

Čapková, Kateřina

Židovská náboženská komunita v českých zemích mezi válkami

Religio. 2007, vol. 15, iss. 1, pp. [47]-68

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125192>

Access Date: 23. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Židovská náboženská komunita v českých zemích mezi válkami

Kateřina Čapková

Na konci 19. a počátku 20. století prodělala židovská náboženská komunita v českých zemích zásadní proměnu, která do určité míry kopírovala vývoj ve většinové společnosti.¹ Ještě v polovině 19. století byla samozřejmostí určující role náboženství v každodenním životě každého Žida – pravidelná účast na bohoslužbách, slavení svátků, vzdělávání se v základech judaismu, uznávání rabínské autority a tradiční vedení domácnosti. Stačilo pouze několik desetiletí a ráz židovství v českých zemích, zvláště pak v Čechách, se po této formální stránce radikálně změnil. K jakým změnám došlo a co bylo příčinou tohoto procesu, který kulminoval v období první československé republiky, to jsou otázky, na které se následující studie snaží nalézt odpověď.

Základní tezí tohoto textu je tvrzení, že chod židovských obcí a jejich přidružených institucí v českých zemích byl ovlivněn především třemi zásadními fenomény: (1) úbytkem venkovských obcí a vznikem reformních měštských komunit, (2) úpadkem rabínského vzdělání a prestiže rabínského povolání a nakonec (3) skutečností, že české země byly jen minimálně vyhledávány židovskými uprchlíky z Polska a Ruska. Otázky národnostní sice dominovaly většinou debat uvnitř i mimo židovské obce, na konkrétní náboženské cítění a jeho obsah však měly podle mého názoru vliv až sekundární. I tak se k otázce jazykové a národnostní na konci příspěvku vrátím.

Minimální imigrace východních Židů

V dosavadním výzkumu byla opomíjena skutečnost, že na rozdíl od židovských komunit v jiných západních a středoevropských zemích, české země a Čechy především byly jen minimálně ovlivněny imigrací tzv. východních Židů. Přitom právě tento jev měl dalekosáhlý vliv na výrazně sekundární charakter židovské komunity v Čechách.

1 Text byl napsán pro *Handbuch zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert*, který připravuje k vydání Collegium Carolinum v Mnichově. Česká verze je rozšířenou verzí německého textu.

Rozdělení židovských aškenázských komunit v Evropě na západní a východní je v některých ohledech zjednodušující. Přesto však lze díky této typologii vysvětlit mnohé jevy a historické souvislosti. Tyto dva modely židovských komunit v Evropě se totiž lišily v mnoha ohledech: sociálním složením, vztahem k náboženství, demografickým složením i mírou kulturní, sociální a ekonomické integrace do okolní společnosti. Izraelský historik Ezra Mendelsohn charakterizoval západní a východní židovské komunity následovně.

Pro západní Židy byla typická vysoká míra kulturní integrace až asimilace, obecná tendence potlačit jidiš a ortodoxii a přijmout naopak určitou formu liberálního či reformního židovství. Ze socioekonomického hlediska bývali západní Židé součástí střední vrstvy a byli do velké míry urbanizováni. Koncentrovali se ve velkých městech, zvláště metropolích, v nichž nicméně netvořili výrazné procento obyvatelstva. Z demografického hlediska vykazovali tzv. západní Židé velice nízkou porodnost a vysoký počet smíšených manželství.

Východní židovství, které bylo typické především pro Podkarpatskou Rus, většinu Polska a Ruska, lze specifikovat podle Mendelsohna nízkou mírou kulturní integrace, zachováním jidiš a tradičního náboženství. Východní Židé příslušeli většinou k nižším sociálním vrstvám a byla pro ně typická vysoká porodnost a nízký počet smíšených manželství. Přestože většina východních Židů žila ve městech, šlo o města malá (tzv. *štetlech*), kde měli Židé často početní převahu.²

Židovská komunita v českých zemích patřila jednoznačně k západnímu typu. A oproti jiným západním komunitám v Německu, Francii, zemích Beneluxu, Vídni, nebyl v českých zemích její západní charakter pozměněn ani na konci 19. století. S nadsázkou lze konstatovat, že židovská komunita v českých zemích a především v Čechách, měla v prvních desetiletích 20. století „západnější“ charakter, než komunity ležící geograficky na západ od českých hranic.

Židovské komunity ve většině západo- a středoevropských metropolí byly totiž na konci 19. století posíleny příchodem velkého počtu Židů z Ruska, kteří své domovy opouštěli kvůli vlně pogromů po atentátu na cara Alexandra III. Do Vídně a Budapešti se pak stěhovali především Židé z Haliče, kteří zase prchali kvůli nesnesitelné bídě. Emigranti z východní Evropy tak ovlivnili charakter židovských komunit v Německu, Francii, Belgii, Nizozemí, Velké Británii či Vídni zvláště tím, že posílili řady místní ortodoxie. Často také zakládali vlastní modlitebny, ve Vídni se dokonce

2 Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington: Indiana University Press 1983, 6-7.

usídlilo několik chasidských dvorů.³ S příchodem tzv. východních Židů došlo také v řadě západních metropolí k obnovení jidiš kultury.

Do českého vnitrozemí dorazila v době před první světovou válkou jen hrstka východních Židů. Proč tomu tak bylo, se lze jen dohadovat. V rozhodování uprchlíků hrála jistě roli skutečnost, že Praha byla tehdy v porovnání s Berlínem, Vídní či Budapeští pouze provinčním městem. Správa města Prahy již také v té době přešla do rukou Čechů a uprchlíci se mohli obávat jazykové bariéry.

Skutečnost, že Židé v Čechách východní židovství před první světovou válkou neznali, můžeme konkrétně doložit na řadě příkladů. V roce 1911 přicestovala do Prahy divadelní skupina ze Lvova. Herci pocházeli z chasidského prostředí a hráli v jidiš díla židovských dramatiků z Ruska a Polska. Zatímco v Berlíně a jiných německých a rakouských městech slavila tato skupina úspěchy, v Praze její pobyt skončil fiaskem. Jistě zejména proto, že v západních metropolích chodili na představení v jidiš zvláště židovští imigranti z východní Evropy, pro které bylo jidiš mateřským jazykem. Nezájem českého židovského publika si můžeme vysvětlit vedle jazykových problémů hlavně tím, že herci a pražští diváci měli naprosto rozdílné pojetí židovství. Vřelý vztah herců ze Lvova k judaismu, jejich znalost židovských tradic a náboženských textů, ale i jejich chudoba a nevybrané chování pražské publikum šokovalo.⁴

I spisovatel Jiří Langer, pocházející z dobře situované pražské rodiny, konsternoval po příjezdu z Haliče v roce 1913 své židovské i nežidovské okolí v Praze tím, že nosil kaftan, široký klobouk a dlouhé pejzy. Jeho zevnějšek by v Berlíně či Vídní takovou reakci jistě nevyvolal.⁵ Díky židovské imigraci z východu nebylo v Berlíně ani Vídní setkání s chasidem žádnou zvláštní událostí. Je přitom zajímavé, že se Jiřímu Langerovi, který byl se svým niterným zájmem o chasidismus v Praze víceméně osamocen, po-

3 Viz Klaus Hödl, *Als Bettler in die Leopoldstadt: Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, (Böhlaus Zeitgeschichtliche Bibliothek 27), Wien: Boehlau 1994; Ruth Beckermann, *Die Mazzesinsel: Juden in der Wiener Leopoldstadt*, Wien: Löcker Verlag 1992.

4 Viz Evelyn T. Beck, *Kafka and the Yiddish Theatre: Its Impact on his Work*, Madison: University of Wisconsin Press 1971; Scott Spector, *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2000, 86-92; Kateřina Čapková, „Kafka a otázka židovské identity v dobovém kontextu“, *Kuděj* 2, 2001, 42-52.

5 Viz František Langer, „Můj bratr Jiří“, in: František Langer, *Byli a bylo*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1992, 148-164. O Jiřím Langrovi jako člověku dvou světů viz též: Kateřina Čapková, „Chasid učitelem náboženství v Praze“, *Židovská ročenka* 5761/2000-2001, 159-168.

dařilo české společnosti (židovské i nežidovské) tak zdařile zprostředkovat hloubku chasidského myšlení.⁶

Větší počet židovských uprchlíků dorazil do Prahy a některých českých měst až během let 1914-1916, kdy se rakousko-ruská fronta na delší dobu zastavila v Haliči. Většina haličských uprchlíků však opustila české země o své vlastní vůli ještě před koncem první světové války.⁷ K evakuaci zbylých haličských uprchlíků z Československa pak došlo na základě nařízení Národního výboru v listopadu 1918.

Oproti komunitám v Berlíně, Londýně, Paříži, Amsterdamu či Vídni, kde se východní židovství stalo nedílnou součástí místní židovské společnosti, v Praze a v českém vnitrozemí zůstala židovská komunita bez vlivu východožidovské ortodoxie, jidiš kultury i bez významnější vrstvy židovských dělníků, kterou v západoevropských zemích tvořili hlavně Židé z Polska a Ruska.

Situaci v Čechách, kde ve všech ohledech dominovalo západní židovství s velice vlažným vztahem k náboženství, nezměnila ani řada tradičních Židů, kteří přišli v době první republiky do Prahy z Podkarpatské Rusi. Patřili sice k nejpilnějším návštěvníkům Staronové synagogy,⁸ často byli zaměstnáni jako rituální košeráci, kantoři či učitelé náboženství, ráz pražské židovské komunity však výrazně neovlivnili.

Odlišná situace panovala v některých židovských obcích v německém pohraničí v severních Čechách a pak na severní Moravě a ve Slezsku.⁹ Především v Teplicích Šanově a v Moravské Ostravě byl počet polských Židů tak významný, že si vytvořili vlastní synagogy v rámci místních židovských obcí a založili vlastní Talmud-Thora-Schule. V Teplicích Šanově se ortodoxní komunita nazývaná B'ne Emuna rozrostla během války díky příchodu polských Židů natolik, že roku 1923 obnovila desetiletí neužívanou starou mikve a zrekonstruovala i starou synagogu v Badegasse.¹⁰ Obě

6 Jiří Mordechai Langer, *Devět bran*, Praha: Evropský literární klub 1937; id., *Die Erotik der Kabbala*, Prag: Josef Flesch 1923.

7 Jiří Kuděla, „Galician and East European Refugees in the Historic Lands: 1914-16“, *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews*, 4, 1991-1992, 15-32: 23, 29.

8 Cvi Hirš Vaksman, *In land fun Maharal un Masaryk*, Varšava 1936 (v jidiš).

9 Viz kupříkladu Daniela Srbová, „Židovští váleční uprchlíci z Haliče a Bukoviny za 1. světové války v dnešním okrese Vsetín“, in: Petr Pálka (ed.), *Židé a Morava: Sborník příspěvků přednesených na konferenci konané v Muzeu Kroměřížska dne 7. listopadu 2001*, Kroměříž: Muzeum Kroměřížska 2002, 148-173.

10 Hugo Stransky, „The Religious Life in the Historic Lands“, in: Hugh Colman (ed.), *The Jews of Czechoslovakia: Historical Studies and Surveys I*, New York: Society for the History of Czechoslovak Jews 1968, 330-358: 339-340.

tato města se také stala baštami sionismu. V Moravské Ostravě dokonce sídlilo ústředí sionistické organizace pro celé Československo.

Jinak však židovské obce v českých zemích bojovaly spíše s neustále se snižujícím počtem členů. Oproti židovským komunitám ve všech okolních zemích, které právě díky příchodu uprchlíků z východu klesal v českých zemích počet osob židovského vyznání (v Čechách z 92 797 v roce 1900 na 76 301 v roce 1930, na Moravě a Slezsku z 51 181 na 41 205).¹¹ Důvodů bylo několik, mezi nimi především malý počet nově narozených dětí, což odpovídalo buržoaznímu stylu života většiny židovských rodin. Dále lze zaznamenat četné výstupy ze židovské obce. Řada Židů se stala bezkonfesijními (tak jako mnoho křesťanů v české společnosti). Výstupy však také často souvisely se smíšenými sňatky. Počet smíšených sňatků byl obzvláště v Čechách opravdu značný. Ze sňatků uzavřených v Čechách mezi léty 1928 až 1933, ve kterých se alespoň jeden z partnerů hlásil k židovskému náboženství, bylo 43,8% sňatků smíšených. Přes 40% osob židovského náboženství si tedy vzalo osobu jiného náboženství, či osobu bezkonfesijní. Na Moravě a Slezsku činily smíšené sňatky 30%, pro ilustraci na Slovensku pouze 9,2% a na Podkarpatské Rusi nepatrných 1,3%.¹²

Úbytek venkovských obcí a vznik reformních městských komunit

V rámci židovské komunity v českých zemích navíc ještě docházelo k migraci, která v důsledku znamenala zánik mnoha venkovských obcí. Členství v židovské obci bylo totiž vázáno na místo trvalého bydliště (bez ohledu na státní příslušnost), takže po přestěhování se Židé museli ze své domovské obce odhlásit. Síť židovských náboženských obcí však byla oproti křesťanským církvím určována státem. Ministerskými dekrety z let 1891 (pro Moravu), 1892 (pro Slezsko)¹³ a 1893 (pro Čechy) byly stano-

11 František Friedmann, *Einige Zahlen über die tschechoslovakischen Juden: Ein Beitrag zur Soziologie der Judenheit*, Praha: Barissia 1933, 6-7.

12 Peter Meyer, „Czechoslovakia“, in: Peter Meyer – Bernard D. Weinryb – Eugene Duschinsky – Nicolas Sylvain (eds.), *The Jews in the Soviet Satellites*, Westport, Conn.: Syracuse University Press 1971, 49-206: 54-55. Meyer dokonce rozepisuje procento mezi muži a ženami. Z porovnání vyplývá, že mimo Podkarpatské Rusi se pro smíšený sňatek rozhodlo vždy o několik procent více mužů než žen.

13 Historii diskuse o správním rozdělení židovských obcí v rakouském Slezsku, které vyvrcholily ministerským nařízením z 12. prosince 1892, shrnuje ve svém článku Janusz Spyra, „Organizace židovských náboženských obcí v rakouském Slezsku na základě zákona z 21. března 1890“, in: Petr Pálka (ed.), *Židé a Morava: Sborník příspěvků přednesených na konferenci konané 11. listopadu 1998 v Kroměříži*, Kroměříž: Muzeum Kroměřížska 1999, 17-25.

veny teritoriální hranice židovských obcí v jednotlivých českých zemích, které zůstaly v platnosti i během první republiky.¹⁴ Toto rozdělení neodpovídalo často již v době vydání dekretů reálným potřebám židovských obcí, takže některé z nich nebyly od počátku schopny samostatné existence.¹⁵

K velkému pohybu židovského obyvatelstva došlo ihned po zrušení zákazu stěhování v roce 1849. Průvodním jevem migrace do průmyslových měst byl zánik venkovských obcí. Jestliže v roce 1872 existovalo v českých zemích 327 židovských náboženských obcí, v roce 1890 jich bylo jen 247.¹⁶ V meziválečném období tento proces pokračoval, jestliže roku 1921 bylo v Čechách a na Moravě 205 židovských náboženských obcí, během následujících desíti let klesl jejich počet na 170.¹⁷

Opuštěné synagogy přecházely často do rukou jiných vlastníků. Využívány byly zejména jako společenská centra nebo jako modlitebny jiných církví (často nově utvořené Církve československé). V Malíně u Kutné Hory byla synagoga předána místní sokolské organizaci. „Velké desky s deseti příkázáními, symbol synagogy, byl bez milosti sundán a nahrazen sloganem ‚Paže tuž, vlasti služ‘. Kde dříve volali zbožní Židé ‚Jak krásné jsou Tvé příbytky, Jákobe‘, slyšíme dnes rozkazy vedoucího Sokola.“¹⁸

Historik Hugo Gold, redaktor monumentálních svazků o dějinách obcí na Moravě,¹⁹ v Čechách, jakož i obce vídeňské,²⁰ uvedl v roce 1934 v úvodu k pojednání o dějinách židovských obcí v Čechách:

V hodině dvanácté, před jistým úpadkem a úplnou ztrátou významných židovských hodnot, jsem si vytyčil ten skoro nelidský úkol zachránit a pro veškeré věky zachovat to, co mi je ještě k dispozici.²¹

Nejobtížnější bylo pro Golda nalézt spolupracovníky, kteří by byli schopni a ochotni shromáždit údaje o venkovských židovských obcích,

14 Gustav Fleischmann, „The Religious Congregation, 1918-1938“, in: *The Jews of Czechoslovakia I*, Philadelphia – New York 1961, 267-329: 277.

15 G. Fleischmann, „The Religious Congregation...“, 277 a 326, pozn. 10.

16 Arno Pařík, „Z dějin židovských náboženských obcí v Čechách a na Moravě“, in: Jiří Fiedler, *Židovské památky v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 1992, 5-24: 21.

17 Rudolf M. Wlaschek, *Juden in Böhmen: Beiträge zur Geschichte des europäischen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert*, München: Oldenbourg 21997, 91.

18 Jaroslav Polák-Rokycana, „Geschichte der Juden in Kutná Hora und Umgebung“, in: Hugo Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Böhmens*, Brünn: Jüdischer Buch- und Kunstverlag 1934, 701.

19 Hugo Gold, *Gedenkbuch der Untergegangenen Judengemeinden Mährens*, Tel Aviv: Olamenu 1974.

20 Hugo Gold, *Geschichte der Juden in Wien: Ein Gedenkbuch*, Tel Aviv: Olamenu 1966.

21 H. Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Böhmens*, Brünn: Jüdischen Buch und Kunstverlag 1934, 1.

kde již žádné židovské obyvatelstvo nebydlelo. Na svazku o Čechách se proto podílela řada nežidovských vědců, kteří pátrali ve svém okolí po svých bývalých židovských spoluobčanech.²²

V druhé polovině 19. století pokročila industrializace zvláště v německých pohraničních městech na severu a severozápadě Čech. Mnozí Židé se proto rozhodli přesídlit právě tam.²³ Až od konce 19. století lze vysledovat také četné stěhování židovských rodin do Prahy.²⁴ Když ponecháme Prahu stranou, největšími židovskými komunitami za první republiky se v Čechách mohla pochlubit města Teplice Šanov, Plzeň, Karlovy Vary, Liberec, Ústí nad Labem, České Budějovice, Žatec a Jablonec nad Nisou. Mimo Plzeň a Českých Budějovic ležela všechna tato města na území s většinou německy mluvícím obyvatelstvem, na území, které bylo později nazýváno Sudety a anektováno k nacistickému Německu.

I na Moravě měla možnost stěhování dalekosáhlý vliv na strukturu židovských náboženských obcí.²⁵ Především v roce 1859 vznikla nově židovská obec v Brně, která se během jen několika desetiletí stala jasně nejsilnější židovskou komunitou na Moravě.²⁶ V roce 1930 již čítala přes 11 tisíc členů, což činilo 27% židovského obyvatelstva na celé Moravě a Slezsku.²⁷ Dalšími velkými moravskými komunitami byly mezi válkami Moravská Ostrava, Olomouc, Prostějov a Jihlava.

Židovské komunity ve Slezsku měly jen krátkou historii, neboť Židé byli ze Slezska v 15.-16. století vypovězeni a později zde byl povolen pobyt pouze omezenému počtu židovských rodin, které však neměly právo založit vlastní náboženské obce. Až od poloviny 19. století byly hlavně ve městech oficiálně ustaveny modlitební spolky a náboženské obce.²⁸ Největšími slezskými komunitami v meziválečném období byla Opava a Český Těšín.

22 *Ibid.*

23 Ruth Kestenberg-Gladstein, „The Internal Migration of Jews in 19th Century Bohemia“, in: Marvin I. Herzog – Wita Ravid – Uriel Weinreich (eds.), *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore, and Literature*, London – The Hague – Paris: Mouton & Co. ³1969, 305-309: 308.

24 *Ibid.*

25 Viz též Michal Stehlík, „Zánik vesnických židovských center jihozápadní Moravy 1848-1948“, in: Petr Pálka (ed.), *Židé a Morava: Sborník příspěvků přednesených na konferenci konané 11. listopadu 1998 v Kroměříži*, Kroměříž: Muzeum Kroměřížska 1999, 45-52.

26 O zrodu židovské obce v Brně viz Michael Laurence Miller, *Rabbis and Revolution: A Study in Nineteenth-Century Moravian Jewry*, Doktorská práce, Columbia University 2004, 398-402.

27 *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930 I*, Praha: Státní úřad statistický 1934, 94-95.

28 Jiří Fiedler, *Židovské památky v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 1992, 39.

Pro charakter židovského ritu v druhé polovině 19. a na počátku 20. století bylo velice důležité, že naprostá většina výše jmenovaných mimopražských velkých židovských obcí v českých zemích byla založena až ve druhé polovině 19. století po několika staletích trávající césuře.

Většina těchto nově (po roce 1848) vzniklých obcí pak již od svého vzniku zavedla tzv. upravenou bohoslužbu (geregelter Gottesdienst), tedy s varhanním doprovodem, pěveckým sborem a kázáním v německém (a v některých později v českém) jazyce.²⁹ Reformy bohoslužeb v nových obcích, stejně tak jako v pražské synagoze v Dušíně (dnešní Španělské) v Praze, se však týkaly spíše vnějších projevů zbožnosti a nikoliv článků víry, jako tomu bylo v sousedním Německu.³⁰ Rabín Gustav Sicher k tomu v roce 1924 napsal:

O reformách synagogy, třebaže jest některé uvítati, platí, že obyčejně těm, kteří jich vymáhají, už nic nepomáhají, poněvadž jim také ty nejkrajnější už nestačí a poněvadž nepřýští elementární silou z vroucího věřícího srdce velikých reformátorů, jakými byli např. Hus nebo Luther, nýbrž povstaly ponejvíce „sub specie emancipationis“, ze stanoviska estetiky, ze šílenství po vkusu případného nežidovského návštěvníka.³¹

Jestliže v Německu byly v reformních synagogách z liturgie vymazány pasáže o znovuoživení jeruzalémského chrámu a o návratu na Sion, v Čechách a na Moravě k tomuto radikálnímu kroku nedošlo a v liturgii se ve chvíli, kdy se dříve kongregace modlila za návrat na Sion, zavedly chvíle tiché meditace. Na druhou stranu, oproti Vídni, kde se obec dlouho zdráhala zavést do bohoslužeb varhanní doprovod, v Čechách a na Moravě byly varhany přijaty bez problémů.³² V českých zemích také nikdy nedošlo ke sjednocení zásad upravené bohoslužby.³³ Ráz a průběh bohoslužeb se proto mohl v různých městech odlišovat. Mnoho záleželo na osobě rabína a jeho přesvědčení. Podrobná studie o charakteru židovských bohoslužeb a jejich liturgii v meziválečném období zatím chybí.

Zásadně však platilo totéž co v sousedním Německu – naprostá většina Židů v městských obcích nebyli stoupenci ani ortodoxie, ani liberálního či reformního hnutí. Typické bylo, že chodili do synagogy jen na vysoké

29 *Ibid.*, 51.

30 Hillel J. Kieval, *Languages of Community: The Jewish Experience in the Czech Lands*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2000, 46–47.

31 Gustav Sicher, „Naléhavé kapitoly“, *Židovský kalendář*, 5685/1924–1925, 23–34: 31.

32 Steven M. Lowenstein, „Das religiöse Leben“, in: Michael A. Meyer (ed.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit III: Umstrittene Integration 1871–1918*, München: C. H. Beck 1997, 101–122: 106–107.

33 Wilma Iggers, *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit: Die Religion im Bewußtsein der böhmischen Juden in der ersten tschechoslowakischen Republik*, Leipzig: Simon-Dubnow Institut 1997, 6.

svátky a o náboženský život se zajímali minimálně.³⁴ Na rozdíl od tzv. třídních Židů v Německu však přišli za Rakouska-Uherska do synagogy i v den narozenin císaře Františka Josefa, aby se zúčastnili velice pompézní oslavy za přítomnosti vysokých státních úředníků.³⁵ V meziválečném období se místo narozenin císaře pána oslavovalo vznik republiky 28. října a později i každé narozeniny prezidenta T. G. Masaryka.

Adaptace židovských obcí na prvorepublikové milieu však neprobíhala tak konsekventně, jak se obvykle předpokládá. Ještě v prosinci 1934 rozeslala Nejvyšší Rada svazů židovských obcí upozornění následujícího obsahu:

[V] jedné z náboženských obcí židovských bylo policejní prohlídkou zjištěno, že se užívá modlitebních knih, v nichž jsou obsaženy modlitby za habsburskou dynastii. Poněvadž je naprosto nepřípustno, aby takovýchto modliteb bylo používáno, žádá Nejvyšší Rada, aby představenstva obcí se přesvědčila, nejsou-li ještě v synagogách neb jinde takovéto modlitební knihy, používané obcí a jejichmi orgány a aby buď dali je zničití nebo provéstí potřebné změny. Stejně naléhavě žádá Nejvyšší Rada aby bylo všem příslušníkům vhodným způsobem sděleno, že nelze takovýchto modliteb používatí a upozorňuje, že v dohledné době dojde k vydání českého machsoru, tak že bude možno nahradití staré modlitební knihy vhodnými novými.³⁶

Toto upozornění Nejvyšší Rady jistě neznamená, že by se i za první republiky modlili někteří čeští Židé za habsburskou dynastii. Není pochyb o loajalitě Židů v českých zemích vůči československému státu. Z upozornění pouze vyplývá, že některé židovské obce nevyměnily během dvacátých a počátku třicátých let modlitební knížky, nebo z nich neodstranily modlitby za dřívější vládců. Tato skutečnost nám může být důkazem, že ne všude podlehli Židé někdy až přehnané snaze dokazovat svoji loajalitu vůči novému politickému vedení. Ze strany většinové společnosti byl přitom na židovskou komunitu vytvářen velký tlak, aby tuto svoji jinak nezpochybnitelnou loajalitu stále znovu dokazovala.

Je zajímavé, že i když Židé o návštěvu synagogy přestávali mít zájem, staraly se nově vzniklé komunity v prvé řadě o to, aby jejich obec vybudovala impozantní a finančně nákladný svatostánek, často v maurském stylu. Tyto stavby pak byly zaplněny pouze čtyři dny v roce. Podle Kestenberga-Gladsteinové je možné chápat tyto prázdné chrámy jako metaforu pro náboženský život jejich stavitelů. Jejich židovství bylo sice již často bez obsahu, forma ale ještě zůstala. I když je pochopitelné, že u další generace bylo takto zprostředkované židovství kritizováno, Kestenberga-

34 S. M. Lowenstein, „Das religiöse Leben...“, 105-106.

35 R. Kestenberga-Gladstein, „The Jews between Czechs and Germans...“, 51.

36 Archiv Židovského muzea v Praze [dále jen AŽMP], protokoly schůzí reprezentace karlínské ŽNO, sign. 34938, schůze 16. 12. 1934.

Gladsteinová zdůrazňuje, že přes velké nedostatky to bylo právě toto židovství prázdných chrámů, které zabránilo úplnému zániku židovského náboženství v Čechách.³⁷

Zůstává však otázkou, zda a do jaké míry chápali tito Židé chození do synagogy ještě jako projev náboženské víry. Z výpovědí pamětníků často vyplývá, že návštěva synagogy byla spíše společenskou událostí.³⁸ Paní Hilda Lechnerová (nar. 1905) chodila kupříkladu v Teplicích Šanově na vysoké svátky do synagogy jen „protože se to muselo“ a od začátku bohoslužeb čekala, až to skončí, neboť ničemu nerozuměla. Totéž předpokládala i u jiných. Její manžel, emigrant z Německa, však přesně věděl, o co běží, „byl přeci z Berlína“.³⁹

Situace na Moravě byla do jisté míry odlišná a to s ohledem na demografii místního židovského obyvatelstva i díky silnějším náboženským tradicím moravských křesťanů. Moravští Židé žili od svého vyhnání z královských měst na počátku 16. století povětšinou v malých městech, kde tvořili větší komunitu a udržovali mezi sebou úzké kontakty. V meziválečném období existovalo na celé Moravě jen sedm vesnických židovských obcí, což bylo ve velkém protikladu vůči Čechám. Šest ze zmíněných sedmi moravských venkovských obcí se navíc nacházelo v nejzápadnějším pásu země u hranic s Čechy.⁴⁰

Základní odlišností mezi českými a moravskými obcemi však byla skutečnost, že soudržnost mnoha moravských komunit upevňovalo právo na židovskou samosprávu. I po úplném zrovnoprávnění židovského obyvatelstva v českých zemích v roce 1867 mohli Židé mnoha moravských měst ovlivňovat chod své části města (bývalého ghetta) v rámci samostatné komunální samosprávy. Židovské samosprávě se pak musel podrobit každý, kdo bydlel v daném okrsku nehledě na náboženskou příslušnost.⁴¹ Ve dvaceti sedmi moravských městech tak existovala až do konce roku 1918 dvojitá správa města, namátkou můžeme jmenovat Boskovice, Prostějov či Holešov.⁴²

37 R. Kestenbergladstein, „The Jews between Czechs and Germans...“, 51-52.

38 Viz záznamy rozhovorů Anny Lorencové a Anny Hyndrákové s pamětníky holocaustu, které obě historičky natáčejí pro Židovské muzeum v Praze, oddělení holocaustu.

39 Rozhovor s paní Hildou Lechnerovou 15. června 2005, Freiburg im Breisgau.

40 J. Fiedler, *Židovské památky v Čechách a na Moravě...*, 39.

41 M. Miller, *Rabbis and Revolution...*, 413.

42 Další obce s židovskou samosprávou byly: Uherský Brod, Břeclav, Bzenec, Hranice, Dolní Kounice, Kyjov, Ivančice, Jevíčko, Lednice, Lipník, Lomnice, Mikulov, Miroslav, Uherský Ostroh, Písečná, Podivín, Pohofelice, Přerov, Rousínov, Slavkov, Strážnice, Šafov, Třebíč a Veselí na Moravě. Viz Návrh člena Národního shromáždění Jana Pelikána, Al. Konečného, Julia Kopečka a spol. na zrušení židovských obcí politických v moravských městech z 12. prosince 1918, <http://www.psp.cz/eknih/1918ns/ps/tisky/t0212_00.htm> (29. 3. 2007).

Že Židé na Moravě mohli využívat komunální autonomii i po emancipaci, je v dějinách západní a střední Evropy okolnost vsutku jedinečná. Zmíněné židovské obce zaměstnávaly židovské strážníky, židovské hasiče, spravovaly židovské školy.⁴³ Díky oddělené židovské samosprávě měli Židé na Moravě lepší dispozice pro přijetí židovského nacionalismu než například Židé v Čechách. V západní či střední Evropě nevidaná komunální autonomie židovských obcí v moravských městech tak zapříčinila jedinečné propojení mnohých moravských židovských obcí se sionistickým hnutím. Organizační struktura mnohých místních sionistických organizací se překrývala (alespoň z části) se strukturou náboženské obce. Brněnská obec kupříkladu opakovaně propůjčovala prostory synagogy pro sionistické aktivity.⁴⁴ V ostravské synagoze se v meziválečném období běžně hrála sionistická *Hatikva* (dnešní izraelská hymna), kterou učitelé židovského náboženství na Moravě mnohdy vyučovali i na židovských (českých či německých) školách.⁴⁵ Mnohé bývalé německé židovské náboženské školy se totiž na Moravě oproti Čechám nezrušily, ale byly přeměněny na školy židovské s vyučováním sekulárním, s důrazem na židovské dějiny, náboženství a kulturu. V průběhu první republiky se ve stále větším počtu těchto škol vyučovalo v češtině.

Skutečnost, že Židé v Čechách byli mnohem sekularizovanější než na Moravě, odpovídala i trendu ve většinové společnosti. Procento křesťanských věřících bylo v Čechách mnohem nižší než na Moravě. Na Moravě se navíc většina křesťanů účastnila aktivně náboženského života ve sborech či farnostech.⁴⁶

Zvláštní kapitolu tvořila židovská komunita v Praze, která od poloviny 19. století zažila hlubokou proměnu. Od konce 19. století se do Prahy přistěhovalo velké množství Židů z jiných oblastí Čech. Před druhou světovou válkou bydlel v Praze již skoro každý druhý Žid z Čech. Přestože se Praha stala přirozeným centrem židovského života českých zemích, byla její židovská komunita v porovnání s hlavními městy sousedních států početně nepatrná. Jestliže v Praze žilo na počátku první republiky zhruba 30 000 osob židovského vyznání, ve Vídni to bylo 200 000, v Berlíně 215 000 a ve Varšavě 350 000 osob.⁴⁷

43 R. Kestenbergladstein, „The Jews between Czechs and Germans...“, 46.

44 Viz příspěvek pana Slonitze v diskusi představenstva ŽNO v Praze, AŽMP, protokoly ŽNO v Praze, schůze 15. 1. 1928.

45 „Valný sjezd Svazu Čechů-Židů v ČSR“, *Rozvoj* 6, 1937, 2.

46 Ján Mišovič, *Víra v dějinách zemí koruny české*, Praha: Slon 2001, 78, 83.

47 Jonas Kreppel, *Juden und Judentum von heute übersichtlich dargestellt: Ein Handbuch*, Zürich – Wien – Leipzig: Amalthea 1925, 302.

I v rámci takto malé komunity však existovaly velké rozdíly. Pražská židovská obec v úzkém slova smyslu zahrnovala centrum města a spravovala všechny známé synagogy na Josefově i na Starém městě. Přes silnou migraci Židů do Prahy zaznamenala však tato historická obec s tisíciletou tradicí během prvních desetiletí 20. století úbytek členů a to především v prospěch moderních pražských čtvrtí s novými synagogami na Vinohradech, na Smíchově a v Karlíně. Navíc ani synagogám v centru Prahy se nevyhnul již zmíněný jev tzv. „třídenních“ Židů. Svědčí o tom kupříkladu debata reprezentace pražské židovské náboženské obce z roku 1926. Při jednání se jeden z jejích členů, Maxim Reiner, zastávající česko-židovské asimilace a od roku 1937 předseda ŽNO v Praze, pozastavoval nad tím, kolik peněz obec vydává na údržbu synagog. Pod přímou či nepřímou správou obce bylo sedm synagog: tři konzervativní – Staronová, Klausova, Vysoká, dvě reformní – Jeruzalémská a Maislova, a dvě spolkové – konzervativní Pinkasova a reformní v Dušní ulici. Reiner navrhoval, „by v průběhu roku, kdy jsou vyjma veliké svátky všechny synagogy prázdné, omezil se počet synagog na jednu nebo dvě a jen o velikých svátcích otevřeny byly všechny“.⁴⁸ Po návrhu následovala čilá diskuse, v níž nikdo nepopíral, že synagogy jsou přes rok prázdné. Argumenty pro a proti se točily pouze okolo zaměstnanců a okolo peněz. Představenstva synagog, které by byly otevřeny jen tři dny v roce, by si totiž těžko mohla nárokovat peníze za pronajmutí sedadel. Těžko by se také propouštěli již dlouholetí zřizenci synagog.⁴⁹

I z Prahy-Libně máme doklady o úpadku aktivní účasti na bohoslužbách. Na schůzi reprezentace z dubna 1937 zazněla stížnost, kterou zapisovatel zachytil takto:

Pan Dr. Pollák stěžuje si na stoupající úpadek našich Bohoslužeb, o posledních svátcích odbývaly se Bohoslužby bez obvyklých zpěvů a doprovodu varhan, návštěva Bohoslužeb jest rok od roka menší, není zde ničeho, co by povznášelo mysl věřících k Bohu, z toho důvodu činí návrh, by se vše možné podniklo k znovuzvelebení našich Bohoslužeb, najmě ku zvýšené návštěvě kostela [!] a žádá, by na Bohoslužby povoleno bylo obnos Kč. 6000,-.⁵⁰

Členové reprezentace tehdy odhlasovali polovinu částky a stanovili komisi, která měla rozhodnout, za co se peníze utratí. Ze zprávy není jasné, zda byly peníze použity na zkrášlení „kostela“ či na zaplacení varhaníka a pěveckého sboru.

48 AŽMP, protokoly schůzi reprezentace pražské židovské náboženské obce, schůze 18. 4. 1926.

49 *Ibid.*

50 AŽMP, protokoly ze schůzi širšího výboru reprezentace ŽNO Libeň, sign. 64088, schůze z 13. 4. 1937.

Nedostatečné vzdělání rabínů a pokles prestiže rabínského povolání

V částech Prahy, které byly nově připojeny k Velké Praze – na Vinohradech, Smíchově a Karlíně – existovaly v meziválečném období liberální obce s výjimečnými duchovními vůdci. Na Vinohradech působili mezi válkami rabíni Gustav Weiner a Gustav Sicher, v synagoze v Karlíně rabín Isidor Hirsch a na Smíchově rabín Samuel Arje.⁵¹ Tito čtyři rabíni byli zároveň učiteli a také učitelé náboženství na pražských základních školách. Stejně tak i velké komunity v pohraničí či na Moravě vedli učení rabíni, tzv. Doktorrabbiner, kteří studovali na univerzitách, většinou ve Vídni či v Berlíně a získali titul v nějakém z humanitních oborů, nejčastěji z filozofie.⁵²

Vzdělání rabínů v českých zemích však ve většině neodpovídalo představám členů obce. Podle již zmíněných dekretů z let 1891-1893 byl minimální požadavek pro rabínské povolání ukončení osmiletého gymnázia (tzv. Obergymnasium) s prospěchem „dobrý“.⁵³ Jen movitější obce si mohly dovolit požadovat po svém duchovním vůdci ukončené univerzitní vzdělání a rabínský seminář.

Židovské obce v Čechách trpěly navíc nedostatkem rabínů a to hned z několika důvodů. Jednak kvůli nezájmu českých Židů o rabínské povolání, kvůli jazykové bariéře pro rabíny z okolních zemí a také proto, že v českých zemích neexistoval žádný oficiální rabínský seminář.

V první polovině 19. století se jen zřídka stávalo, aby se v českých zemích přijímaly za rabíny osobnosti ze zahraničí (samozřejmě s významnými výjimkami rabínů Šlomo Jehuda Lejb Rapoport a Samsona Raphaela Hirsche). Na Moravě tehdy mnohdy působili rabíni narození v Čechách.⁵⁴ V další generaci již do Čech přicházeli naopak rabíni z Moravy. Od přelomu století však byly české země odkázány ve většině případů na duchovní vůdce z Německa (často z Poznaňska) nebo z Maďarska.⁵⁵ Tato skutečnost velice ztěžovala obsazování rabínských postů v jazykově českých židovských obcích. Navíc po založení republiky mohl být za rabína zvo-

51 H. Stransky, „The Religious Life in the Historic Lands...“, 339.

52 Jmenovat lze kupříkladu meziválečné rabíny Dr. Emila Hofmanna z Liberce, Dr. Ignaze Zieglera z Karlových Varů či Dr. Hermanna Banetha z Jablonce nad Nisou. Viz H. Stransky, „The Religious Life in the Historic Lands...“, 346.

53 G. Fleischmann, „The Religious Congregation...“, 282.

54 R. Kestenbergl-Gladstein, „The Jews between Czechs and Germans...“, 52. Kestenbergl-Gladstein jmenuje např. rabíny Alberta Kohna, nar. 1811 v Tachově, který působil v Roudnici, a Dr. Daniela Ehrmanna, nar. 1817 v Jutěnině u Ronšperka (Muttersdorf bei Ronsberg), který působil do roku 1882 v Brně.

55 *Ibid.*

len pouze československý občan. Získání občanství pro rabíny ze zahraničí však nebylo mnohdy lehké a bylo časově náročné. Nebývalo výjimkou, když obec proto dala přednost kandidátovi s československým občanstvím a znalostí češtiny, přestože nebyl na povolání rabína připraven osobnostně, ani vzděláním.⁵⁶ Úměrně s těmito praktikami klesal zvláště za první republiky kredit této profese, což se projevilo i v úpadku židovského náboženského života v rámci obce.

S výukou náboženství vypomáhali často mladí Židé z Podkarpatské Rusi, kteří si takto přivydělávali při svém studiu na pražské či brněnské univerzitě.⁵⁷ Pro výuku náboženství jim postačovaly znalosti z chederu. Nežádka byli Židé z Podkarpatské Rusi šokováni neznalostmi židovských dětí v Čechách. Příkladem může být dopis Mořice Leboviče, šestadvacetiletého učitele náboženství narozeného v Malých Gejovcích na Podkarpatské Rusi z listopadu 1936. Po dvou měsících výuky náboženství židovských studentů na pražských karlínských školách (na obecné, měšťanské a střední škole) vyličil reprezentaci obce svůj úžas nad tím, že žáci bez rozdílu nejsou schopni číst hebrejsky, natož překládat, že tudíž začal ve všech třídách se slabikářem a že dějiny umí jeho svěřenci pouze do Mojžíšovy smrti.⁵⁸

Mnohé obce zůstaly úplně bez rabína. Podle zákona jim ovšem po půl roce, kdy by zůstala obec neobsazena, hrozily pokuty. Zvláště ve třicátých letech, kdy počet obcí bez rabína ještě vzrostl, se tak dostala legislativa do rozporu s reálnou situací židovských obcí. Ilustrovat to může situace v Příbrami. Rabín Emil Friedmann tuto obec opustil poté, co dostal nabídku stát se rabínem v Pardubicích, kde mu obec byla schopna zaplatit vyšší plat. Příbramská obec se poté snažila najít rabína jiného, ale bez úspěchu. Ani Nejvyšší rada svazů náboženských obcí židovských v Čechách, na Moravě a ve Slezsku nebyla schopna doporučit příbramské obci jediného kandidáta. Pouze rabín Alter z Tachova se na tuto funkci hlásil, ale ten zase neuměl česky.⁵⁹ V odvolání proti rozhodnutí okresního úřadu o případných sankcích na židovskou náboženskou obec v Příbrami, se obec hájila mimo jiné těmito slovy:

56 G. Fleischmann, „The Religious Congregation...“, 286.

57 H. Stransky, „The Religious Life in the Historic Lands...“, 345.

58 AŽMP, Praha – Karlín, dopisy 1936, sign. 34940, dopis Mořice Leboviče reprezentaci ŽNO v Karlíně bez data, v textu se mluví o dvou měsících po začátku vyučování, kterým byl pověřen od 1. září 1936.

59 AŽMP, Březnice, 34523: korespondence různá, 1931-1939, Odvolání proti výměru okresního úřadu v Příbrami ze dne 11. června 1937, jímž nám bylo uloženo ustanovit rabína nejdéle do konce října 1937 a pohroženo tresty, 28. června 1937.

Obec ani nyní nepouští otázku obsazení rabinátu se zřetele a není její vinou, že rabinát není dosud obsazen. Příčinou toho jest naprostý nedostatek kandidátů rabínství v posledních letech, jenž způsobil, že nejen v naší obci, nýbrž i v mnoha jiných obcích nejsou obsazeny rabináty plně kvalifikovanými osobami. Tj. prostý fakt, který zákonem předvídan nebyl, který jednotlivá obec nezavinila a nemůže ani odstraniti, a kterýžto stav bude moci snad napravití jedině celek prostřednictvím nové organizace židovské náboženské společnosti.⁶⁰

Není bez zajímavosti se zamyslet nad tím, proč se v českých zemích tak málo židovských mladíků rozhodlo studovat na rabína. Jistě k tomu přispěla atmosféra v mnoha židovských rodinách českých zemí, kde vyšší kredit než rabínské studium mělo studium na právnické či lékařské fakultě. Post rabína byl navíc (mimo ty největší komunity) velice špatně placen a člověk byl plně závislý na členech kongregace, které tvořili většinou starší a konzervativní lidé.⁶¹ Plat rabína pak také odvisel přímo od dohody s obcí, která ho rabínovi vyplácela z vybrané náboženské daně.

Velkým problémem však také bylo, že zájemci o rabínské povolání nemohli studovat v českých zemích a byli odkázáni na židovské teologické semináře ve Vídni, Budapešti, Berlíně či Vroclavi. Přes četné konference a snahy v průběhu 19. století a pak opět ve třicátých letech 20. století, nevznikl v Praze rabínský seminář.⁶² Nejvyšší rada židovských náboženských obcí v Čechách a na Moravě pouze dosáhla toho, že vznikl studijní program „pedagogium pro vzdělání židovských učitelů náboženství a rabínský proseminář v Praze“. Obor byl určen pro všechny zájemce, podmínkou nebyla ani maturita, studium trvalo dva roky a zájemci se scházeli v prostorách obce v Maislově ulici.⁶³ V jednání byla spolupráce s židovským teologickým seminářem ve Vroclavi. Pražským studentům s tímto základním kurzem mělo být umožněno zkrácené studium na rabína.⁶⁴ V roce 1937 byl ovšem československou vládou schválen vznik samostatného rabínského semináře v Praze, který by dostal finanční dotaci od vlády. První studenti měli do semináře nastoupit od října 1938. Mnichovská dohoda z konce září však plán na vznik rabínského semináře zmařila.⁶⁵

Úpadek rabínského vzdělání, zánik tradičních venkovských obcí i malý vliv židovských imigrantů z Polska, Slovenska a Podkarpatské Rusi zapří-

60 *Ibid.*, 2.

61 R. Kestenbergl-Gladstein, „The Jews between Czechs and Germans...“, 52.

62 František Roubík, „Pokusy o zřízení židovského semináře v Praze“, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik* 7, 1935, 316-318.

63 Viz brožura *Židovský studente viz...*, Praha: Sionistický svaz obvodový pro Čechy a Spolek židovských akademiků Theodor Herzl, b.v. [nejspíše rok 1936].

64 H. Stransky, „The Religious Life in the Historic Lands...“, 347.

65 G. Fleischmann, „The Religious Congregation...“, 317-318.

činil hlubokou krizi židovského náboženství v českých zemích. Vlažný až negativní postoj českých a částečně i moravských Židů k náboženství se promítnul i do postojů zástupců obou národnostních hnutí – českožidovského i sionistického.

Postoj Čechožidů a sionistů vůči náboženství

Představitelé tzv. česko-židovského hnutí, které propagovalo úplnou integraci Židů do české společnosti, se zvláště za první republiky aktivního náboženského života do velké míry vzdalo. Hlavní českožidovští myslitelé hleděli často na židovství jako na náboženství, jehož hlavním přínosem byl jeho důraz na morálku. Židovství tak pro ně plnilo roli etického kodexu, který nijak nezavazuje k aktivní účasti na náboženském životě obce. Jasně se v tomto směru vyjádřil Otakar Guth:

Žid, který odmítá židovské náboženství, není Židem. ... Nezáleží na tom, je-li ještě zapsán nebo není-li již zapsán v židovské církevní organizaci; forma není totožná s jádrem ... Být Židem znamená znát se k mravnímu jádru židovského náboženství.⁶⁶

Odkazem na náboženství jako základnu mravnosti se myslitelé jako Guth, Eduard Lederer či Bohdan Klineberger vědomě příznávali k učení T. G. Masaryka.⁶⁷ Naopak nikde nezmiňovali (z neznalosti, nebo vědomě), že jádro této myšlenky pochází již z dob osvícenství a že v židovském prostředí rozvinul ideu židovství jako etického náboženství Moses Mendelssohn.⁶⁸ Českožidovští myslitelé se naopak od Mosese Mendelssohna distancovali, protože stál podle nich u zrodu německé „asimilace“, se kterou Čechožidé, zvláště ve třicátých letech, nechťeli mít nic společného.⁶⁹

Vedení českožidovského hnutí, zastoupené Svazem Čechů-židů, usilovalo dokonce o úplné splnutí českých Židů s okolní českou společností. Národní program byl pro ně nade vše a aktivní náboženský život by mohl splnutí jen narušit.⁷⁰ V oblasti náboženství se proto Čechožidé zaměřili především na prosazení češtiny v synagogách – nejen při bohoslužbách,

66 Otakar Guth, *Podstata židovství a jiné úvahy*, Praha: Kapper 1925, 17.

67 Např. Bohdan Klineberger, *Náboženský cit*, Praha: Lidové družstvo tiskařské a vydavatelské 1906; Eduard Lederer, *Kapitoly o židovství a židovstvu I-II*, Praha: B. Kočí 1925.

68 Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [Kritické vydání], Bielefeld: Aisthesis 2001.

69 Ing. E[rvín] Neumann, *Práce, program a cíl Svazu Čechů židů v ČSR*, Praha 1937, 16-17.

70 O tzv. programu „usque ad finem“ meziválečných Čechožidů, tedy o jejich snaze o integraci až do samého konce, viz Kateřina Čapková, *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách, 1918-1938*, Praha: Paseka 2005, 132-139.

ale i ve výzdobě synagog. V Praze dokonce prosazovali odstranění původně německy psaných nápisů. Po roce 1933 také vyzývali Čechožidé opakovaně na schůzích reprezentace židovské náboženské obce v Praze ke konsekventnímu používání češtiny na veřejnosti.⁷¹

Českožidovské hnutí mělo mezi válkami pouze dvě významné osobnosti, které zaly židovské náboženské texty a které se je také snažily zpřístupnit český mluvícím čtenářům. August Stein byl v mládí vychovatelem v rodině českého politika Františka Ladislava Riegera a v období asanace židovského města se stal činovníkem na pražském magistrátu. V letech 1921 až 1930 stál v čele pražské židovské náboženské obce a v roce 1926 se stal také prvním předsedou Nejvyšší rady židovských náboženských obcí v českých zemích. Jeho publikační činnost se však vztahuje ještě k 19. století, kdy přeložil dvě modlitební knížky do češtiny.⁷²

Ojedinělou osobností v českožidovském hnutí byl i rabín Richard Feder, narozený v české vesnici Václavice nedaleko Benešova u Prahy.⁷³ Feder byl hluboce věřící člověk, který svými českými učebnicemi hebrejštiny, čítankami k židovskému náboženství a učebnicemi židovských dějin významně přispěl ke zkvalitnění vyučování židovského náboženství v českých školách.⁷⁴ V letech 1917-1942 byl Feder rabínem obce v Kolíně, odkud byl se svými spoluvěřícími deportován do Terezína. Není bez zájmovosti, že Feder promýšlel i možný dialog s křesťany. Tomuto tématu věnoval i samostatnou knihu *Židé a křesťané*.⁷⁵

S výjimkou Steina a Federa lze však konstatovat, že českožidovské hnutí bylo oproti jiným tzv. integračním hnutím v Německu, Rakousku či Francii mnohem více sekularizované. V západní Evropě zdůrazňovali členové Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Alliance Israélite Universelle nebo Österreichisch-Israelitische Union, že je od okolního obyvatelstva neodlišuje nic jiného, než náboženství. Tento názor lze sice u Čechožidů také nalézt, rozhodující však byl v meziválečné době zvláště jejich národnostní program, tedy prosazení češtiny v soukromém

71 Viz kupř. na schůzi reprezentace ŽNO v Praze 11. 7. 1934, AŽMP, protokoly schůzí reprezentace ŽNO v Praze.

72 *Modlitby Israelitův pro dny všední, pro sabaty i svátky = Maarche-lew*, překladem českým opatřil August Stein, Praha: Jacob B. Brandeis 1884; *Tehilath El: modlitby Israelitův* (překlad August Stein), Praha: Jacob B. Brandeis 1899.

73 Jeho vzpomínky viz Richard Feder, *Život a odkaz*, Praha: Rada židovských náboženských obcí v Praze 1973.

74 Richard Feder, *Hebrejská čítanka a učebnice*, Roudnice nad Labem: vl. nákladem 1909; id., *Židovské besídky: pro zábavu a poučení židovské mládeže*, Roudnice nad Labem – Kolín: vl. nákladem 1912-1924; id., *Hebrejská učebnice*, Praha: Státní nakladatelství 1932; id., *Sinai: učebnice izraelského náboženství*, Praha: Státní nakladatelství 1934; id., *Haleluja. Hebrejská řeč*, 2 sv., Praha: Státní nakladatelství 1936.

75 Richard Feder, *Židé a křesťané*, Kolín: vl. nákladem 1919.

i veřejném životě Židů v českých zemích.⁷⁶ Nově utvořený Svaz Čechů-Židů opakovaně prosazoval myšlenku asimilace „usque ad finem“, tedy až do samého konce, až do úplného splnutí s českým národem.⁷⁷ Jestliže v Německu a Rakousku využívali zastánci integrace v meziválečném období v boji proti sionistům argument, že židovští nacionálové nejsou dostatečně zbožní (např. že vídeňský sportovní klub Hakoach byl ochoten hrát fotbal v sobotu), v Čechách to byli naopak většinou sionisté, kteří byli považováni za více znalé židovských tradic a rituálů.

Ovšem ani vedoucí osobnosti sionistického hnutí většinou nijak aktivními členy náboženských obcí nebyli. Mnozí sionisté nepovažovali židovskou víru za stěžejní pro svoji židovskou identitu. V roce 1912 vydal Sionistický obvodní výbor pro Čechy brožuru, ve které stojí:

Co jsou tedy Židé? Zevnější forma židovství jeví se dnes jako náboženství. To však nemůže být podstatou židovství, neboť by každý, kdo přestal věřit, přestal tím být Židem, což je nemyslitelné.⁷⁸

Židovské náboženství však bylo pro sionisty nesmírně důležité jako základ pro jejich židovskou národnostní identitu:

Celé náboženství je úplně prosyceno národním duchem. Židovské náboženské svátky jsou vlastně svátky národní a v židovských modlitbách je prosba o návrat Židů do rodné země téměř na každé stránce.⁷⁹

Ortodoxie podporující sionismus

Oproti Čechožidům mohli ovšem sionisté počítat s podporou ortodoxních Židů v českých zemích. Ortodoxie měla především v Čechách jen velice málo zastánců. V porovnání s okolními zeměmi měly české země a obzvláště Čechy vůbec nejnižší procento ortodoxních Židů. Není třeba jistě rozvádět, že to platí ve srovnání s Polskem, Maďarskem, Vídní či Slovenskem a Podkarpatskou Rusí. Významně nižší podíl ortodoxních Židů měly Čechy ovšem i v porovnání s Německem, kde tvořili zhruba 10-20% židovské populace.⁸⁰ V Německu posílili řady ortodoxních Židů zvláště imigranti z Ruska a Polska. Důležitá byla i skutečnost, že v Prusku byl

76 Více o podobnostech a rozdílech Čechožidů a integračních organizací v zahraničí – K. Čapková, *Češi, Němci, Židé?...*, 93-98.

77 Viz K. Čapková, *Češi, Němci, Židé?...*, 132-138.

78 *Židovská otázka a její řešení*, Praha: Sionistický obvodní výbor pro Čechy 1912, 4.

79 *Ibid.*

80 S. M. Lowenstein, „Das religiöse Leben...“, 102.

v roce 1876 uzákoněn tzv. Austrittsgesetz, který umožňoval Židům odejít ze stávajících obcí. Ortodoxní Židé si pak v Prusku i v některých dalších německých zemích zakládali obce vlastní.⁸¹ Zákon, který umožňoval ortodoxním i sekulárním Židům z původních obcí odejít, však proti očekávaní přispěl zároveň ke zmírnění radikalismu liberálních rabinů. Aby neztratili ortodoxní členy obce, odvolali mnohdy některé z dřívě provedených reforem (např. zavedení varhan nebo společné sezení mužů a žen).⁸² V Předlitavsku, které zahrnovalo české země, k takovému rozdělení nedošlo. Naopak v Uhrách včetně Slovenska byly obce rozdělené do tří nezávislých kongregací – na neologickou, konzervativní a status quo.⁸³

Ortodoxní Židé v Čechách se sdružovali ve spolku Sinai – Spolku k podpoře konzervativního židovství v Praze.⁸⁴ Ve stanovách uvedli jeho zakladatelé jako účel „udržování i podporování zájmů konzervativního židovstva v Praze“. V předsednictvu spolku figurovali vrchní rabin Heinrich Brody, dále profesor Eugen Lieben, Rudolf Stránský, profesor Salomon Ehrenfeld, Markus Ungar a dlouholetým předsedou byl Isidor Jeiteles.⁸⁵ Pojem „konzervativní“ v názvu spolku se nevztahoval na reformní hnutí Zacharia Fraenkla, nýbrž byl použit ve smyslu „tradiční, ortodoxní“.

Je zajímavé, že většina těchto tradičních rabinů zastávala nějakou významnou pozici v sionistickém hnutí, či aspoň s tímto hnutím sympatizovala.⁸⁶ Spolek Sinai byl jedním z prvních, který uznal členy Židovské národní rady, ustavené v říjnu 1918 jako zástupce svých zájmů.⁸⁷ Tento postoj ortodoxie vůči sionismu byl jedinečný, srovnáme-li situaci v Čechách (i na Moravě, kde se ovšem hlásily k sionismu celé náboženské obce) se situací na Slovensku či Podkarpatské Rusi, kde se hlavními odpůrci sionismu stali právě Židé ortodoxní. Také v Německu se ortodoxní Židé postavili proti židovskému nacionalismu. Tuto specifickou situaci demonstruje i skutečnost, že se v českých zemích, oproti zbytku Československa a všem okolním státům, neustavila organizace nesionistických ortodox-

81 *Ibid.*, 112.

82 *Ibid.*, 114.

83 Jacob Katz, *A House Divided: Orthodoxy and Schism in Nineteenth-Century Central European Jewry*, Hanover – London: Brandeis University Press 1998.

84 K 1. lednu 1938 měl spolek Sinai 228 členů, viz Jiří Křestan, „Židovské spolky a česká společnost (1918-1940)“, in: Jiří Křestan – Alexandra Blodigová – Jaroslav Bubeník, *Židovské spolky v českých zemích v letech 1918-1948*, Praha: Sefer 2001, 15-76: 59

85 Archiv hlavního města Prahy [dále jen AMP], spolkový katastr, SK I/48, spolek Sinai.

86 K národnostní identifikaci a politickým aktivitám českých ortodoxních Židů viz K. Čapková, *Češi, Němci, Židé?...*, 206-212. Z tohoto oddílu jsou převzaty některé formulace.

87 „Národní rada židovská“, *Židovské zprávy* 18, 1918, 11.

ních Židů Agudat Israel.⁸⁸ V Polsku mohla přitom tato organizace počítat s podporou velké části židovského obyvatelstva a vedla dokonce samostatná politická jednání s polskou vládou.⁸⁹

Situace v českých zemích byla jiná jistě právě z toho důvodu, že zdejší malý počet ortodoxních Židů si nemohl dovolit vyvíjet nezávislou politiku. Když pak porovnáme postoj k náboženství u Čechožidů, tedy zastánců českožidovské asimilace, a sionistů, vyjde celkem jasně najevo, že sionisté byli přece jen pro ortodoxní Židy přijatelnější variantou. Sympatie vůči sionistickému hnutí vyjádřil zástupně za ortodoxní Židy Salomon Lieben na „národním sjezdu židovském ve státě československém“ uspořádaném sionisty na počátku ledna 1919. Zdůraznil však, že semknutí s národními Židy v politickou jednotu neznámá, že by se vzdávali přesvědčení, „že jedině v orthodoxním židovství je ztělesněn pravý duch židovský“.⁹⁰

K pozitivnímu vztahu ortodoxních Židů vůči sionismu přispěla jistě i skutečnost, že sám vrchní rabín v českých zemích Heinrich Brody byl zapáleným sionistou. Již v roce 1899 a znovu v roce 1909 publikoval Brody brožuru s názvem *Widerspricht der Zionismus unserer Religion?*. Kladl si v ní za cíl přesvědčit ortodoxní Židy o tom, že je třeba podporovat sionistické hnutí. Sionismus podle něho napomáhá obnovit židovské tradice a snaží se najít vhodná a účinná řešení pro strádající Židy celého světa. Podnětem k druhému vydání se stala konference ortodoxních Židů z Německa v Marburgu, na které se delegáti rozhodli odsoudit sionismus jako hnutí odporující židovskému náboženství. Pomocí celé řady citátů z proroků i rabínské literatury se pak Brody snažil čtenáře přesvědčit, že sionismus si rozhodně zaslouží podporu ze strany ortodoxních Židů.⁹¹ Brody se také stal významným členem organizace Mizrahi, která sdružovala ortodoxní sionisty. Roku 1927 stál v čele její kandidátky při volbách na XV. sionistický kongres.⁹²

I další významná rabínská osobnost bojovala na všech možných frontách za sionismus. Gustav Sicher začal stejně jako Brody svoji kariéru co-

88 Spolek Agudat Israel byl v Praze ustaven až v roce 1947 Židy z Podkarpatské Rusi. Zanikl však již roku 1950, oficiálně z důvodu ztráty členů. Viz AMP, SK I/105, spolek Agudat Jisrael.

89 Ezra Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington: Indiana University Press 1983, 55.

90 „První národní sjezd židovský ve státě československém“, *Židovské zprávy* 22-23, 1919, 4.

91 Dr. Heinrich Brody, *Widerspricht der Zionismus unserer Religion?*, Leipzig: Kaufmann 1909.

92 Central Zionist Archives Jerusalem, Z4/3564, Hauptwahlkommission fuer den XV. Zionistenkongress.

by rabín významné židovské obce v Náchodě, odkud přešel roku 1928 na pražské Vinohrady. Sicher byl nejen velice oblíbeným kazatelem, podařilo se mu také navázat úzké vztahy s celou řadou osobností z nežidovského prostředí. Na Vinohradech kupříkladu pěstoval vřelý vztah i s arciděkanem u svatě Ludmily Antonínem Hoffmannem.⁹³

Rabín Sicher byl tak jako Brody členem sionistické organizace Mizrachi a objevil se též na kandidátce židovské strany v parlamentních volbách roku 1920. Byl v předsednictvu Svazu rabínů v Čechách i spolku Afike Jehuda. V roce 1939 se mu podařilo emigrovat do Palestiny, kde byl duchovní autoritou pro tamní komunitu Židů z Československa. Po válce byl pražskou ŽNO vyzván, aby přijal místo vrchního rabína. Sicher po dlouhém váhání nakonec nabídku přijal a sloužil v této funkci od roku 1947 až do své smrti v roce 1960, kdy ho vystřídal jeho českožidovský kolega Richard Feder.

Již v meziválečném období se ovšem Sicher velice pozastavoval nad úpadkem židovského náboženství v českých zemích. V roce 1924 popsal situaci takto:

Že rituální židovství jest téměř už zabito, komu o tom třeba mnoho vykládati? Šechíta zmizela z největších obcí, míla, nesmazatelný znak lidu smlouvy, přesto, že jest nejvyšším rituálním zákonem, přestává se prováděti. ... Úpadek náboženského života, ať jím rozumíme všelidskou touhu náboženskou, vrozenou každému člověku, či speciální formy židovského žití byl válkou značně zrychlen. ... Tak živoří jen trosky, jichž někde jest dosud více, jinde už méně, trosky něčeho musejního, neživotního, nás v oblíbených povídkách ghetta bavícího, jež máme po případě asi tak rádi jako ten starožitný nábytek své dobré, naivní babičky. Vše visí na zpuchřelé niti piety, setkané z kadiše, „zádušních bohoslužeb“, z důležitosti pohřebních spolků a bezmyšlenkovité setrvačnosti.⁹⁴

Závěr

Židovská náboženská komunita v českých zemích prošla od druhé poloviny 19. století do konce meziválečného období dalekosáhlou proměnou. Zrušení diskriminačních opatření (především omezení migrace) a možnost integrace do většinové společnosti uspíšily proces sekularizace, který se projevil z formálního hlediska úpadkem náboženských institucí. Projevem tohoto úpadku byl pokles zájmu o pravidelnou účast na bohoslužbách, nedostatek rabínů a učitelů náboženství, mimo jiné i z toho důvodu, že toto povolání přestalo mít mezi Židy prestiž. Vzrostl počet smíšených manželství a účast na životě židovských náboženských obcí považovali za nedů-

93 Central Archives for the History of the Jewish People, osobní fond Dr. Gustav Sicher, P 209/5.

94 G. Sicher, „Naléhavé kapitoly...“, 24-25.

ležitou i Židé aktivní v českožidovském či sionistickém hnutí. Zásadním rozdílem židovské komunity v českých zemích oproti komunitám na západ a jih od českých a moravských hranic byla absence vlivu tzv. východního židovství. Jestliže města jako Vídeň, Budapešť, Berlín, Hamburk, Paříž zažila na přelomu 19. a 20. století díky příchodu Židů z východní Evropy (zvláště z Ruska, Haliče a Bukoviny) rozvoj tradičního judaismu včetně jidiš kultury, české země tato imigrační vlna minula. Ortodoxie tak zůstala v českých zemích (především v Čechách) okrajovým jevem.

SUMMARY

Jewish Religious Community in the Czech Lands between the Two World Wars

At the end of the 19th and beginning of the 20th century, the religious Jewish community in the Czech lands underwent a change which to some extent paralleled the developments in the society as a whole. In the middle of the 19th century, religious practices still played a central role in the daily life of every Jew. They included regular attendance of services, observing holidays, receiving basic religious education, respecting the rabbinical authority and traditional household roles.

Yet, merely within several decades, these formal manifestations of Jewishness changed radically in the Czech lands, especially in Bohemia. The basic thesis of this paper is that the life of Jewish communities and affiliated institutions in the Czech lands was influenced mainly by a decrease in the number of village communities and emergence of reformed urban communities; a decline of rabbinical education and the prestige of that profession; as well as the fact that only very few Jewish refugees from Poland and Russia sought the Czech lands as their destination.

The process of secularisation, which translated into a formal decline of religious institutions, resulted mainly from the abolition of some discriminatory policies, especially restrictions on migration, in the middle of the 19th century. Manifestations of the secularisation process included a declining interest in regular attendance of religious services and a shortage of rabbis and religion teachers, associated, besides other things, with the loss of prestige of the rabbinical profession among Jews. The intermarriage rate increased significantly and participation in the Jewish community's religious life was regarded as less important even by many Jews actively involved in the Czech-Jewish or the Zionist movements.

What made the Jewish community in the Czech lands different especially from those west and south of Bohemia and Moravia, was mainly an absence of the so-called eastern Judaism. While cities including Vienna, Budapest, Berlin, Hamburg and Paris saw an influx of Jews from eastern Europe (especially Russia, Galicia and Bukovina), and with them a boom of traditional Judaism, including the Yiddish culture, the Czech lands were missed by this immigration wave. Orthodoxy, therefore, remained in the Czech lands (especially in Bohemia) a marginal phenomenon.

Institut Terežínské iniciativy
Jáchymova 3
110 00 Praha

Kateřina Čapková

e-mail: katerina.capkova@terezinstudies.cz