pochodů za šest milionů, ovšem zde, na *Pochodu živých*, má každá pochodeň prisouzen i svůj vlastní význam: 1. pochodeň je zapalována za spravedlivé mezi národy, 2. pochodeň za všechny přeživší, 3. pochodeň má být připomínkou šesti milionů zavražděných Židů a dalších několika milionů obětí z řad ostatních národů, 4. pochodeň má připomínat 1,5 milionu zavražděných židovských dětí, 5. pochodeň je zapalována za druhou a třetí generaci potomků přeživších, a konečně 6. pochodeň je zapalována za stát Izrael a jeho armádu.

Pochod živých má být izraelským nacionalistickým manifestem, v němž je Osvětim pouze dílkem skládačky. Cílem je skrze připomenutí strašlivé minulosti posílit ochotu bojovat za současnost, ať už je jakákoliv. Nestačí jen ukázat, že Židé žijí navzdory Hitlerovi. Smysl celé akce je o poznání komplikovanější: skrze to, že mladí lidé manifestují své židovství v místě, které je symbolem snahy o jeho zničení, si jej totiž mají sami uvědomit. Vyústěním akce je oslava státu Izrael, zpěv izraelské hymny a následně cesta kmenových účastníků do Izraele, kde vystoupí na

47 Osobní videoarchiv autora.

Masadu, zúčastní se oslav Dne nezávislosti a zasadí strom do Lesa Pochodu živých. Během celého pobytu v Polsku procházejí účastníci místy utrpení a smrti, na Jom ha-šo‘a v Osvětim symbolicky sestoupí do nejhlubšího pekla, z něhož jsou následně znovuzrozeni a toto své znovuzrození mají prožít a utvrdit na půdě Svaté země. Pochod živých tímto skrze rituál uvádí v život téma holocaustu a znovuzrození (*šo'a ve-tkuma*). Arnold Van Gennep by asi celou akci klasifikoval jako iniciační rituál, během něhož dochází k symbolické smrti a znovuzrození Nového Žida – mladého, uvědomělého a proizraelského.⁴⁸ S trochou invence bychom skutečně v Pochodu živých mohli jednotlivé prvky iniciačního rituálu nalézt: výběrové řízení a přípravné kurzy před cestou jako přípravná fáze, samotná cesta do Polska jako sestup a zasvěcení a konečně odlet do Izraele jako znovuzrození. Peklo a nebe, smrt a vykoupení, Osvětim a Jeruzalém. Ostatně sám izraelský exprezident a v té době ministr školství, Jicchak Navon, v projevu na prvním ročníku akce prohlásil, že „každý Žid musí mít ve svém životě dva významné body: polské tábory smrti a antitezi těchto míst, stát Izrael“.⁴⁹

Spontánní reakce účastníků a jimi samými bez instrukcí průvodců provozované aktivity, jako je zpěv židovských a izraelských písní, uctívání vlajky (mávání, přikrývání se vlajkou a další podobné zacházení s národním symbolem), účast na modlitbách, tanec, zpěv, trubení na šofary na významných místech (typicky v průchodech a branách) a další ukazují, že účastníci tento rituál velmi silně prožívají a sami k němu z vlastní iniciativy různými způsoby přispívají.

Teprve v kontextu výše uvedeného je možno plně pochopit smysl deklarovaného poslání akce: „*Mnohé budoucí elity židovského národa se zúčastní Pochodu, z něhož budou čerpat svou sounáležitost s ostatními.*“⁵⁰ Není to žádné divadlo pro vnější svět: je to snaha přenést kolektivní paměť na židovskou mládež způsobem, který si s sebou ponese v následném životě. Zpětná vazba samotných účastníků přitom bývá velice silná. Organizátoři pochodu publikují z každého ročníku sborník studentských příspěvků – od zápisků přes fotografie až po kresby, básně i delší texty. V jednom z těchto textů z roku 1994 čteme:

Když jsem se vrátila domů, moji prarodiče chtěli slyšet jenom o Izraeli. Věděla jsem, že je pro ně velice těžké mluvit o hrůzách a ztrátách, které zažili, ale když jsem přijela domů, jako by se mezi námi vytvořilo nové pouto: oni se konečně otevřeli a pověděli mi o své minulosti. Na tenhle den jsem čekala celý život...⁵¹

Jeden z účastníků ročníku 2010 popisuje své dojmy po příletu do Izraele takto: „*Izrael nás znovuoživil. Od chvíle, kdy jsme vystoupili z letadla [v Tel Avivu], jsme se cítili lehčí. Šťastnější. Celiství. V této zemi jsme používali naše těla, stejně jako naši mysl [...] Postupně si celá skupina začala uvědomovat, proč tisíce lidí zahynuly při ochraně této naší země a proč tato musí existovat na věky. My, jakožto Židé, musíme mít vždy kam jít. Vždy musíme mít Izrael.*“⁵² Účastník pochodu z roku 1992 píše: „*Naděje, kterou jsem cítil v Polsku, se v Izraeli zhmotnila. Když naše letadlo přistávalo v Jeruzalémě [sic], cítil jsem, jako bych absolvoval čtyřhodinový let z pekla do nebe.*

48 Gennep, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997.

49 Wagner, R.: „Reflections on the March of the Living“ in *Journal of Jewish Education*, 56:2 (1988), str.: 41.

50 *March of the Living – Mission* (online), (citováno dne: 23.4.2010), dostupné z: <http://www.motl.org/mission.htm>

51 Horn, D.: *March of the Living 1992 – Excerpts from my Journal*. International March of the Living 1992, str. 219.

52 Keer, G.: „From tragedy to transcendence“ *Jerusalem post*. (online), (citováno dne: 23.4.2010), dostupné z: <http://www.jpost.com/JewishWorld/JewishFeatures/Article.aspx?id=176160>

Poté, co jsem musel dýchat nenávisť nasycený vzduch v Polsku, jsem byl ohromen krajinou Izraele, která vypadala jako oáza. Věděl jsem, že tato země plná usměvavých tváří je můj domov.“⁵³ Jiná účastnice, Karen Siegel, je ve svém eseji mnohem střídmější:

Lidé se mne ptají, co jsem se naučila. Zatím sama moc dobře nevím, avšak těm, kteří jsou ochotní poslouchat, mohu naprosto jistě říci, co jsem viděla a čem jsem věděla, že to nevidím. Ptají se mne, proč jsem jela do Polska. Mám několik odpovědí. Chtěla jsem se něco naučit. Chtěla jsem být se 6 000 mladými Židy v Polsku. A potom – já nevím – nenedala jsem do letadla Lot Airlines s ničím jiným, než s těmi intelektuálními důvody, které tu popisují. Po celé ty dva roky od doby, kdy jsem se dozvěděla o Pochodu živých, jsem chtěla jet. „Chtěla“ je tady důležité slovo. Hodně lidí se cítilo „povinně“ zírat na trosky zanechané (a udržované) v závěru holocaustu. Mluví o službě, povinnosti a vině. Já jsem do Polska z žádného takového důvodu nejela. Moc ráda bych vám sdělila konkrétně, co jsem zažila a proč jsem tam vůbec jela. Jenže já nevím. A naučila jsem se tahle slova přijmout. Já opravdu nevím. A co tedy vím? Že nikdy nezapomenu učit se a vyučovat. Prozatím mi to stačí.⁵⁴

Zatímco organizátoři akce sbírají od svých účastníků podobně silné reflexe, mezi izraelskými a židovskými vychovateli se o jejím přínosu a dopadech na mladé účastníky vedou spory. *Pochod živých* je ve svém kompletním programu prezentován jako „židovský“ a „židovská“ symbolika se silným nacionalistickým až mesianistickým charakterem se jím táhne napříč jako červená nit. Ovšem, jak v jiném kontextu zmiňuje Peter Novick,⁵⁵ podobný způsob udržování památky zemřelých je ve skutečnosti s židovskou tradicí a ortopraxí v přímém rozporu. Novick svou poznámku směřoval především k muzeím holocaustu, ovšem *Pochod živých* je dalším typickým příkladem, na nějž je možno ji aplikovat. *Pochod živých* je sice v jednotlivostech plný „židovské“ symboliky, ovšem v základní podstatě jde o rituál bytostně ne-židovský. Jak by asi řekl Novick sám – celý rituál je až překvapivě „křesťanský“. *Pochod živých* má svým charakterem daleko blíže k tradiční křesťanské pouti na Svatou Horu nežli k čemukoliv z oblasti židovské ortopraxe. Jeho tvůrci jej sestavili pod vlivem sekulárních státních obřadů, ovšem tyto obřady mají silný křesťanský základ.

Tento fakt však kritiky trápí nejméně. Hlavním předmětem sporu je, jaký vliv tato akce na své účastníky vlastně má a zda skutečně předává to sdělení, které předávat má. Již první ročníky byly předmětem tvrdé kritiky. Byly zaznamenány případy hrubého chování účastníků vůči domácímu polskému obyvatelstvu, vč. fyzických napadení. Zprávy pozorovatelů hovoří o hysterickém pláči, poruchách příjmu potravy a projevech posttraumatické stresové poruchy, přičemž po konání akce v roce 1990 se například hovořilo o 167 případech ve skupině, která čítala přibližně 3 500 členů.⁵⁶ *JTA* cituje obavy jednoho ze židovských pozorovatelů, že „*postoje a pocity účastníků jsou ovlivněny ‚houpačkou emocí‘ vznikající jako důsledek kombinace spánkové deprivace a příjemných projížděk pěknými autobusy,*“ což pak vytváří „*momenty intenzivního smutku a hned zase radosti*“.⁵⁷ Stanislaw Krajewski, poradce American Jewish Committee v Polsku,

53 *Reflections – March of the Living*. International March of the Living 1992: Miami 1992, str. 126.

54 Horn, D.: *March of the Living 1992 – Excerpts from my Journal*. International March of the Living 1992, str. 222.

55 Novick, P., *The Holocaust in American life*, 1 ed. (Boston: Houghton Mifflin, 2000), str.11.

56 Halevi, Y. K.: „Who Owns the Memory“ in *The Jerusalem Report*. 25. února 1993.

57 *JTA*, 28. dubna 1994.

varoval, že *Pochod živých* může být velmi snadno zneužitelný: „*Tento pochod má obrovský potenciál konfrontovat zcela zásadní otázky. Obávám se však, že bez pečlivého vedení může spíše posilovat šovinistické postoje,*“ prohlásil a pokračoval: „*Pochodování se záplavou vlajek není jen připomínkou mrtvých, nýbrž to i vypadá jako symbolická, triumfální oslava vítězství. [...] Vítězství nad kým?*“⁵⁸ Izraelská ministryně školství Šulamit Aloni v reakci na první zprávy o incidentech na *Pochodu živých* nechala zřídit komisi, která bude výsledky akce hodnotit. „*Studenti pochodují s rozvinutými vlajkami, jako bychom přišli obsadit Polsko,*“ prohlásila.⁵⁹ Uštěpačnou poznámku si k tomu samozřejmě neodpustil Norman Finkelstein: „*Izraelská vlajka: Neodcházej bez ní z domova.*“⁶⁰ Svě pocity ze setkání zástupců ministerstva školství a čerstvých účastníků *Pochodu živých* popsal v roce 1993 Šalmi Barmor z institutu Jad Vašem takto: „*Jedna z dívek potlačila slzy a prohlásila, že už nikdy neudělá krok z Izraele. Zástupci ministerstva byli nadšeni. Dostali to, za co zaplatili. Já jsem však pociťoval nevolnost. Toto nebyla výuka. Bylo to divadlo. Mne zajímají děti, které nepronáší proslovy: to jsou skutečné příklady úspěchu. Takové, u nichž pozitivní efekt přetrvá dlouhodobě. Chceme si snad myslet, že své děti můžeme vychovávat k sionismu pomocí strachu?*“⁶¹

Objevují se také pochybnosti o tom, zda je pedagogická a psychologická příprava účastníků adekvátní. Někteří totiž připraveni nejsou – nevědí, co čekat a jak se chovat, což pak může ústít ve větší či menší incidenty. Mezi ty spíše úsměvné patří skupiny studentů piknikující pár metrů od plošiny, na níž probíhaly selekce nechvalně proslulé díky postavě doktora Josefa Mengeleho. Tou vážnější příhodou, i když také velmi kuriozní, je incident z roku 1999, kdy si výprava z jistého kibucu (opět ke škodolibé radosti Normana Finkelsteina) najala na pokoj striptérky, podle svých slov proto, aby si ulevili od žalu.⁶² V kontextu tak choulostivého tématu, jakým je holocaust, jsou podobné, jakkoliv úsměvné incidenty chápány velmi vážně. V daném kontextu se i běžné prohršky typické pro zájezdy mládeže, jako vandalismus či krádeže hotelového vybavení, stávají zneuctěním památky a citlivým tématem pro kritiky v Izraeli i v zahraničí. Excesů s různou mírou kuriozity již bylo tolik, že v roce 2007 rozhodlo izraelské ministerstvo školství na základě doporučení zvláštní komise, o povinné přítomnosti psychologa v každé skupině do Polska cestujících studentů.⁶³ Začíná však být zpochybňován i pedagogický smysl akce samotné. Jestliže ponaučením z holocaustu by měl být odpor k násilí a předsudkům, pak akce, která v očích účastníků činí z východní Evropy temnou říši zla plnou obyvatel snažících se ublížit Židům, s tím, že jedinou záchranou je *alija*, pak podává jinou zprávu, než by podávat měla. Avirama Golan v názorové rubrice listu *Ha-arec* v roce 2007, v reakci na zprávu o rozhodnutí o stálé přítomnosti psychologa se členy výpravy, volá po úplném „*skončení šokové terapie*“ a píše, že „*již možná přišel čas tyto výlety do Polska důkladně přehodnotit*“.⁶⁴

Vztahy organizátorů a účastníků s polským obyvatelstvem přitom zejména během prvních ročníků nebyly nikterak vřelé. První ročník *Pochodu* přijel do Polska, kterému ještě stále vládl slábnoucí komunistický režim. Místní lidé nevěděli, co od takovéto akce čekat. Účastníci prvních

58 *JTA*, 28. dubna 1994.

59 Halevi, Y. K.: „Who Owns the Memory“ in *The Jerusalem Report*. 25. února 1993.

60 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 98.

61 *Ibid.*

62 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 98.

63 Golan, A.: „Enough of the Shock Treatment“ (online), (citováno dne: 23.4.2010), dostupné z: <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/enough-of-the-shock-treatment-1.217679>

64 *Ibid.*

ročníků si stěžují na nepřítelství vlídné přijetí, kterého se jim prý mělo dostat. Reflexe účastníka prvního ročníku ukazuje, jaký obrázek o Polsku si studenti zejména v těchto prvních letech odváželi: „Mnozí začali být dost cyničtí, pokud jde o pohostinnost, které se jim u Poláků dostalo. Došli k závěru, že tito lidé mají pouze zájem na infuzi dolarů do jejich vrávoraající ekonomiky, než na posílení porozumění mezi národy.“⁶⁵ Někteří z účastníků prý měli být dokonce podle své výpovědi častováni antisemitskými nadávkami.⁶⁶ Zcela vyloučit to nelze. Antisemitismus je v Polsku stále přítomen a i účastníci pozdějších ročníků si ve svých denících přivazují fotografie antisemitských nápisů na synagogách.⁶⁷ Izraelský dokumentarista Jo'av Šamir však ve svém filmu *Hanobení (Hašmaca)*⁶⁸ na druhé straně ukazuje, že alespoň některé tyto zprávy o antisemitských incidentech během pochodu mohou být spíše důsledkem úsměvných nedorozumění. Při prohlídce ghetta v Lublinu zaznamenává konverzaci tří polských staříků, kteří se snažili žoviálně pustit do řeči se dvěma izraelskými členkami výpravy:

Poláci: „A odkud že to jste? Z Izraele?“

Jedna z izraelských studentek odpovídá lámanou směsicí polštiny a hebrejštiny: „Ano, z Izraele.“

Polští staříci se zájmem vyzvídají: „No tak to řeknu hned, ne? Já myslel, že jste z Číny. Proč tedy mluvíte čínsky a ne ‚izraelsky‘? Vždyť vám není rozumět!“

Studentky znejistí a ptají se anglicky: „Promiňte... Mluvíte anglicky?“

Jedna z nich začíná panikařit v hebrejštině: „Copak to neslyšíš? Nadává na Izrael. Řekl, že jsi děvka.“

Vyděšená studentka přitakává: „Jo, já mu rozuměla.“

Ochránka odvádí studentky pryč a kamera ještě naposled zabírá staříky, kteří se potutelně smějí: „To jsou ale srandovní holky. O čem že se to vlastně bavily?“⁶⁹

Polský novinář Jerzy Bebak, který žije a pracuje v Osvětimi a aktivně působí ve Společnosti polských přátel Izraele, navíc pro *JTA* vysvětluje, že pokud se objeví nějaké negativní reakce ze strany polského obyvatelstva Osvětimi a dalších měst, tak to nemusí nutně plynout z antisemitismu, jako spíše z faktu, že rozsáhlá akce komplikuje místním život: „V den Pochodu živých je obec Březinka téměř odříznuta od světa bezpečnostními opatřeními a přípravami na pochod. Místní lidé mají problém dostat se do práce nebo vykonávat své každodenní povinnosti. To se jim pochopitelně nelíbí.“⁷⁰

Kritici protestovali i proti způsobu, jakým jsou účastníci pochodu izolováni, zbaveni možnosti kontaktu s místním obyvatelstvem a dokonce i s místní židovskou komunitou. „Přitom jakmile by si účastníci pochodu dali ve svých hlavách dohromady, že i v Polsku jsou dnes Židé, kteří tam žijí bez obavy z pogromů, smrti, nebo nacistů, a měli možnost je potkat, úplně by to změnilo jejich pohled na toto místo,“⁷¹ prohlásil Jonah Bookstein, který se v Polsku věnuje práci se židovskou mládeží. Když se v roce 1994 objevila na pochodu první nežidovská skupina ze Společnosti polských přátel Izraele, tak to „zamotalo mnoha lidem hlavy. Mnoho lidí si nedokázalo

65 Wagner, R.: „Reflections on the March of the Living“ in *Journal of Jewish Education*, 56:2 (1988), str.39.

66 Ibid.

67 Horn, D.: *March of the Living 1992 – Excerpts from my Journal*. International March of the Living 1992, str. 34.

68 *Defamation (Hashmatza)* režie: Jo'ev Šamir: Izrael 2009.

69 Ibid. Viz 18. minutu filmu.

70 *JTA*, 28. dubna 1994.

71 *JTA*, 28. dubna 1994.

představit, že by Poláci mohli mít vůči Židům a Izraeli i jiné než jenom negativní postoje.“⁷² Tom Segev tuto izolaci přirovnává ke křesťanským poutníkům do Jeruzaléma, kteří tam přicházejí hledat dávný biblický Jeruzalém. Od toho současného, profánního Jeruzaléma se ale v podstatě dobrovolně izolují a „a o současném Izraeli se nic nedozvědí.“⁷³

Yossi Klein Halevi se v roce 1993 v článku pro *The Jerusalem Report* (magazín listu The Jerusalem Post) pozastavil nad tím, proč se terčem výše uvedených excesů stávají pouze Poláci. Jednoduše proto, že vyhlazovací tábory se nacházejí na dnešním polském území a Poláci jsou prostě po ruce. „Němečtí pachatelé se z obrazu jaksi nenápadně vytratili.“⁷⁴ Alespoň v prvních ročnících byl tento postřeh skutečně platný. Poláci byli nuceni nést projevy hořkosti namísto německých nacistů. Tento paradox, zaznamenaný v roce 1993, se však již nyní nezdá tak vážný. Na ceremoniálu jsou zmiňováni polští *spravedliví*, v roce 2010 organizátoři vyzvali k uctění památky obětí nehody u Smolenska. Polské výpravy se k ústřední části programu již několik let běžně připojují a polských vlajek v pochodu stále přibývá. Určitá izolace účastníků od možnosti kontaktu s okolím však stále cítit je. Potkáte-li například takovouto skupinu oblečenou do modrých pláštěnek v ulicích Krakova a budete-li ji chtít oslovit, postaví se vám do cesty ochranka. To však do určité míry souvisí spíše se značným důrazem na bezpečnost, typickým pro řadu izraelských akcí, nežli vyloženě s ideovými otázkami.

Až doposud citovaná polemika kolem *Pochodu živých* přicházela spíše z levicových a liberálních kruhů. V roce 2009 však *The Jewish Daily Forward* upozorňuje na změnu postoje náboženských sionistů, představujících v Izraeli konzervativní (někdy i radikální) nacionalistickou pravici. Tato nacionalistická kritika se neptá po univerzalistickém sdělení akce, ale spíše polemizuje s její účinností, tj. s tím, zda drahý a pro účastníky psychicky náročný podnik opravdu přináší kýžený efekt, kterým má být podle těchto kritiků posílení izraelského patriotismu a uvědomění si vlastního židovství. Radikálně-sionistický rabín Dov Lior, který je považován za nejvýznamnějšího ze žáků slavného Cvi Jehudy Cooka a v roce 2009 vykonával funkci vrchního rabína pro oblast Hebronu a Kirjat Arba, píše: „*Nevidím [v těchto cestách] žádnou vzdělávací hodnotu*“ a namítá, že lidé mohou přeci číst knihy, využít služeb vzdělávacích institucí v Izraeli či navštívit muzea. „*K pochopení toho, co antisemitismus je a proč antisemité nenávidí židovský národ, není nutno cestovat do zahraničí*“.⁷⁵

Deník *Ha-arec* pak cituje Zalmana Melameda (představeného ješivy *Bejt El* na Západním břehu), který s odkazem na Maimonida vydal varování, že pro ty, kdo žijí v Izraeli, je hříchem opouštět Svatou zemi.⁷⁶ Je to samozřejmě poněkud kuriózní argumentace (celých 18 let předtím ji za tímto účelem studenti opouštět mohli?), ovšem ochota najít si argument pro takovýto závěr je důkazem o proměně Melamedova postoje.

Také Rabi Šlomo Aviner začal odrazovat od cestování do Polska. Mimo jiné poukazuje na fakt, že „*účastníkům se během jednoho či dvou let vše vykouří z hlav*“. V jiném interview se ke

72 Ibid.

73 Zejm.: Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991, str. 498.

74 Halevi, Y. K.: „Who Owns the Memory“ in *The Jerusalem Report*. 25. února 1993.

75 Jeffay, N.: „Religious Zionists Challenge: March of the Living's Value“ (online), (ověřeno dne 5. června 2010), dostupné z: <http://www.forward.com/articles/105260/>.

76 *Ha-arec*, 6. května 2009. „Religious Zionists Challenge: Value of Visiting Nazi Death Camps“ (online), (datum přístupu 5. června 2010), dostupné z: <http://www.haaretz.com/print-edition/features/religious-zionists-challenge-value-of-visiting-nazi-death-camps-1.275478>.

svému výroku vrací a prohlašuje: „Kdesi jsem prohlásil, že to trvá šest měsíců, než se účastníkům vše vykouří z hlavy. Jeden z vychovatelů mi však potvrdil, že na to stačí tři týdny.“⁷⁷ Dále říká: „Výuka o holocaustu by měla být založena na pochopení konkrétních fakt a vlastním uvažování, ne na emocích.“ Až do tohoto místa je možno s argumenty Šlomo Avinera plně souhlasit. Aviner se však také poněkud zvláštním způsobem vymezuje proti finančním otázkám. Nelíbí se mu, že Izraelci mají platit stovky dolarů za podnik, z něhož prý mají příjmy Polsko a Ukrajina, a doslova říká: „Neměli bychom poskytovat finanční příjmy vysoce zvráceným Polákům a už vůbec ne Ukrajincům, kteří zřízení táborů na svém území umožnili [...] Oni věděli, že Němci vyvraždí Židy, a sledovali to s uspokojením. Byli s nacisty jedna duše a to, že byly tábory zřízeny právě na jejich území, není náhoda. Poláci naplnili verš: ‚zavraždils a dědit bys chtěl‘.⁷⁸ Nechceme jim dávat peníze.“⁷⁹

Patrně nejvážnější šrám na své pověsti utrpěl *Pochod živých* v roce 2007, kdy izraelský deník *Jedi'ot Acharonot* zveřejnil informace o neprůhledném financování akce. *Jedi'ot Acharonot* zjistil, že zakladatel *Pochodu živých* a tehdejší izraelský ministr financí Avraham Hirschson založil za účelem financování akce velmi nepřehlednou síť neziskových organizací v Izraeli (organizace *Gešer*, tj. „most“ a *Kešer*, tj. „pouto“) a v USA (International March of the Living) a několik dalších, přičemž vzájemné majetkové propojení těchto organizací, podporovaných pravidelně granty z Jewish Claims Conference, státu Izrael, Židovské agentury, jakož i z účastnických poplatků a dalších zdrojů, bylo přinejmenším velmi neprůhledné. Prvním náznakem hrozícího skandálu bylo odhalení 250 000 dolarů v tajné kapse zavazadla, které si Hirschson v roce 1997 přivezl z Polska. Izrael mj. i v reakci na tuto událost zpřísnil pravidla pro dovoz hotovosti do země. V roce 2003 měl pak Hirschson vyvést z Nili Association více než milion dolarů, aby pomohl splatit dluhy z nelegálního sázení svého přítele, starosty obce Ramat Gan Ovadia Cohena. Investigativní novináři listu *Jedi'ot Acharonot* pak v roce 2006 odhalili podivné transakce a výplaty ve stovkách tisíc dolarů za údajné „konzultace“ a „fundraising“ jistému Curtisu Hoxterovi.⁸⁰ Poslední rána přišla ve chvíli, kdy se zjistilo, že Hirschson, tehdy významný izraelský politik a ministr financí, platil svoji volební kampaň ze stejné adresy, na kterou chodily peníze pro *Pochod živých*. Zpráva, že by peníze z reparací mohly být vytunelovány a zneužity, vyvolala v Izraeli a židovských komunitách v zahraničí hluboké zděšení. „*Toto je absolutní zneužití veřejných prostředků*,“ prohlásil v rozhovoru pro *JTA* Menachem Rosensaft, „navíc o to horší, že se jedná o peníze z restitucí a měly tedy být použity pro potřeby přeživších holocaustu, nebo v nejzazším případě na vzpomínkové aktivity. [...] V době, kdy si staří, potřební přeživší holocaustu v Izraeli, na manhattanském Lower East Side, nebo na jižní Floridě nemohou dovolit potřebnou lékařskou péči, jsou statisíce dolarů z fondů určených pro přeživší holocaustu plýtvány na ty naprosto nejzbytečnější a nejnevhodnější účely.“⁸¹

V letech 2006-2007 se navíc celý skandál dostal do spojitosti s případem ministerského předsedy Ehuda Olmerta, který byl donucen k rezignaci z důvodu korupce a daňových úniků a znamenal pro izraelskou společnost hluboké zklamání a deziluzi nad stavem demokracie v zemi.⁸²

77 Ibid.

78 1 Kr 21,19

79 Ibid.

80 *Ynet – Israel News*: „Hirschson Behind Hiring of \$700,000 PR Man“ (online), (ověřeno dne: 5.6.2010), dostupné z: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3395221,00.html>

81 *JTA*, 10. května 2007.

82 *JTA*, 23. června 2008.

Hirschson, který patrně vytuneloval několik neziskových organizací (vedle Pochodu živých to byla zejm. Národní odborová federace pracujících) byl zbaven funkce a v současné době si ve věznicí v Be'er Ševě odpykává trest za defraudace a daňové podvody. Jewish Claims Conference – jeden z nejvýznamnějších správců peněz z německých reparací – byla vyzvána k restrukturalizaci svých výkonných a kontrolních orgánů a *Pochod živých* se dostal pod přísnější kontrolu izraelského ministerstva financí. V kontextu výše uvedeného je však těžké přesvědčit rodiče studentů, kteří mají o účast na *Pochodu živých* zájem, že cena akce přesahující 1 200 dolarů na osobu je adekvátní. Navíc zapojení ministerstva do projektu přineslo další zdražení a nárůst kritických hlasů proti *Pochodu živých* je tedy nutno vidět i v tomto kontextu.

V roce 2012 se konal již 11. ročník této akce. Počítáme-li průměrnou účast v řádu 5 000 osob,⁸³ pak to znamená, že jí prošlo již 55 000 mladých Židů, přičemž se jedná o největší, ale nikoliv jedinou pouť tohoto typu. Kontroverzní osoba bývalého izraelského ministra zahraničí Avrahama Hirschsona se již na organizaci akce nepodílí. Tvrdý nacionalistický tón prvních ročníků, varující účastníky před kontakty s místními a nečinící rozdíly mezi Poláky a Němci, se subjektivně zdá být také o něco vlídnější a respektování polského státního smutku v roce 2010 lze považovat za tolik potřebný pokrok k větší vstřícnosti. Důkazem o této postupné proměně může být i rostoucí zájem externích organizací o účast na ústřední části akce, kterou je pochod z Osvětimi do Březinky. Přidávají se křesťanští sionisté, evangelikálové, ale i zcela obyčejné exkurze studentů ze středoevropských škol, pro které jde o zajímavé doplnění hodin dějepisu. Detaily jako přítomnost národních vlajek zase dávají konkrétnější tvář rozmanitosti diaspory.

Pokud by se potvrdil rozchod s radikálními náboženskými sionisty, pak by to mohlo znamenat posun od partikularistického a ke vnějšímu světu negativně naladěného pojetí k více otevřenému a univerzalističtějšímu sdělení. *Pochod živých* bude mít smysl jen tehdy, bude-li skutečně oslavou života. K podobnému závěru dochází i Tad Taube, ředitel americké liberální židovské nadace Koret. Stejně jako autor tohoto textu i Tad Taube chápe *Pochod živých* jako svérázný způsob naplňování 614. přikázání Emila L. Fackenheim, ovšem pokračuje ještě o krok dále, když vyzývá své souvěrce, aby se přestali utápět v minulosti, neboť utápět se ve vzpomínkách na Hitlerovy zločiny znamená poskytnout Hitlerovi posmrtné vítězství a 614. přikázání tím vlastně porušit. Polemizuje také s jednoznačně sionistickým laděním celého podniku a varuje své čtenáře, aby nezapomínali na význam diaspory. V závěru své úvahy pro elektronickou verzi listu *The Jewish Weekly Forward* doslova píše: „[...] zdůraznění ústřední role Izraele by nemělo znamenat přehlížení těch, kdo si zvolili život v diaspoře – ať už v Polsku, Německu, nebo třeba v Severní Americe. A konečně snahy o postavení židovské identity pouze na základě šo'a – a *Pochod živých* je za toto kritizován po právu – nemohou a nesmějí být úspěšné. Vždyť judaismus je daleko bohatší. Předpokládané sdělení *Pochodu živých* – ‚bud' Židem, protože kdybys jím byl tehdy, zabili by tě‘ - je stěží hodné takto velkolepé civilizace. Vždyť je zde přece mnoho lepších důvodů, proč být Židy. Jsme, jak ostatně název *Pochodu* napovídá, civilizací života a nikoliv smrti.“⁸⁴

83 V předmluvě ke sborníku studentských reflexí editoři píší: „Deset tisíc židovských studentů již prožilo Pochod živých – 1 500 v roce 1988, 3 500 v roce 1990, 5 000 v roce 1992 a v roce 1994 se očekává až 6 000 účastníků.“ Viz: *Reflections – March of the Living*. International March of the Living 1992: Miami 1992, str. 126.

84 Taube, T.: „March of the Living Must Embrace Life“. *Forward*. (online), (ověřeno dne: 5.6.2010), dostupné z: <http://www.forward.com/articles/1353/> (pomlčky a vsuvky pochází z originálu)

Otázka mezigeneračního přenosu paměti je pouze úzkým výsekem daleko širší polemiky o tom, jak bychom vlastně měli s již etablovanou pamětí holocaustu dále naložit a jakým způsobem to naopak rozhodně nečinit. V celém tomto textu jsme opakovaně poukazovali na fakt, že tyto úvahy jsou staré jako holocaust sám. Na přelomu tisíciletí, s tím, jak se i nejmladší z přeživších dostávají do podzimu svého života, se podobné úvahy stávají vysoce aktuálními. InSTITUTE paměti čeká nejtěžší zkouška v jejich dosavadní historii, a to v situaci, kdy se objevují hlasy vznášející závažné námitky k jejich samotné existenci.

Již výše jsme mohli vidět, že kritika toho, jak je s pamětí holocaustu zacházeno, zdaleka nepřichází pouze od levicových aktivistů. Velmi typická je pro prostředí rekonstruktivistického judaismu, zejm. mezi osobnostmi ovlivněnými myšlenkami Mordechaje Kaplana či v těch kruzích, které odmítají představu o vzniku státu Izrael jakožto momentu, v němž skončila historická úloha diaspory. Pohledy zpět a úvahy o tom, zda se paměť holocaustu nevydala nežádoucím směrem, patří k nejvýraznějším projevům oné zatím poslední fáze paměti holocaustu, v níž se nyní nacházíme, a kterou pro její snahu ohlížet se zpět za vlastní historií fází *reflexivní*. Mimochodem většina sekundární literatury, s níž v tomto textu pracujeme, byla sepsána na přelomu 80. a 90. let. Kerwin Lee Klein se přitom domnívá, že polovina 80. let je zejména v americké historiografii obdobím počátku boomu akademického zájmu o otázku historické paměti obecně, a to do té míry, že konstruktivistická *paměť* začíná nahrazovat pozitivistickou *historii*.⁸⁵ Klein hovoří o daleko širším fenoménu v americké historiografii, který demonstruje na mnohem širším spektru témat, než je paměť holocaustu, byť Židé a židovská témata patří v rámci tohoto trendu k velmi častým předmětům výzkumu.⁸⁶ V tomto článku z roku 2000 také mimochodem používá termín „*průmysl paměti*“, kterým označuje muzea, památníky, ale i akademické články pracující podobně jako náš text.⁸⁷ Opět zde přitom hovoří o boomu zájmu o paměť obecně.

V roce 2007, kdy autor tohoto textu ještě jako student magisterského programu začínal svůj výzkum, byl paradoxně jedinou v češtině dostupnou knihou k tématu paměti holocaustu pamflet Normana Finkelsteina *Průmysl holocaustu*. Označení *pamflet* zde přitom není nutno chápat vyloženě pejorativně. Je to označení útlého formátu a radikálního pojetí s důrazem na ostrou rétoriku, přímočarost a silná slova, které Finkelstein zvolil. Vzhledem k významu, jaké pozornosti se tomuto pamfletu v českém prostředí dostalo, považujeme na tomto místě za důležité zasadit jej do širšího kontextu.

Chceme-li kontext Finkelsteinova pamfletu pochopit, musíme se vrátit ke knize, na níž jsme i v tomto textu již mnohokrát obraceli. Peter Novick svoji přelomovou práci *Holocaust v životě Američanů* vydal v roce 1999. Novick pocházel z rodiny německých Židů, která do Spojených států přišla koncem 19. století. Narodil se roku 1934 v New Jersey. Na vysokou školu nastoupil po vojenské službě absolvované v Evropě a v roce 1957 obdržel bakalářský titul. Na doktorský titul z historie dosáhl roku 1965 na Columbia University. Od roku 1966 působil na universitě v Chicagu.

85 Klein, Kerwin L.: „On the Emergence of Memory in Historical Discourse“ in *Representations*, No. 69, Zvláštní vydání: *Grounds for Remembering*. University of California Press 2000, str. 127-150.

86 Ibid.

87 Ibid., str. 1.

Do penze odešel roku 1999. V únoru 2012, ve věku 77 let, bohužel podlehl rakovině plic.⁸⁸

Novick na sebe upozornil již svou disertační prací *Odboj versus Vichy: Čistky kolaborantů v osvobozené Francii (The Resistance Versus Vichy: The Purge of Collaborators in Liberated France)*,⁸⁹ kterou sepsal v reakci na debaty o úloze Francie ve 2. světové válce, které ve frankfonském prostředí aktuálně probíhaly. Práce byla později do francouzštiny přeložena a vydána pod názvem *L'Épuration Française (Francouzská očista)*. Novick by se skrze tuto práci býval mohl snadno stát úspěšným historikem francouzských dějin 2. pol. 20. století, ovšem on sám měl jiný zájem. To, co jej ve skutečnosti zajímalo, byly konkrétní intenzivní případové studie o tom, jak vzniká historie, historické povědomí, historická paměť a na jakých principech funguje historická profese. Tento směr potvrdil ve své druhé a rovněž velmi úspěšné práci nazvané *Onen vznešený sen: Otázka objektivit a americká historická profese (That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession)*, která zasáhla samotné základy americké historiografie, když poukázala na mládí a obtížnou udržitelnost konceptu „historické objektivit“ jako takového. Novick byl ve věci „objektivit“ velmi skeptický a obával se, že představa dokonale nestranného historika je dlouhodobě neudržitelný mýtus.

Patrně i tento přístup se promítá do způsobu, jakým pojmal svůj *Holocaust v životě Američanů*. Dnes tuto knihu považujeme za historicky přelomovou práci i přesto, že Novickův styl a přístup nevyhovovaly zdaleka každému. Novick se v této knize snaží zdokumentovat, jak se holocaust dostal z myšlenkové periferie do středu americké identity. Současně si ohledně tehdejší (r. 1999) podoby paměti holocaustu klade několik základních otázek.

Ptá se, jestli představa o „poučení z holocaustu“ není od počátku mylná. Novick se totiž v rozporu s dosavadním myšlením obává, že holocaust není vhodným zdrojem poučení a lekcí prostě pro svou míru extrémnosti. Poučení si podle Novicka můžeme vzít ze situací, s nimiž se běžně setkáváme, ovšem holocaust je (zejm. v americkém prostředí) natolik vzdálený a extrémní příklad, že nedokáže každodennost obyčejného člověka efektivně konfrontovat. Navíc všechna muzea holocaustu ukazují celou událost z pohledu obětí, ovšem pokud bychom chtěli opravdu vyvodit skutečné poučení z holocaustu, pak bychom se především museli učit, jak se nestát pachateli.

Snaha o postavení morální lekce na holocaustu pak může podle Novicka vést až k určitému morálnímu znečitlivění. Pokud je totiž jako příklad hrůzného zločinu prezentován příklad takto extrémní, pak všechny ostatní (už to samotné slovo „ostatní“ zní velice krutě, představíme-li si pod ním Rwandu či Súdán) zločiny v kontrastu s holocaustem musí nutně blednout. Jde o podobnou výtku, jakou jsme vznesli u Greenberga ve věci důrazu na jedinečnost holocaustu. Pedagogická práce s takto extrémním případem ve spojení s přílišným důrazem na koncept jedinečnosti mohou vést k situaci, kdy nám přímo před očima bude probíhat genocida a my ji přehlédneme. V kontextu nedávné občanské války v Bosně připomíná debatu na území USA, zda události v Bosně „byly skutečně holocaustové, nebo jen genocidní“.⁹⁰

Novick svou práci nezaměřuje jenom na prostředí amerického židovstva, nýbrž na historickou paměť americké společnosti obecně. Jednou z jeho velmi provokativních tezí ve vztahu ke Spojeným státům pak je, že Amerika začlenila holocaust do své identity, aby tak našla únik od

88 Nekrolog Petera Novicka viz např. v: *The New York Times*, 13. března 2012.

89 Novick, P.: *The Resistance versus Vichy: the Purge of Collaborators in Liberated France*. Columbia University Press 1968.

90 Novick, P.: *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books 2000, str. 14.

vlastních bolestivých míst, jakými jsou například otroctví, genocida domorodého obyvatelstva Severní Ameriky či válka ve Vietnamu.⁹¹

Novick se konečně ptá, zda celý tento posun židovské paměti holocaustu do centra americké identity má vůbec nějaký smysl pro Židy samotné a v redefinici Fackenheimova 614. příkázání varuje: „*V jistém smyslu měl Emil Fackenheim pravdu, když říkal, že ‚Židé nesmějí poskytnout Hitlerovi posmrtného vítězství‘. Avšak pro Hitlera by bylo ještě větším posmrtným vítězstvím, pokud bychom sami přijali jeho definici nás Židů jakožto opovrhovaných páriů*⁹² tím, že bychom z holocaustu učinili emblematickou zkušenost.“⁹³

Novick tvrdí, že současná podoba paměti holocaustu je výsledkem vědomých rozhodnutí klíčových aktérů. Vezmeme-li v úvahu veškerou výše uvedenou rozmanitost zdrojů, vlivů, stimulů, ale i paradoxů židovské paměti holocaustu, přicházejících zevnitř židovského prostředí i zvenku, musíme dojít k závěru, že obraz, který Novick předkládá jako dominantní, je spíše pouhou částí obrazu daleko širšího a mnohem rozmanitějšího. Ano, na mnoha místech se klíčoví aktéři pokoušeli do podoby paměti holocaustu aktivně promlouvat. Ovšem – a zde se s Novickem rozcházíme – jejich motivace byla daleko komplikovanější a navíc snahy o formování paměti se nesetkaly vždy s pochopením. Mnohdy mohly být ve skutečnosti převrstveny jiným, silnějším trendem. Novickovu knihu je tak třeba chápat jako studii o jednom, avšak nikoliv jediném z mnoha vlivů, které se na formování paměti podílely. Přistupuje-li k ní čtenář takto, nalezne v ní množství cenného materiálu.

Novickova kniha byla například Lawrenceem L. Langem na stránkách *The New York Times* kritizována za „*tvrdost*“ a údajný „*cynický tón*“ a charakterizována jako „*tvrdě promyšlená, břitká a pregnantní*“ a, v narážce na slavného angloirského satirika, „*téměř swiftovsky suchá*“.⁹⁴ Normanu Finkelsteinovi však připadala málo radikální. On sám v úvodu svého pamfletu píše: „*Kdysi používali nonkonformní intelektuálové silácké pojmy jako ‚moc‘ a ‚zájmy‘ na straně jedné a ‚ideologie‘ na straně druhé. Dnes z toho všeho zbyl jen neslaný, nemastný, apolitizovaný jazyk, hovořící o ‚účasti‘ a ‚paměti‘.*“⁹⁵

Norman G. Finkelstein se narodil roku 1953 v New Yorku a patří do generace dětí holocaustu – oba jeho rodiče byli přeživšími. Ve svých knihách i na webových stránkách se velmi často zmiňuje především o své matce, která na něj měla mít zásadní vliv. Z Finkelsteinových vlastních popisů se zdá, že to byla velmi rázná a energická žena.⁹⁶ Jeho úvod ke knize *Průmysl holocaustu* je pak přímo učebnicovým příkladem výpovědi příslušníka druhé generace:

Moje první vzpomínka (mohu-li to tak nazvat) na nacistický holocaust spadá do doby, kdy jsem svou matku po příchodu ze školy našel nalepenou na televizi, jak sleduje proces s Adolfem Eichmannem (1961). Přestože mezi osvobozením mých rodičů z koncentračních táborů a tímto procesem uběhlo pouhých šestnáct let, dělila od *toho* mé rodiče, jak jsem je znal, nepřemostitelná

91 Ibid., str. 15.

92 Patrně narážka na Hannah Arendt. Viz: Arendt, H.: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Grove Press: New York 1978.

93 Ibid., str. 281.

94 *The New York Times*, 13. března 2012.

95 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 14.

96 Finkelstein zveřejnil nahrávky rozhovorů se svou matkou z let 1990 a 1993 poté, co Alan Dershowitz prohlásil, že jeho matka měla prý být *kápe*m v nacistickém koncentračním táboře. Viz: „Who Was Maryla Husyt Finkelstein?“ (online), (datum přístupu 3. června 2012), dostupné z: <http://www.normanfinkelstein.com/who-was-maryla-husyt-finkelstein/>

propast. Na stěně obývacího pokoje visely fotografie rodiny mé matky (z otcovy rodiny nikdo válku nepřežil). Neuměl jsem si nikdy opravdu představit, co mě s nimi spojuje, natož pochopit, co se stalo. [...] Ať jsem se snažil sebevíce, nedokázal jsem ani na okamžik udělat ten imaginární skok, který by mé rodiče při vši jejich obyčejnosti spojoval s minulostí. Upřímně řečeno – nedokážu to dodnes. Mnohem důležitější je však jiná skutečnost. Kromě této vzpomínky si nemohu vzpomenout, že by nacistický holocaust někdy pronikl do mého dětství. To bylo hlavně způsobeno tím, že mimo okruh mé rodiny se nikdo příliš nezajímal o to, co se to kdysi stalo. [...] To nebylo mlčení ze zdvořilosti. Byla to prostě lhostejnost.⁹⁷

Finkelstein pochází ze sekulárního, výrazně levicového prostředí, kde byl holocaust vždy chápán jako zločin proti lidství obecně. V úvodu knihy *Průmysl holocaustu* vypráví o ironii a sarkasmu, s níž se jeho rodiče vyrovnávali s institucionalizací paměti a o pohrdání, které měli pro ty, kdo si v jejich očích z paměti učinili profesi. V závěru své předmluvy pak popisuje to, co se mu do značné míry stalo životním krédem: „*Tváří v tvář utrpení Afroameričanů, Vietnamců a Palestinců bylo krédo mé matky vždy následující: „My všichni jsme obětí holocaustu“.*“⁹⁸

Mladý Finkelstein dokončil v roce 1988 studia politologie na universitě v Princetonu, a to způsobem, který dává tušit jeho budoucí zájem – absolvoval disertační práci tvrdě polemizující se závěry knihy Joan Petersové *Od nepaměti*,⁹⁹ podle níž mají být soudobí Palestinci pouze potomky arabských přistěhovalců v 19. století. Následovaly další práce, všechny výrazně ovlivněné neomarxistickým, antisionistickým myšlením. Pro naše téma je zajímavá kniha z roku 1996: *Vzestup a pád Palestiny: osobní výpověď o letech intifády*,¹⁰⁰ v níž Finkelstein zaznamenává své vlastní dojmy a zkušenosti z pravidelných návštěv palestinských území. V odkazu na zážitky svých rodičů pak přirovnává palestinskou situaci a události intifády k povstání varšavského ghetta. Navzdory Finkelsteinově boji proti instrumentalizaci holocaustu to není jediný případ, kdy se ukazuje, že on sám je zajatcem téhož diskursu, který tolik kritizuje.

Finkelstein staví řadu svých děl na negativním vymezení. Doma se cítí vždy tam, kde může stát ve stavu opozice proti mainstreamu, byť třeba jen domnělému. Podobně jako svoji disertační práci koncipuje i několik dalších knih tak, že v nich trhá na kusy dílo některého ze svých názorových oponentů. Takto se zapojil například do debaty kolem knihy Daniela Goldhagena *Hitlerovi ochotní katani*, podle níž měl být genocidní antisemitismus hluboce a systematicky zakořeněn v německé identitě dávno před nástupem Hitlera.¹⁰¹ Spolu s Ruth Birnovou nenechává v knize *Národ na lavici obžalovaných* na Goldhagenovi nit suchou.¹⁰² Podobný kontext vzniku má i kniha z roku 2005 s názvem *Za hranice chucpe*,¹⁰³ která je polemikou s knihou neokonzervativního politika Alana Dershowitze *Případ pro Izrael*.¹⁰⁴ Vedle těchto polemických spisů napsal několik

97 Ibid., str. 15.

98 Ibid., str. 17.

99 Peters, J.: *From Time Immemorial*. JKAP Publications: Chicago 2001

100 Finkelstein, N.: *The Rise and Fall of Palestine: A Personal Account of the Intifada Years*. University of Minnesota Press 1996.

101 Viz Goldhagen, Daniel J.: *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Random House: New York 1997.

102 Finkelstein, N.: *A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth*. Metropolitan Books: New York 1998.

103 Finkelstein, N.: *Beyond Chutzpah: On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*. University of California Press 2005.

104 Dershowitz, Alan M.: *The Case for Israel*. John Wiley & Sons: New Jersey 2003.

dalších antisionistických publikací, v nichž sice nepolemizuje s konkrétním oponentem, ovšem metoda negativního vymezování má i zde nezastupitelnou úlohu. Ať už je to v knize *Izraelsko-palestinský konflikt – obraz versus realita 2003*, nebo ve studiích věnovaných nedávné válce v Gaze, jako například v knize *Tentokrát jsme zašli příliš daleko*.¹⁰⁵

To, co dnes známe jako *Průmysl holocaustu*, bylo původně recenzi Novickova *Holocaustu v životě Američanů*.¹⁰⁶ Finkelstein pak tuto recenzi za několik měsíců během podzimu 2000 rozšířil na cca 100 stran a vydal jako samostatnou publikaci. *Průmysl holocaustu* je, stejně jako jeho autor, výrazně ovlivněn marxistickým myšlením a paměť holocaustu interpretuje striktně podle marxistického konceptu ideologie, podle něhož žádná idea nevzniká spontánně. Svého čtenáře v této věci nenechává na pochybách, když hned v prvním odstavci *Průmyslu holocaustu* píše: „Holocaust není libovolným výtvorem, nýbrž spíše vnitřně promyšleným konstruktem. Jeho hlavní dogmata podporují politické a třídní zájmy.“¹⁰⁷ Finkelstein nikde přesně nevysvětluje, v čem by měla paměť holocaustu podporovat „třídní zájmy“, ovšem v marxistické literatuře je zmínka o třídním boji povinností.

Na tomto místě je rovněž třeba vysvětlit, že když Finkelstein říká „Holocaust“, tak to v jeho myšlení odkazuje k tomu, co chápe jako ideologický konstrukt či deformaci událostí, které jinak nazývá „nacistický holocaust“.¹⁰⁸ Podobný jazyk používá v českém prostředí i Pavel Barša, shodou okolností autor doslovu k českému překladu Finkelsteinovy knihy: když hovoří o „politice holocaustu“, tak tím nemá na mysli nacistickou politiku vyvraždění evropského židovstva, nýbrž marxistickou interpretaci paměti holocaustu jakožto ideologie sloužící politickým cílům.¹⁰⁹

Finkelsteinova kniha sestává ze tří hlavních částí. Ta první, s názvem „Jak se z holocaustu dělá kapitál“, je stručným a notně zradikalizovaným shrnutím Novickova *Holocaustu v životě Američanů*. Diskuse s tezemi, které Finkelstein uvádí, je poněkud problematická, neboť jde o často velmi zkratkovitá shrnutí, u nichž navíc není vždy zcela jasné, zda jde z jeho strany o tvrzení či jen komentář. Některé z Finkelsteinových postřehů o zneužívání paměti holocaustu mohou sice být v jádru i platné. Finkelstein však používá poněkud černobílé a zjednodušující schéma a navíc má tendenci posuzovat celý diskurz na základě několika excesů, případně si vybírat pouze ty informace, které se hodí do jeho obrazu.

Proměnu vztahu k paměti holocaustu na půdě USA a Izraele, které jsme výše vysvětlovali celou řadou vnějších i vnitřních faktorů, tak například Finkelstein vysvětluje „náhlým objevením“ Izraele Spojenými státy. Doslova píše: „Vše se změnilo po arabsko-izraelské válce v roce 1967. Ve skutečnosti se podle všech zpráv holocaust stal až po tomto konfliktu neodmyslitelnou součástí amerického židovského života.“¹¹⁰ K ospravedlnění izraelského postupu měla být uměle oživena vzpomínka na holocaust za účelem manipulace s veřejným míněním: „Aby mohly americké židovské elity lépe ochránit své strategické bohatství, ‚vzpomněly‘ si na holocaust,“ píše

105 Finkelstein, N.: „*This Time We Went Too Far*“: *Truth and Consequences of the Gaza Invasion*. OR Books: New York 2010.

106 Viz Finkelstein, N.: „Uses of the Holocaust“ in *London Review of Books*, 6. ledna 2000.

107 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 13.

108 Ibid., str. 15-16. Viz také str. 126, pozn. 8, kde Finkelstein píše: „Nacistický holocaust“ v tomto textu označuje skutečnou historickou událost, ‚holocaust‘ je jejím ideologickým ztvárněním.“

109 Barša, P.: *Paměť a genocida – úvahy o politice holocaustu*. Argo: Praha 2011.

110 Ibid str. 23. K této tezi uvádí v poznámce pod čarou: „Očividně jediným, kdo odmítá tuto skutečnost, je Elie Wiesel, který tvrdí, že holocaust se dostal do amerického života především díky jeho činnosti.“

Finkelstein.¹¹¹ Když hovoří o tom, že holocaust nehraje takovou úlohu ve válkách v roce 1948 a 1956, tak přitom nebere v úvahu takové faktory, jako například dobu potřebnou na rekonvalescenci přeživších, na zvládnutí nového jazyka či na nalezení vyjadřovacích prostředků.

Ve svých úvahách pak zcela opomíjí vnitřní proměnu židovského státu. Izrael byl po dlouhou dobu výrazně levicovým státem, což bylo v době vrcholící studené války závažnou překážkou pro bližší vztahy s USA. V letech 1948-53 se dokonce zdálo, že by se Izrael mohl přiklonit k východnímu bloku – vždyť jedinými státy, které dodaly Izraeli zbraně v roce 1948, byly Československo a Francie.¹¹² Finkelstein sám zmiňuje častý stereotyp dané doby stavějící rovnítko mezi slova „Žid“ a „levičák“, stejně jako poněkud nadneseně prohlašuje, že jedinými Američany, kteří udržovali vztahy s Izraelem, byli Noam Chomsky a Hannah Arendtová. Pomiňme to, že jde o jedno z mnoha typických Finkelsteinových zjednodušení, a poukažme spíše na fakt, že jak Hannah Arendtová, tak jeho mentor Chomsky jsou oba levicového zaměření.

Podobně selektivní je Finkelstein i v dalších úvahách. A tak sice zmiňuje pokles antisemitismu v USA, ovšem nikoliv jako trend, který mohl vést k emancipaci Židů a otevřenějšímu přijetí židovských témat v americkém veřejném životě, nýbrž pouze jako argument pro to, že v rámci nedostatku antisemitismu si americké židovské elity přisvojily holocaust jako náhražku. Z celého obrazu tak předkládá pouze polovinu. Eichmannův proces zase zmiňuje jenom proto, aby mohl prohlásit, že z něj „*Izrael vytloukl politický kapitál*“,¹¹³ aniž by se dále zabýval dopady tohoto procesu na myšlení Židů samotných, nemluvě o tom, že pokud byl tento proces předmětem „vytloukání politického kapitálu“, pak to bylo hlavně v rámci soupeření mezi jednotlivými izraelskými politickými stranami navzájem. Vstup paměti holocaustu do centra amerického života je podle Finkelsteina pouze výsledkem vědomých, cílených a promyšlených rozhodnutí židovských elit. Všichni jednají s cílem ovládat a získávat. Ve Finkelsteinově světě nikdo nejedná proto, že by jej k tomu tlačily vzpomínky, víra, národní hrdost, pocit viny za přežití, mezigenerační přenos traumatu či upřímná víra ve správnost vlastních kroků, byť třeba mylná. V materialistickém světě Normana Finkelsteina dělají všichni všechno jen pro peníze a moc.

V kontextu války na Jom Kipur v roce 1973 a dohod z Camp Davidu v roce 1979 se Finkelstein domnívá, že „*průmysl holocaustu zvýšil své výrobní kvóty*“, aby si tak „*získal lepší pozici pro vyjednávání*“.¹¹⁴ Patrně se jedná o Finkelsteinovu interpretaci Novickovy domněnky, že Jimmy Carter možná založil již zmiňovanou prezidentskou komisi zabývající se připomínáním holocaustu, aby si upravil reputaci u židovských voličů poškozenou ústupky Arabům. Do takovéto skládačky nesedí jeden podstatný dílek – Jimmy Carter, který stál za vznikem USHMM, patří dnes k velmi ostrým kritikům izraelské politiky, kterou otevřeně srovnává s apartheidem a je tedy opravdu dalek toho, aby se snad začleňoval do „průmyslu holocaustu“.¹¹⁵ Další důvody, které mohly Cartera vést k založení prezidentské komise – jako např. prostý osobní zájem o otázku lidských práv – jsme zmínili v předchozí kapitole. Finkelsteinovi to však nestačí: „*Historické dokumenty svědčí o tom, že kdyby byl Izrael po říjnové válce opravdu osamocen, nebyly by americké židovské*

111 Ibid., str. 28.

112 Finkelstein si je vědom zbraňového kontraktu z Československa, ovšem do své teze jej nezahrnuje.

113 Ibid., str. 32.

114 Ibid., str. 30.

115 Viz Carter, J.: *Palestine: Peace, not Apartheid*. Simon & Schuster: New York 2006.

*elity nacistický holocaust připomínaly o nic více, než tomu bylo po válkách v roce 1948 a 1956.*¹¹⁶ Jaké historické dokumenty o tomto mají svědčit, se však nedozvídáme. Odkaz na zdroj či příklad několika takovýchto dokumentů chybí.

Druhá kapitola s názvem nepříjemně evokujícím pamflety ze zcela opačné strany politického spektra, „*Podvodníci, kšeftaři a dějiny*“, se zaměřuje na polemiku s tezemi o jedinečnosti holocaustu a o holocaustu jakožto vyvrcholení věčné iracionální nenávisti vůči Židům. Tezi o jedinečnosti holocaustu smete ze stolu zcela, spolu s rozsáhlou studií Stevena T. Katze *Holocaust v historickém kontextu*.¹¹⁷ Kritickým hlasům této debaty, pocházejícím přitom rovněž ze židovského prostředí, Finkelstein prostor nedává a když, tak je z kritizovaného diskursu vyčleňuje, aby nenarušily jeho obraz. Dílo Jehudy Bauera, který v této diskusi reprezentuje střední proud, pak již považuje za součást „*průmyslu*“.¹¹⁸ Autor tohoto textu nezakrývá fakt, že je k debatě o jedinečnosti holocaustu rovněž velmi skeptický a že ji považuje za nebezpečně dvojsečnou zbraň. Připomínáme, že například USHMM před nadsazováním jednoho individuálního utrpení nad jiné rovněž varuje,¹¹⁹ a to i přesto, že Finkelsteinem kritizovaný Steven T. Katz byl na krátkou dobu jeho předsedou.¹²⁰

V polemice s druhou tezí o holocaustu jakožto vyvrcholení věčného antisemitismu se Finkelstein vrací ke své rozepři s Danielem Goldhagenem.¹²¹ Ačkoliv tvrzení Daniela Goldhagena o holocaustu jakožto nevyhnutelném důsledku genocidního antisemitismu hluboce zakořeněného v německé identitě považujeme v jistém smyslu za stejně excentrické jako Finkelsteinovy vlastní teze,¹²² nemůžeme na druhé straně souhlasit s Finkelsteinovým tvrzením, že „*průkazná historická fakta vražedných pohnutek Nežidů se rovnají nule*“.¹²³ Oběti Chmelnického masakrů by asi nesouhlasily.

Jaká vlastně byla podle Finkelsteina příčina antisemitismu a holocaustu? Možnost, že by motivy nacistů nemusely být racionální a že by mohly být vedeny antisemitskou představou o vlivu či moci Židů, odmítá. Dva tisíce let křesťanského antijudaismu do své úvahy vůbec nezahrnuje. Jaké vysvětlení tedy nabízí? Finkelstein přímo explicitně neříká, že by zdrojem antisemitismu byl etnocentrismus, ovšem nemá k tomu daleko: „*Tady přirozeně nejde o, že je antisemitismus ospravedlnitelný, nebo že by se Židům měla dávat vina za zločiny spáchané proti nim, ale o to, že antisemitismus se vyvíjí v určitých dějinných souvislostech, které provází vzájemně na sebe působící*

116 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 30.

117 Katz, Steven T.: *The Holocaust in Historical Context: Volume 1: The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. Oxford University Press 1994.

118 Srov.: Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007, str. 53-79. Finkelstein o Bauerovi jakožto „*spisovateli průmyslu holocaustu*“ viz: Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 59.

119 Viz typy pro učitele: USHMM „*Guidelines for Teaching about the Holocaust*“ (online), (ověřeno dne: 17. května), dostupné z: <http://www.ushmm.org/education/foreducators/guideline/>

120 *JTA*, 6. března 1995. Steven T. Katz ve skutečnosti USHMM předsedal pouze tři měsíce. V březnu roku 1995 podal rezignaci poté, co deník *Washington Post* upozornil na pracovní-právní spory, které Katz vedl se svým pracovištěm na Cornell University.

121 Finkelstein, N.: *A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth*. Metropolitan Books: New York 1998.

122 V rozporu s Goldhagenem se domníváme, že holocaustu by bylo možno i v kontextu Německa 30. a 40. let zabránit. Domníváme se, že genocidní myšlení může být (bohužel) probuzeno v kterékoliv skupině osob a že v Německu se všechny příslušné faktory sešly v extrémní podobě.

123 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 44.

hra zájmů.“¹²⁴ Na jedné straně se tak zdánlivě přiklání k vysvětlení Ismara Schorsche, podle něhož „nadaná, dobře organizovaná a velmi úspěšná skupina může podnítit vznik konfliktů, které mají původ v objektivním napětí, jež vzniká mezi skupinami, a přesto jsou tyto spory stereotypně interpretovány jako antisemitismus“.¹²⁵ Ovšem Finkelstein na straně druhé i toto vysvětlení dále interpretuje jako etnocentrické a podle jeho názoru jde opět jen o vyjádření konceptu vyvolenosti: „Holocaust tak sice v negativním smyslu, ale přesto potvrdil vyvolenost¹²⁶ Židů [...] protože Židé jsou lepší nebo úspěšnější, trpěli zlobou nežidů a ti je pak vraždili.“¹²⁷

Skrze lpění na podobných „dogmatech holocaustu“¹²⁸ pak měl podle Finkelsteina stát Izrael získat beztrestnost. V rámci své konstrukce o cílené manipulaci „vědomím holocaustu“ uvádí na scénu jednu z nejkontroverznějších tezí své knihy: „Vzhledem k tomu, že většina literatury zabývající se Hitlerovým ‚konečným řešením‘ lpí na základních dogmatech Holocaustu, je z vědeckého hlediska bezcenná. Oblast literatury Holocaustu je opravdu plná nesmyslů, ne-li vyložených podvodů. Zvláště pak výmluvné je kulturní prostředí, které tuto literaturu Holocaustu živí.“¹²⁹

Toto je samozřejmě velice závažné obvinění. Příliš mnoho příkladů, které by jej přesvědčivě prokázaly, však Finkelstein nenabízí. Z odborné literatury zmínil již dříve Daniela Goldhagena. Jako jediný další důkaz svého tvrzení o „bezčnosti většiny literatury holocaustu z vědeckého hlediska“ nabízí kauzu dvou beletristických knih: *Nabarveného ptáče* (*The Painted Bird*) Jerzyho Koszińskiego a *Zlomků* (*Fragments*) Binjamina Wilkomirského, jejichž autoři je původně lživě vydávali za autobiografické. Hovořit o tomto pochybení je určitě správné a očišťující, ovšem Finkelstein tyto podvody neodhalil – pouze si tyto již odhalené kauzy vypůjčil, aby mohl skrze ně napadnout celý rozsáhlý diskurs jako takový.¹³⁰ *Průmysl holocaustu* byl sepsán rok po kauze Wilkomirského (podvod s identitou definitivně potvrdil historik najatý německým nakladatelem knihy na základě podezření vznesených švýcarským investigativním novinářem)¹³¹ a Finkelstein tak reaguje na ještě čerstvou kauzu, která proběhla židovskými médii.¹³² Tyto excesy, jejichž příčiny musíme patrně hledat v hloubi duše autorů samotných spíše než v jakémsi „průmyslu“, však není možné vztahovat na literaturu o holocaustu jako celek. Jsou dvě knihy důkazem o „bezčnosti“ desítek dalších? Pokud ano, proč? Finkelstein na tuto odpověď otázku nedává. Nebo chce snad

124 Ibid., str. 45.

125 Shorsh, I. podle: Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 47.

126 Finkelstein přitom koncept vyvolenosti chápe výhradně jako projev šovinismu a etnocentrismu a nebere v úvahu jeho původní teologický základ, podle něhož je vyvolenost chápána spíše jako nezáviděníhodné břímě.

127 Ibid., str. 47

128 Ibid., str. 44.

129 Ibid., str. 47

130 Biografii Kasinského s podrobným vysvětlením celé kauzy a motivů autora publikoval James Park Sloan. Viz Sloan, J. P.: *Jerzy Kosinsky: A Biography*. Dutton: USA 1996. K tématu viz také Traverso, E.: „Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein“ in *Historical Materialism*, volume 11:2, Leiden 2003 str. 219

131 Viz *JTA*, 19. října 1999.

132 Viz *JTA*, 3. listopadu 1999; *JTA*, 4. listopadu; *JTA*, 5. listopadu 1998; *JTA*, 15. října 1999; *JTA*, 19. října 1999; Nakladatelství Schocken Books si nasypalo popel na hlavu, když knihu později znovu vydalo s rozsáhlým dovětkem historika jméno? , vysvětlujícím celou kauzu a motivy autora, jakož i podrobný rozbor toho, jak se autorovi podařilo oklamat všechny recenzenty, vydavatele, nakladatele, ostatní přeživší apod. Výsledkem Wilkomirského aféry je velice působivá analýza procesu, jakým vzniká autobiografická literatura: Mächler, S.: *The Wilkomirski Affair: A Study in Biographical Truth*. Schocken Books: New York 2001.

prohlásit, že autentická svědectví Prima Leviho, Anne Frankové, nebo třeba Arnošta Lustiga jsou rovněž „bezpečná“?¹³³

S odbornou literaturou o holocaustu se pak vypořádává tím způsobem, že kauzu Kosinského a Wilkomirského vztahuje i na Daniela Goldhahena: „*Hitlerovi ochotní katani jsou Fragments s poznámkovým aparátem*“.¹³⁴ Literatura o holocaustu se ve Finkelsteinově pojetí rovná Kosinski, Wilkomirski, Wiesel a Golhagen. Do tohoto seznamu pak ještě sporadicky řadí Jehudu Bauera a Deboru Liptstadtovou. Právě jeho vymezování se proti Deboře Liptstadtové je patrně důvodem, proč je Finkelsteinův *Průmysl holocaustu* tolik oblíben mezi popírači. Finkelstein je zastáncem absolutní svobody slova. Podobně jako onen právník ACLU, který v roce 1977 hájil právo neonacistů pochodovat se svastikami ve Skokie, prosazuje i Finkelstein naprostou svobodu projevu, a to i pro neonacisty. Interpretovat to jako sympatie k popíračům by bylo patrně chybné. Finkelstein považuje popírače holocaustu spíše za neškodné. Bohužel po tom všem, co Finkelstein prohlásil o literatuře holocaustu, se po přečtení následující pasáže nemůže čtenář zbavit dojmu, že David Irving je Finkelsteinovi milejší než Daniel Goldhagen: „*Ať už jsou politika, nebo motivace těch, kteří ji provádějí jakkoliv nestoudné, není veškerá revizionistická literatura zcela bez užitku. [...] jak podotýká Gordon Craig, [David] Irving, nechvalně známý obdivovatel Hitlera a sympatizant německého nacionálního socialismu přesto 'nepostradatelně' přispěl k našim znalostem o druhé světové válce.*“¹³⁵ Finkelstein obhajuje právo popíračů hovořit tím, že například Raul Hilberg několikrát knihy Davida Irvinga citoval. Hilberg si ovšem z Irvingových knih vypůjčuje spíše faksimile dokumentů nežli jakékoliv teze, a tyto faksimile pak ve skutečnosti proti tezím popíračů obrací. Fakt, že Hilberg v celé knize se stovkami poznámek jednou odkáže na jednu faksimili v knize jednoho popírače ještě neznamená, že je popírání holocaustu validní vědeckou disciplínou.¹³⁶

Finkelstein dále cituje Novicka, který se pozastavil nad tím, že Amerika má muzeum holocaustu tam, kde bychom spíše čekali muzeum otroctví. Finkelstein to vysvětluje jako vrcholný projev průmyslu holocaustu a důkaz židovského vlivu. Novick doslova říká: „*Na washingtonském Mallu není muzeum otroctví. Je to, jako by Němci prohlásili, že holocaust byl sice strašlivý, ale skutečně důležitou věcí je, aby byl v Berlíně postaven památník americkému černošskému otroctví.*“¹³⁷

Novickův (nikoliv Finkelsteinův) postřeh je sice zajímavý, ovšem jak jsme již zmínili výše, Novick tuto skutečnost interpretuje jako americkou snahu překrýt pocit vlastní viny připomínáním jiné, vzdálenější tragédie. Podle Novicka je pro Američany jednodušší připomínat si holocaust, nežli otvírat temná zákoutí vlastních dějin. Finkelstein vidí jedinou odpověď v kombinaci židovského vlivu a etnocentrismu a neuvědomuje si, že původní Novickova úvaha (a kritika) v této konkrétní věci nesměřovala vůči Židům, nýbrž vůči Americe obecně. Důvod, proč ve Spojených

133 Srov. recenzi na knihu na stránkách Institutu Tereziánské iniciativy: www.holocaust.cz z pera Alice Marxové.

134 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 53.

135 Ibid., str. 57.

136 Například v celé publikaci *Pachatelé, oběti, diváci* z pera Raula Hilberga se mezi stovkami poznámek objevuje jeden jediný odkaz k Irvingovu dílu. Tento odkaz v kapitole o Adolfu Hitlerovi pak není citací žádné z Irvingových tezí, nýbrž odkazem na faksimili dokumentu publikovanou v knize *Hitlerova válka*. Význam tohoto dokumentu poté Hilberg obrací proti Irvingovým tezím, aniž by dotyčného popírače v textu jmenoval. Nazývat to „citací Irvinga“ by tedy bylo nadsazené. Viz Hilberg, R.: *Pachatelé, oběti, diváci – židovská katastrofa 1933-1945*. Praha: Argo 2002, str. 30, pozn. 40.

137 Novick, P.: *The American National Narrative of the Holocaust: There Isn't Any* in „New German Critique“, No. 90, podzim 2003.

státech dodnes nestojí muzeum otroctví či genocidy domorodého obyvatelstva, hledejme v Americe, nikoliv v holocaustu.

A ačkoliv je pravdou, že muzeum amerického otroctví nestojí přímo na Mallu, je rovněž na tomto místě vhodné dodat, že v celých Spojených státech lze nalézt přes 70 muzeí amerického otroctví, z toho 40 jich bylo založeno ještě před publikací *Průmyslu holocaustu*. To první bylo založeno již v roce 1938. Necelý tucet dalších je připravován. Jedno z těchto muzeí, založené roku 1988 ve Wisconsinu, dokonce nese název *Muzeum holocaustu amerických černochů*.¹³⁸ A proč nestojí muzeum amerického otroctví v Berlíně? V parafrázi Novickovy úvahy a v souladu s naší tezí se domníváme, že pokud by v Berlíně žilo 8 milionů potomků a příbuzných Afroameričanů, vyhnaných ze Spojených států v důsledku amerického otroctví, pak bychom se patrně muzea amerického otroctví na berlínské Lindenstrasse rovněž dočkali.

Ve třetí části své knihy se Finkelstein pouští do vlastního výzkumu ohledně procesu odškodnění přeživších holocaustu a přístupu k opuštěným bankovním účtům obětí holocaustu. Finkelstein příliš nevysvětluje, jak že by měli být všichni ti, proti nimž se vymezil v úvodních dvou kapitolách, do procesu reparací konkrétně napojeni, a obecně se zdá, že tato třetí kapitola je spíše samostatnou studií. Pochopit ji není snadné. Finkelstein zde poněkud „čaruje“ s čísly a čtenář se v textu snadno ztrácí. Finkelstein tvrdí, že počet přeživších holocaustu a nuceně nasazených je cíleně a uměle nadsazován s cílem získat od Německa a od švýcarských bank více peněz z reparací. Problém, na který naráží, do jisté míry souvisí s otázkou definic jako „přeživší holocaustu“ či „nuceně nasazený“. Například lze hovořit o člověku židovského původu, který prošel tábory jako politický vězeň ve 30. letech a ještě před vypuknutím války propuštěn a vypovězen z Německa, jako o přeživším holocaustu? Je pro potřeby odškodnění relevantní nárok toho, kdo po vypuknutí války z území ovládaného Němci utekl a přežil na území sovětském? A zatímco Finkelstein používá úzkou definici, je dnes – a to zejména v restitučních sporech – používána definice širší.

Finkelstein dochází k závěru, že organizace, které mají na starost vymáhání a správu odškodnění pro přeživší, na jedné straně stále více nadsazují počty přeživších a rozšiřují definici přeživšího, ovšem na straně druhé tyto prostředky dále nedistribuuji těm, kterým jsou určeny, tj. přeživším a bývalým nuceně nasazeným. Cílem tohoto „dvojitého vydírání“ pak má být na jedné straně německá vláda a na druhé straně švýcarské banky, na jejichž kontech zůstaly po zavražděných a deportovaných klientech miliony dolarů. Celý spor možná pochopíme lépe, pokud jej přirovnáme ke kauzám daleko prozaičtějším a méně extrémním, ovšem v principu podobným – například těm, které probíhají v hudebním průmyslu mezi takzvanými kolektivními správci autorských práv a umělci samotnými. Na této půdě spočívá rozepře v tom, že silní kolektivní správci práv s odkazem na škody způsobené pirátstvím žádají od centrálních vlád stále větší výběr takzvaných autorských poplatků od firem a občanů, z nichž se pak ale umělcům dostává čím dál tím méně peněz, případně jsou tyto prostředky rozdělovány podle sporného klíče. Organizace, která má finanční prostředky pouze přerozdělovat, je pak postupně začne spotřebovávat na svůj vlastní provoz. Vrátime-li se zpět k tematice odškodnění obětí holocaustu, pak nám po odmyšlení veškeré ideologie a silných a krutých slov, která Finkelstein používá, zůstane prostý popis procesu

138 Ohledně seznamu aktuálně činných muzeí a památníků mimořádně odkazujeme do anglické sekce encyklopedie Wikipedia. Heslo je dostatečně kvalitní a umožňuje ověřit si existenci institucí a jejich souvislosti. „List of Museums Focused on African Americans“ (online), (ověřeno dne: 5. června 2012), dostupné z: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_museums_focused_on_African_Americans.

kostnatění kolektivních správců finančních prostředků.

Jak však uvádí E. Traverso ve své recenzi Finkelsteinovy knihy, situace není tak černobílá, jak ji Finkelstein vidí. Jsou-li totiž židovské instituce jakožto vykonavatelé „*průmyslu holocaustu*“ jediným terčem Finkelsteinovy kritiky, pak je možné jeho text chápat jako pokus o přemalování úlohy švýcarských a dalších bank v arizaci růžovou barvou: „*Takto asymetrický přístup vůči židovským institucím na jedné straně a švýcarským bankám na straně druhé je v knize ještě podtržen [autorovým vyjadřovacím] stylem, který občas působí jako parodie na velmi nepříjemné stereotypy dávné antisemitské literatury.*“¹³⁹

Naše téma nám nedovoluje ponořit se do tohoto sporu hlouběji. Problematice poválečných restitucí by bylo možno věnovat samostatnou disertační práci a Finkelstein nám analýzu rovněž dosti komplikuje svou zkratkovitou argumentací i poněkud ledabylou prací se zdroji.¹⁴⁰ Zkusme tedy alespoň nahlédnout širší kontext, zdroje a motivy Finkelsteinových tezí.

Finkelstein není zdaleka prvním, kdo se s organizacemi řídicími přerozdělování prostředků z odškodnění pustil do křížku. Z řady trpkých sporů, které přeživší s těmito organizacemi vedou, můžeme zmínit například incident z počátku 60. let, o němž se dochovala interní memoranda v Ústředním sionistickém archivu. Je to incident rozsahem malý, avšak pro danou problematiku velmi charakteristický.¹⁴¹ Psal se duben 1961. Eichmannův proces byl v plném proudu a v řadě menších synagog v oblasti New Yorku se začaly objevovat letáky psané v jidiš, které obviňovaly organizaci *Jewish Claims Conference* (JCC) z toho, že prý z celkových 40 milionů dolarů, které od Německa do té doby obdržela, přeživším přerozdělila pouze necelých 3,5 milionu a zbytek promrhala nebo zpronevěřila. Skupinka asi 20 rozlobených přeživších vtrhla 12. dubna do kanceláří JCC a dožadovala se okamžité schůzky s tehdejším tajemníkem organizace, Saulem Kaganem. Ten se snažil informace uvedené v letáku konfrontovat, ovšem protestující jeho vysvětlení odmítli a začalo docházet ke slovním i fyzickým potyčkám. Protestující přeživší nakonec z prostor JCC vyvedla přivolaná policejní hlídka. Situace se opakovala 17. dubna. Rozlobení přeživší opět distribuovali letáky tvrdě kritizující politiku JCC. Vzduchem létala silná slova. Vůdce skupiny přeživších obviňoval JCC ze spiknutí. Volal, že si JCC za peníze přeživších již stačila koupit *The New York Times* spolu s *Bundem* i *Agudat Jisra'el* dohromady. Na místě musela znovu zasahovat policie. Napětí nadále posilovala ostrá rétorika na obou stranách, jakož i žádost o úplatek od jednoho z vůdců protestující skupiny. 24. dubna vtrhlo do prostor JCC přibližně 60-70 osob a započalo okupaci kanceláří organizace. Protestující křičeli, že Saul Kagan je zloděj, který odvádí peníze z JCC. Znovu přivolané policejní hlídce trvalo tři hodiny, než přiměla demonstranty k odchodu. Ti sice odešli, ovšem hned druhý den se objevili v kanceláři Nachuma Goldmanna, předsedy Židovské agentury a JCC, s letáky hlásajícími, že „*Eichmannovy oběti byly okradeny*“. Goldmann byl však v tu dobu v zahraničí a vysvětlení přítomného zástupce, Isidora Hamlina, protestující neuspokojilo. Vydali se tedy nakonec přímo na německé velvyslanectví. Jeho zástupce nabídl, že bude jednat se

139 Traverso, E.: „Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein“ in *Historical Materialism*, volume 11:2, Leiden 2003 str. 220-221.

140 Finkelstein například uvádí, že „*Úřad izraelského premiéra Netanjahua nedávno odhadnul počet ‚přeživších holocaustu‘ na jeden milion.*“ Ovšem jelikož neuvádí zdroj tohoto tvrzení, není možné jej ověřit. Možnost revizního výzkumu se tím velmi komplikuje. Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 64.

141 Celý odstavec je shrnutím interní korespondence JCC uložené v archivu CZA: *Korespondence ohledně demonstrací přeživších proti Claims conference*. CZA A370/26.

dvěma zástupci protestujících, a hájil práci JCC. Protestující to odmítli a pohrozili blokadou velvyslanectví, pokud německá vláda proti JCC nezakročí.

Zde dokumenty své svědectví končí. O události zpětně informoval pouze jeden z lokálních židovských deníků.¹⁴² Pozadím tohoto konkrétního incidentu, k němuž došlo dávno před rokem 1967, do něhož Finkelstein klade počátky svého „průmyslu holocaustu“, byla obava přeživších, že JCC buď prostředky od německé vlády zadržuje, nebo jimi „mrhá“ na kulturní a vzdělávací aktivity v Evropě v situaci, když by mohly být podle názoru protestujících použity na pomoc konkrétním přeživším v Americe. Sami zástupci JCC v důvěrných interních memorandech spekulují, že za protesty může být i snaha vyvinout na JCC tlak v atmosféře kolem Eichmannova procesu.¹⁴³ Událost končí paradoxně – přeživší holocaustu žádají německé velvyslanectví, aby JCC domluvilo.

Finkelstein sám nenapsal *Průmysl holocaustu* z prosté snahy šokovat nebo jen kritizovat holocaustový diskurs. Všechna ta silná slova prvních dvou kapitol jsou pouze předmluvou pro pasáž obviňující kolektivní správce finančních prostředků z restitučních, reparačních a odškodňovacích fondů z toho, že tyto peníze „projíždají“. *Průmysl holocaustu* byl patrně sepsán v přímé reakci na autorovu vlastní negativní zkušenosti s jednáním s těmito institucemi. „*Já naprosto souhlasím s právem na odškodnění,*“ prohlásil Finkelstein na konferenci v Londýně, na níž svou knihu propagoval a z níž se například Claude Lanzmann na protest proti jeho účasti odhlásil. „*Jenže i když tyto organizace vyberou nějaké peníze, tak je nedávají přeživším [...] Bojoval jsem 20 let, abych získal kompenzaci pro svou matku,*“ popisuje svou vlastní zkušenost. „*Nejhorší a nejkurióznější na tom je, že když hovoříte se samotnými oběťmi nacismu, tak zjistíte, že se shodují ve společném požadavku: chtějí, aby peníze rozdělovala německá vláda, ne židovské organizace [...] Nejhorší na tom je, že věří německé vládě více, než ‚vlastním‘ židovským organizacím.*“¹⁴⁴ Finkelstein sám pak během turné se svou knihou na německé půdě vyzýval, aby se Německo „*nenechalo vydírat kvůli své minulosti*“ a ujišťoval své posluchače, že „*Německo má právo odmítnout využívání nacistického holocaustu jakožto zbraně pro politické a ekonomické cíle*“.¹⁴⁵

Německý historik Wolfgang Wipperman ve své recenzi na *Průmyslu holocaustu* napsal, že Norman Finkelstein je jen „*užitečný idiot*“ pro antisemity a popírače holocaustu.¹⁴⁶ Za své postoje a radikální rétoriku si Norman Finkelstein brzy vysloužil nálepku „*sebenenavidějící se Žid*“. Jednotná definice tohoto označení, pocházejícího z knihy Theodora Lessinga *Židovská sebenenávist (Jüdischer Selbsthaß)* z roku 1930, neexistuje, ovšem jeho význam shrnuli asi nejpregnantněji tvůrci seriálu *Simpsonovi*, když v jedné z epizod nechávají klauna Krustyho v reakci na zprávu, že patrně není Židem, prohlásit: „*Myslel sem, že sem Žid, co se nemá rád, a teď to vypadá, že sem jen vobyčejnej antisemita.*“¹⁴⁷

Raul Hilberg byl k Finkelsteinovi smířlivější a prohlásil, že *Průmysl holocaustu* „*má dobře nakročeno*“.¹⁴⁸ Recenzenti knihy z levicového prostředí pak zpravidla docházeli k závěru, že

142Jediným listem, který tehdy o potyčkách v sídle JCC informoval, byl *The National Jewish Post*, 5. května 1961.

143 Ibid.

144 *JTA*, 27. července 2000.

145 *JTA*, 8. února 2001.

146 Wippermann, Wolfgang 2001, 'Ein "Spezialist" für Israelfragen. Finkelstein gegen Goldhagen und andere "jüdische Geschäftsmacher"', podle: Traverso, E.: „Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein“ in *Historical Materialism*, volume 11:2, Leiden 2003 str. 215–225

147 „Today, I'm a Clown“. *The Simpsons*, 6. epizoda 15. série. (v českém dabingu: „Krustyho zkouška z dospělosti“)

148 Hilberg podle: Traverso, E.: „Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein“ in *Historical Materialism*, volume 11:2, Leiden 2003 str. 220.

Finkelsteinem zvolený způsob argumentace působí nepřesvědčivě a odpudivě, „*jakkoliv má autor možná pravdu*“.¹⁴⁹ Sám Peter Novick, na jehož knize Finkelstein své teze staví, označil *Průmysl holocaustu* za „*brak*“.¹⁵⁰ Na jiném místě prohlásil, že řada Finkelsteinových tezí jsou „*naprosté výmysly*“ a pouhé „*aktualizace Protokolů siónských mudrců pro 21. století*“.¹⁵¹ Na straně druhé se ale za Finkelsteina postavil poté, co se spory mezi Finkelsteinem a jedním z jeho oponentů – Alanem Dershowitzem – staly osobními a Dershowitz se pokusil zamezit Finkelsteinovu dalšímu působení na DePaulově univerzitě v Chicagu. „*Vždycky se najdou tací, kteří rádi zaujmají roli psanců, kteří se vyžívají v boji a jejichž největší vášní je bojovat za svou věc...*“ prohlásil tehdy Peter Novick. „*Takoví lidé mají sklony natahovat důkazy až na samotnou hranu a někdy i za ni... Profesor Finkelstein se zdá být takovýmto případem, stejně jako profesor Dershowitz.*“ Jakkoliv by podle Novicka bylo „*katastrofální mít univerzitu složenou ze samých Finkelsteinů a Dershowitzů, bylo by stejně nežádoucí mít univerzity složené pouze z lidí, jako jsem já*“.¹⁵² Původně akademická přestřelka mezi Finkelsteinem a Dershowitzem, která začala polemikou mezi Dershowitzovým *Případem pro Izrael* a Finkelsteinovou odpovědí *Za hranice chucpe*, se nakonec přesunula až do kruté osobní roviny. Z obou stran létala obvinění z plagiátorství a když Finkelstein v jednom ze svých textů vypráví o své matce a o jejím pocitu viny za přežití, vytrhl to Dershowitz z kontextu a napsal, že Finkelstein podezírá svoji matku z toho, že byla za války kápen.¹⁵³

Finkelstein zdaleka není jediný, kdo se vymezuje proti zneužívání paměti. On sám sice rád zaujímá pozici osamělého bojovníka, ovšem ve skutečnosti je spíše jen radikálním pokračováním dávno existujícího diskursu, jehož starší vyjádření bychom našli například u Raula Hilberga či Hannah Arendt. Českému čtenáři se v tomto kontextu doporučuje například kniha Zygmunta Baumana *Modernita a holocaust*.¹⁵⁴ Hlavním předmětem zájmu autora této knihy je sociologická analýza byrokratických mechanismů vedoucích ke genocidě. V jejím druhém vydání však nacházíme autorův doslov, v němž Bauman ostře polemizuje s tezemi Daniela Goldhagena (Bauman představuje v interpretaci příčin holocaustu přímý protipól Goldhagena), vymezuje se proti zneužívání paměti holocaustu a varuje před tím, že by se prý paměť holocaustu mohla sama stát zdrojem genocidního smýšlení:

Zhoubné dědictví holocaustu spočívá v tom, že dnešní pronásledovatelé mohou působit novou bolest a vytvářet nové generace obětí, které budou dychtivě čekat na svou šanci udělat totéž, přičemž budou jednat v přesvědčení, že oplácejí bolesti včerejška a zabraňují bolesti zítřka – jinými slovy, budou jednat v přesvědčení, že morálka je na jejich straně.¹⁵⁵

Bauman k tomu dále (patrně v odkazu na Emila Fackenheim) dodává, že *toto „je snad z*

149 Traverso, E.: „Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein“ in *Historical Materialism*, volume 11:2, Leiden 2003 str. 220-221.

150 *JTA*, 27. července 2000.

151 *The Nation*, 21. května 2007.

152 *Ibid.*

153 Viz „Who was Maryla Husyt Finkelstein?“ (online), (datum přístupu 3. června 2012), dostupné z:

<http://www.normanfinkelstein.com/who-was-maryla-husyt-finkelstein/>

154 Bauman, Z.: *Modernita a holocaust*. Sociologické nakladatelství 2010. Poprvé vydáno roku 1989, druhé anglické vydání s novou předmlouvou a doslovem je z roku 2000

155 *Ibid.*, str. 315.

největších prokletí holocaustu a Hitlerových posmrtných vítězství“.¹⁵⁶ Stejně jako Finkelstein je i Bauman výrazně antisionisticky zaměřeným autorem (a krom toho také bývalým členem polské komunistické strany), ovšem na rozdíl od Finkelsteina svou argumentaci staví daleko sofistikovaněji. Bauman Finkelsteina zná. Svůj doslov k *Modernitě a holocaustu* napsal přibližně ve stejné době, jako Finkelstein svůj *Průmysl holocaustu*, a zmiňuje v něm i rozruch, který Finkelstein vyvolal svou kritikou Daniela Goldhagena.¹⁵⁷ Vedle Baumana bychom ale našli i mnoho dalších podobně smýšlejících autorů, včetně mnoha hlasů z Izraele, jako je například Adi Ofir, Idit Zertal, Josef Gruzinsky nebo Moše Zuckerman.¹⁵⁸

Odpor proti zneužívání paměti se objevuje i v uměleckých reflexích holocaustu. Namátkou můžeme zmínit například velice slavný komiks *Maus*, jehož první díl byl vydán v roce 1986 a druhý v roce 1991. Ve druhém dílu nacházíme překvapivě tvrdou pasáž, v níž autor – Art Spiegelman, rovněž pocházející z generace dětí holocaustu – v reflexi vlastní tvůrčí krize po vydání první části komiksu zobrazuje sám sebe jako umělce, jehož kreslicí pult stojí na hromadě mrtvých těl, zatímco za jeho okny vidíme ostnatý drát a strážní věže.¹⁵⁹ Po hromadě mrtvých těl se k němu derou novináři, kteří po něm chtějí, aby komentoval tu či onu kauzu, svěřoval se se svými emocemi či se snad vyjadřoval ke smyslu života a k situaci Izraele. A tito novináři se jen přetlačují s obchodníky, kteří (odhánějíce mouchy ze zetlelé hromady mrtvol, po níž po celou tu dobu šlapou) se na příběhu jeho otce snaží postavit svůj vlastní byznys a nabízejí Spiegelmanovi tučný podíl se slovy „*Otec by na vás byl hrdý!*“.¹⁶⁰ Postavu českého psychologa Pavla, s nímž pak tyto své zážitky rozebírá, nechává Spiegelman pronášet hrozivá varování: „*Podívej se, kolik knih už bylo o holocaustu napsáno. K čemu? Lidé se nezměnili. Možná potřebují větší a modernější holocaust.*“¹⁶¹ Dodejme jen, že autor komiksu *Maus* se rovněž hlásí k levicovému táboru a později se s ním několikrát setkáváme na demonstracích židovských a izraelských levicových hnutí prosazujících stažení ze Západního břehu.¹⁶²

A jaký je vlastně vztah Normana Finkelsteina k antisemitům, s nimiž bývá kritiky spojován? Na jedné straně je možné nalézt neautorizované překlady *Průmyslu holocaustu* v knihovně téměř každého webu provozovaného antisemitskými či neonacistickými hnutími. Výše jsme také mohli vidět, že Finkelstein v duchu americké tradice absolutní svobody slova zastává bezvýhradně liberální postoj ve věci svobody projevu i pro antisemity. Ovšem Finkelstein sám spolupráci s popírači holocaustu odmítá, což jsme mohli pozorovat i během jeho turné v České republice.¹⁶³

Přednáškové turné Normana G. Finkelsteina po střední Evropě se mělo konat ve dnech 22.-26.2. 2010. Hlavními organizátory na české straně byli pro-palestinští aktivisté ze sdružení *Přátelé Palestiny*, volně napojeného na *Česko-arabskou společnost* v zastoupení Jany Ridvanové. K akci se ze zájmu postupně přidalo několik dalších subjektů, jako např. *Politologické sdružení POLIS*, *Common Law Society* apod. Organizátorům se podařilo získat pro Finkelsteina pozvání na

156 Ibid.

157 Ibid., str. 314-321.

158 Viz Ofer, D.: „The Past That Does Not Pass“ in *Israel Studies*, Vol. 14, No. 1, Indiana University Press 2009, zejména str. 22-26.

159 Spiegelman, A.: *Maus – II. kniha*. Torst: Praha 1998, str. 43.

160 Ibid.

161 Ibid., str. 47.

162 Ke Spiegelmanovu politickému aktivismu viz např.: *JTA*, 25. dubna 1988, *JTA*, 14. května 2000.

163 Podrobné shrnutí celé kauzy viz Tarant, Z.: „Nepřítel mého nepřítele. Neonacismus a islám – specifika českého prostředí.“ in *Nová doba, stará zloba: Soudobý antisemitismus v historickém kontextu*. Nakl. ZČU: Plzeň 2011.

Akademii věd ČR, kde měl původně vystoupit s přednáškou, kterou však AV ČR později zrušila. Den předtím měl vystoupit v pražském klubu *Casa Gelmi* a rovněž v diskusním pořadu České televize. Chystané turné, jehož organizátory byla levicová, feministická, anarchistická a palestinská hnutí, zaujalo i neonacisty a slovenské neofašisty z *Nového slobodného Slovenska*. Pozvánky se objevily na neonacistických webech a slovenští neofašisté se pokusili pozvat Finkelsteina i do Košic. Návštěva byla skutečně domluvena a naplánována, ovšem zrušena poté, co byl Finkelstein na otevřeně antisemitské zázemí slovenských organizátorů upozorněn jedním z českých politologů, který se zabývá blízkovýchodním konfliktem. Finkelstein předal materiály zasláné tímto politologem k posouzení své německé kolegyni Ruth Birnové, která domněnku o vztahu slovenských organizátorů k popírání holocaustu potvrdila a Finkelstein poslední bod svého turné bez náhrady zrušil.¹⁶⁴

Autor tohoto textu se pak zúčastnil přednášky a projekce v klubu *Casa Gelmi* v Praze dne 22. února 2010 (viz foto 39). Ačkoliv si neonacisté vzájemně předávali pozvánku na tuto akci, nakonec jich na místě bylo kolem desítky. Ze známých tváří bylo možno rozpoznat některé z tehdejších prominentních členů Dělnické strany. Těchto přibližně deset černě oděných lidí se však téměř ztratilo v přibližně třisetlávém davu složeném především z Arabů, palestinských aktivistů, diplomatů, politologů, zástupců lidsko-právních organizací a dalších. Finkelstein sám již touto dobou tušil, že má v publiku několik neonacistů, a směřoval jim několik ironických invektiv: „*Chcete-li se přihlásit o slovo, zvedněte pravou ruku, ale zase ne tak vehementně, prosím, abychom tu neměli nějaký incident.*“ Když se pak hlavní organizátorka v úvodní řeči představila jako „feministka“, začala se jedna z přítomných neonacistek viditelně ošívát. Přítomní členové Dělnické strany se pak během první přestávky ze sálu vytratili. Ačkoliv je zvykem neonacistů informovat o každé proběhlé akci včetně návštěv přednášek, a byť by celá kauza kolem Finkelsteina nabízela řadu propagandistických témat, nevyšel k ní s výjimkou výpovědi slovenského organizátora žádný další článek a neonacistické weby k celé kauze mlčí. To vše v ostrém kontrastu s rušnými diskusemi na webech levicových, pro něž byla Finkelsteinova návštěva jednou z událostí roku.

S neonacisty si tedy Finkelstein nerozumí. Arabská hnutí bojující proti Izraeli však v minulosti podporoval. V již výše zmíněné knize *Vzestup a pád Palestiny: osobní výpověď o letech intifády*¹⁶⁵ používal příklady mezi OOP a povstáním varšavského ghetta. Podobně se pak například v roce 2008 vyjádřil o libanonském hnutí *Hizballáh* v rozhovoru poskytnutém libanonské televizi *Tilfísjún mustaqbal (Future TV)*. Finkelstein v něm vyjádřil své uznání této organizaci a srovnával ji s partyzánským odporem proti nacistům a ozbrojeným odporem proti komunistům. Jeho rétorika byla příliš silná i na poměry arabského vysílání a byla to arabská redaktorka, která musela svého hosta krotit. Finkelstein totiž nepochopil, že chválí militantní šíitskou organizaci v sunnitské stanici podporované Saúdskou Arábií, která je vůči této organizaci v opozici. Z celého rozhovoru je však nejvíce absurdní Finkelsteinovo prohlášení učiněné ve snaze o relativizaci teroristických činů *Hizballáhu*: „*Příliš se nezajímám o jejich politiku. Není to pro mne relevantní, neboť v Libanonu nežiji.*“¹⁶⁶ Patrně i proto byl téhož roku Finkelstein při přistání na letišti Ben Gurion v Tel Avivu

164 Ibid.

165 Finkelstein, N.: *The Rise and Fall of Palestine: A Personal Account of the Intifada Years*. University of Minnesota Press 1996.

166 Norman G. Finkelstein v rozhovoru pro libanonskou *Future TV (Tilfísjún mustaqbal)* dne 20. ledna 2008. (online), (citováno dne 29. března. 2008), dostupné z: www.memri.org

zadržen a poslán zpět do USA s desetiletým zákazem vstupu na izraelské území. Věrný svým tezím o nezneužívání holocaustu při popisu svého zadržení Finkelstein uvedl: „*Byl jsem držen v cele na letišti zhruba 24 hodin. Nebyl to žádný hotýlek, ale také to nebyla Osvětim.*“¹⁶⁷ Během jeho přednášky v Praze v klubu Casa Gelmi byla za jeho zády mimochodem promítána prezentace srovnávající palestinské dětské oběti operace „Lité olovo“ s fotografiemi dětských obětí holocaustu (viz foto 38). Neměli bychom na takovéto relativizační příklady rovněž aplikovat tezi o „průmyslu holocaustu“?

Norman Finkelstein je bezesporu velice komplikovaná osobnost. V úvodu své knihy *Průmysl holocaustu* cituje svoji matku: „*Není náhodou, že Židé vymysleli slovo chucep.*“¹⁶⁸ On sám tento postřeh původně směřoval svým kritikům, ovšem zároveň tím vlastně velmi pregnantně popsal sám sebe. Nejsme toho názoru, že by Finkelstein byl sebenenávidějícím se Židem, byť chápeme upřímnou osobní bolest, kterou jeho krutá slova mohou vyvolávat. V celém tomto textu jsme hovořili o mnoha vnitřních paradoxech paměti holocaustu. Osoba Normana Finkelsteina patří k největším z těchto paradoxů. Finkelstein se radikálně vymezuje proti paměti holocaustu, ovšem on sám je jejím produktem a paradoxně i on sám často ukazuje, že se ze zajetí tolik nenáviděného diskursu nedokáže vymanit. Při čtení Finkelsteinových knih a sledování jeho veřejného působení se nelze zbavit dojmu, že Finkelstein je holocaustem „posedlý“ více, než Menachem Begin a Benjamin Netanjahu dohromady. Ovšem jak Finkelstein a s ním radikální levice, tak „jestřábi“ izraelské a sionistické politiky jsou ve skutečnosti produktem téhož diskursu a téže paměti. Představují dva radikální protipóly téhož diskursivního pole. Jsou dvěma protilehlými stranami téže mince.

167 *Ha-Aaretz*, „Israel Denies Entry to High-Profile Critic Norman Finkelstein“ [online], [citováno dne 18. 6. 2008], dostupné z: www.haaretz.com

168 Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006, str. 11.

„Plačte, však setřete své slzy“

V roce 2005 bylo v Jeruzalémě na *Har zikaron* otevřeno nová budova muzea Jad Vašem. Byl tím učiněn další krok v příběhu, na jehož počátku stál v podstatě holý a bezejmenný pahorek a na jeho konci jedno z klíčových míst, k němuž se vztahuje izraelská identita. Muzeum bylo otevřeno stylově – zatroubením na šofar tajně vyrobený vězni nacistického koncentračního tábora v Polsku v roce 1943.¹ Nové muzeum nahradilo starší expozici z roku 1973 (viz foto 17), která byla známá pro své přítmi a rozsáhlé popisky.² Nová budova, vystavěná nákladem 56 milionů dolarů, je dílem architekta Moše Safdieho. Má tvar horizontálního trojbokého hranolu, protínajícího hřeben *Har ha-zikaron* (viz foto 18), nabízí 4 200 metrů čtverečních výstavní plochy a je čtyřikrát větší nežli původní expozice z roku 1973.³ Návštěvník do ní vstupuje u západní paty hranolu a první, co vůbec vidí, je projekce němých černobílých filmových záběrů z ghett. Desetiminutová projekce z dílny Michala Rovnera má ukazovat svět, který již není. Lidé, tváře, místa. A poté se návštěvník otočí a uvidí před sebou onen dlouhý podzemní koridor, jímž se klikatí trasa prohlídky. Vlastní expozice, navržená Dorit Harel, je umístěna v 9 postranních místnostech propojených lávkami napříč hlavní osou budovy. Návštěvník v tuto chvíli ještě nevidí nic z holocaustu. Vidí pouze tento koridor a ostatní návštěvníky, jak procházejí po lávkách sem a tam mezi jednotlivými částmi expozice. Skleněným pásem ve střeše dovnitř proniká matné namodralé světlo. Konec expozice vidí návštěvník v dálce, jako světlo na konci tunelu, k němuž se přibližuje. A pak začíná procházet jednotlivé místnosti vyprávějící chronologicky i tématicky členěný příběh.

Jad Vašem vypráví židovský a izraelský příběh. Je to izraelský národní památník a jeho cílem je vyprávět příběh holocaustu a znovuzrození izraelského národa. Přesto i zde vidíme posuny v použitém narativu oproti expozici původní. Protinacistický odboj zde již není pouze povstáním ghett. Nová expozice plně uznává pasivní formy odporu, dává značný prostor Spravedlivým mezi národy a záchranným pokusům. Rovněž klade mnohem větší důraz na individuální osudy. Ke každému tématu je k dispozici několik záznamů svědeckých výpovědí, kde nikoliv čísla, nýbrž skuteční lidé hovoří o svých konkrétních osudech. Z devíti výstavních prostorů je pak jeden celý věnován situaci přeživších po válce a jejich cestě do nové země.

Nová budova klade důraz na vizuální vjem, interaktivitu, prožitek a pocit sounáležitosti s oběťmi. Snaží se svým návštěvníkům přiblížit pocit oněch vzdálených míst. A tak třeba v části expozice pojednávající o varšavském ghettu byly položeny tramvajové kolejnice a kamenná dlažba, aby tak zpřítomnily návštěvníkovi atmosféru varšavských ulic. V jiném místě, pojednávajícím o železničních transportech, je návštěvník nucen projít dobytčím vagónem. Do místnosti, která hovoří o Osvětímí, pak byly z Polska dovezeny hromady původní obuvi obětí – pouze malá část z toho, co bylo po válce Osvětímí nalezeno. James Young k posunu v koncepci nové budovy vysvětluje, že se Jad Vašem snaží svou novou expozicí odpovědět na nové trendy a požadavky vznášené novou

1 *JTA*, 16. března 2005. Zdroj neuvádí název tábora.

2 *Ibid.*

3 „Yad Vashem New Holocaust Museum“ (online), (ověřeno dne 9. června 2012), dostupné z: http://www.jerusalem.muni.il/jer_sys/picture/atarim/Toursite_form_atarEng.asp?site_id=488&pic_cat=4&icon_cat=6&york_cat=9&type_id=2

generací Izraelců, která se na rozdíl od svých rodičů začíná stále více zajímat o svou diasporní minulost, o to, odkud pochází a jaké má kořeny.⁴ Návštěvníka, který prošel celou expozicí a má mysl plnou obrazů a informací, čeká poslední zastavení v *Sále jmen*. Obří kruhová místnost vykazuje jedinečnou práci s prostorem a vnímáním perspektivy (viz foto 23). Návštěvníkovi se zde snadno zamotá hlava. Po stěnách jsou v několika patrech umístěny černé svazky obsahující *stránky svědectví* – jakési velmi stručné formuláře zaznamenávající klíčová data o osudech každé jednotlivé oběti. Těchto *stránek svědectví* se zde prozatím nachází přes dva miliony. *Sál jmen* je současně jedním z přístupových bodů do archivu informací o osudech konkrétních obětí a zaměstnanci muzea vyzývají své návštěvníky, aby se nebáli hledat či naopak přinášet informace, které o svých zmizelých příbuzných mají či potřebují. Návštěvník, který opustí i tuto poslední místnost, se ocitne na balkónu, z něhož lze přehlédnout zalesněné svahy západního Jeruzaléma – krajinu, která je dílem židovských rukou. Návštěvník vstoupil do muzea kolem projekce věnované ztraceným diasporním komunitám. Prošel klikatý příběh holocaustu a nyní, podle vzoru *šo'a ve-tekuma*, stojí na místě znovuzrození. Trojúhelníkový profil budovy se zde rozevívá do šíře a nabízí pohled na protipól ztraceného světa – na nový Jeruzalém (viz foto 19). Návštěvník, který se na této vyhlídce ocitne, již ví, jak se tam ocitl. Ví, jaký je příběh tohoto místa a národa, který v něm žije.

A pak pokračuje po lávce, která jej vyvede zpět do hlavního areálu na *Náměstí naděje* a on se ocitne ve stínu stromů, z nichž každý je označen cedulkou se jménem, datem narození a úmrtí. Každý z těchto stromů je věnován jednomu ze Spravedlivých mezi národy. Nejen nová budova, ale celý pietní komplex na *Har ha-zikaron* jsou ve skutečnosti plně explicitní i skryté symboliky. V Jad Vašem se doslova každý kámen vztahuje k nějakému příběhu. Naleznete tu *Alej spravedlivých* (viz foto 21), *Údolí zničených obcí* a *Náměstí varšavského ghetta*. Ale i *Jeskyni vzpomínek* a *Zed' vzpomínek*, *Památník partyzánů*, *Památník neznámému Spravedlivému mezi národy* a *Sloup hrdinství*. Tu a tam, často na překvapivých místech, nacházíme návštěvníky spontánně položené kamínky podobně, jako se to činí na hrobech. Ze severní strany svahu vystupuje maketa železničního mostu a na ní stojí autentický dobytčí vagon přivezený z Polska (viz foto 20). Místo nese název *Památník deportovaných*. Celý prostor obklopuje *Les Spravedlivých*, jehož stromy – blízcí příbuzní našich borovic – již po 50 letech od svého vysazení vzrostly a zesílily a vůně jejich jehličí a pryskyřice se nese celým areálem.

Jad Vašem je životem překypujícím městem mrtvých, kam živí přicházejí poslouchat a studovat příběhy mrtvých a skrze ně poznávat své vlastní kořeny. Sídli zde knihovna, muzeum, archiv, galerie, vzdělávací institut, ale i instituce mnohem prozaičtější jako knihkupectví či restaurace. Scházejí se tu ortodoxní i sekulární Židé. Často můžete vidět celé rodiny, jak přicházejí do archivu a společně hledají informace o svých příbuzných, nebo přivádějí pamětníka ze svých řad, kterého konečně přemluvili k tomu, aby vyplnil *stránku svědectví*. Celé široké ortodoxní rodiny shromážděné u jednoho počítačového monitoru jsou častým koloritem archivu. Vzdělávací semináře tu mají i oddíly izraelské armády. Když přicházíte do areálu, můžete je slyšet, jak u vrátnice procvakávají zbraně, aby ukázali, že jim v komoře nezůstal žádný náboj. Před vchodem do muzea pak své zbraně urovnají stranou u archivu do úhledné čtvercové hromádky. V muzeu si sedají kroužků a živě diskutují se svými průvodci.

Ročně se v muzeu vystřídá 100 000 školáků a přibližně 50 000 branců izraelské armády.

4 JTA, 1. března 2005.

Celkem jej každoročně navštíví mezi 800 000 až 1 milionem osob. V roce 2000 se v branách muzea vystřídaly dokonce 2 miliony návštěvníků.⁵ Pokud by toto všechno byl opravdu jenom „průmysl holocaustu“, vybudovaný výhradně s materialistickými cíli, co by získal od vlastních lidí? Jad Vašem je sice častou prvním cílem zahraničních delegací, ovšem je neopomenutelnou zastávkou i pro samotné Židy a Izraelce, kteří na návštěvu Jeruzaléma přijíždějí, ať už z jiných koutů Izraele samotného či z rozličných míst diaspory. Všechn tento ruch a zájem o poznání vlastních kořenů není možné vysvětlovat pouze skrze materialismus a úvahy o manipulacích a moci. Jad Vašem je místem, kde se mladé generaci vypráví příběh o tom, kdo jsme a odkud pocházíme. Dina Kraft, korespondentka *JTA*, ve svém komentáři ironicky poznamenává, že potřeba připomínat si památku obětí holocaustu je dnes patrně jediná věc, na níž se všichni Izraelci ještě dokáží shodnout.⁶

„*Jad Vašem je pevně vetkáno do přediva izraelské společnosti,*“ píše dále ve svém komentáři k otevření nové budovy muzea.⁷ Roni Stauber, který se zabýval otázkou přítomnosti holocaustu v politickém diskursu 50. let, poznamenává, že se toto muzeum stalo jedním z nejdůležitějších posvátných míst Izraele. Tom Segev dodává, že v Jeruzalémě nalezneme tři místa klíčová pro izraelskou identitu: Jad Vašem, hřbitov na Herzlově hoře a Západní zeď ve Starém městě. „*Tato tři místa symbolizují většinu hodnot a étosu toho, co znamená být Izraelcem a Židem,*“⁸ dodává Segev. Tato tři místa dohromady vyprávějí, kdo Izraelci jsou a odkud a proč pocházejí. Právě proto jsou zahraniční delegace často přiváděny do Jad Vašem mnohdy ještě před ubytováním na hotelu. Je to proto, aby pochopily perspektivu, s níž tento lid nahlíží na okolní svět (další důvod je možná daleko prozaičtější – Jad Vašem se nachází na západním předměstí Jeruzaléma a cestou z letiště v Lodu k němu lze snadno odbočit).

Symboliku holocaustu a znovuzrození (*šo'a ve-tkuma*) nenacházíme pouze v samotné koncepci Jad Vašem, ale i ve způsobu jeho zapuštění do okolního prostoru. Areál se nachází v přímém sousedství vojenského hřbitova na Herzlově hoře, s nímž je propojen jakousi „naučnou stezkou“, která však spíše připomíná křížovou cestu. Tato stezka pozvolna stoupá po vrstevnici a skrze sérii zastavení vypráví příběh o cestě přeživších holocaustu do nové země. V jednom místě na poutníka z ničeho nic promluví Ben Gurionův hlas předčítající deklaraci nezávislosti. Poté, co poutník dokončí svůj výstup, ocitne se na místě, kde jsou pohřbeni nejen izraelští hrdinové, ale například i oběti teroristických útoků.

Podobnou symboliku nacházíme i mimo Jad Vašem. Například v muzeu kibucu Bojovníků ghetta je návštěvník po prohlídce rozsáhlé expozice o povstání varšavského ghetta, sestavené samotnými účastníky této historické události, přiveden na střechu budovy muzea, kde se nachází prosklená rozhledna. Odsud je pak vidět na pozemky kibucu – obdělávaná pole a výrobní haly utápějící se v zeleni. Smyslem této vyhlídky přitom není obdivovat agrární krajinu, nýbrž docenit obrovské množství vykonané práce. Ve skutečnosti jde polemiku s představou o přeživších jakožto pasivních pasažérech sionistického podniku, vyvedenou ve sklu, betonu a kameni. Slovy kibucu samotného: „*Výhled na západní Galileu je součástí muzejní expozice, jež zdůrazňuje velikost sionistického podniku a významný podíl přeživších holocaustu na budování Izraele.*“⁹ Cílem je

5 *JTA*, 1. března 2005.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 Webová prezentace kibucu Lochamej ha-Gita'ot. (online), (ověřeno dne 6. června 2012), dostupné z:

ukázat, že přeživší také budovali Izrael – nejen *jišuv*. A expozice v dalším kibucu – kibucu Jad Mordechaj, kterému dodnes vévodí hrdá Anielewiczova socha – nese dokonce přímo název *Mi-šo'a le-tkuma* (od holocaustu ke znovuzrození).

Největší muzea holocaustu se dnes nacházejí daleko od míst, v nichž se vzpomínaná událost původně odehrála. S těmito místy se tak snaží propojit alespoň symbolicky. Jak v Izraeli, tak ve Spojených státech se setkáváme se snahou vyčlenit pietní místo z profánního prostoru například vnesením zachráněného svitku Tóry, osobních věcí obětí či jiného artefaktu, který pietní místo symbolicky propojí s událostmi, jež se odehrály na druhém konci světa, a otevřeně konfrontuje návštěvníka s fyzickým dokladem zločinu. Roli takovýchto artefaktů mohou zastávat i kolejnice a pražce z tratí do vyhlazovacích táborů či přímo celé vagóny. Z osobních věcí jsou to pak například zavazadla obětí, brýle, vlasy či obuv, které si původně nacisté uschovali pro další průmyslové zpracování a nyní jsou z míst vyhlazovacích táborů ukládány i na půdě muzeí, především proto, aby přiblížily návštěvníkovi jinak těžko představitelné množství individuálních osudů, které zastupují. Artefaktem se však mohou stávat i předměty z období po holocaustu, jako v případě skleněné Eichmannovy kabiny, která dnes tvoří ústřední bod expozice muzea v kibucu Bejt lochamej ha-gita'ot.

Symbolické propojení se vzdáleným místem může poskytnout i strom. V Jad Vašem tak byl například v březnu roku 2012 zasazen řízek kaštanovníku, o němž psala ve svém deníku Anne Franková, a který uhynul a zřítíl se v roce 2010.¹⁰ Jak jsme již zmínili v jedné z předchozích kapitol, stromy mají v sionistickém myšlení velmi důležitou úlohu. Jsou symbolem zúrodnování Svaté země, symbolem života a pionýrského úsilí. Teprve ten, kdo uvidí hadičky kapénkového zavlažování – izraelského vynálezu – pečlivě zavedené ke každému jednotlivému stromu, pochopí, jak důležitou úlohu stromy v ideji znovuzrození Izraele hrají. Aktivity Židovského národního fondu na zřízení Lesa mučedníků, případně vysazování stromů za Spravedlivé mezi národy na Herzlově hoře pak měly napojovat paměť holocaustu na sionistický podnik a mobilizovat živé k tomu, aby jménem mrtvých přinesli do země Izrael ještě více života.

Při vyčleňování pietního prostoru muzeí a památníků sehrával opakovaně nezastupitelnou úlohu popel obětí. Byl rozprašován, vnášen, ukládán, pohřbíván či dokonce promícháván s popelem osvoboditelů. Přinesení popela obětí z koncentračního či vyhlazovacího tábora slouží jako prostředek přímého napojení pietního místa na místo činu. Vidět to můžeme mimochodem i v Terezíně, kde je v památníku v Malé pevnosti vystaven popel obětí vyhlazovacích táborů, do nichž byli vězňové Terezína odváženi. U tohoto fenoménu je ale třeba se zastavit poněkud podrobněji.

V případě ukládání uren s popelem v Izraeli může jít do jisté míry o naplnění přikázání, že by každý Žid měl být pohřben ve Svaté zemi. To je případ *Martef ha-šo'a* (Krypty holocaustu) na hoře Sijón, která má status hřbitova a je tak vskutku unikátním spojením hrobky, muzea a synagogy.¹¹ Jak jsme viděli v kapitole o 50. letech, popel obětí sem byl ukládán hned několikrát v souvislosti s 10. tevetem a Jom ha-šo'a. Avšak na jiné případy, zejména na ty mimo území Izraele, jako například uložení popela obětí do základu USHMM či Památníku šesti milionům v New

<http://www.gfh.org.il/Eng/?CategoryID=331&ArticleID=332>

10 „Sapling from Chestnut Tree that Anne Frank Wrote About Planted at Yad Vashem“ (online), (ověřeno dne 10. června 2012), dostupné z: http://www1.yadvashem.org/yv/en/about/events/event_details.asp?cid=170

11 „Monuments in Israel Commemorating the Holocaust“ (online), (ověřeno dne 10. června 2012), dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/israelmons.html>

Havenu toto vysvětlení aplikovat nelze. V těchto případech tedy zbývá pouze ono symbolické vysvětlení o potřebě napojení pietního místa na místo činu.

Hovoříme-li o těchto úkonech s popelem obětí, je na místě zdůraznit, že všechny tyto úkony vznikly jako výsledek sekulární improvizace a že jsou, podobně jako pouti na místa vyhlazovacích táborů, ve své podstatě bytostně nežidovské. Židovská tradice totiž vlastně nedává jasnou odpověď na to, jak (ne)nakládat s popelem zesnulých.¹² Kremace je přísně zapovězena a jelikož je zapovězena, není zcela jasné, co dělat v případě, kdy k ní již došlo. Spálení těla, byť třeba i s dobrým úmyslem zařídít takto skromně své poslední záležitosti či urychlit rozpad těla, je považováno za *bicjon ha-met* (znesvěcení mrtvých).¹³ Striktní výklad tradice jde dokonce až tak daleko, že zakazuje pohřbívat kremační popel do půdy židovského hřbitova, zapalovat jorcajtovou svíci, odříkávat kadiš a dávat za zesnulého almužnu.¹⁴ V prostředí mesianistických chasidských hnutí, jakým je například stále populárnější Chabad, se rovněž objevují tvrzení, podle nichž nemusí být přání zesnulého ohledně kremace dodrženo, a to proto, že duše zemřelého již na onom světě dobře chápe význam tradičního pohřbu a dodržení tradiční formy nebude pozůstalým zaslívat.¹⁵

Velmi výmluvný doklad o vztahu Židů ke kremaci máme doložený i na našem území – na židovském hřbitově v Mostě, který je unikátní tím, že se na jeho půdě nachází zcela prázdné kolumbárium. V roce 1914 jej zde nechal zbudovat významný mostecký soudce, dr. Josef Spitz, který pak ve své závěti přikázal, aby jeho tělo bylo spáleno a urna s popelem do tohoto kolumbária umístěna. Zůstal jediný.¹⁶ Podobnou kauzu ze současnosti, byť s mnohem vyhocenějším průběhem, jsme mohli sledovat před několika lety v Izraeli. Když bylo v červnu roku 2005 v osadě Chibbat Cijon jižně od města Hadera otevřeno historicky první izraelské krematorium,¹⁷ setkal se s vlnou odporu. Vrchní rabinát Izraele (sledující ortodoxní ritus) dokonce vydal nařízení, podle něhož nesměly být urny s popelem z tohoto krematoria umístěny na žádném ze židovských hřbitovů a které rovněž obsahovalo zákaz pronášet za zesulé *Kadiš* a uctívat jejich památku zapálenou svíci na *jorcajt*.¹⁸ Jedno z fundamentalistických hnutí pak dokonce o dva roky později založilo v krematoriu požár.¹⁹

Na druhé straně už jen sám fakt, že se podobné experimenty čas od času objevují, poukazuje na nenápadné posuny v židovském myšlení ve vztahu ke kremaci. Konzervativní a liberální obce mohou připouštět pohřbení kremačního popela, ovšem například bez přítomnosti rabína. V prostředí progresivního judaismu je pak možno setkat se s právními názory, které kremaci i následný pohřeb

12 Část následujícího textu byla publikována v: Tarant, Z.: „Etická a rituální specifika výzkumu židovských ostatků“ in Nenutil, J.; Rak, M.: *Exhumace obětí II. Světové války – předpoklady, východiska, výzkum*. Vydavatelství ZČU v Plzni: Plzeň 2011, str. 26-31.

13 Rabinowicz, Harry R.: Heslo: „Cremation“ in *Encyclopaedia Judaica*. Macmillan Reference USA; 2nd edition (December 12, 2006).

14 Klein, I.: „Does Jewish Law Permit Cremation?“ in *Responsa*. Schechter Institute of Jewish Studies. Vol. 2, No. 3 (December 2007). (online), (ověřeno dne 26. 9. 2011), dostupné z: http://www.schechter.edu/JM_Lib/Responsa.pdf

15 Silberberg, N.: „Why Does Jewish Law Forbid Cremation?“ (online), (ověřeno dne 26. 9. 2011), dostupné z: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/510874/jewish/Why-does-Jewish-law-forbid-cremation.htm

16 Fiedler, J: *Židovské památky v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer 1992

17 *JTA*, 10. června 2010. Instrukce nese název Alej Šalechet. Viz <http://www.aleyshalechet.com> (ověřeno dne: 10. června 2012).

18 Kauze se dostalo značné mediální pozornosti. Z anglickojazyčných izraelských médií viz např.: *The Jerusalem Post*, 31. ledna 2006, „'Disgusted' Rabbinat Slams Cremation“ (online), (ověřeno dne 14. října 2011), dostupné z: <http://www.jpost.com/Israel/Article.aspx?id=11707>.

19 *JTA*, 24. srpna 2007.

se všemi náležitostmi připouštějí, ačkoliv i tyto doporučují tradiční formu.

V postoji k popelu obětí holocaustu však rabínské autority prokázaly daleko větší pružnost, postavenou na právních názorech z konce 19. století, které začaly opatrně tvrdit, že samotné uložení popela někoho, kdo už byl *nějak* podroben kremaci, Tórou explicitně zakázáno není.²⁰ I tyto hlasy tvrdí, že by Žid ze své vůle podstupovat kremaci neměl. Výše zmíněný zákaz ukládání popela na hřbitov apod. je ale vysvětlován tak, že jde o ustanovení vůči těm, kdož se nikoliv kremací samotnou, nýbrž svým vědomým rozhodnutím ji podstoupit stali odpadlíky.²¹ Tento přístup, jakkoliv se může zdát neméně příkrý a necitlivý, je ve skutečnosti velmi delikátním kompromisem, jehož význam eminentně vzrostl právě v kontextu událostí holocaustu. Při použití tohoto výkladu totiž pohřbení popela a uctívání památky těch, kdož byli podrobeni kremaci *proti své vůli*, nic nebrání.

Jak jsme mohli vidět v kapitole o 50. letech, tak se ten samý vrchní rabinát v Izraeli, který v roce 2006 vydal ono přísné nařízení v souvislosti s krematoriem v Chibbat Cijon, podílel v roce 1949 (a později ještě několikrát) na převozu uren s popelem více než 200 000 rakouských obětí holocaustu.²² Urny byly tehdy uloženy na jednom z nejvýznamnějších židovských hřbitovů v Izraeli – hřbitově Sanhedria v Jeruzalémě. To ovšem nic nemění na faktu, že zde židovská tradice, tak jako na mnoha jiných místech, musela proti své vůli ustoupit tlaku dějinných okolností.

Také *Jom ha-šo'a* je výsledkem řady kompromisů a improvizací. Se samotným ustavením pietního dne v židovské tradici problém není. Ve starší tradici k tomu nalezneme řadu precedentů.²³ Už v biblické knize Zachariášově čteme: „*Toto praví Hospodin zástupů: Půst čtvrtého, půst pátého, půst sedmého a půst desátého měsíce se judskému domu obrátí v radostné veselí a utěšené slavnosti. Jen milujte pravdu a pokoj!*“²⁴ Od pústů, jakým je Šabat zachor, 9. av či 10. tevet, jejichž historie sahá až do starověku přes 20. sivan, do jehož rámce byly dodatečně vloženy odkazy na konkrétní případy pronásledování ve středověku, se dostáváme až ke *Dni Katastrofy*. Připomínat si události holocaustu v jeden konkrétní den a konkrétním způsobem je tedy v tomto ohledu velmi židovské.²⁵ Problém tedy není v tom, zda nějaký den ustavit, nýbrž kdy, kde a jak?

27. nisan vznikl v době, která byla výrazně sekulární a nade všechno si cenila hrdinství. Je rovněž pravdou, že vzešel z určité politické objednávky, že jeho původním cílem bylo připomínat si především momenty heroismu a aktivního odporu a nacházet v nich inspiraci k budovatelskému úsilí. Odsoudit tuto politickou objednávku je samozřejmě zpětně velice snadné. Těžší je představit si, jak obtížné bylo v období 50. let nalézt v hrůzných událostech holocaustu něco inspirativního, co by mohlo pomoci sjednotit roztráštěný lid pod modrobílou vlajkou nového státu. A o tento stát a

20 Klein, I.: „Does Jewish Law Permit Cremation?“ in *Responsa*. Schechter Institute of Jewish Studies. Vol. 2, No. 3 (December 2007). (online), (ověřeno dne 26. 9. 2011), dostupné z: <http://www.schechter.edu/responsa.aspx?ID=28>, Rabinowicz, Harry R.: „Cremation“ in *Encyclopaedia Judaica*. Macmillan Reference USA; 2nd edition (December 12, 2006).

21 Ibid.

22 Událost přitáhla v Izraeli značnou mediální pozornost. Viz: *Davar*, 22. června 1949, *Ha-Boker*, 22. června 1949, *Ha-Mešamer*, 23. června 1949, *The Palestine Post*, 30. června 1949 atd.

23 Young, James E.: „When a Day Remembers: A Performative History of Yom Hashoah“ in *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*, ed. L. Ehrlich, S. Bolozky, R. Rothstein, M. Schwartz, J. Berkovitz, J. Young, Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst 2004.

24 Zch 8, 19

25 Viz předmluva ke Kolektiv: *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. Schechter Institute of Jewish Studies: Jeruzalém 2004, str. 13-20.

jeho vratkou jednotu šlo předkladatelům návrhu na Jom ha-šo'a především.

Od počátku existovaly alternativy. Tou nejvýznamnější (a tradici mnohem bližší) byl 10. tevet. Vrchní rabinát státu Izrael jej vyhlásil již během války v roce 1943 jako univerzální *jorcajt* pro ty pozůstalé, kteří byli vedle svého smutku ze ztráty navíc pronásledováni vědomím, že svým blízkým vlastně ani nemohou prokázat tradiční pietu, neboť neví, kdy. K otázce „rivality“ mezi 10. tevetem a 27. nisanem podotýká Joel B. Wolowetsky, že 10. tevet neměl být *Jom ha-šo'a* v onom oficiálním, ceremoniálním smyslu, jak to známe dnes v případě 27. nisanu a jak se připomínka 10. tevetu vyvíjela v prvních letech jeho vyhlášení. Ve chvíli, kdy byl pro tyto ceremoniální akty vytvořen prostor v rámci *Jom ha-šo'a* lze sledovat, jak 10. tevet ustupuje z veřejného prostoru. Wolowetsky tvrdí, že vrchní rabinát od počátku směřoval svou iniciativu směrem k individuální, osobní pietě.²⁶ Rabbi Josef B. Soloveitschik měl prý v době oné „pietní rivality“ mezi *Jom ha-šo'a* a 10. tevetem navrhnout, že se ortodoxní komunita vzdá 10. tevetu, pokud se ovšem izraelský establishment vzdá 27. nisanu. Menachem Begin měl zase později navrhnout rozdělení *Dne katastrofy a hrdinství* na *Den katastrofy*, který by byl připomínán spol s 9. avem, a *Den hrdinství* připomínaný 27. nisanu.²⁷ V kapitole o 50. letech jsme byli svědky těchto diskuzí na stránkách hebrejského tisku. Byli jsme rovněž svědky poněkud vlažného počátečního přijetí těchto pietních aktů a teprve postupně se zvyšujícího zájmu. V 70. a 80. letech jsme pak mohli sledovat, jak byl již etablovaný *Jom ha-šo'a* začleňován do amerického prostředí a že tento přenos byl možný teprve ve chvíli, kdy byl výrazněji propojen s americkým étosem. Zatímco původní *Jom ha-šo'a* byl ustaven tak, aby předcházel izraelskému Dni nezávislosti, ve Spojených státech byly *Pamětní dny* ustaveny tak, aby zahrnovaly výročí osvobození koncentračního tábora Dachau americkou armádou.

Jom ha-šo'a byl svým charakterem od počátku zamýšlen jako oficiální, kolektivní, sekulární a nadkonfesní pietní den, během něhož jsou modlitby zpívány nejlepšími kantory spíše pro svou muzikální estetiku nežli pro svůj liturgický význam. Byl to původně izraelský pietní den. Byl ustaven izraelským parlamentem a jeho cílem bylo uchovat vzpomínku na holocaust uvnitř izraelské společnosti, hluboce rozdělené kulturními, generačními a ideovými konflikty. Tomuto sekulárnímu charakteru odpovídají i místa, na nichž se účastníci piety scházejí – kibucy, zalesňované pahorky, muzea, památníky... nikoliv synagogy či jednotlivé domácnosti. Celý den je pak koncipován tak, aby dokázal alespoň na několik okamžiků proniknout do ruchu běžného civilního a sekulárního života a připomenout izraelskému národu, kým je a odkud pochází.

Od roku 1961 ohlašují *Jom ha-šo'a* v Izraeli sirény. Každoročně na 27. dne měsíce nisanu se v 10:00 dopoledne ulicemi izraelských měst rozeznívá jejich pronikavý hlas. Život celého Izraele se v tu chvíli na 2 minuty zastaví. Auta zastavují dokonce i na hlavních silničních tazích. Řidiči vystupují a stojí u otevřených dvířek. Zastavují se i mizrachim či někteří arabští Izraelci. Se svěřenou hlavou naslouchají zvuku sirény pronikajícího do jinak podivně ztichlých ulic. Někteří z těch, kteří nemají k holocaustu přímý vztah, tak činí z ohledu ke svému okolí, jiní možná proto, že si připomínají své vlastní katastrofy.²⁸ „*Na co v takové chvíli asi vzpomínají?*“²⁹ Poté, co sirény

26 Wolowetsky, Joel B.: „Observing Yom HaSho'a“ in *Tradition* 24(4), Summer 1989. Rabbinical Council of America.

27 Ibid.

28 Young, James E.: „When a Day Remembers: A Performative History of Yom Hashoah“ in *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*, ed. L. Ehrlich, S. Bolozky, R. Rothstein, M. Schwartz, J. Berkovitz, J. Young, Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst 2004.

29 Ibid.

doznějí, se život velmi rychle vrací do normálu. *Jom ha-šo 'a* často připadá na všední den a byť je to den významný, stále má status běžného pracovního dne. Stažené vlajky, sirény a dvě minuty ticha tak mají za úkol přinášet pietu i do těch míst, kde by jinak v ruchu všedního dne zapadla. Již několik dní před *Jom ha-šo 'a* zařazují izraelská média větší množství pořadů o 2. světové válce. Lidé si v předvečer *Jom ha-šo 'a* pouštějí televizi a sledují přímý přenos pietního aktu z Náměstí varšavského ghetta v Jad Vašem.³⁰ Izraelský tisk diskutuje projevy, které na tryznách zazněly, a sporadicky si všímá i těch, které byly prosloveny na Pochodu živých. Tisíce izraelských teenagerů v tu samou chvíli procházejí koncentrační a vyhlazovací tábory a poznávají tvář míst, která do té doby znali pouze z vyprávění.

Ačkoliv bychom mohli *Jom ha-šo 'a* na jedné straně zařadit mezi významné dny v židovském kalendáři, definitivně do židovské liturgie zakotven zatím nebyl a ponechává si do značné míry svůj sekulární charakter.³¹ Můžeme se setkat s rituály, úkony a symbolikou, která se na pietních dnech k připomínce *Jom ha-šo 'a* objevuje s větší mírou pravidelnosti. Mezi ně lze zařadit zejména rituál zapalování šesti světél, recitaci modliteb *Kadiš* a *El Male Rachamim*, někdy doplněné zpěvem *Ani ma'amin*, partyzánských písní v *jidiš*, event. izraelské hymny. S touto „liturgií“ se setkáváme na veřejných, státem organizovaných ceremoniálních shromážděních, ovšem do individuální roviny ve větší míře zatím nepronikla. K té má stále daleko blíže klasický *Jom kadiš* na 10. tevet, který sice během 60. let ustoupil z veřejného prostoru, ovšem v ortodoxních rodinách je jakožto tradiční Den kadiše za neznámé zesnulé dodržován dodnes.

Pokusy o sestavení jednotné liturgie pro *Jom ha-šo 'a* se pochopitelně objevily, ovšem jsou svým dopadem vždy omezeny na jeden z mnoha směrů judaismu, v němž byly sestaveny, a žádný z předložených návrhů tuto hranici výrazněji nepřekročil. Byli jsme tak v roce 1947 například svědky úvah Debory Segel o vytvoření liturgického textu pro 20. sivan, který by tak získal relevanci i pro události holocaustu. Úvahy o nutnosti sepsání „hagadického textu“ jsme sporadicky nacházeli i v tisku, jako například v roce 1955.³² Rabi Reuven Hammer rovněž v roce 1960 vyzýval k započetí práce na liturgickém textu, který by mohl být na *Jom ha-šo 'a* každoročně předčítán.³³ V kapitolách zabývajících se teologickými odpověďmi na holocaust jsme byli rovněž svědky úvah Emila Fackenheim a Irvinga Greenberga směřujících k revizím liturgie a rituálu, ale i kritiky, kterou si zejména druhý jmenovaný podobnými úvahami vysloužil ze strany rekonstruktivistického hnutí.

Asi nejdále se v úsilí o sestavení liturgického textu pro potřeby *Jom ha-šo 'a* dostal konzervativní *Schechterův institut židovských studií* ve spolupráci se *Shromážděním rabinů* (The Rabbinical Assembly). V roce 1980 byly liturgické pasáže k připomínce *Jom ha-šo 'a* zařazeny do siduru *Va-ani tfilati* a později zahrnuty do konzervativního siduru *Sim šalom*.³⁴ Vyvrcholením těchto snah pak byl v roce 2004 text známý jako *Megilat ha-šo'a*. Výsledný text je vlastně jakousi „holocaustovou hagadou“. Vypráví příběh o utrpení a smrti, ale i o vyjití z novodobého otroctví do Země zaslíbené. Samotnému rituálu, konanému v předvečer *Jom ha-šo 'a*, by měla předcházet

30 Young, James, E.: „When a Day Remembers – A Performative History of Yom Hashoah“ in *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*. Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst 2004.

31 Ibid.

32 *Davar*, 15. srpna 1955.

33 Kolektiv: *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. Schechter Institute of Jewish Studies: Jeruzalém 2004, str. 9.

34 Ibid.

recitace *Minchy* a *Ma'arivu*. Po jeho skončení by měla zaznít modlitba *Jizkor* a *Kadiš truchlících*. Text rovněž obsahuje verše dvou písní v jidiš, často zpívaných i na ryze sekulárních pietních aktech: *Unzer štejtł brent* a *Sog nit kajn mol*, jakož i verše písně *Ha-tikva* – hymny státu Izrael. Vlastní text je rozdělen do šesti částí, přičemž každá z těchto částí by měla být ideálně recitována se zapálením jednoho světla, event. je možné zapálit všechna světla před započítím recitace. Světla by měla být zapalována za doprovodu písně či alespoň melodie *Ani ma'amin*.

Názvy každé ze šesti kapitol vlastního liturgického textu jsou formulovány tak, že samy o sobě vyprávějí vlastní příběh odkazující k první kapitole knihy Genesis – k největšímu zázraku ze všech, zázraku stvoření: „1. *Na počátku*“, „2. *Byla země pustá a prázdná*“, „3. *Temnota rozprostírala se vůkol*“, „4. *Vstříc propasti*“, „5. *A hlas, vznášející se, zvolal*“, „6. *Budiž znovu světlo*“. Kombinací těchto úryvků pak křížem mapuje čtyři různé pohledy na vzpomínanou událost s pátým úryvkem, který je modlitbou za zemřelé, a šestým, jež má zastupovat prvek znovuzrození a současně reflektovat otázku teodiceje. První pasáž je napsána z pohledu kronikáře. Druhá jako by byla útržkem z deníku novináře, kterému se podařilo proniknout za zdi ghetta. Další je pojata jako svědectví vězeňkyně nasazené na otrocké práce, zaznamenané na papírku nalezeném mezi postelemi na baráku v koncentračním táboře. Čtvrtá je pojata jako vyprávění příslušníka *Sonderkommanda*. Pátá kapitola je částečně responsiální modlitba za zesnulé. Kantor znovu připomíná vypovězené osudy a obec odpovídá: „*Za tyto nyní pláčeme*.“ Kantor se poté modlí za duše všech zemřelých. Šestá kapitola s názvem „*Budiž znovu světlo*“ uzavírá celý text podle schématu *šo'a ve-tkuma*. Znovu hovoří kronikář a připomíná osudy přeživších usilujících o návrat a poznávajících skutečný rozsah své ztráty. Kronikář nabízí přeživším opatrná slova hledající smíření navzdory marnosti a pocitu bezmoci v promluvě, která nápadně připomíná závěr knihy *Jób* tím, jak sice popisuje radostný návrat do běžného života, ovšem jasnou odpověď po smyslu všeho prožitého utrpení nakonec nedává:

Hrdinství odvážných odbojářů bylo pojmenováno a došlo uznání. Kadiš truchlících byl pronesen za zesnulé. Pamětní knihy byly sepsány a památníky vztyčeny tak, aby truchlíci konečně našli místo, kde by mohli oplakávat své mrtvé. Zločinci byli potrestáni a těm, kdož byli poranění na těle či duchu, se dostalo pomoci. Nebylo však možné zabránit příchodu Andělu snů, který po nocích nepřestává zachráněné děsit. Nebylo možné umlčet užirající hlas svědomí žádající odpověď na ďábelské zlo a lhotejná srdce. Otázky jako „Proč, Pane světa, proč? Proč my? Proč oni? Proč nyní? Proč takto?“ zůstávají viset ve vzduchu, vznášejí se nad veškerým lidským konáním a odpovědi na ně se nedostává. Pouze čas odhalí, čemu jsme se naučili. Pouze čas ukáže, zda jsme naslouchali hlasu krve vražděných, volajícímu z hlubin země.

Slova uzavírající celý text, která tento hlas volá, jsou velkolepá i hrozivá současně. Jsou hlubokým vyjádřením vědomí, že jednoduché odpovědi na otázku holocaustu prostě neexistují:

Netruchlete příliš. Neupadejte však do apatie a zapomnění.
Nedovolte návrat temných dnů; plačte, však setřete své slzy.
Nezprošťujte a neočišťujte, nesnažte se rozumět.
Naučte se žít bez odpovědi.
Pro naši krev. Žijte!³⁵

35 Ibid., str. 57.

Závěr

V létě roku 1947 předstoupil David Ben Gurion před komisi OSN ve věci plánu na rozdělení Palestiny. Ve svém projevu tehdy nepracoval s tématem holocaustu. Upozornil v něm však na sílu a houževnatost židovské paměti:

Před přibližně 300 lety vyplula k břehům Nového světa loď jménem „Mayflower“. V dějinách Anglie a Ameriky je to významná událost. Přesto by mne zajímalo, jestli bychom dnes našli byt jen jediného Angličana, který by věděl, kdy přesně tato loď vyplula? Zajímalo by mne, kolik Američanů ví, kolik lidí bylo na té lodi? A jaký typ chleba jedli, když opustili Anglii? A přesto více než 3300 let předtím, než se Mayflower vydala na svou plavbu, opustili Židé Egypt. A každý Žid ve světě – dokonce i v Americe a Sovětském svazu – ví *zcela přesně*, kterého dne vyšli: 15. dne měsíce nisanu. A každý ví *zcela přesně*, jaký typ chleba na této cestě Židé jedli: *macesy*. A dodnes všichni Židé po celém světě jedí tyto *macesy* dne 15. nisanu – v Americe, v Rusku, i v jiných zemích – a... připomínají si Exodus... Svůj Seder zahajují slovy: „Tento rok jsme otroky, příští rok svobodnými lidmi. Tento rok zde, příští rok v Erec Jisra‘el.“ Taková je přirozenost Židů.¹

Jen málokdo si dokáže představit, co to vlastně znamená, když Židé deklarují své odhodlání pamatovat si něco „navěky“. Judaismus je náboženstvím paměti a holocaust není zdaleka první a rozhodně ne poslední významná historická událost, kterou se židovské myšlení snaží podobným způsobem internalizovat. Stanovení dne v kalendáři, zapalování svící, snahy o nalezení specifické liturgie, začlenění do teologie – to vše jsou velice židovské odpovědi směřující k integraci profánní historické události do sakrálních dějin vztahu židovského národa a jeho Boha. Mnohé další jsou naopak velmi názornou ukázkou toho, jakým způsobem může snaha o židovský pietní akt získat velice nežidovský způsob vyjádření. Například k *Pochodu živých*, k muzeím holocaustu či k úkonům s kremačním popelem budeme v židovské tradici jen těžko hledat jakoukoliv paralelu. A ačkoliv byl stanoven den v kalendáři, ustavily se určité ad-hoc rituály a i v židovském prostředí se hovoří o sakralizaci paměti, *Jom ha-šo‘a* je stále poněkud daleko od toho, aby se zařadil po boku tradičních postních dnů, po jejichž vzoru byl zpočátku koncipován.

V této práci jsme dějiny paměti holocaustu představili ve čtyřech základních fázích. Tou první je samotné období holocaustu, v němž jsme sledovali, jakým způsobem se Židé (zejména v podmínkách palestinského jišuvu) vyrovnávali s nástupem nacismu, jak se o hrůzných událostech v Evropě poprvé dozvídali a jakým způsobem se v židovském myšlení utvářely první pojmy, koncepty, ale i první úvahy o způsobu připomínky ještě probíhajících událostí. Následující tři fáze si můžeme metaforicky nazvat slovy formativní, expanzivní a reflexivní.

Za formativní fázi označujeme období 50. let na půdě státu Izrael, který se pro tuto kolektivní paměť stal jakýmsi „inkubátorem“, a to i přesto, že i v Izraeli samotném se o období 50. let často zpětně hovoří jako o „období ticha“. Obyvatel jišuvu, onen „Žid z Masady“ se v tomto

1 Kolektiv: *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. Schechter Institute of Jewish Studies: Jeruzalém 2004, str. 13.

období potkává se „Židem z Osvětimi“ a zjišťují, že ačkoliv jsou oba Židy a oba nyní žijí ve Svaté zemi, tak si přesto nemají co říci. Žid z Masady zpočátku nedokázal pochopit paměť Osvětimi. Nerozuměl tomu vzdálenému místu, o němž se mu jeho znovunalezený příbuzný pokoušel vyprávět, a navíc on sám chtěl být vším tím, čím v jeho očích Žid Osvětimi nebyl. Přitom i Žid z Masady měl na co zapomínat. Stejně jako byl Žid z Osvětimi pod tlakem na potlačení vzpomínek na smrt, mučení a porobu, tak i Žid Masady v 50. letech vytěsnil vzpomínku na to, jak ze své pevnosti musel bezradně shlížet na masakry svých bratrů, kterým neměl možnost zabránit. První fáze paměti tak byla především hledáním společných témat a vyjadřovacích prostředků. Kdo tyto vyjadřovací prostředky neměl, nedokázal hovořit, byť třeba i chtěl. Avšak ten, kdo je našel, mluvil z plných plic. Z celé zkušenosti holocaustu byla Židovi z Masady nejbližší tematika povstání a partyzánského odboje, a tak se prvotní vzpomínkové akce formovaly právě kolem této události. Institucionální paměti onen hrdinský étos do jisté míry vyhovoval, neboť umožňoval vybrat z celé hrůzné a ponižující události několik heroických momentů a z nich čerpat inspiraci pro budovatelské úsilí, které sice vypadá velkolepě na plakátech a transparentech, ovšem v každodenním životě představuje špinavou a úmornou dřinu.

Na těchto stránkách jsme poněkud polemizovali s tezí o „období ticha“ v Izraeli 50. let a nabídli jsme místo ní spíše ambivalentní a doufáme, že o poznání plastičtější obraz jakéhosi „formativního období“, v němž sice na jedné straně existovala řada komunikačních bariér bránících v přenosu vzpomínek, ovšem na druhé straně byla právě v tomto období ustavena většina základních institucí paměti, konceptů i ad-hoc rituálů. Právě v tomto období si paměť vyhnaná do diaspory hledala způsob, jak dojít svého konkrétního vyjádření, kdy tak učinit a které místo tomu zasvětit.

Stěžejní práce o paměti holocaustu hledají počátek boomeru paměti v souvislosti s Eichmannovým procesem. I my označujeme Eichmannův proces za počátek *expanzivní fáze* paměti. Dodáváme však, že bez již existujících institucí paměti, knihoven, archivů, výzkumných organizací, právních norem, ale i série několika stimulů paměti před samotným procesem – nemluvě o samotném odhodlání Eichmanna dopadnout a potrestat třeba i navzdory světovému veřejnému mínění – by se Eichmannův proces nemohl vůbec konat v tom rozsahu, v jakém jej známe, a rovněž i odpověď na něj by byla nejspíš zcela jiná. Domníváme se, že Eichmannův proces dal pouze průchod tomu, co v izraelské společnosti již delší dobu zrálo pod povrchem. Kořeny paměti již byly zapuštěny, ovšem Eichmannův proces přinesl tolik potřebné vyjadřovací prostředky. Díky Eichmannovu procesu mohl konečně náš pomyslný Žid Masady pochopit, o čem se to vlastně Žid Osvětimi snažil po celou tu dobu hovořit. Eichmannův proces umožnil přinést vzdálenou realitu holocaustu na půdu Izraele, konfrontovat ony idealizované a heroické představy, utvářené déle než jedno desetiletí ve stavu izolace od původních událostí a místa jejich konání, a pochopit, že ani ti největší zločinci nemají rohy a zelené sliny a že právě v tom spočívá jejich nebezpečnost. *Expanzivní fáze* paměti pak pokračuje od 60. až do 80. let. V přímé reakci na Eichmannův proces je paměť holocaustu postavena na novém základě, dochází k uznání a zdůraznění individuálního hrdinství a uznání „alternativních forem odporu“. Objevují se rovněž první úvahy o zařazení tématu holocaustu do vzdělávacího kurikula.

Šestidenní válka v roce 1967 měla na paměť holocaustu bezesporu zásadní vliv, ovšem stejně jako v případě Eichmannova procesu bychom i zde měli namítnout, že šlo jen o další kapitolu

již déle trvajícího příběhu. Šestidenní válka je často popisována jako významný stimul paměti holocaustu, nicméně v roce 2005 vydal Tom Segev knihu s názvem *1967 – A tvář země se proměnila*,² kde tvrdí, že to mohlo být do jisté míry i naopak: že totiž zatíženost paměti holocaustu mohla být do jisté míry stimulem atmosféry, jejímž vyvrcholením Šestidenní válka byla. Segev v této knize poněkud odvážně tvrdí, že hrozba ze strany arabských států nebyla zdaleka tak akutní, avšak že ostrá arabská rétorika a série siláckých gest ze strany arabských států zapadly izraelským představitelům i Židům v diaspoře do schématu připomínajícího 30. léta 20. století a vyvolaly v nich upřímný, skutečný pocit ohrožení, jehož výsledkem byla preemptivní akce známá dnes jako Šestidenní válka – ta Šestidenní válka, jejíž „zázračný“ výsledek pak měl takový dopad například na americko-židovské teologické reflexe holocaustu. K tomuto radikálnímu tvrzení Toma Segeva je nutno vysvětlit, že jakkoliv fenomenální jeho analýza je, byla postavena výhradně na izraelských zdrojích. Vzhledem k charakteru arabských režimů nemá Segev možnost opřít se o arabské prameny a bez přístupu do arabských vojenských archivů tedy bohužel nebudeme nikdy stoprocentně vědět, zda byl nějaký útok opravdu připravován či nikoliv, a zda by například nepřišel o rok či dva později.

Ať už má Segev pravdu či nikoliv, kontrast pesimistické atmosféry před Šestidenní válkou a pocit triumfalismu, který po ní následoval, měl bezesporu na podobu paměti holocaustu zásadní vliv. Tento vliv však opět stavěl na starších základech. Jestliže situace před Šestidenní válkou vyvolávala holocaustové reminiscence, pak to bylo v reakci na obrazy a motivy, které v židovské kolektivní paměti zapustily kořeny již dříve a do jejichž rámce tato nová, aktuální situace zapadla.

Ptáme-li se, proč nevidíme výraznější náznaky přenosu paměti holocaustu z Izraele do Spojených států v 50. a počátkem 60. let, odpovědí je hluboká propast, která tehdy zela mezi oběma zeměmi. Izrael byl v této době levicovým státem, jehož obyvatelé hleděli na kapitalistickou Ameriku se značným despektem. V některých ohledech byl v této době Izrael se svými kibucy více komunistický, než všechny země takzvaného „socialistického bloku“ dohromady. Teprve s generační výměnou v Izraeli se ožívuje komunikace mezi Izraelem a americkými Židy. Nárůst paměti holocaustu ve Spojených státech se do určité míry potkává s obdobím, během něhož se celý Izrael amerikanizuje a posouvá se na politickém spektru výrazně směrem doprava.

Vyvíjí se však nejen Izrael, ale i Amerika. Atmosféra v zemi se mění v souvislosti s hnutím za lidská práva a navíc pokračuje sestupný trend míry antisemitismu v americké společnosti. Zatímco je fenomén antisemitismu v roce 1944 považován za „rozšířený v celém národě a obzvláště zhoubný v městských aglomeracích“, v roce 1965 se v Americe hovoří o „téměř úplném vymizení antisemitismu“. Židům i jejich paměti se díky uvolňování atmosféry začíná lépe dýchat. Tato situace byla pro některé ze židovských autorit natolik nová a neznámá, že si s ní zpočátku ani nevěděly rady. Paradoxně byla vnímána i s určitými obavami, neboť mladí Židé se začali s velkou chutí chápat nových příležitostí, budovat svůj „americký sen“ a rozpouštět svou specifickou identitu skrze smíšené sňatky v americké střední třídě. Americká židovská teologie se snažila nabídnout odpovědi na nové výzvy 20. století v naději, že tím snad přitáhne zpět ty, kdo pod vlivem těchto událostí ztráceli zájem o vlastní víru. Do značné míry se však mýjela účinkem. Navíc paradoxně hrozilo, že onen vztah k vlastním kořenům, který se tato teologie snaží nabídnutím odpovědi na

2 Segev, T.: *1967 – Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East*. Metropolitan Books: New York 2005.

holocaust zachránit, bude takto nabídnutou odpovědí paradoxně zastíněn a ve výsledku z něj zbude pouze ono poněkud zploštěné přikázání zůstat Židy jenom proto, abychom neposkytli Hitlerovi posmrtného vítězství.

Výrazně optimistická nálada po roce 1967 vedla americko-židovské teology k závěru, že případná teologie Osvětími musí nalézt odpověď na Osvětím i Jeruzalém současně. O několik let později však dostala tvrdou ránu v roce 1973, kdy se ukázalo, že ani 30 let po holocaustu nejsou Židé v bezpečí a že Izrael – onen „záchranný člun“ – je vlastně stále dosti vratký a zranitelný. Začínalo se ukazovat, že jednoduché odpovědi nestačí, že Osvětím nemá happy end a že mesiáš je stále daleko.

Avšak doba již byla jiná a ačkoliv Židé měli pocit, že na všechno zůstali sami, Izrael již sám nebyl. Vztahy americké židovské komunity s Izraelem překonaly ono hřímání izraelských představitelů z 50. let na půdě Knesetu o „diaspoře jakožto hříchu i trestu současně“ a o „*Americe jakožto zemi kapitalistických imperialistů*“. Válka z roku 1973 znamenala poslední tečku za proměnou vztahu Izraele k diaspoře. Pokračuje trend otevírání paměti holocaustu širšímu spektru vlivů a motivů započatý v 60. letech. Na jedné straně se skutečně můžeme setkat s osobami a institucemi, které paměť holocaustu využívají až zneužívají pro své politické cíle. Na straně druhé se však setkáváme i s kritikou těchto trendů. Mnohé z kritizovaných klíčových osobností pracujících s pamětí holocaustu – jako Irving Greenberg, Elie Wiesel či Menachem Begin – však ve skutečnosti jednaly na základě motivů, které jsou mnohem hlubší a komplikovanější. Některé z případů pokřivení historické skutečnosti, jako jsme to mohli vidět v případě symboliky „11 milionů“, pak paradoxně vznikly ve snaze o univerzálnější přesah paměti holocaustu a její otevření širšímu okolí. Neomarxisty nabízené deterministické a materialistické vysvětlení podává pouze část celého obrazu a dle našeho názoru je příliš selektivní a úzce vymezené.

Ve chvíli, kdy začala být paměť holocaustu „objevována“ americkou společností, se současně dostala do „tavícího tyglíku“ a musela přijmout některé z prvků amerického étosu. Prosté převzetí paměti holocaustu v její ryze partikulární, „izraelské“ podobě podle schématu *šo'a ve-tekuma* neuspělo – ke zklamání a rozhořčení některých zúčastněných, jako například Elieho Wiesela a zástupců přeživších, kteří získali pocit, že jim byla paměť ukradena.

Ve Spojených státech se pak v 70. a 80. letech paradoxně odehrává podobná diskuze, jako v Izraeli 50. let – kde, kdy a jak si holocaust a jeho oběti připomínat. Do tohoto hledání způsobu vyjádření paměti navíc zasáhla řada vnějších stimulů, jako například události ve Skokie či miniseriál *Holocaust*, který vznikl jako projekt soukromé televizní stanice reagující na dobovou popularitu žánru docu-drama. Ustavení největšího muzea holocaustu ve Spojených státech se pak neslo v duchu boje mezi univerzalistickým a partikularistickým přístupem. Na jedné straně existovala snaha propojit události holocaustu s americkým étosem a zahrnout do koncepce události genocidia obecně, na straně druhé se však i koncepce USHMM stala obětí sporů a vynucených politických kompromisů. Než stačilo být muzeum otevřeno, vybudovaly si některé židovské komunity památníky vlastní.

K nárůstu spontánního zájmu o události holocaustu na přelomu 70. a 80. let přispěla i generační výměna. Narůstá potřeba předávat paměť nové generaci. Jsou sepisovány stovky pamětních knih a memoárů. Přeživší se stále více organizují a do těchto organizací zahrnují i své potomky. V 80. letech se pak setkáváme s prvními případy poutí na místa koncentračních a

vyhlazovacích táborů. Výraznou symbolikou těchto poutí jsou témata jako předávání paměti, život, kontinuita a zachování vlastní identity. Současně se však během těchto poutí ukazuje, jakými posuny paměť holocaustu prošla, když se z celého obrazu například vytrácejí němečtí pachatelé a hovoří se o „polských koncentračních táborech“. Pocit kýče, který z podobných akcí získávají někteří pozorovatelé, je pak dán jak faktem, že během těchto poutí dochází ke střetu paměti s historickým místem, tak i tím, že určitá míra kýče je obecně pro oficiální masové ceremoniály typická. U většiny z nich si toho nevšimáme, ovšem v případě holocaustu, kde máme tendenci očekávat především střízlivou pietu, jsou některé obecné „nešvary“ masových akcí více vidět. Určitou míru výjimečnosti a nutnosti odlišného přístupu k událostem holocaustu pak paradoxně při kritice těchto akcí žádají i ti, kdož jsou jinak tvrdými kritiky jakékoliv teze o jedinečnosti či bezprecedentnosti holocaustu.

S tím, jak se dostává ke slovu druhá generace a jak se zvětšuje odstup od událostí samotných, narůstá i množství kritických reakcí na expanzi paměti a její (ať už domnělé či skutečné) využívání. Zdroje těchto hlasů protestujících vůči soudobému stavu paměti v období, které pro častější výskyt kritiky a sebekritiky nazýváme metaforicky *reflexivním obdobím*, však přicházejí z daleko rozmanitějších zdrojů a například Norman Finkelstein, jehož myšlenky jsme se pokusili v předposlední kapitole zasadit do širšího kontextu, je ve skutečnosti pouze velice ostrou špičkou daleko většího ledovce. Pro toto zatím poslední období je typický nárůst zájmu o systematické studium paměti holocaustu s cílem pochopit, jací jsme skrze to, jak si připomínáme svou minulost. Náš text v tomto ohledu navazuje na diskuzi, která v židovském světě již dávno probíhá. Jelikož se ale většina této diskuze zabývá především politickým pozadím paměti holocaustu, zaměřili jsme se spíše na vývoj vnějších projevů paměti v naději, že se tak vydáváme cestou zatím ne zcela prošlapanou a že tak přineseme do často bolestivé diskuze některé nové, zajímavé postřehy.

Několikrát jsme se v našem textu obrátili k výsledkům analýzy výskytu pojmů jako *holocaust* či *šoa* v literárním korpusu angličtiny i dalších západních jazyků. Hovořili jsme o trendech tohoto vývoje, podpořených do značné míry vlivem masmédií, zejm. filmových děl *Holocaust* a *Shoah*. Řekli jsme, že tato dvě díla měla ve své době na prosazení obou pojmů ve veřejném diskurzu zásadní vliv. Když však hovoříme o filmových zpracováních holocaustu, nelze zde v závěru nezmínit ještě třetí stěžejní snímek, který ukazuje, jak dalekou cestu paměť holocaustu vlastně vykonala. V roce 1993 měl premiéru film Stevena Spielberga *Schindlerův seznam*. Spielberg za toto zpracování knihy Thomase Keneallyho *Schindlerova archa* (*Schindler's Ark*, 1982) obdržel v roce 1994 sedm Oscarů a dalších pět nominací, nemluvě o desítkách dalších cen. Po tom všem, co bylo výše řečeno, je ale vlastně velice kuriózní, že se ikonickým filmovým zpracováním událostí holocaustu nakonec stává film o sudetoněmeckém businessmanovi, který zachraňuje Židy tak, že je od nacistů vykupuje. S Kastnerovou kauzou v živé paměti si zkusme jen na chvíli představit, jakou reakci by patrně Steven Spielberg či jiný tvůrce sklídil, pokud by se takovéto téma pokusil uvést na plátno v 50. letech...

Ted', když jsme v naší reflexi dějin paměti dospěli až do současnosti, se nabízí otázka, jak se bude tato paměť vyvíjet dál? V odpovědi na tuto otázku spočívá jeden z důvodů, proč onu současnou fázi paměti holocaustu nazýváme fází *reflexivní*. Pokud totiž stejnou analýzu, kterou jsme použili pro zjištění četnosti výskytu pojmů *holocaust* a *Shoah* prodloužíme do roku 2008, kde

databáze Googlu končí, zjistíme, že od roku 2000, který byl vrcholem expanze, nastává v angličtině prudký pokles, a to jak u pojmu *holocaust*, tak u pojmu *Shoah*,³ Výsledný graf je systémem automaticky normalizován a patrně se tedy nejedná o vliv menšího vzorku. Podobný pokles zaznamenáváme i v jazyce německém, naopak ve francouzštině sledujeme u slova *Shoah* stále bouřlivý rozvoj. Ovšem – a považujeme to za velmi zajímavý údaj, s jehož interpretací jsme však opatrní – systém dokáže dále rozlišit americký a britský korpus angličtiny a zdrojem zaznamenaného poklesu výskytu pojmů *holocaust* a *Shoah* v angličtině je pouze jeho americká část,⁴ ta britská naopak stále roste.⁵ Systém je možno použít i pro hebrejštinu, avšak nezahrnuje hebrejskou punktaci (z toho prostého důvodu, že ji neobsahují zdrojové knihy) a při použití určitého členu nám tak slovo *ha-šo'a* (holocaust) ve výsledcích z důvodu homografie splývá se slovem *hašva'a* (rovnost). Samotný pojem *šo'a* bez členu však vykazuje vzestup, jehož míra byla zvláště v letech 2003-2006 velice prudká. Tato zde prezentovaná čísla je nutno chápat jako velice hrubý údaj o celkové velikosti holocaustového diskurzu, neboť ony analýzy například nerozlišují, kolik z těchto zmínek se neslo spíše v kritickém duchu a kolik z nich bylo napsáno v rámci textů podobného typu, jako je ten náš. Do údaje označujícího velikost celého diskurzu tedy paradoxně spadá i kniha *Průmysl holocaustu*, neboť už ve svém názvu a poté mnohokrát ve svém textu obsahuje slovo *holocaust*. Ve finále však ze všech těchto výsledků můžeme vyčíst dva protichůdné trendy. Zatímco se v americké angličtině a v němčině o holocaustu – ať už z jakéhokoliv důvodu – začíná psát méně, v hebrejštině, britské angličtině a francouzštině se o holocaustu píše stále více – ať už v jakékoliv souvislosti. Spekulovat o důvodech tohoto poklesu by bylo patrně ještě předčasné, ovšem je možné, že v něm do určité míry hraje roli končící vlna memoárové literatury z pera přeživších. Je zajímavé, že zatímco v americké angličtině zaznamenáváme pokles, v evropských jazycích (a patrně to bude platit i pro češtinu, byť konkrétní čísla pro tento jazyk k dispozici nemáme) jsme patrně stále před vrcholem. Tento dvojaký výsledek tak do jisté míry podtrhuje onu ambivalenci, kterou ve vztahu k paměti holocaustu cítíme i ve svém okolí. Na jedné straně slyšíme hlasy, které volají po uchování paměti a jejím dalším posilování, a na straně druhé se ozývají hlasy otevřeně kritické, které žádají, abychom již konečně dopřáli zesnulým pokoje.

I dnes, kdy na svět přicházejí první příslušníci čtvrté generace a kdy naopak poslední z první generace přeživších tento svět opouštějí, stále probíhá spor o to, zda vůbec a jakým konkrétním způsobem bude onen příslib „*Zachor!*“ (Pamatuj!) naplněn. Paměť holocaustu bude stále více svěřována do rukou druhé a třetí generace, případně do opatrování muzeí, památníků a archivů orální historie. Druhá a třetí generace rozhodnou, zda bude příslib věčné vzpomínky dodržen doslovně. Tyto dvě generace mají ve svých rukou definitivní podobu konkrétních aktů a rituálů spojených se zachováním paměti. To oni budou muset dokončit redakci jakési novodobé „hagady holocaustu“, pokud to tedy vůbec shledají záhodným. To oni rozhodnou, jak bude znít ono konečné

3 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz http://books.google.com/ngrams/graph?content=holocaust%2Cthe+holocaust%2CHolocaust%2Cthe+Holocaust&year_start=1945&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3 (ověřeno dne 6.10.2011).

4 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz http://books.google.com/ngrams/graph?content=holocaust%2Cthe+holocaust%2CHolocaust%2Cthe+Holocaust&year_start=1945&year_end=2008&corpus=5&smoothing=3 (ověřeno dne 6.10.2011).

5 Analýza provedena pomocí nástroje Google Ngram Viewer. Viz http://books.google.com/ngrams/graph?content=holocaust%2Cthe+holocaust%2CHolocaust%2Cthe+Holocaust&year_start=1945&year_end=2008&corpus=6&smoothing=3 (ověřeno dne 6.10.2011).

„ponaučení z holocaustu“. To jejich úkolem bude ochránit paměť holocaustu před relativizací na straně jedné a národoveckým zploštěním na straně druhé. Na nich bude záležet, aby onen příkazující hlas Osvětami, volající po tom, abychom „nedopřáli Hitlerovi posmrtného vítězství“, nikdy nepřestal znamenat i to, že máme „být lepšími lidmi“. A tato tíha na nich bude ležet i přesto, že holocaust je něčím, co Židům jejich okolí asi nikdy neodpustí.

Bibliografie

Archivy:

Central Zionist Archives

Ghetto Fighter's House Museum and Archives

Yad Vashem Archives

Historical Jewish Press (online), (ověřeno dne 27. 6. 2012), dostupné z: www.jpress.org.il

Historický tisk:

Al ha-mišmar (hebrejsky)

Davar (hebrejsky)

Ha-cofe (hebrejsky)

Cherut (hebrejsky)

Jedi'ot Acharonot (hebrejsky)

Jewish Telegraphic Agency (anglicky)

Ma 'ariv (hebrejsky)

The Jerusalem Post (anglicky)

The Palestine Post (anglicky)

The New York Times (anglicky)

Ostatní primární zdroje:

Bible – Písmo svaté starého a nového zákona (Český ekumenický překlad). Česká biblická společnost: Praha 2002

Divrej Kneset – zápisy jednání Knesetu (hebrejsky)

Talmud Bavli – anglický překlad Babylónského talmudu s exegetickým komentářem: Epstein, I.: „Come and Hear – Talmud“ (online), (ověřeno dne: 27. června 2012), dostupné z: <http://www.come-and-hear.com/talmud/>

Literatura:

Adorno, T.: „Cultural Criticism and Society“ in *Prisms*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1967

Almog, Š.; Bankier, D.; Blatman, D.; Ofer, D. (eds.): *The Holocaust – The Unique and the Universal. Essays Presented in Honor of Yehuda Bauer*. Yad Vashem: Jeruzalém 2001

Amir, M.: „From Memorials to Invaluable Historical Documentation: Using Yizkor Books as Resources for Studying a Vanished World“ in *Proceedings of the 36th Annual Convention of the Association of Jewish Libraries*, La Jolla, Kanada 24-27. června 2001

Arendt, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995

- Arendt, H.: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Grove Press: New York 1978
- Baeck, L.: *This People Israel: Meaning of Jewish Existence*. USA: Rinehart and Winston 1965, překlad a předmluva: Albert H. Friedlander
- Bardakjian, Kevork B.: *Hitler and the Armenian Genocide*. Zoryan Institute for Contemporary Armenian Research and Documentation
- Barša, P.: *Paměť a genocida – úvahy o politice holocaustu*. Argo: Praha 2011
- Bauer, J.: „Don't Resist: A Critique of Phillip Lopate“ in *Tikkun* (May/June 1989)
- Bauer, J.: *Úvahy o holocaustu*. Academia: Praha 2007
- Bauer, Y.: *A History of the Holocaust*. Danbury: nakl. Franklin Watts 1982
- Bauer, Y.: *The Holocaust in Historical Perspective*. University of Washington: Washington D.C. 1978
- Bauman, Z.: *Modernita a holocaust*. Sociologické nakladatelství 2010
- Bayfield, T.: “Rabbi Dr. Maybaum and Rabbi Dr. Baeck: A Footnote to David Ellesons’s Lecture“ in *European Judaism*. Vol. 39, No. 2, podzim 2006
- Ben-Yehuda, N.: *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. University of Wisconsin Press, 1995
- Berkowits, E.; Hazony, D. (ed.): *Essential Essays on Judaism*. Shalem Press: Jeruzalém 2002
- Berkowits, E.: *Faith After Holocaust*. Ktav Publishing House, Inc: New York 1973
- Boas, J.: „German Jewry's Search for Renewal in the Hitler Era as Reflected in the Major Jewish Newspapers“ in *The Journal of Modern History*. vol. 53. No.1. (March 1981)
- Braham, R.: *Politics of Genocide*. East European Monographs 1994
- Breiterman, Z.: *(God) after Auschwitz*. Princeton University Press 1998
- Breitman, R.; Laqueur, W.: *Breaking the Silence – The German Who Exposed the Final Solution*. Brandeis University Press: Hanover 1994
- Brog, M.: „In Blessed Memory of a Dream: Mordechai Shenhavi and Initial Holocaust Commemoration Ideas in Palestine, 1942–1945“ (online), (ověřeno dne: 8. prosince 2012), dostupné z: http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%20%205423.pdf
- Buber M.: *Já a Ty*. Kalich: Praha 2005
- Budil, I.; Arava-Novotná, L.; Tarant, Z.; Tydlitátová, V.: *Nová doba, stará zloba – soudobý antisemitismus v historickém kontextu*. Nakl. ZČU v Plzni: Plzeň 2010
- Budil, Ivo T.: *Zakladatelé Západu a poslední člověk*. Dryada: Praha 2008
- Carter, J.: *Palestine: Peace, not Apartheid*. Simon & Schuster: New York 2006
- Cohen, J.: *Interrupting Auschwitz: Art, Religion, Philosophy*. Continuum International Publishing Group 2005
- Cohen, L.: *Květiny pro Hitlera*. Mladá Fronta: Praha 2004
- Conot, Robert, E.: *Justice at Nuremberg*, Harper & Row: New York 1983
- Dafni, R; Kleiman, Y.: *Final Letters*. New York: Paragon House 1991
- Documents on the Holocaust*. Yad Vashem Press: Jeruzalém 1999
- Epstein, H.: *Children of the Holocaust*, Plunket Lake Press 2010
- Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Harper Torchbooks, New York University: USA 1970

- Fackenheim, Emil L.: *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Schocken Books: Bloomington 1994
- Fiedler, J.: *Židovské památky v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer 1992
- Finkelstein, N.: *A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth*. Metropolitan Books: New York 1998
- Finkelstein, N.: *Průmysl holocaustu – úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Dokořán: Praha 2006
- Finkelstein, N.: *The Rise and Fall of Palestine: A Personal Account of the Intifada Years*. University of Minnesota Press 1996
- Fogelman, E.: „Psychological Dynamics in the Lives of Third Generation Holocaust Survivors“ in *The Hidden Child*. Vol. XVI, Hidden Child Foundation ADL 2008. (online), (datum přístupu: 31. května 2012), dostupné z: http://www.drevafoelman.com/_psychological_dynamics_in_the_lives_of_third_generation_holocaust_survivors__94110.htm
- Freedman, S.; Greenberg, I.: *Living in the Image of God – Conversations with Rabbi Irving Greenberg*. Jason Aronson Inc.: New Jersey, Jeruzalém 1998
- Friedlander, S.: *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington: Indiana University Press 1993
- Frvová, Helen P.: *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Praha: Kalich / Vyšehrad 2003
- Geffen, A.: *Unholy Alliance*. Yuav Tal: Jeruzalém 1973
- Gennep, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997
- Goldhagen, Daniel J.: *Hitlerovi ochotní katani – obyčejní Němci a holocaust*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997
- Google Books Team; Michel, Jean-Baptiste; Shen, Yuan K.; Aiden, Aviva P.; Veres, A.; Gray, Matthew K.; Pickett, Joseph P.; Hoiberg, D.; Clancy, D.; Norvig, P.; Orwant, J.; Pinker, S.; Nowak, Martin A.; Aiden, Erez L.: „Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books“ in *Science*. vol. 331 no. 6014 pp. 176-182 (online), (ověřeno dne: 14. června 2012), dostupné z: <http://www.sciencemag.org/content/331/6014/176.abstract>.
- Green, G.: *Holocaust*. Praha: X-EGEM 1994
- Greenberg, I.: „Cloud of Smoke, Pillar of Fire“ in Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989
- Greenberg, I.: „Voluntary Covenant“ in *Perspectives*. National Jewish Center for Learning and Leadership (October 1982)
- Greenberg, I.: *Confronting Holocaust and Israel*. United Jewish Appeal: New York 1975
- Grudzinski, J.: *Chomer enoši tov*. Ched Arci. Tel Aviv 1998
- Guttman, J.; Chajim, Š.: *Ha-Šo'a u-mašma'uta*. Zalman Shazar Center: Jeruzalém 1987
- Halbwachs, M.: *Kolektivní paměť*. Sociologické nakladatelství: Praha 2009
- Halevi, Y. K.: „Who Owns the Memory“ in *The Jerusalem Report*, 25. února 1993
- Halík, T.: *Holocaust – pokus o filozofickou reflexi*. (online), [citováno dne 1. března 2009], dostupné z <http://www.halik.cz/kazani/holokaust.php>.
- Hausner, G.: *Justice in Jerusalem*. Harper & Row: New York 1966
- Hazon, Y.: *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Book 2001

- Hilberg, R.: *Pachatelé, oběti, diváci – židovská katastrofa 1933-1945*. Praha: Argo 2002
- Hilberg, R.: *The Destruction of the European Jews*. Holmes & Meier 1985.
- Horn, D.: *March of the Living 1992 – Excerpts from my Journal*. International March of the Living 1992
- Idel, M.: *Kabala – nové pohledy*. Vyšehrad: Praha 2004
- Kaďůrková, M.: *Setkání s Viktorem Fischlem*. Praha: Mladá fronta 2002
- Katz, Steven T. (ed.): *Jewish Philosophers*. New York: Bloch Publishing Company 1975
- Katz, Steven T.; Biderman, S.; Greenberg, G.: *Wrestling with God*. Oxford University Press: Oxford 2007
- Katz, Steven T.: *The Holocaust in Historical Context: Volume 1: The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. Oxford University Press 1994
- Katz, Steven T.: *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York University Press 2005
- Klein, I.: „Does Jewish Law Permit Cremation?“ in *Responsa*. Schechter Institute of Jewish Studies. Vol. 2, No. 3 (December 2007). (online), (ověřeno dne 26. 9. 2011), dostupné z: <http://www.schechter.edu/responsa.aspx?ID=28>
- Klein, Kerwin L.: „On the Emergence of Memory in Historical Discourse“ in *Representations*, No. 69, Zvláštní vydání: *Grounds for Remembering*. University of California Press 2000
- Klímová, H. et al.: „Vliv holocaustu na ‚ukrývané děti‘ a na druhou generaci.“ in *Trauma, řád, identita – výbor textů ze seminářů Prix Irene*. Raphael institut: Praha 2008
- Kohansky, M.: *The Hebrew Theatre*. Jerusalem: Israel Universities Press 1969
- Kolář, S.: *Seven Responses to the Holocaust in American Fiction*. Ostrava: Tilia 2004
- Kolektiv: *Megillat Hashoah – the Shoah Scroll. A Holocaust Liturgy*. Schechter Institute of Jewish Studies: Jeruzalém 2004
- Langer, Lawrence L.: *Preempting the Holocaust*. Yale University Press: New York 1998
- Langer, Lawrence L.: *The Holocaust and the Literary Imagination*. London: Yale University Press 1975
- Lemkin, R.: *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace 1944
- Lewy, G.: *The Catholic Church and Nazi Germany*, McGraw-Hill: New York 1964
- Linenthal, Edward T.: *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, Columbia University Press 2001
- Lipstadt, Deborah E. (1986). *Beyond Belief: The American Press and the Coming of the Holocaust, 1933-1945*. New York: Free Press
- Löb, L.: *Reszö Kasztner – The Daring Rescue of Hungarian Jews: A Survivor's Account*. Pimlico 2009
- Machačová, H. (ed.): *První pražský seminář – dopady holocaustu na českou a slovenskou společnost ve druhé polovině 20. století*. Varius: Praha 2008
- Makarova, E.; Makarov, S.; Kuperman, V.: *Univerzita přežití. Osvětová a kulturní činnost v terezínském ghettu 1941 – 1945*. G plus G: Praha 2002
- Maybaum, I.; De Lange, N.: *A Reader*. Berghahn Books, 2001
- Maybaum, I.: *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Dennen: Amsterdam 1965
- Maybaum, I.: *The Jewish Mission*. James Clarke & Co. Ltd.: Londýn 1949

- Maybaum, I.: *Dialogue between Jew, Christian and Muslim*. Londýn: Routledge & K. Paul, 1973
- Maza, B.: *With Fury Poured Out – A Torah Perspective on the Holocaust*. KTAV: New York 1986
- Merle, R.: *Smrt je mým řemeslem*. Praha: Naše Vojsko 2005
- Milton, S.; Nowinski, I.: *In Fitting Memory – The Art and Politics of Holocaust Memorials*. Wayne State University Press: Detroit 1991
- Mňačko, L.: *Já, Adolf Eichmann*. Státní nakladatelství politické literatury: Praha 1961
- Morse, Arthur D.: *While Six Millions Died*. New York: Random House 1968
- Novick, P., *The Holocaust in American Life*, 1 ed. (Boston: Houghton Mifflin, 2000)
- Novick, P.: *The American National Narrative of the Holocaust: There Isn't Any* in „New German Critique“, No. 90, podzím 2003
- Novitch, M.: *To Resist the Murderers in Minsk*. Nепublikovaný článek z roku 1962 uložený v archivu kibucu Lochamej ha-Gita'ot. 08145R"M
- Ofer, D.: „The Strength of Remembrance: Commemoration of the Holocaust during the First Decade of Israel” in *Jewish Social Studies: history, Culture, and Society*, vol. 6 no.2, March 2000
- Ofer, D.: „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953“ in *Journal of Contemporary History*, vol. 31, No. 3. (Jul., 1996)
- Ofer, D.: „The March of Memory: Survivors and Relatives in the Footsteps of the Kladovo-Sabač Refugees“ in *Israel Studies*. Vol. 12, No. 3, Indiana University Press 2007
- Ofer, D.: „The Past That Does Not Pass“ in *Israel Studies*, Vol. 14, No. 1, Indiana University Press 2009
- Oxford English Dictionary*, heslo: „Holocaust“. (on-line), (ověřeno dne 13. června 2008) dostupné z: http://dictionary.oed.com/cgi/findword?query_type=word&queryword=holocaust&find.x=59&find.y=15
- Pearlman, M.: *The Capture of Adolf Eichmann*. Weidenfield & Nicolson: Londýn 1961
- Peschel, L. (ed.): *Divadelní texty z Terezínského ghetta 1941-1945*. Praha: Akropolis 2008
- Peterson, Daniel J.: „Speaking of God After Death of God“ in *Dialogue: Journal of Theology* Volume 44, no. 3, Fall 2005
- Porat D.: *The Blue and the Yellow Stars of David – The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust 1939-1945* Harvard University Press 1990
- Porat, D.: „Amalek's Accomplices' Blaming Zionism for the Holocaust: Anti-Zionist Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980s“ in *Journal of Contemporary History*, Vol. 27, No. 4 (Oct., 1992)
- Porat, D.: „Attitudes of the Young State of Israel toward the Holocaust and its Survivors. A Debate over Identity and Values“ in *New Perspectives on Israeli History – The Early Years of the State*. New York 1991
- Porat, D.: *Hanhaga be-milchud*. Am Oved: Tel-Aviv 1986
- Porat, Dina, Naor, Mordecai a kol.: *ha-'Itonut ha-Jehudit be-erec Jisra'el nokeach ha-Šo'a 1939-1945*. Ministry of Defence, Israel 2002
- Rabinowicz, Harry R.: Heslo: „Cremation“ in *Encyclopaedia Judaica*. Macmillan Reference USA; 2nd edition (December 12, 2006)
- Rabinsky, L.: *Journey of Conscience: Young People Respond to the Holocaust*. Collins 1979

- Rafael Institut: *Jak se vyrovnáváme s holocaustem? Výběr textů ze seminářů „Prix Irene“ a příspěvky členů Rafael institutu*. Praha: GplusG 2006
- Rafael Institut: *Trauma, řád, identita. Výběr textů ze seminářů „Prix Irene“ a příspěvky členů Rafael institutu*. Praha: GplusG 2008
- Reflections – March of the Living*. International March of the Living 1992: Miami 1992
- Rosene, S.: *6 000 000 Accusers*, Jerusalem post press: Jeruzalém 1961
- Roth, John K., Berenbaum, M.: *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*. Paragon House, St. Paul: Minnesota 1989
- Rubenstein, R.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. The Bobbs-Merill Company, Inc.: USA 1966
- Rubenstein, Richard L.: „Remembering William Styron: A Small Detail“ (online), (datum přístupu 24. února 2012), dostupné z: http://www.newenglishreview.org/blog_display.cfm/blog_id/34158
- Segev, T.: *1949 - The First Israelis*. New York: Henry & Holst, 1998
- Segev, T.: *1967 – Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East*. Metropolitan Books: New York 2005
- Segev, T.: *Elvis in Jerusalem: Post-Zionism and the Americanization of Israel*. Henry Bolt: New York 2002
- Segev, T.: *The Seventh Million: Israelis and the Holocaust*. Henry Holt & Co.: New York 1991
- Schoeps, Hans Joachim: „Wir Deutschen Juden“ in *Jüdische Geistwelt. Zeugnisse aus Zwei Jahrhunderten*. Werner Dausien Vlg: Hanau 1986
- Schoeps, Hans Joachim: *Jüdische Geistwelt. Zeugnisse aus Zwei Jahrhunderten*. Werner Dausien Vlg: Hanau 1986
- Scholem, G.: „On Sentencing Eichmann to Death“ in *Journal of International Criminal Justice*, Vol. 4, Issue 4. 2006
- Scholem, G.: *Gershom Scholem: A Life in Letters 1914-1982*. Londýn, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2002
- Schorsch, I.: „The Holocaust and Jewish Survival“ in *Midstream*. č. 27, leden 1981
- Silberberg, N.: „Why Does Jewish Law Forbid Cremation?“ (online), (ověřeno dne 26. 9. 2011), dostupné z: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/510874/jewish/Why-does-Jewish-law-forbid-cremation.htm
- Spiegel, Gabrielle M.: „Memory and History: Liturgical Time and Historical Time“ in *History and Theory*. Vol. 41, No. 2 (May, 2002)
- Spiegelman, A.: *Maus*. Torst: Praha 1998
- Stauber, R.: *The Holocaust in Israeli Public Debate in the 1950s*. Edgware: Vallentine Mitchell 2007
- Szpilman, W.: *Pianista*. Praha: Academia 2003
- Tarant, Z.: „Etická a rituální specifika výzkumu židovských ostatků“ in Nenutil, J.; Rak, M.: *Exhumace obětí II. světové války – předpoklady, východiska, výzkum*. Vydavatelství ZČU v Plzni: Plzeň 2011
- Tarant, Z.: „Pochod živých, odpověď na pochody smrti?“ in *Antropowebzin 3/2010*, ZČU: Plzeň 2010
- Traverso, E.: „Uses and Misuses of Memory: Notes on Peter Novick and Norman Finkelstein“ in

- Historical Materialism*, volume 11:2, Leiden 2003
- Ulmanová, H.: *Americká židovská literatura*. Židovské muzeum: Praha 2002
- Urbach, Ephraim E.: *The Sages: The World and Wisdom of the Rabbis of the Talmud*. Harvard University Press, USA: 1987
- Vacek, J.: *Majsebuch, aneb Kniha jidiš legend a příběhů*. 2005, 2006: Plzeň
- Vrba, J.: *Utekl jsem z Osvětimi*. Sefer: Praha 2007
- Wagner, R.: „Reflections on the March of the Living“ in *Journal of Jewish Education*, 56:2 (1988)
- Wardi, D.: *Memorial Candles: Children of the Holocaust (The International Library of Group Psychotherapy and Group Process)*. Routledge: Londýn 1992
- Weitz, Y.: „Shaping the Memory of the Holocaust in Israeli Society of the 1950s“ in *International Historical Conference*. Jad Vašem: Jeruzalém 1996 (9. ročník)
- Weitz, Y.: *The Man Who Was Murdered Twice*, Yad Vashem Press: Jeruzalém 2011
- Weltsch, R.: *An der Wende des Modernen Judentums*. Tübingen 1972
- Wiese, Ch.; Harschav, B.: „Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Willhelmine Germany.“ in *Studies in European Judaism – svazek 10*. Brill 2005
- Wiesel, E.: *Dawn*. Avon Books: New York 1979
- Wiesel, E.: *Noc*. Sefer: Praha 2007
- Wiesel, E.: *Paměti*. Praha: Pragma 1997
- Wiesel, E.: *The Jews of Silence*. Signet Book: New York 1967
- Wolowetsky, Joel B.: „Observing Yom HaSho'a“ in *Tradition* 24(4), Summer 1989. Rabbinical Council of America
- Wyman, S.: *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941-1945*. New York: The New Press 2007
- Wyschogrod, M.: „Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust“ in *Tradition* (online), (ověřeno dne: 6. května 2012), dostupné z: http://www.traditiononline.org/news/_downloadArticle.cfm?articleID=105279
- Young, James E.: „When a Day Remembers: A Performative History of Yom Hashoah“ in *Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*, ed. L. Ehrlich, S. Bolozky, R. Rothstein, M. Schwartz, J. Berkovitz, J. Young, Department of Judaic and Near Eastern Studies, University of Massachusetts Amherst 2004

Seznam příloh

Graf 1: Proměna významu slova “holocaust” na stránkách deníku “The Palestine post”

Graf 2: Graf četnosti výskytů pojmů “*Holocaust*”, “*the Holocaust*”, “*holocaust*” a “*the holocaust*” v anglicky psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008.

Graf 3: Graf četnosti výskytů pojmů “*Shoah*”, “*the Shoah*”, “*shoah*” a “*the shoah*” v anglicky psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008.

Graf 4: Graf četnosti výskytů pojmů “*Shoah*”, “*shoah*”, “*Choah*” a “*choah*” ve francouzsky psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008.

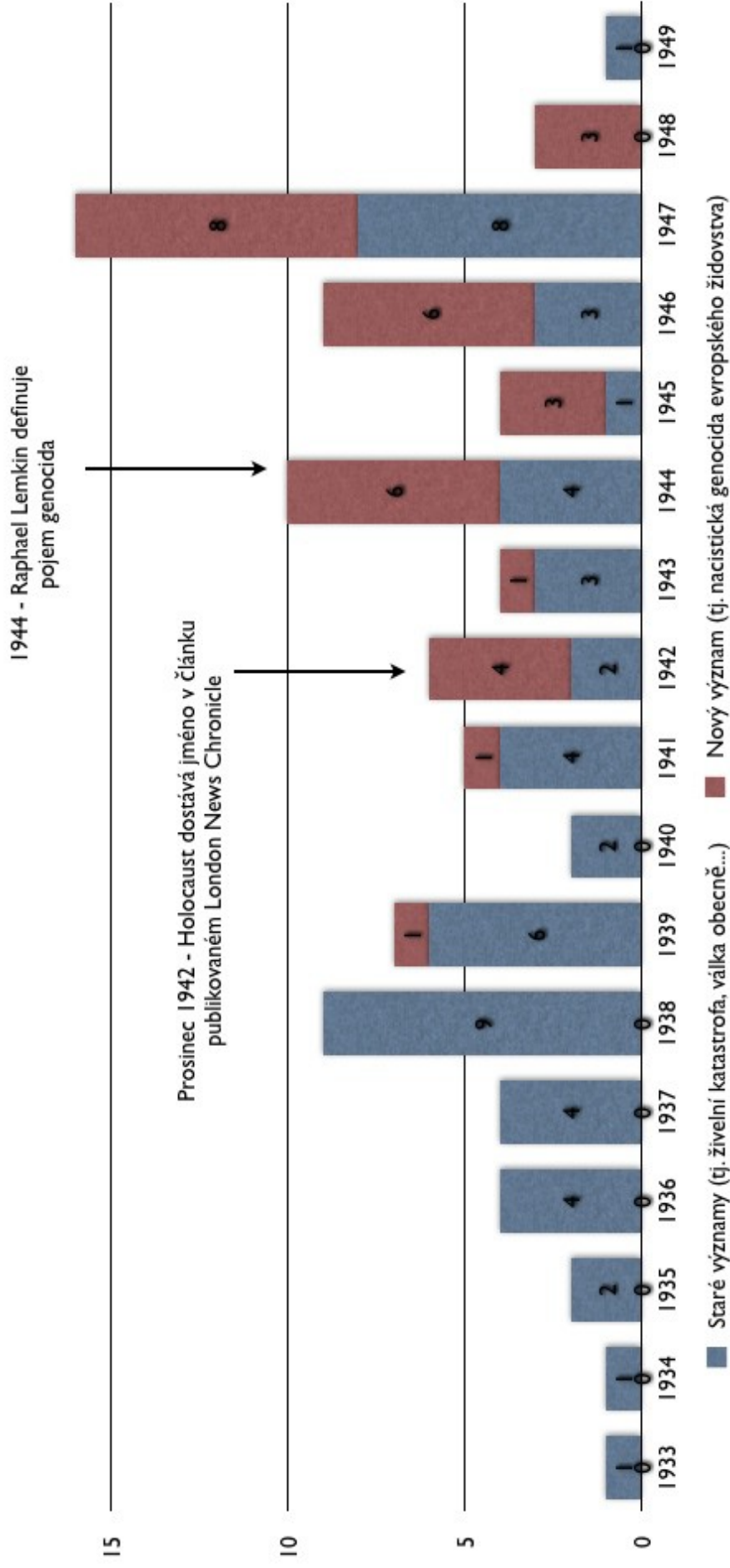
Graf 5: Graf četnosti výskytů pojmů “*Holocaust*”, “*holocaust*”, “*der Holocaust*” a “*der holocaust*” v německy psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008.

Graf 6: Graf četnosti výskytů pojmů “*Holocaust*”, “*the Holocaust*”, “*holocaust*” a “*the holocaust*” v americko-anglické části anglického literárního korpusu na časové ose od roku 1900 do roku 2008.

Graf 7: Graf četnosti výskytů pojmů “*Holocaust*”, “*the Holocaust*”, “*holocaust*” a “*the holocaust*” v britsko-anglické části anglického literárního korpusu na časové ose od roku 1900 do roku 2008.

Abstract

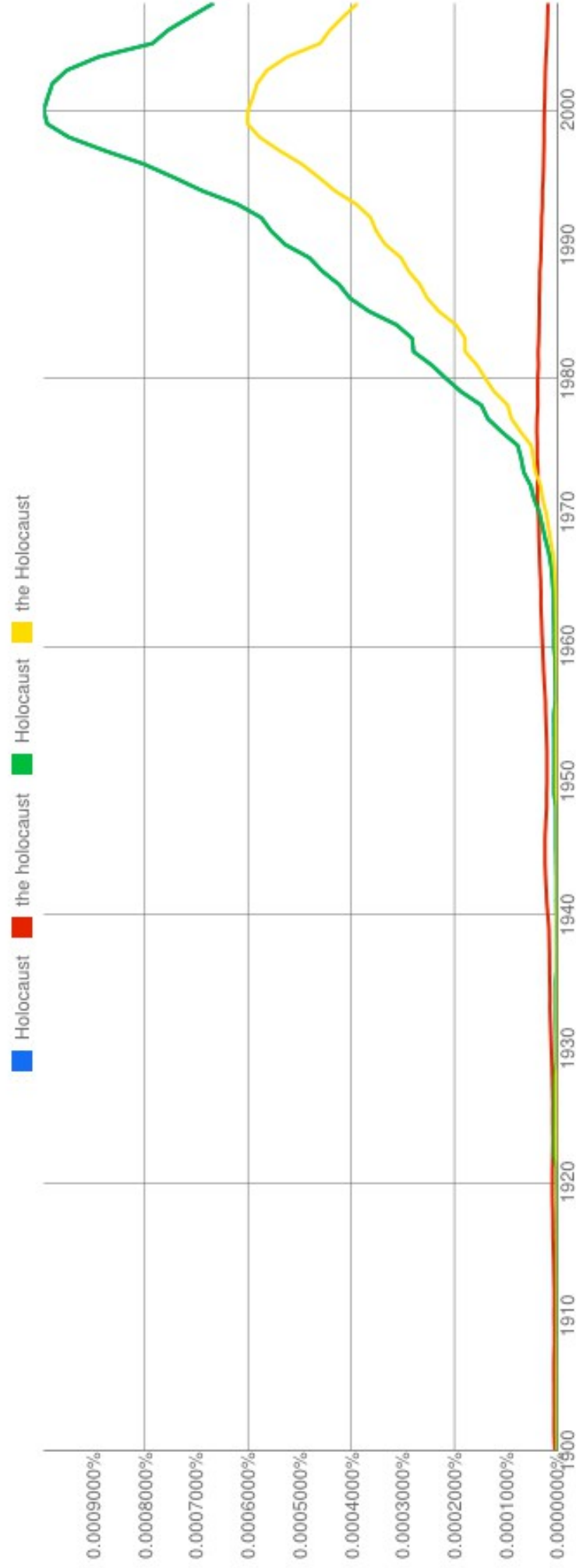
This doctoral dissertation is concerned with the issue of the holocaust in 20th century Jewish collective memory, with special emphasis on the particular processes of conceptualization and institutionalization of the holocaust memory in the state of Israel and the United States of America. It attempts to provide an explanation for two basic paradoxes one encounters in the history of this collective memory: the first paradox is the fact we are talking about the holocaust today more than we were in the years right after the event itself. The second paradox is the fact that for the most of the 20th century, the holocaust of the European Jewry was primarily commemorated in Israel and in the United States, i.e. in the countries in which it did not take place. In this dissertation, we are repeatedly opposing the theses that explain these paradoxes as a result of some intentional abuse of the holocaust memory. At the same time, we also oppose the theses that try to explain the current climax of the holocaust consciousness as a mere response to the anti-Israeli sentiment or anti-Semitic tendencies in general. The answer we are trying to offer instead of these two radical attitudes can be called metaphorically *the diaspora of memory*. In this thesis, we are trying to explain the first paradox (i.e. the fact that we tend to talk about the holocaust more in these days than we did in the 1950s) with the second one (i.e. with the fact that the central locations of the holocaust memory had to be established outside the original locations of the holocaust in Europe). We suggest that the European Jews who were forced to flee from the European shores in the difficult situation after the holocaust took their raw and fresh memory with them, and they could only begin to contemplate on how, when and where to commemorate their loss and how to communicate their experiences with their new neighbors in their new homes in Israel and in the United States. This doctoral dissertation attempts to reflect all these contemplations, discussions and polemics in a roughly chronological structure by using primary sources in English and Hebrew (especially newspaper articles and documents from Israeli archives), together with reflections on the theological responses to the holocaust and interpretation of relevant rituals and memorials.



Graf 1: Proměna významu slova "holocaust" na stránkách deníku "The Palestine post". Graf sleduje nominální počet výskytů pojmu holocaust v jednotlivých ročních denících od roku 1933 až do roku 1949, kdy elektronický archiv deníku končí. V grafu můžeme vidět, jak nízký celkový výskyt v této době ještě je (kolem desítky případů ročně celkem v listu vydávaném každý pracovní den), jakož i velmi pozvolnou proměnu pojmu "holocaust", používaného původně jakožto synonymum katastrofy či zkázy obecně směrem k dnešnímu významu nacistické genocidy evropského židovstva. Zdroj dat: Reserše historických vydání deníku The Palestine Post v archivu Historical Jewish Press www.jpress.org.il. Analýza a vizualizace provedena autorem.

Google books Ngram Viewer

Graph these **case-sensitive** comma-separated phrases: Holocaust, the holocaust, Holocaust, the Holocaust
between 1900 and 2008 from the corpus English with smoothing of 3 .
Search lots of books

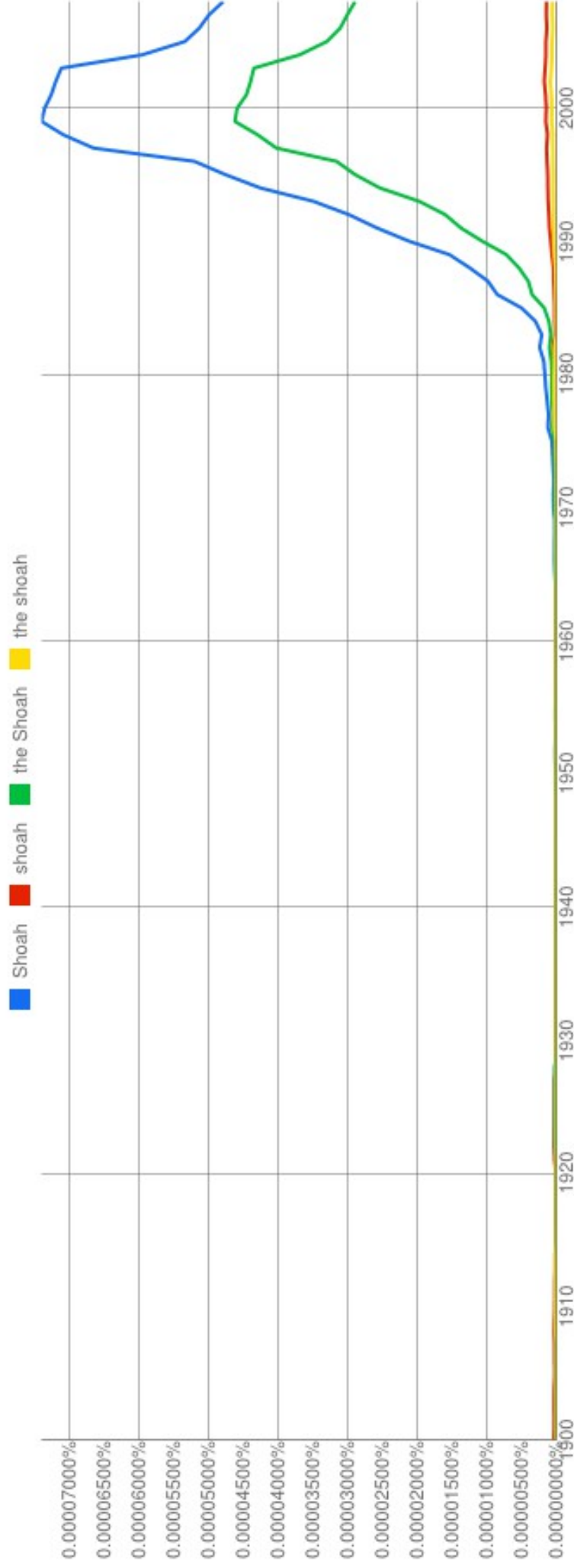


Gráf 2: Graf četnosti výskytů pojmů "Holocaust", "the Holocaust", "holocaust" a "the holocaust" v anglicky psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008. Na grafu je velmi patrný boom výskytů pojmu Holocaust s velkým písmenem v 70. letech, jakož i soudobý sestup, jehož příčiny nejsou zatím zcela jasné. (pozn.: každý graf je normalizován, skutečný počet výskytů v celkovém literárním korpusu odpovídá desetistícinám procent). Zdroj: Google Ngram Viewer. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust%2Cthe+Holocaust%2Cholocaust%2Cthe+holocaust&year_start=1900&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3

Google books Ngram Viewer

Graph these **case-sensitive** comma-separated phrases: Shoah,shoah,the Shoah,the shoah
between 1900 and 2008 from the corpus English with smoothing of 3.

Search lots of books



Graf 3: Graf četnosti výskytů pojmů "Shoah", "the Shoah", "shoah" a "the shoah" v anglicky psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008. Na grafu je velmi patrný boom výskytů pojmu Shoah v 80. letech, patrně v důsledku Lanzmannova filmu Shoah, jakož i soudobý sestup, jehož příčiny nejsou zatím zcela jasné. (pozn.: každý graf je normalizován, skutečný počet výskytů v celkovém literárním korpusu odpovídá desetitisícinám procent). Zdroj: Google Ngram Viewer. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Shoah%2Cthe+Shoah%2Cshoah%2Cthe+shoah&year_start=1900&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3

Google books Ngram Viewer

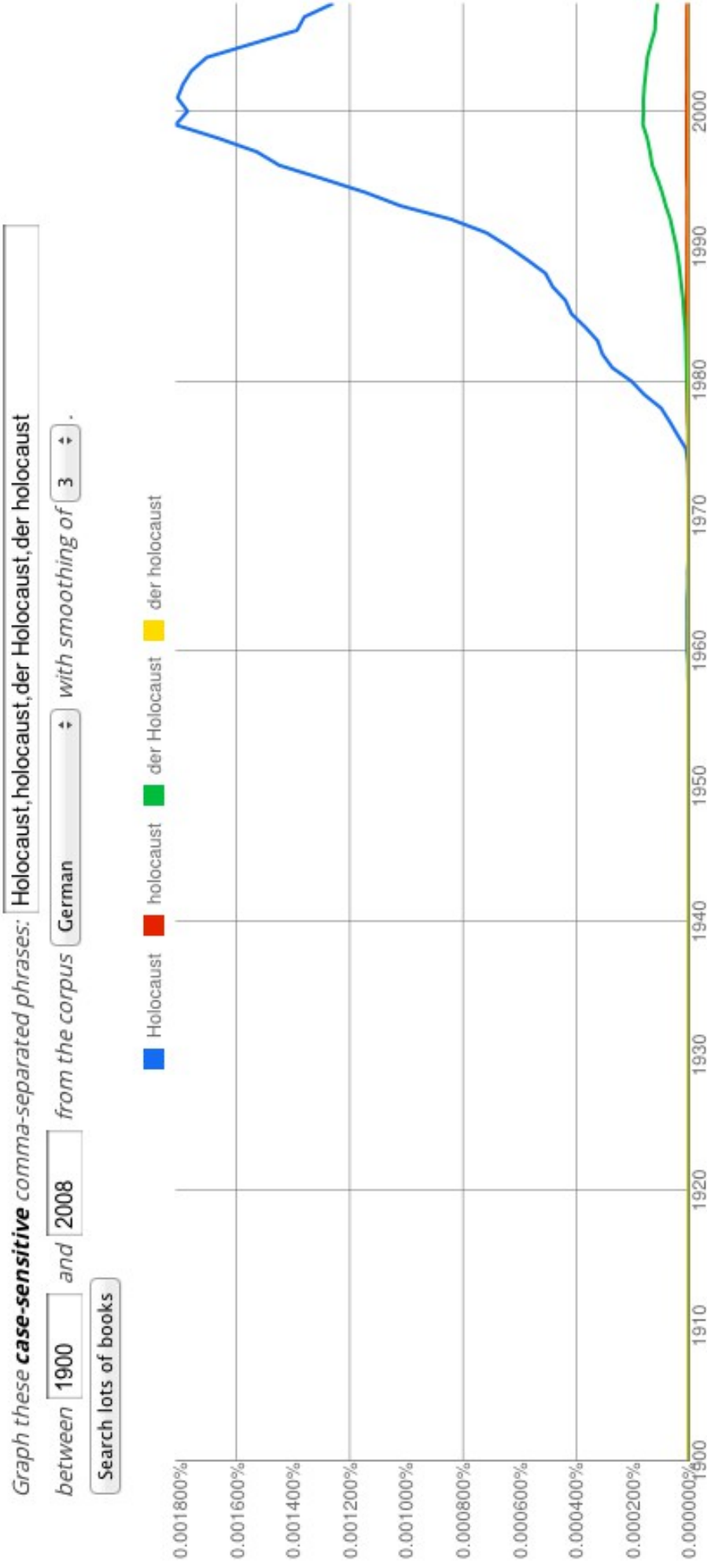
Graph these **case-sensitive** comma-separated phrases: Shoah,shoah,Choah,choah
between 1900 and 2008 from the corpus French with smoothing of 3

Search lots of books



Graf 4: Graf četnosti výskytů pojmů “Shoah”, “shoah”, “Choah” a “choah” ve francouzsky psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008. Na grafu je velmi patrný boom výskytů pojmu Shoah v 80. letech, patrně v důsledku Lanzmannova filmu Shoah, jakož i fakt, že narozdíl od angličtiny se na vzestupném trendu v posledních letech nic nemění. (pozn.: každý graf je normalizován, skutečný počet výskytů v celkovém literárním korpusu odpovídá desetistícinám procent). Zdroj: Google Ngram Viewer. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Shoah%2Cshoah%2Cchoah%2Cchoah&year_start=1900&year_end=2008&corpus=7&smoothing=3

Google books Ngram Viewer



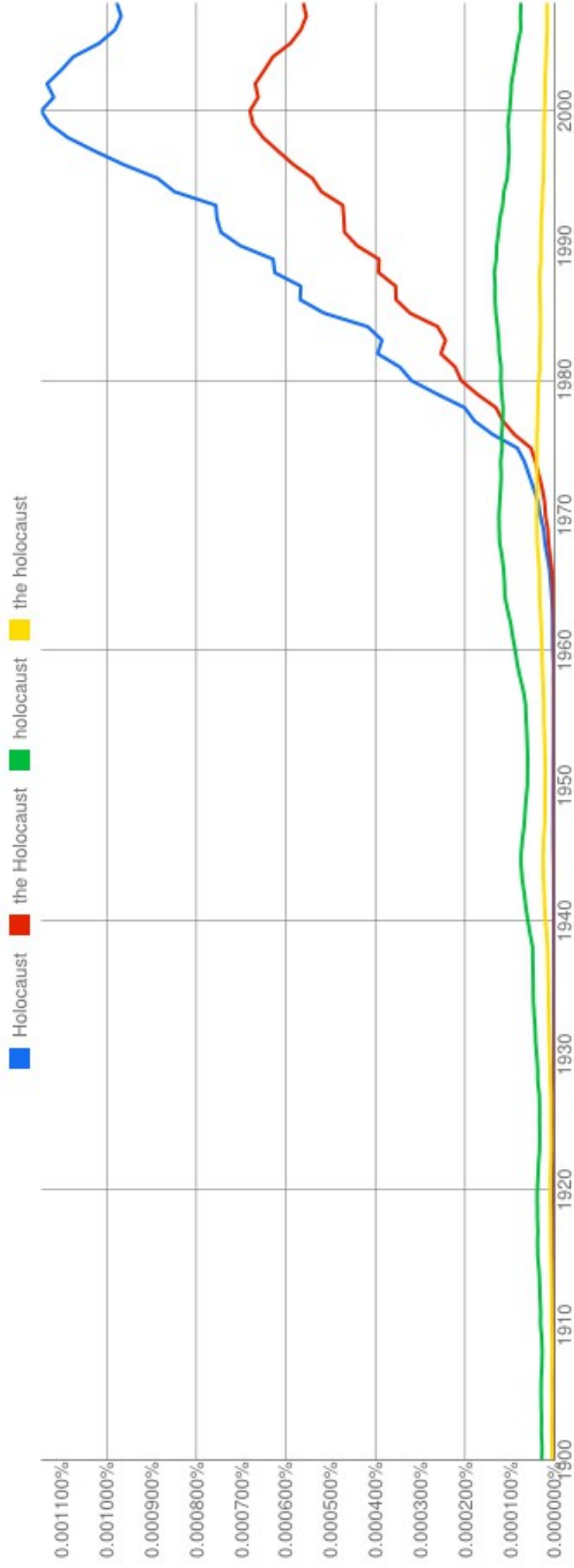
Graf 5: Graf četnosti výskytů pojmů "Holocaust", "holocaust", "der Holocaust", "der holocaust" v německy psané literatuře na časové ose od roku 1900 do roku 2008. Na grafu je velmi patrný pozdní nástup výskytu tohoto slova v jazyce pachatelů, boom výskytů pojmu Holocaust v 70. letech, patrně v důsledku miniseriálu *Holocaust*, jakož i současný sestupný trend, jehož příčiny zatím nejsou zcela jasné. (pozn.: každý graf je normalizován, skutečný počet výskytů v celkovém literárním korpusu odpovídá desetitisícinám procent). Zdroj: Google Ngram Viewer. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust%2Cder+Holocaust%2Cder+holocaust&year_start=1900&year_end=2008&corpus=8&smoothing=3

Google books Ngram Viewer

Graph these **case-sensitive** comma-separated phrases: Holocaust,the Holocaust,holocaust,the holocaust

between 1900 and 2008 from the corpus American English with smoothing of 3.

Search lots of books



Gráf 6: Graf četnosti výskytů pojmů "Holocaust", "the Holocaust", "holocaust" a "the holocaust" v americko-anglické části anglického literárního korpusu na časové ose od roku 1900 do roku 2008. Na grafu je velmi patrný boom výskytů pojmu Holocaust s velkým písmenem v 70. letech, jakož i soudobý sestup, jehož příčiny nejsou zatím zcela jasné. (pozn.: každý graf je normalizován, skutečný počet výskytů v celkovém literárním korpusu odpovídá desetistícinám procent). Zdroj: Google Ngram Viewer. Adresa provedeného dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust%2Cthe+Holocaust%2Cholocaust%2Cthe+holocaust&year_start=1900&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3

Google books Ngram Viewer

Graph these **case-sensitive** comma-separated phrases: between and from the corpus with smoothing of .



Graf 7: Graf četnosti výskytů pojmů "Holocaust", "the Holocaust", "holocaust" a "the holocaust" v britsko-anglické části anglického literárního korpusu na časové ose od roku 1900 do roku 2008. Na grafu je velmi patrný boom výskytů pojmu Holocaust s velkým písmenem v 70. letech, jakož i fakt, že oproti americko-anglickému diskursu měl počet výskytů v roce 2008 stále vzrůstající tendenci. (pozn.: každý graf je normalizován, skutečný počet výskytů v celkovém literárním korpusu odpovídá desetitisícinám procent).
Zdroj: Google Ngram Viewer. Adresa provedené dotazu: http://books.google.com/ngrams/graph?content=Holocaust%2Cthe+holocaust&year_start=1900&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3

האם היה צורך להציג בכנ"ל?

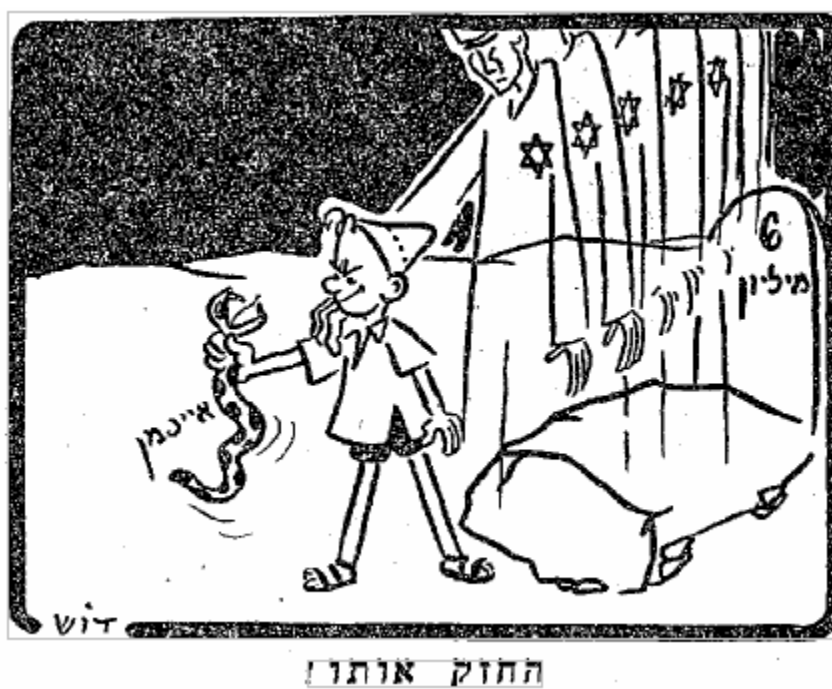


בתי הקולנוע הציגו „רק סרטים רציניים” ביום השואה (חו השתונות)

Obr. 1: Karikatura, uveřejněná v deníku Ma'ariv 6. května 1959 v reakci na požadavek Knesetu, aby biografy hrály „pouze vážné filmy”. Srulik odchází rozmrzele z biografu poté, co byl název filmu „Veselá vdova” upraven na „Vdova”

Titulek: „A nebylo by tedy lepší vůbec nepromítat?” Na tmavém plakátu za Srulíkem vidíme starší logo Jad Vašem s nápisem: „Pamětní den 27. nisanu”.

(zdroj: Ma'ariv, 6. května 1959, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)



Obr. 2: Karikatura zveřejněná v reakci na diplomatické prestřelky kolem Eichmannova únosu. Srulik drží svéjícího hada jménem "Eichmann". Duše zemělých jej vyzývají: "Jen ho drž pevně!"

(zdroj: Ma'ariv, 17. června 1960, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)



Obr. 3: Izrael se omlouvá Argentíně za únos Eichmanna: "Račte prominout našestmilionkrát"

(zdroj: Ma'ariv, 26. června 1960, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)



Obr. 4: Politické pozadí Eichmannova procesu? Karikatura z deníku Ma'ariv dne 17. března 1961
 Na čímkách je napsáno: "Volby", "Eichmannův proces"
 Titulek: "Je na čase hodit se do formy!"

(zdroj: Ma'ariv, 17. března 1961, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)



Obr. 5: Téma spravedlnosti v karikatuře, otištěné na titulní straně deníku Davar dne 11. dubna 1961.
 Einsatzgruppen provádí popravu civilistů v nejmenovaném "evropském ghettu", příslušník Einsatzgruppen čeká na rozkaz k palbě, zatímco si SS-man cosi píše do svého notesu. Za ním stojí Spravedlnost a píše si zase do svého notesu...

(zdroj: Davar, 11. dubna 1961, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)

הפעם – לא קרבן, אלא שופט!



Obr. 6: Karikatura otištěná 11. dubna 1961 v reakci na začátek Eichmannova procesu. Titulek: "Tentokrát již soudce, nikoliv oběť!"

Jména u jednotlivých přízraků (zprava): "Amálek, Haman, Inkvizice, Chmelnický, Hitler"

(zdroj: Ma'ariv, 11. dubna 1961, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)

בדיחה מן העבר



יהודי: – אבל זה היה מעצר שלא כדון!

Obr. 7: Karikatura otištěná v deníku Ma'ariv dne 12. dubna 1961 v reakci na kritiku Eichmannova únosu:

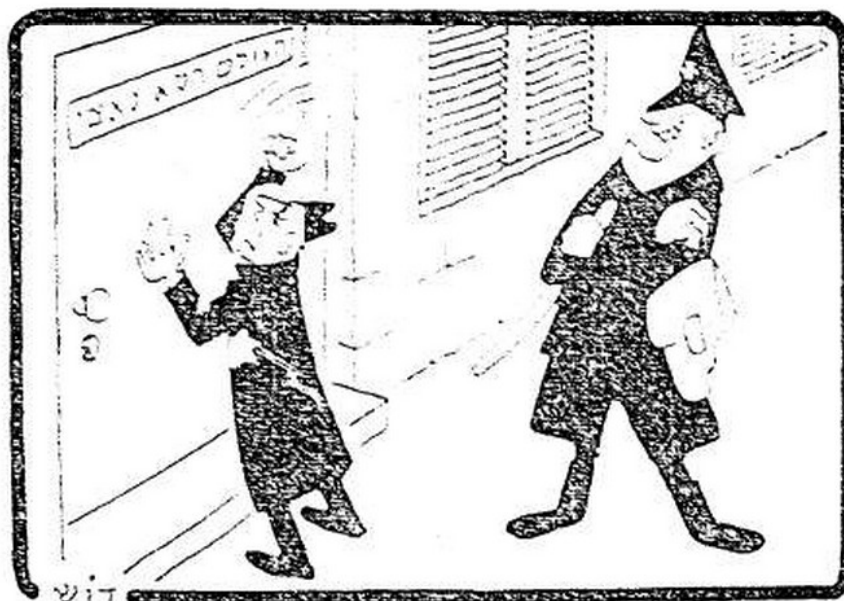
Žid za ostnatým drátem: "Ale já jsem byl zatčen v rozporu se zákonem!"

Nacisté se smíchy za břicho popadají.

Nadpis karikatury: "Starý vtip"

(zdroj: Ma'ariv, 12. dubna 1961, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)

גם את זה כדאי לזכור!



„איזו בוטות הייתה להם מולם התקוות, מה אפשר להציל מיליונים...“

Obr. 8: Zoufalý Žid buší na dveře „svobodného světa“, SS-man to pobaveně sleduje. Pod karikaturou je citován výrok, který zazněl během procesu: „Kdyby svět tyto události pochopil dříve, mohly být zachráněny miliony.“ Nadpis karikatury: „I toto bychom si měli pamatovat!“

(zdroj: Ma'ariv, 17. května 1961, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)

כבר את אשר כתוב!



Obr. 9.: Karikatura v reakci na debatu ohledně trestu smrti pro Eichmanna: Sruлик (vlevo) drží v ruce „rozsudek“. Eichmann (vpravo) s nevinným výrazem ve tváři stojí mezi střepy desek Desatera přikázání, které rozbil kladivem s hákovým křížem a nechal z nich pouze jedno, po němž stejně šlape: „Nezabiješ“
„Mravokárce“ uprostřed káže Sruликovi: „Musíš ctít, co je psáno!“

(zdroj: Ma'ariv, 17. prosince 1961, archiv Historical Jewish Press - www.jpress.org.il)

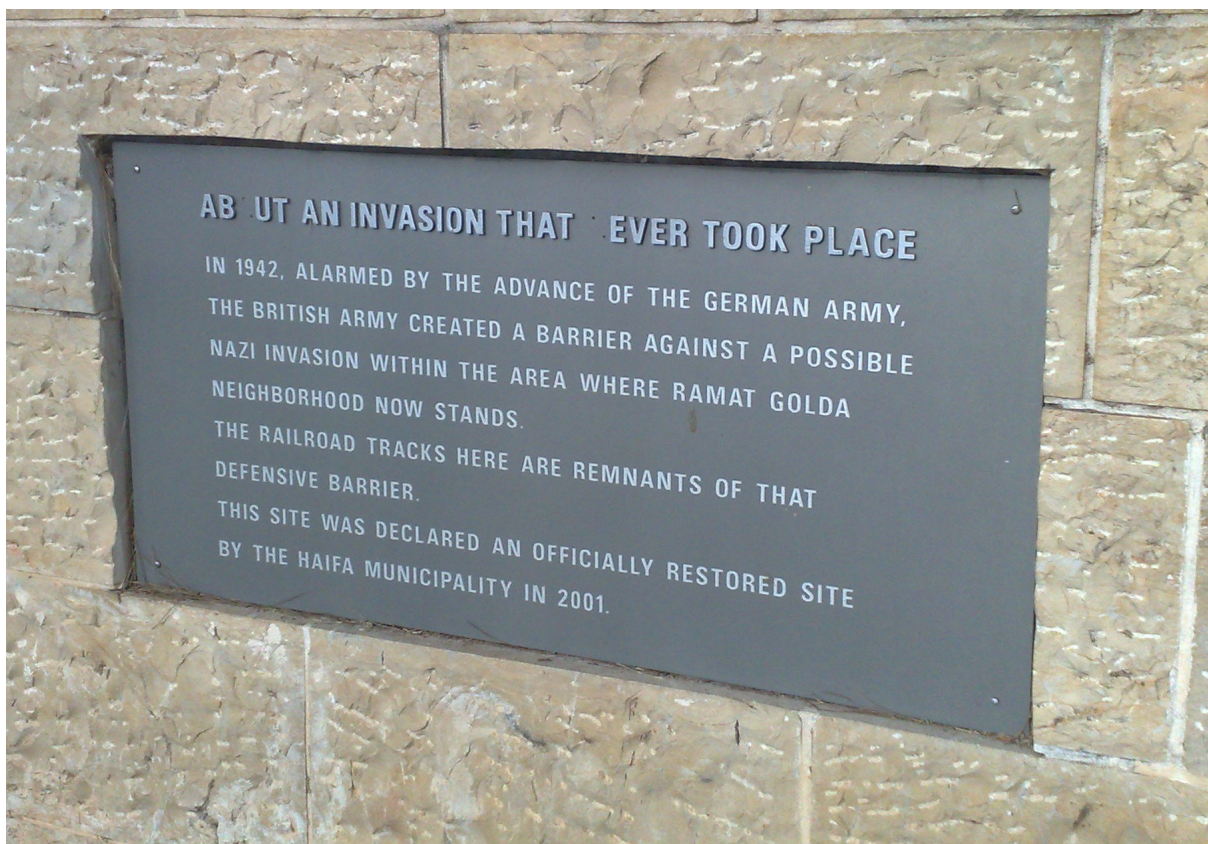


Foto 1 a 2: “Památník invaze k níž nikdy nedošlo”. Pozůstatky protitankového zátarasu, vyrobeného z kolejnic, zapuštěných do svahů Karmelu v Haifě (dnešní čtvrti Ramat Golda) jsou pozůstatkem příprav na tzv. “Severní plán”, dnes opředený řadou legend.
(foto: Zbyněk Tarant, srpen 2008)



Foto 3: Krypta holocaustu na hoře Sijón v Jeruzalémě. Pohled zvenku. Před budovou stojí obelisk, zasvěcený památce obětí koncentračního tábora Bergen-Belsen. V prvním patře budovy dnes sídlí ješiva. (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012)



Foto 4: Interiér Krypty holocaustu na hoře Sijón v Jeruzalémě. (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012)



Foto 5: Interiér Krypty holocaustu na hoře Sijón v Jeruzalémě. Výklenek s vystavenými urnami s popelem, ozdobenými v barvách politických vězňů. V jedné skříňce je uloženo rovněž mýdlo, které má být vyrobeno z lidského tuku. To vše doprovázejí svíčky, fotografie a velká cedule s textem modliteb *El male rachamim* a *Ani ma'amin*. Návštěvníci zde zapalují svíce či pokládají kameny jako na hrobech. (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012)



Foto 6 (vpravo): Kopie šestiramenného pamětního svícnu (menorat ha-zikaron) v Kryptě holocaustu. Originál je používán při pietních ceremoniálech v Jad Vašem. Za svícnem je vidět část pamětních desek za zničené obce, které pokrývají většinu zdi tohoto sklepení. (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012)



Foto 7: Odhalení sochy Mordechaje Anielewicze v Kibucu Jad Mordechaj dne 4. května 1951. (foto: Central Zionist Archives, CZA\PHG 1014777)



Foto 8: Vysazování jugoslávské části Lesa mučedníků. Fotografie nejsou datovány, ovšem na základě oznámení z dobového tisku je datujeme na 22. dubna 1953 (viz *Cherut*, 2. dubna 1953 a *Al ha-mišmar*, 2. dubna 1953). (foto: Central Zionist Archives, CZA\PHG 1084223)



Foto 9 a 10: Vysazování jugoslávské části Lesa mučedníků. Fotografie nejsou datovány, ovšem na základě oznámení z dobového tisku je datujeme na 22. dubna 1953 (viz *Cherut*, 2. dubna 1953 a *Al ha-mišmar*, 2. dubna 1953). (foto: Central Zionist Archives, CZA\PHG 1084225, CZA\PHG 1084226)



Foto 11: Budova muzea holocaustu v kibucu *Bejt Lochemej ha-Gita'ot*.
(foto: Zbyněk Tarant, srpen 2008)



Foto 12: Průvodce se skupinou studentů v ústřední části expozice v muzeu kibucu *Bejt lochemej ha-gita'ot*. Průvodce se opírá o kabinu, v níž byl souzen Adolf Eichmann a vypráví o Eichmannově procesu. (foto: Zbyněk Tarant, srpen 2008).



Nahoře (foto 13) – Budova “Muzea holocaustu a znovuzrození” v kibucu Jad Mordechaj.

Vpravo a dole (foto 14 a 15) – Památník Mordechaje Anielewicze z dílny Nathana Rappaporta. Za sochou Mordechaje Anielewicze, jednoznačně inspirovanou Michellangelovým Davidem vidíme rozstřílenou vodárenskou věž – memento Bitvy o Jad Mordechaj. Socha vůdce povstání varšavského ghetta a vodárenská věž kibucu s válečnými šrámy jsou propojeny do jednoho příběhu.



Foto: Zbyněk Tarant (srpen 2011)

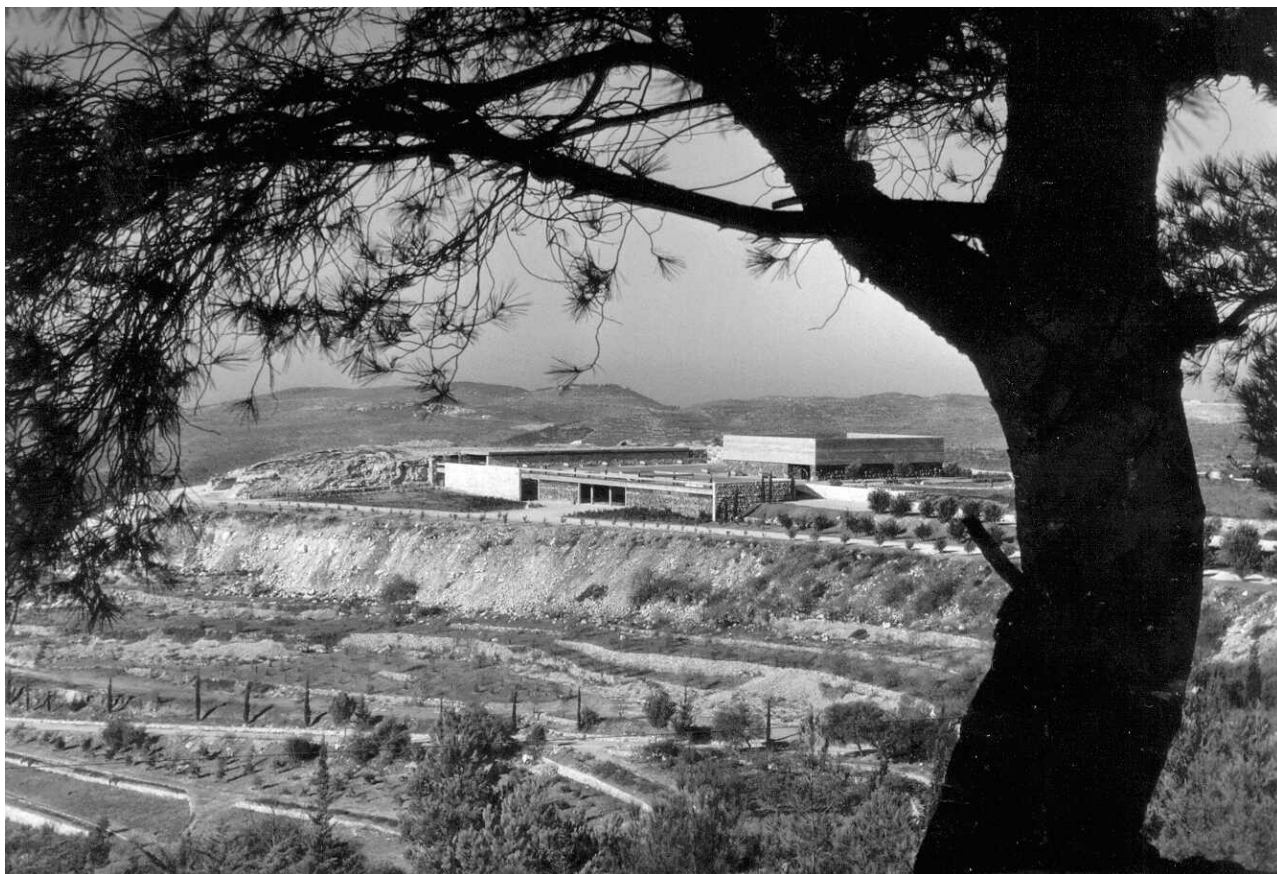


Foto 16: Institut *Jad Vašem* pohledem ze svahu Herzlovy hory, v archivu datovaný na leden 1968. (foto: Central Zionist Archives CZA\PHPS 1338745)



Foto 17: Expozice starého muzea v institutu *Jad Vašem* v 70. letech. Pamětníci ji popisují jako “tmavou a strohou”. Snímek nemá přesnější dataci. (foto: Central Zionist Archives CZA\PHPG 1084222)



Foto 18: Institut *Jad Vašem* pohledem ze svahu Herzlovy hory. Samotná budova nového muzea je umístěna v trojúhelníkové stavbě, protínající hřeben *Har zikaron*. Na fotografii vidíme pouze malou část rozlehlého areálu (foto: Zbyněk Tarant, srpen 2008)



Foto 19: Trojúhelníková budova nového muzea holocaustu v Jad Vašem se v závěru expozice rozevřít, aby poskytla návštěvníkům velkolepý pohled na zalesněné horské svahy v okolí Jeruzaléma. Architekt Moše Safdie tím do svého díla zapracoval téma *šo'a ve-*tkuma** (foto: Zbyněk Tarant, prosinec 2011)



Foto 20: Památník deportovaných v Jad Vašem (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012).

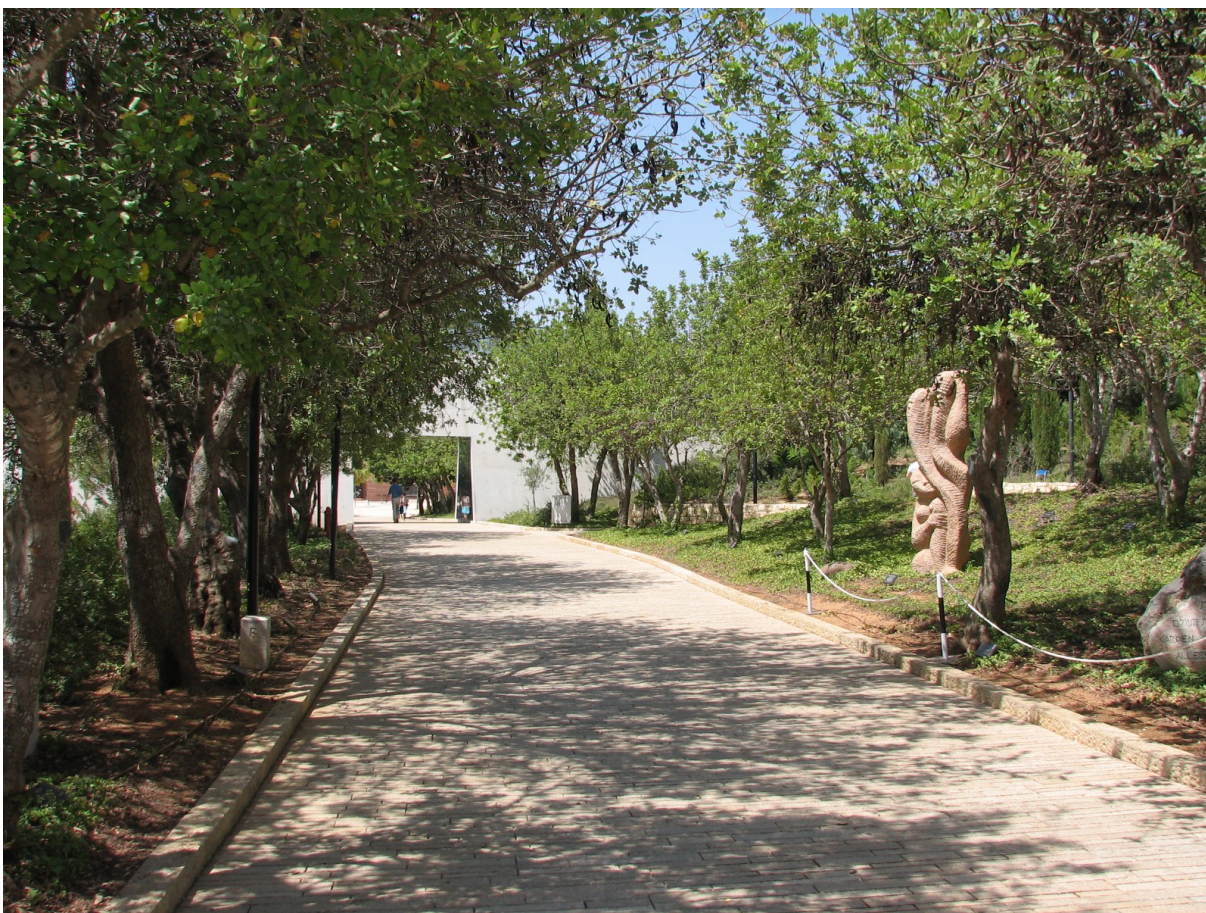


Foto 21: Alej Spravedlivých v Jad Vašem. Původně byla umístěna před vstupem do Jad Vašem a návštěvník muzea musel projít stínem stromů, zasvěceným zachráncům. S novou budovou muzea došlo k posunu celého areálu v prostoru a tento zajímavý symbol už tak bohužel není tolik zřetelný (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012).



Foto 22: Vnitřní prostor *Ohel jizkor* v *Jad Vašem*. V prostoru hoří věčné světlo. Na tomto místě se pravidelně konají pietní obřady. K názvům koncentračních a vyhlazovacích táborů jsou pokládány věnce. (foto: Zbyněk Tarant, leden 2012)



Foto 23: *Hala jmen (Ulam ha-šemet)*. Kruhová místnost obsahuje složky s originály Stránek svědectví. (foto: Zbyněk Tarant, srpen 2010)



Foto 24: Pochod živých - Členové české Židovské liberální unie troubí na šofary pod nechvalně proslulou branou koncentračního tábora Auschwitz I. (foto: Zbyněk Tarant, duben 2012)



Foto 25: Zástupci chasidistického mesianistického hnutí Chabad nabízejí k zapůjčení modlitební řemínky (tfilin) s výzvou mladým Židům, aby se alespoň jednou přišli pomodlit s "veškerými náležitostmi". V Osvětimi se s nimi poprvé setkáváme v roce 2011 (foto: Zbyněk Tarant, duben 2011)



Foto 26: Pochod živých se řadí mezi baráky koncentračního tábora Auschwitz I. (foto: Zbyněk Tarant, duben 2011)



Foto 27: Pochod živých na cestě z Osvětimi do Březinky. (foto: Zbyněk Tarant, duben 2010)



Foto 28: Pochod živých na cestě z Osvětimi do Březinky
(foto: Zbyněk Tarant, duben 2010)



Foto 29 a 30: Účastníci Pochodu živých zapichují cedulky se vzkazy a zapalují pamětní svíce v kolejišti železniční vlečky vedoucí do vyhlazovacího tábora Auschwitz II. Birkenau. Takovýchto cedulek jsou stovky až tisíce. (foto: Zbyněk Tarant, duben 2012)





Foto 31: Pochod živých. Ceremoniál zapalování šesti světél, konaný v Auschwitz II Birkenau v prostoru mezi zdemolovanými budovami krematorií. (foto: Zbyněk Tarant, duben 2010)



Foto 32: Pochod živých. Ceremoniál zapalování šesti světél, konaný v Auschwitz II Birkenau v prostoru mezi zdemolovanými budovami krematorií. V pozadí sedí američtí veteráni, kteří se podíleli na osvobození koncentračního tábora Dachau (foto: Zbyněk Tarant, duben 2012)



Foto 33: Symbolika šesti světél na budově jedné ze synagog v prostoru u Západní zdi v Jeruzalémě. Před šesti světly, tvarovanými do podoby Davidovy hvězdy je umístěn hebrejský nápis "Jizkor" (Pamatuj). (foto: Zbyněk Tarant, srpen 2011)

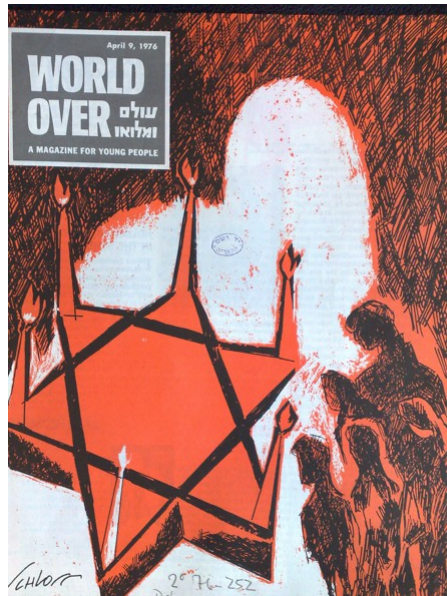
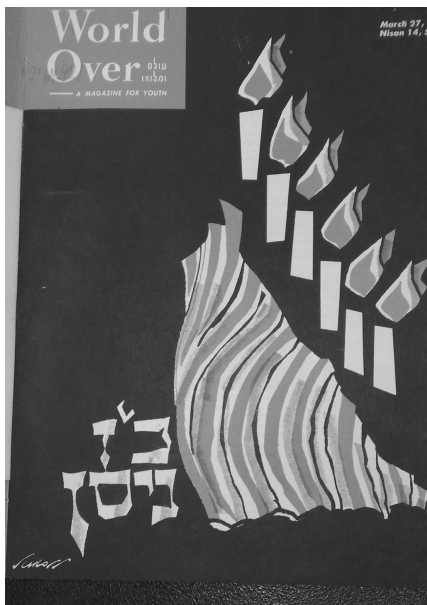


Foto 34-37: Různé příklady symboliky šesti světél na výukových materiálech o holocaustu (první dvě nahoře), na dlaždicích v Kryptě holocaustu (vlevo dole) a v Osvětlení v expozici o holocaustu na Slovensku (vpravo dole)

(foto: Zbyněk Tarant, srpen 2011 – duben 2012, archiv Jad Vašem)





Foto 38: Pořadatelka přednášky Normana Finkelsteina, autora knihy *Průmysl holocaustu* v Praze v klubu Casa Gelmi pronáší úvodní slovo. Za jejími zády je promítána prezentace srovnávající fotografie dětí zabitých v Gaze s fotografiemi dětských obětí holocaustu. (foto: Zbyněk Tarant, 22. února 2010)



Foto 39: Přednáška Normana Finkelsteina v Praze v klubu Casa Gelmi (foto: Zbyněk Tarant, 22. února 2010)