

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra mezinárodních vztahů

Diplomová práce

2024

Bc. Michal Broschardt

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra mezinárodních vztahů

**Náboženský sionismus a rok 1967:
Změna paradigmatu?**

Diplomová práce

Autor práce: Bc. Michal Broschardt

Studijní program: Mezinárodní vztahy

Vedoucí práce: Dr. Irena Kalhousová

Rok obhajoby: 2024

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 1.1.2024

Michal Broschardt

Bibliografický záznam

BROSCHARDT, Michal. *Náboženský sionismus a rok 1967: Změna paradigmatu?* Praha, 2024. 68s. Diplomová práce (Mgr.). Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, Katedra mezinárodních vztahů. Vedoucí diplomové práce: Dr. Irena Kalhousová.

Rozsah práce: 151 707 znaků včetně mezer

Abstrakt

Tato diplomová práce zkoumá vývoj myšlenek náboženského sionismu s důrazem na změny po šestidenní válce v roce 1967. Práce konceptuálně vychází z literatury o nacionalismu se zaměřením na teritoriální a náboženské aspekty. V první části je rozpracován původní, převážně umírněný charakter náboženského sionismu, který se povětšinou projevoval pragmatismem a vůlí ke kompromisům. V důsledku šestidenní války práce analyzuje útlum tohoto umírněného pragmatismu, který nahradil mesianistický sionismus inspirovaný myšlenkami Abrahama Kooka. Za hlavní faktor změny tato práce považuje otázku kontroly nově nabytého území, která se stala obzvláště relevantní pro celou izraelskou společnost. Pod vlivem mesianistů došlo uvnitř hnutí k přeorientování směrem k teritoriálnímu maximalismu, který je spojen s představou redemptivní role Izraele. Zároveň se uvnitř náboženského sionismu objevil silný protiarabský sentiment a vize židovské výlučnosti uvnitř státu. Klíčovou roli v této transformaci sehrálo uskupení Guš Emunim, které se stalo určující pro aktivity moderního osadnického hnutí na Západním břehu Jordánu, Golanských výšinách a v Gaze. Po zániku Guš Emunim došlo k větší decentralizaci náboženského sionismu, přesto jeho vliv zůstává patrný až do současnosti. Část nábožensky sionistického spektra se však více radikalizovala jako například stoupenci rabína Meira Kahane.

Klíčová slova

Náboženský sionismus, Nacionalismus, Izrael, Šestidenní válka, Rok 1967, Guš Emunim

Název práce

Náboženský sionismus a rok 1967: Změna paradigmatu?

Abstract

This thesis examines the development of the ideas of religious Zionism with an emphasis on the changes after the 1967 Six-Day War. Conceptually, the thesis draws on the literature on nationalism accenting its territorial and religious aspects. The first part elaborates the original moderate character of religious Zionism, which was mostly manifested by pragmatism and a willingness to compromise. In the aftermath of the Six-Day War, the thesis analyses the decline of this moderate pragmatism, which is replaced by a messianic Zionism inspired by the ideas of Abraham Kook. This thesis considers the main factor of change to be the issue of control of newly acquired territories, which has become particularly relevant to the whole of Israeli society. The influence of messianic Zionists fostered a change towards territorial expansionism within the movement, closely tied to the belief in the redemptive mission of the State of Israel. At the same time, a strong anti-Arab sentiment and vision of Jewish exclusivity within the state emerged in the religious Zionism. A key role in this transformation was played by the Gush Emunim movement, which had a defining influence on the activities of the modern settler movement in the West Bank, Golan Heights and Gaza. After demise of Gush Emunim, religious Zionism became more decentralized, yet its influence remains evident to this day. However, parts of the Religious Zionist spectrum have become more radicalized, exemplified by the followers of Rabbi Kahane.

Keywords

Religious Zionism, Nationalism, Israel, Six Day War, 1967, Gush Emunim

Title

Religious Zionism and 1967: A paradigm shift?

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucí mé práce Dr Ireně Kalhousové za její cenné rady, podněty a za její čas. Dále bych rád poděkoval mé rodině a Niky za podporu.

Obsah

Úvod	1
1. Cíl práce a metodologie	2
2. Teoretický rámec	4
2.1 Nacionalismus a národní identita	4
2.1 Relevance nacionalismu pro mezinárodní vztahy (MV)	6
2.1 Náboženství v nacionalismu	7
2.1 Teritoriální nacionalismus	8
3. Přehled literatury	10
4. Byl Abrahám prvním sionistou?	11
5. Počátky sionismu	13
6. Politický, dělnický a revizionistický sionismus	15
7. První myšlenky náboženského sionismu	17
8. Náboženský sionismus v praxi- strana Mizrahi	22
9. Reinesův pragmatismus a ugandský plán	24
10. Mizrahi a praktické otázky osídlování	25
11. Náboženské osady a Ha-Po‘el ha-Mizrachi	26
12. Kookismus jako nová forma náboženského sionismu	28
13. Náboženský sionismus po šestidenní válce	31
14. Půda jako hlavní faktor změny	32
15. Počátky Guš Emunim	33
16. Politická teologie	34
17. Kook a mamlachtiut	36
18. Ideální forma Izraelského státu	37
19. Guš Emunim a otázka dobytých území	41
20. Guš Emunim a osadnický projekt	43
21. Evakuace ze Sinaje	44
22. Radikalizace a kahanismus	47
23. Vztah k Arabům	49
24. Arabové jako Amalekité	51
25. Dohody z Osla a násilí	52
26. Nové trendy v náboženském sionismu	54
Závěr	58
Summary	60
Zdroje	63

Úvod

Přestože je Izrael pouze malou zemí na Blízkém východě, upoutává na sebe neobvyklou míru pozornosti po celém světě. Navzdory existenci mnoha jiných malých zemí s komplikovanými příběhy se jen málokterá z nich stane předmětem tak silných emocí jako Izrael. Jedním z frekventovaných témat týkajících se Izraele jsou osadnické aktivity na Západním břehu Jordánu a spory s místními palestinskými Araby o území. Jako původci sporu jsou často v médiích vykreslováni židovští osadníci se zvláštní módou. Tito Židé¹ obvykle nosí nápadné pletené jarmulky, modlitební třásně cicit jim plandají na bocích a často jsou ozbrojeni útočnými puškami. Kdo jsou tito lidé, co je motivuje k takovým aktivitám, a jakou roli hrají v izraelské společnosti? Tyto otázky nejsou pouze zájmem diváků večerních zpráv, ale také předmětem výzkumu mnohých akademiků.

Tito muži, ale stále častěji i ženy, obvykle sami sebe označují za náboženské sionisty. Příklad agresivních osadníků však poukazuje pouze na specifický směr v rámci tohoto relativně různorodého hnutí. Politický a kulturní vliv náboženského sionismu nelze omezit na skupinky militantních extremistů. Přesto jsou tito lidé také bezpochyby součástí nábožensky sionistické tradice a v izraelské politice mají nezanedbatelný vliv i díky jejich zástupcům v posledních pravicových vládách.

Hlubší zkoumání náboženského sionismu může mimo pochopení chování agresivních osadníků také poodhalit, kdo tvoří zbytek příznivců tohoto hnutí, jež často zůstává mimo zorné pole médií, a jaký má vliv. Historický pohled na náboženský sionismus pak umožňuje porozumět proměnám, kterými hnutí prošlo, a naznačit možnou trajektorii, kterou by se mohlo ubírat do budoucna.

Náboženský sionismus hraje důležitou roli v izraelské společnosti od doby jejího vzniku, avšak jeho postavení se v průběhu času podstatně proměnilo. Během existence Izraele měli náboženští sionisté různý politický vliv, přičemž jejich politické postoje i agenda prošly zásadními změnami. Dnes se zdá obtížné představit si dobu, kdy bylo toto hnutí charakteristické spíše svou pasivitou a „holubičím“ přístupem k zahraniční politice. Avšak dny, kdy náboženským sionistům stačilo být pouze „hlídači kašrutu“², jsou již minulostí.

¹ Vzhledem k tématu práce jsem se rozhodl psát slovo „Židé“ s velkým písmenem jako označení národnosti skupiny.

² Kašrut je soubor rituálních pravidel v judaismu.

Proměny náboženského sionismu nebyly náhodné, ale vždy následovaly určité linie a tendence, vznikající v určitém historickém kontextu a podmíněné historickými událostmi. Pochopení náboženského sionismu je nezbytné pro hlubší pochopení izraelské společnosti a chování izraelského státu. Nábožensky sionističtí aktivisté jsou důležitou proměnou izraelské politiky a pravděpodobně i nadále budou významným prvkem, který bude třeba v rámci Izraele sledovat.

1. Cíl práce a metodologie

Výzkumná otázka této práce zní: *Jakým způsobem se změnil hlavní myšlenky náboženského sionismu po šestidenní válce v roce 1967?*

Cílem této práce je zachytit zásadní změny v nábožensky sionistickém myšlení, které nastaly po skončení šestidenní války v Izraeli v roce 1967. Klíčovým prvkem analýzy jsou myšlenky vlivných nábožensky sionistických myslitelů a politiků, kteří byli, s několika výjimkami, charismatičtí rabíni s velkým následovníckým zázemím. Hnutí náboženského sionismu prošlo od svého vzniku významným vývojem, přičemž mnozí autoři souhlasí, že klíčovým impulsem k tomuto vývoji byly události roku 1967 (Dowty 2001, 103; Brenner 2020, 14).

V éře po roce 1967 náboženští sionisté masivně přehodnotili svůj přístup k existujícím politickým tezím a začala se objevovat nová politická agenda, ke které se představitelé hnutí začali odvolávat (Don Yehiya 2014, 244). Nicméně hlubší pochopení současné podoby náboženského sionismu nelze dosáhnout pouze sledováním myšlenkových změn. Cílem této práce je také situovat změny v nábožensky sionistickém myšlení do historického kontextu a identifikovat faktory, které tyto změny umožnily. Analýza komplexního vztahu abstraktních idejí a konkrétních historických událostí bude klíčovým prvkem k zodpovězení výzkumné otázky této práce.

Přestože hlavní předěl této práce je umístěn kolem událostí v roce 1967, kvalitativní povaha studia umožňuje pokrýt širší období přibližně dvou set let existence náboženského sionismu. Změnu, která je koncentrovaná kolem roku 1967, nelze plně pochopit bez přihlídnutí k myšlenkovému vývoji, který této události předcházela a který jí následoval. Myšlenky předních náboženských sionistů zásadně formoval širší kontext a historické faktory (exil, vznik státu), na které tato práce zaměřuje svou pozornost. Práce proto analyzuje hlavní myšlenky náboženského sionismu v období před a po roce 1967, přičemž tento kontrast zdůrazňuje jak bezprostřední změny, tak i

dlouhodobější společenské faktory, které na sebe vzájemně působí.

Širší cíl této práce je přispět k pochopení toho, jakým způsobem se změny v ideologii náboženského sionismu promítly do domácí i zahraniční politiky Izraele. Hnutí, které je dnes symbolem pravicového extremismu a teritoriálního maximalismu, se takovým způsobem vyprofiloval až v 60. a 70. letech 20. století. Rozsah diplomové práce však nedovoluje popsat celý proces od abstraktní myšlenky po konkrétní politické kroky. Tato práce se zaměřuje na abstraktní myšlenkovou část, která stojí v tomto pomyslném procesu na samém počátku. Širším cílem této práce je tedy i poskytnout základy konkrétnějším analýzám, jejichž cílem je zkoumání izraelských politik či chování státu jako takového. Dobrá znalost hlavních myšlenek a vývoje hnutí, které má v dnešní izraelské politice prominentní roli, je v takovém případě nutným základem.

S ohledem na výzkumnou otázku bude tato práce vedena kvalitativně v podobě případové studie. Tato práce bude tedy řešena interpretativně. Tento přístup umožňuje komplexní analýzu problému, která bere v ohledu komplikované vztahy mezi jednotlivými faktory a zachycuje hlubší sociální a politickou dynamiku zkoumaného fenoménu. Podle Baxter a Jack (2008) případová studie zajišťuje zkoumání jevu v jeho kontextu s využitím různých zdrojů dat. To znamená, že problém není zkoumán jednou optikou, ale spíše různými optikami, což umožňuje odhalit a pochopit více aspektů daného jevu. Náboženský sionismus je v jistých ohledech „endemické“ téma, avšak zároveň skýtá mnoho podobností s jinými nacionalismy. Tato studie si tedy klade za cíl jak intenzivně prostudovat vybrané téma, tak poskytnout informace pro všeobecnější generalizaci. Tento přístup vychází z metodologie Johna Gerringa (2004), který tvrdí, že hlavní smysl případové studie tkví v intenzivním studium jedné jednotky s cílem zobecnit závěry na větší soubor jednotek.

2. Teoretický rámec

Tato práce se pohybuje v oblasti studia nacionalismu s důrazem na jeho politický aspekt. Nacionalismus je ze své podstaty mezioborovou oblastí s přesahem do tradičnějších oborů jako historie, etnologie, politologie nebo sociologie. Studium nacionalismu však skýtá několik úskalí, které je třeba hned na začátku vyřešit. Mnozí sociální vědci považují nacionalismus za problematický obor studia. Podle Luczewskiho (2005) například nedošlo za 50 let v tomto oboru k žádnému zásadnější vývoji a experti pouze „mluví jeden přes druhého“. Toto tvrzení potvrzuje i fakt, že od dob Benedicta Andersona a jeho knihy *Neviditelné komunity* z roku 1983 je složité najít dílo, které by obor nějak výrazně posunulo.

Zásadní problém nacionalismu tkví v jeho obtížné konceptualizaci. Neexistuje totiž přesná shoda na tom, co nacionalismus vlastně znamená. Pojem je často vnímán velmi abstraktně jako „emoce, přesvědčení nebo ideologie“ (Vargas-Maia 2022, 2). V kontextu stále empiričtěji orientovaných sociálních věd je tedy opravdu náročné s pojmem nacionalismus pracovat, protože není jednoduché ho vtěsnat do testovatelné hypotézy. Nacionalismus totiž není homogenní pojem a jeho projevy se velmi liší stát od státu (Anderson 1983, 228).

V této práci budu chápat nacionalismus jako ideologii (soubor myšlenek), která pokládá základy kolektivní identity určité imaginární komunity a definuje její účel, zájmy a nároky. V této definici navazuji na Andersonovu představu národů jako „imaginárních politických komunit“, které jsou sociálně konstruované. Národ tedy není produktem nějaké nehmatatelné síly, ale stojí za ním konkrétní jednotlivci, kteří této imaginární komunitě musí nejprve vdechnout duši. Nacionalismus se v tomto pojetí nezakládá na nějaké mysteriózní primordialistické podstatě, ale jedná se o politický projekt.

2.1 Nacionalismus a národní identita

Podle Giddense (1998) není nacionalismus odvěkým fenoménem, ale vzniká v hodnotovém vakuu způsobeném rozpadem tradičních hodnot, sociálních kategorií a institucí v kontextu rozpínající se modernity na přelomu 18. a 19. století. V Evropě došlo k pádu feudálního systému a industriální revoluce radikálně změnila způsob života většiny obyvatelstva. Došlo k masivní urbanizaci, kdy lidé ztratili tradiční komunitní svazky. Z veřejného života začalo mizet náboženství, které lidem poskytovalo útěchu, autoritu a morální kompas. I přes nepopíratelný ekonomický rozvoj začaly všechny tyto faktory dopadat na jednotlivce pocitem existenciálního stresu, zmatení a ztráty

identity. Podle Andersona (1983) je právě toto důvod, proč došlo k formaci zbrusu nového konceptu národní identity, která zaplnila pomyslné místo na emočním trhu společnosti. Anderson zároveň považoval formování nové národní identity za účelové, čímž nijak nesnižuje jeho psychologický význam pro jednotlivce. Základním požadavkem nacionalismu se podle Gellnera (1983) stala „politická a národnostní jednotka“.

Podle Mitzen (2006) je základní funkce národní identity poskytnout jednotlivci ontologickou bezpečnost, tj. ukotvení sama sebe v širších, přesahujících strukturách s vidinou kontinuity a stability. Národní identita přináší odpověď na otázku, odkud člověk pochází, kde se právě teď nachází a kam směřuje. Často vytváří pocit domova. Další jednotlivci sdílející kolektivní identitu jsou považováni za kognitivní rozšíření sama sebe a očekává se od nich kolektivní solidarita a loajalita. V tomto směru může docházet ke konfliktu loajality, protože každý jedinec je členem více skupin (např. národní vs. evropská). Identita však nikdy není zcela dořešena stále se vyvíjí (Wendt 1994, 386).

To, co činí národ národem, je často definováno negativně, tj. vyhraněním se proti jinému národu nebo skupině na pomyslné „my“ a „oni“. Kolektivní charakteristiky je totiž možné identifikovat pouze v kontrastu s „cizími“ kolektivními charakteristikami. Tato kategorizace často směřuje k interpretaci jinakosti jako „nepřátelské“ (Kalhousová 2019, 48-51). Nutno říct, že charakteristika jiné skupiny nemusí být vůbec v souladu s tím, jak členové této skupiny chápou sami sebe. Externí skupina může být vytvořena pro účel vlastní skupinové identity bez toho, aby se jednotlivci, kteří jsou vnímáni jako její součást, s takovou skupinou vůbec identifikovali. Například když nacistické Německo definovalo skupinu „Židé“ na rasovém základě (tj. Žid byl ten, kdo měl alespoň jednoho prarodiče Žida), mnoho takových Židů se za Židy vůbec nepovažovalo.

Národní identita není statický fenomén a prochází neustálou proměnou. Ke změnám často dochází skokově, a to zejména v době krize nebo významných politických událostí. Při takových příležitostech se otevírá možnost problematizovat vlastní identitu. Může tedy dojít k tomu, že se v rámci národa rozvinou nové tendence, cíle a jako celek se „redefinuje“ (Parek 1995, 263-64). Strůjci těchto změn jsou jednotlivci, povětšinou významné osobnosti s nějakým kulturním přesahem. Ti však nemohou národní identitu redefinovat libovolně, ale existují faktory, které je omezují. Může to být například dostupná historie, kolektivní paměť nebo obecně řečeno „limity možného“ (Kalhousová 2019, 25).

2.1 Relevance nacionalismu pro mezinárodní vztahy (MV)

Nacionalismus je v MV poměrně opomíjeným fenoménem, se kterým tradiční teorie skoro nepracují. Nacionalismus je totiž považován hlavně za doménu historiků nebo odborníků na domácí politiku (Vargas-Maia 2022, 1). Samozřejmě existují i výjimky. Van Evera zkoumal, jakým způsobem ovlivňuje nacionalismus riziko války (Van Evera 1994). Posen zase zkoumal korelaci mezi nacionalismem a intenzitou války (Posen 1993). Tyto příklady jsou však spíše výjimkou potvrzující pravidlo. Přitom není pochyb, že nacionalismus v mezinárodní politice hraje klíčovou roli. Vždyť koncepty jako „národní stát“, „národní zájem“ nebo „národní bezpečnost“ hrají v tradičních MV teoriích důležitou roli. Nacionalismus se tedy bezesporu trvale otiskl do velké části zásadních konceptů a celkového přemýšlení o MV. S přihlédnutím k těmto okolnostem není možné chápat nacionalismus pouze jako endemický fenomén uvnitř státních hranic. Naopak nelze pochybovat, že je nacionalismus projektován do nejrůznějších aspektů zahraniční politiky států i mezinárodního systému jako takového (Vargas-Maia 2022, 2).

Nacionalismus tedy hraje v MV poněkud obskurní roli, kdy je sice součástí důležitých MV konceptů, ale jeho podstata je zpravidla opomíjena. Příkladem může být koncept národního státu, asi nejvýznamnější jednotky analýzy v MV vůbec. Faktem však je, že prakticky žádná teorie MV pracující s národním státem jako hlavní jednotkou analýzy metodologicky nezdůrazňuje vliv nacionalismu na jeho chování. Tento pojem je velmi zřídka problematizován a zkoumán více do hloubky. Namísto toho dochází k banalizaci nacionalismu, který je implicitně chápán jako něco samozřejmého, co není třeba dál zkoumat. Nacionalismus se stává jakýmsi neviditelným a samozřejmým hybatelem chování jednotlivců i států. Tento fakt zároveň potvrzuje úspěch projektu nacionalismu, který je vnímán jako něco samozřejmého a naprosto přirozeného i mezi předními odborníky v sociálních vědách (Vargas-Maia 2022, 2).

Systematičtější roli nacionalismu v MV navrhuje Wendt, když zmiňuje nacionalismus ve smyslu kulturních, lingvistických či etnických vazeb jako jeden z domácích determinantů chování státu na mezinárodním poli. Wendt také zmiňuje, že státy mohou zároveň aktivně upevňovat národní identitu ve společnosti, aby dosáhli silnější identity ve vztahování se k dalším státům. Stejně jako Anderson i Wendt vyzdvihuje rozdílné formy nacionalismu napříč různými státy a zároveň jejich relativní nestálost v průběhu času. Příkladem může být nacistické Německo, které ještě ve třicátých letech propagovalo exklusivistickou a šovinistickou formu nacionalismu, zatímco o pár dekád později se stalo symbolem kooperativní, proevropské formy umírněného nacionalismu.

Wendt zdůrazňuje, že vliv nacionalismu na zájmy státu je stále otevřenou empirickou otázkou, což naznačuje potřebu dalšího zkoumání tohoto problému (Wendt 1994, 387).

2.1 Náboženství v nacionalismu

Prolínání náboženství a nacionalismu je patrné od samých počátků nacionalismu. Tento vztah představuje podle Smithe (1971) složitou souhru duchovních a politických sil. Náboženství často slouží jako základní prvek při utváření národní identity. Kulturní kontinuita, kterou zajišťují náboženské tradice, symboly a rituály, významně přispívá ke kolektivní identitě národa (Anderson, 1983). Náboženské narativy a instituce hrají klíčovou roli při mobilizaci obyvatelstva pro nacionalistické cíle. Podle Gellnera (1983) se náboženští vůdci díky své morální a emocionální autoritě stávají vlivnými postavami při formulaci nacionalistických ideologií a zasazují je do božského nebo prozřetelnostního kontextu.

Vzhledem k tomu, že každý projev nacionalismu je svým způsobem unikát, i role náboženství v něm se silně liší. V některých nacionalismech náboženství téměř chybí (Česko). V některých případech tvoří jeden z identifikačních pilířů národa společně s jazykem či etnicitou (Gruzie). A v některých nacionalismech tvoří hlavní sjednocující roli nadřazenou etnicitě či jazyku ve spojení tohoto národa (Pákistán). Na druhou stranu vztah nacionalismu a náboženství může být často konfliktní a způsobovat krizi identity. Vzhledem k tomu, že nacionalismus je původně sekulární ideologie, může docházet k zásadním rozporům v názoru na právní systém, legitimitu státu a dalších základních hodnot.

Prolínání náboženství a nacionalismu je tedy obvyklé, avšak v určitých případech tento vztah nabírá takové intenzity, že někteří autoři mluví o náboženském nacionalismu. Friedland a Moss představují čtyři pilíře náboženského nacionalismu. Prvním z pilířů je náboženská identita národa, která přesahuje do nábožensky morálních otázek a jejich metafyzického a ontologického chápání. Druhý pilíř je chápání národa s ohledem na jeho vykupitelský význam. Třetí pilíř je právní a společenský systém vycházející z náboženských zdrojů. Čtvrtým pilířem je vidina člověka i státu jako božských výtvorů, jejichž hranice a životní síla musí být chráněna (Friedland a Moss 2016, 449-451).

2.1 Teritoriální nacionalismus

Řada autorů zkoumajících nacionalismus se soustředí především na jeho abstraktní kulturní a politické rozměry. Avšak klíčovým prvkem v téměř všech formách nacionalismu je i jeho konkrétní teritorialita. Penrose (2002) chápe pojem teritorium či území jako sociální fenomén, který je oddělen z neutrálního a všudypřítomného „prostoru“ člověkem. Tímto zásahem pak teritorium získává vjemovou jednotu. V kontextu nacionalismu pak teritorium slouží jako primární geografické vyjádření moci. Podle Penrose má teritorialita pro nacionalismus duální význam – materiální a emoční. Materiálně teritorium zajišťuje prostředky k životu, jako jsou potraviny, voda a přístřeší. Území má zároveň významnou emoční hodnotu, protože je součástí identity lidí, kulturního dědictví a pocitu příslušnosti. Teritorialita v nacionalistických myšlenkách je stěžejní i politicky, protože definuje hranice legitimní moci (Penrose 2002, 279-282).

Většina odborníků včetně Penrose se shoduje na tom, že vztah mezi národem a teritoriem je sociálně konstruovaný (Anderson 1983, Penrose 2002, Etherington 2013). Přesto existují i autoři, kteří vyzdvihují primordialistické atributy teritoriálního nacionalismu. Například Azar (2012) zdůrazňuje pradávnu historii politických aspirací na základě etnických linií. Smith (1996) se snaží oba přístupy balancovat ve svém konceptu „perennialismus“. Smith sice souzní s Andersonovou představou národa jako sociálního konstruktů, který není přirozeně ukotven v rámci určitého teritoria. Na druhou stranu ale uznává i fakt, že mezi teritoriem a „ethnie“, které podle Smithe tvoří základ moderních národů, existuje legitimní emoční a kulturní pouto, které obvykle sahá do hluboké minulosti.

Smith (1996) v rámci nacionalismu rozvíjí koncept „teritorializace paměti“, který propojuje zásadní prvky nacionalismu jako zakládající mýty, společnou historii nebo sdílenou kulturu s konkrétním národním územím. Území se tedy stává ztělesněním unikátní národní historie. Nacionalismus transformuje různá geografická místa – přírodní i kulturní dominanty – na symboly národního významu. Tyto místa jsou často spojena s mýtickými událostmi jako jsou například bitvy či Boží zjevení. Takto nabývá fyzický prostor hlubokého a trvalého významu v kolektivní paměti a identitě národa (Smith 1996, 453-455).

Význam teritoria pro nacionalismus zdůrazňuje i Etherington (2013). Ten tvrdí, že nacionalisté usilující o autonomní vládu nevyhnutelně potřebují činit teritoriální nároky. Politická moc je totiž ve své podstatě teritoriální povahy. Teritoriální nároky však musejí být legitimizovány tím, že

národ a jeho území jsou vzájemně propojeny. Pomyslnou nacionalistickou dichotomií na „my“ a „oni“ Etherington doplňuje o „tady“ a „tam“. Etherington zároveň problematizuje představu, že by vztah mezi územím a národem byl odvěký. To neznamena, že by v minulosti neexistoval vztah lidí a půdy, avšak tento vztah měl pouze lokální charakter a lidé se identifikovali s teritoriem, které důvěrně znali jako například rodné údolí (Etherington 2013, 323-325).

Novou povahu nacionalistické teritoriality vyzdvihuje i Kadercan (2017), který argumentuje, že v minulosti bylo území jeho vládců vnímáno jako „dělitelné zboží“ a díky tomu docházelo k častým, ale omezeným válkám. Se vzestupem nacionalismu začalo být území vnímáno jako „neporušitelná vlast“, což vede k vážnějším, ale méně častým válkám. Tento posun v percepci území tedy ovlivnil mimo jiné vzorce mezistátních válek, které jsou od té doby krvavější, ale méně časté (Kadercan 2017, 369).

Kolstø (2019) představuje koncept imperiálního nacionalismu, který se opírá o na první pohled protichůdné koncepty nacionalismu a imperialismu. Nacionalismus obvykle zdůrazňuje shodu politických a národních jednotek a podporuje myšlenku suverénního národního státu (Gellner 1983). Imperialismus naopak zahrnuje rozšíření kontroly státu za hranice vlastního národa, často prostřednictvím koloniálního nebo územního rozšiřování. Kolstø však identifikuje jejich kombinaci, která se může projevit dvojím způsobem. První formou je národně-budovatelský imperialismus, který se snaží na nově nabytých územích kulturně homogenizovat místní populaci obvykle v souladu s domácím dominantním etnikem, např. Ruské impérium. Druhým možným vyjádřením je etnokratický imperialismus, kde imperiální národ udržuje svou odlišnost a kontrolu nad ostatními národními skupinami v rámci impéria, např. francouzská nadvláda v Alžírsku (Kolstø 2019, 18).

3. Přehled literatury

Primární literatura této práce se zaměřuje především na myšlenky rabínů, kteří náboženský sionismus ideově formovali. Tito lidé své myšlenky podávali rozličnou formou od oficiálních stranických stanovisek a projevů k autobiografiím a poezii. Prvotní výzvou této práce byla dostupnost těchto zdrojů, protože byly obvykle produkovány v jidiš, němčině nebo hebrejštině, které autor neovládá. Tyto zdroje se navíc často nevyskytují ve volně dostupné formě na internetu a mnoho z nich je možné nahlédnout pouze ve specializovaných knihovnách v Izraeli. Tento problém však bylo možné vyřešit, protože náboženský sionismus je akademicky poměrně hojně studované téma a přímé či nepřímé citace je možné najít v sekundární literatuře. Práce tedy čerpá zejména z knih a článků v angličtině, které myšlenky všech zmíněných rabínů detailně rozebírají, interpretují a poskytují velké množství relevantních přímých citací z jejich děl.

Bohatou škálu myšlenek náboženských sionistů včetně jejich přímých citací tato práce čerpá zejména z knih *Pioneers of Religious Zionism* (Goldwater, 2020) a *The Zionist Ideas* (Gill, 2018). Hlubší porozumění ideologie náboženského sionismu se opírá o knihy *Religious Zionism: History and Ideology* (Schwartz, 2008) a *Religious Zionism and the Settlement Project* (Hellinger et al, 2018). Články, které poskytují porozumění dílčím tématům jsou například: *Messianism and Politics* (Don-Yehiya, 2014), *Reading Bible with the Eyes of Canaanites* (Masalha, 2009) nebo *Generational crossover: “The Movement for the Entire Land of Israel’ from the Labour movement to Guš Emunim* (Goldstein and Shilo, 2022). Širší kontext do izraelské společnosti tato práce zejména čerpá z knih *In Search of Israel : The History of an Idea* a *The Jewish State : A Century Later* (Dowty, 2001) a *In Search of Israel : The History of an Idea* (Brenner, 2020). Literatura k teoretické části práce je detailněji rozebrána v kapitole Teoretický rámec.

Důležitým primárním zdrojem této práce je i posvátný text judaismu – hebrejská bible (či tanach nebo starý zákon). Tento dokument hraje v náboženském sionismu zásadní roli, protože jeho představitelé odvozují své myšlenky právě z ní. Náboženští sionisté také často sahalí ke komentářům a myšlenkám velkých židovských myslitelů minulosti. Například interpretace Maimonida (hebrejsky Rambam) hrála velkou roli v myšlení mnoha předních náboženských sionistů (Schwartz 2008, 14;21;108). V této práci však není prostor pro detailnější analýzu teologických debat.

4. Byl Abrahám prvním sionistou?

Mnozí náboženští sionisté považují Abraháma, biblického patriarchu a mytického praotce izraelského národa, za prvního sionistu (Schwartz 2008, 1). Toto označení však lze bezpečně označit za ahistorické. Moderní sionismus vznikl až v 19. století a úzce reagoval na nové ideologie, které se čerstvě objevily v evropském prostoru (nacionalismus, socialismus, liberalismus atd.). Základní koncepty sionismu by byly pro Abraháma zcela nepochopitelné, neboť v době jeho domnělého života společnost fungovala na zcela odlišných principech. I přesto je Abrahám pro sionisty archetypem osadníka, který přivedl židovský lid do Kanaánu, ať už interpretují jeho bájná setkání s Bohem nábožensky nebo sekulárně-symbolicky. Pasáž v Genesis poskytuje základ pro nárok židovského národa na zemi Izraelskou:

„Poté, co se Lot od něho oddělil, řekl Hospodin Abramovi: „Rozhlédni se z místa, na němž jsi, pohlédni na sever i na jih, na východ i na západ, neboť celou tu zemi, kterou vidíš, dám tobě a tvému potomstvu až navěky. A učiním, že tvého potomstva bude jako prachu země. Bude-li kdo moci sečíst prach země, pak bude i tvé potomstvo sečteno. Ted' projdi křížem krázem tuto zemi, neboť ti ji dávám“ (Genesis 13:14-17).

V pasáži Deuteronomium 11:31 zase lidu izraelskému přikazuje:

„Přejdete totiž Jordán a půjdete obsadit zemi, kterou vám dává Hospodin, váš Bůh. Obsadíte ji a usadíte se v ní.“

Tato slova, která zná každý praktikující Žid, si však musela počkat na moderní náboženskou sionistickou interpretaci několik tisíc let. Starověké Izraelské království existovalo v prvním tisíciletí př. n. l. na území dnešního Izraele a Palestiny, později bylo rozděleno na Judské a Izraelské království. Království Izrael zaniklo po dobytí Asyrskou říší v roce 722 př.n.l. Judské království čekal stejný osud přibližně o 150 let později během babylonské okupace, která byla spojena se zničením Druhého chrámu a exilem velké části židovské populace. Právě starověká židovská státnost se stala inspirací moderních sionistů, kteří v těchto státních útvarech našli zdroj legitimacy pro moderní Stát Izrael.

Přestože Židé fyzicky putovali do Jeruzaléma a dalších významných měst (Safed, Tiberias, Hebron) odjakživa, jednalo se z celkového počtu Židů v diaspoře o marginální počty osob. Tito Židé se zde navíc nikdy nepokusili znovu založit stát pod židovskou suverenitou. Drtivá většina

Židů po dva tisíce let žila napříč Evropu, Afrikou a Asií (později i dalšími kontinenty) a do země zaslíbené se vracela výhradně v modlitbách. Například modlitba Amida, kterou praktikující Židé odříkávají třikrát denně, zní následovně:

„A do Jeruzaléma, Tvého města, se v milosrdenství navrať a přebývej v něm, jak jsi řekl. A zbuduj ho co nejdříve za našich dnů jako věčnou stavbu a rychle v něm upevni Davidův trůn. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž zbuduje Jeruzalém“ (JEED, 2023).

Proč tedy Židé čekali na sionismus tisíce let, když je touha po Zemi zaslíbené v judaismu tak hluboko zakořeněná? Zásadním důvodem je, že Židé tradičně chápali návrat do Země izraelské³ jako součást procesu spasení židovského národa a naplnění eschatologické vize o konci světa a posledním soudu (Don-Yehiya 2014, 241). Většina židovských učenců tento proces považovala za naprosto nezávislý na člověku, neboť měl zcela vycházet z Boží vůle. Role jednotlivce i židovské komunity tak spočívala v pasivním vyčkávání na tuto časově blíže nespecifikovanou událost. Teze o aktivní roli člověka v procesu vykoupení, která se postupem času dostala do hlavního proudu nábožensky sionistického myšlení, byla původně pro většinovou židovskou komunitu naprosto nepřijatelná. Mnozí ji považovali až za rouhání (Schwartz 2008, 11).

Dalším faktorem byl stav židovských komunit v exilu, které v předmoderní době neměly prostředky na organizaci masového osidlovacího hnutí Země izraelské. Většina Židů byla postižena chudobou, omezenou mobilitou a různými formami ekonomické a politické diskriminace (Lederhendler 2008, 522). Komunity existovaly do velké míry geograficky, kulturně a jazykově rozdrobené, přestože je spojovalo jedno náboženství. Přestože komunity disponovaly poměrně širokými pravomocemi spravovat vlastní záležitosti, obecnou politickou moc držel výhradně panský stav (Dowty 2001, 20).

³ Pojem Země izraelská, Země zaslíbená či Erec Jisra'el používám napříč prací jako označení pro území, které měl Bůh v Bibli přislíbit Židům. Na přesných hranicích tohoto území však neexistuje shoda. Různé teritoriální verze budou představeny v příslušných kapitolách práce.

5. Počátky sionismu

Vznik sionismu je neodmyslitelně spjat s evropským prostorem 19. století, který se dostal do varu technologických a myšlenkových revolucí. Sionismus je specifickou variací nacionalismu, jehož vzestup je popsán v kapitole *Nacionalismus a národní identita*. Většina národních buditelů začala na základě společného jazyka a více či méně autentické společné historie budovat novou formu politického komunity, která si zpravidla začala nárokovat suverenitu nad určitým územím. Židé v Evropě se tímto dostali do svízelné situace. Ve všech státech totiž tvořili menšinu, jejíž loajalita k novým národům byla mnohými národovci zpochybňována. Naopak v pomyslné národovecké dichotomii „my a oni“ byla vyzdvihována jejich jinakost (Kalhousová 2019). Ani tisíciletá společná historie je neuchránila před nálepkou cizí entity, přestože sami Židé často cítili větší sounáležitost s většinovou společností spíše než s dalšími kulturně a geograficky vzdálenými židovskými komunitami (Brenner 2020, 19). Stínem moderního nacionalismu se proto staly silné projevy antisemitismu, jehož nejhorší podoba byla zhmotněna v brutálních pogromech odehrávajících se zejména ve východní Evropě.

Židovští intelektuálové proto museli aktivně řešit otázku vlastní identity a jak se vypořádat s většinovým nacionalismem. Tyto úvahy povětšinou oscilovaly na ose mezi dvěma póly – radikální asimilacionismus a ortodoxní tradicionalismus. Na jedné straně povětšinou sekulární intelektuálové věřili, že tento problém půjde nejlépe vyřešit asimilací s většinovou společností. Když zmizí Židé, zmizí i antisemitismus. Tito asimilacionisté volali po přijetí většinové (nebo dominantní) národní identity židovskou komunitou a judaismus viděli pouze jako náboženství. I když někteří sekulární intelektuálové by se nejradši zbavili jednou provždy i judaismu. Pro asimilacionisty Země zaslíbená nehrála žádnou roli, protože se cítili doma v zemích, odkud pocházeli. Jak pronesl Walter Rathenau: „*Do Asie nás nice netáhne.*“ Asimilacionisté měli zároveň ze sionismu obavy, protože myšlenka, že Židé jsou samostatným národem, mohla ohrozit jejich snahy o asimilaci a posloužit k zpochybňování jejich loajalita k domovským zemím. Zajímavostí je, že na začátku svého intelektuálního života se za asimilacionistu považoval i Theodor Herzl, otec sionistického hnutí (Brenner 2020, 40,47).

Druhým pólem se stala určitá revolta proti modernitě, a ještě silnější přimknutí k tradicím a dobrovolnému odloučení od většinové společnosti s vizí, že jedině tak lze uchovat prastarou židovskou identitu. Rozpínající se modernita totiž znamenala pro tradiční židovskou identitu značné nebezpečí. Tato pozice si získala popularitu zejména mezi tradičními komunitami žijícími

ve štetlech⁴ východní Evropy a hovořícími jidiš. Například představitelé ortodoxního judaismu svým důrazem na tradice zároveň negovali nové revoluční ideologie, ideály osvícenství či haskaly⁵. Moses Sofer, jeden ze zakladatelů ortodoxního směru v judaismu, výstižně shrnul zásadní princip hnutí následovně: „*Všechno nové je zakázáno Tórou*“ (Keren-Kratz 2021, 47). Proto není překvapující, že ortodoxní Židé představovali jádro odporu vůči prvním sionistům a komplikovaný vztah mezi oběma myšlenkovými směry trvá až do současnosti.

Unikátní reakcí na výzvy modernity a narůstající antisemitismus se stal sionismus, který svým způsobem uniká z mantinelů mezi dvěma výše zmíněnými postoji. Sionismus uznává Židy jako národ v moderním slova smyslu se svébytnou kulturou, náboženstvím a zároveň uznává jejich nárok na domovinu v Zemi izraelské (hebrejsky Erec Jisra'el) podle teritoriální biblické tradice (Gartman 2015, 24-25). Za otce sionismu je všeobecně považován Theodor Herzl, který v roce 1896 napsal kanonickou knihu *Židovský stát – Pokus o moderní řešení židovské otázky* a v roce 1897 v Basileji spoluzaložil Světovou sionistickou organizaci. Herzl však nebyl prvním myslitelem, který přišel s ideou židovského státu. Mezi Herzlovy předchůdce patří například Leon Pinsker, který považoval židovský stát za jediné adekvátní opatření proti antisemitismu. Moses Hess, socialistický myslitel, položil základy dělnického sionismu ve svém díle *Rome and Jerusalem* (1862). Filozof Ahad Ha'am zase toužil po vzniku židovského státu jako centru židovské kultury.

Ve svých počátcích byl sionismus marginálním hnutím, a to jak mezi nábožensky orientovanými Židy, tak mezi těmi usilujícími o asimilaci (Brenner 2020, 81-83). Tento myšlenkový směr však začal na konci 19. století nabírat své přívržence, kdy židovská populace i přes své snahy splynout nebo se oddělit od většinové populace stále trpěla následky antisemitismu, a to i v té nejhorší formě – pogromy. Nejhorším traumatem v evropském prostoru se stala série státem podporovaných pogromů obudného rozměru (asi 200 incidentů), která nastala v ruském impériu po smrti Alexandra II. Vzhledem k tomu, že na území Ruského impéria v té době žila nejpočetnější židovská komunita na světě, dozvuky tohoto traumatu na sebe nenechaly čekat. Dalším brutálním incidentem byl pogrom v Kišiněve na začátku 20. století. Pogromy se však odehrávaly i mimo Evropu. Například v roce 1929 na území tehdejší mandátní Palestiny přišlo o život několik desítek

⁴ Štetl je označení pro obvykle malé město se silnou židovskou populací existující svého času ve střední a východní Evropě.

⁵ židovská forma osvícenství

Židů při pogromu v Hebronu.

Protižidovské nálady se však nevyhnuly ani zemím západní a střední Evropy, které již prošly osvícenstvím i modernizací. I zde se začaly objevovat aféry s protižidovským zaměřením. Jako příklad může sloužit tzv. Dreyfusova aféra, během níž byl armádní důstojník židovského původu nespravedlivě obviněn z velezrady a odsouzen. Podobný incident se odehrál v Rakousku-Uhersku, kde byl Žid Leopold Hilsner obviněn z rituální vraždy mladé dívky a následně odsouzen. Pro mnoho intelektuálů i obyčejných Židů byl právě toto signál, že jediné řešení je židovská suverenita v jejich „pravlasti“. Na druhou stranu většina židů na konci 19. století stále migrovala do Ameriky, ne do mandátní Palestiny (Dowty 2001, 37; 43).

I v této době však sionismus měl ideové alternativy. Jednou z těchto alternativ byl bundismus. Toto hnutí zejména v oblasti dnešního Polska, Litvy a Běloruska hlásalo židovský autonomismus v místech s hustým židovským osídlením. Bundismus byl postaven na základě socialistických myšlenek sociální spravedlnosti, kulturní autonomie a práva židovské dělnické třídy. Hnutí taktéž prosazovalo zachování a rozvoj židovské kultury, včetně jazyka jidiš. Zástupci bundismu ostře kritizovali sionismus a věřili, že židovská budoucnost je v Evropě, ne v Palestině (Dowty 2001, 24;38).

6. Politický, dělnický a revizionistický sionismus

Už v počátcích byl sionismus různorodým hnutím s odlišnými směry. Základním společným bodem byla motivace osídlit území, které má historický význam pro židovský národ podle biblické tradice. Nicméně zde se shoda končila, a různé sionistické proudy měly zcela odlišné představy ohledně toho, jak toto území osídlit, jak by měly vypadat jeho hranice a jaké politické zřízení by měl budoucí stát mít. Typologizace sionistického hnutí není jednoduchá, protože se různé myšlenkové směry často prolínají a vzájemně ovlivňují. Asi nejčastější je sionismus rozdělován na politický, dělnický, revizionistický a náboženský směr. Někteří autoři však přidávají další kategorie, jako je např. kulturní sionismus nebo diasporický sionismus (Gil 2018, Předmluva).

Politický sionismus je asi nejbágnější označení ze všech čtyř zmíněných směrů. Nejedná se vlastně o označení specifického ideového proudu, ale spíš o označení základních tezí sionismu jeho zakladateli. Těmito muži byli Theodor Herzl, Max Nordau nebo Chaim Weizmann, kteří spolu založili Světovou sionistickou organizaci, instituci se zásadní rolí při úvodním osídlování Země

izraelské a lobující u států i zámožných jednotlivců za financování sionistického projektu (Gil 2018, 3-35).

První političtí sionisté často nebyli striktně ideologicky vyhranění. Politický sionismus v podání těchto mužů znamenal důraz na židovský nacionalismus. Židé jsou plnohodnotný národ stejně jako Francouzi či Češi se svébytnou kulturou a společnou historií. Mají proto právo usadit se na území, které kdysi spadalo pod biblická židovská království. Přestože hlavní teritoriální cíl židovského státu byl na území mandátní Palestiny, první političtí sionisté si uvědomovali případné potíže, a tak se objevily i další alternativy jako regiony v Argentině nebo Ugandě. Takové řešení viděli někteří političtí sionisté jako přechodné do doby, než bude možné uskutečnit plán s osídlením mandátní Palestiny. Zároveň by takový stát sloužil jako „cvičiště“ pro národní soužití Židů z jiných koutů světa (Brenner 2020, 127-129). První političtí sionisté do svých vizí promítali sekulární myšlenky a podporovali moderní, sekulární a demokratické zřízení, kde by náboženství bylo odděleno od státu a zároveň by stát zaručoval náboženské svobody (Gil 2018, 11-17).

Nejvýznamnějším sionistickým proudem, při počátečním osidlování území dnešního Izraele, se stal dělnický sionismus. Tento proud v sobě skloubil židovský nacionalismus a sionismus s kolektivistickými socialistickými principy. Cílem dělnického sionismu bylo naplnit sociální a ekonomické tužby židovské pracující třídy při zakládání židovského státu. Ideál dělnického sionisty se odrážel v ideálu tzv. kibucníka (obyvatele kolektivních osad typu kibuc), který pracuje v zemědělství a vlastní práci kultivuje izraelskou půdu. V kibucech měly být výrobní prostředky v kolektivním vlastnictví a výdělky práce přerozdělovány všem kibucníkům stejnou měrou. Ideál soběstačného pracujícího „nového Žida“ byl negací slabého a neproduktivního exilového Žida ze štetlu někde ve východní Evropě (Brenner 2020, 78-80).

Dělnický sionismus zůstal dominantním směrem sionismu i po vzniku státu Izrael. Jeho nejznámější zástupci byli například David Ben Gurion či Golda Meir, oba premiéři nově vzniknuvšího státu. Postupem času však původní socialistická ideologie prošla zásadní transformací. Pragmatismus a nová strategická aliance se Spojenými státy obrousila dříve silně socialistické ideje a dělničtí sionisté začali prosazovat nový model státnosti, který eklekticky míchá socialismus, patriotismus a kapitalismus (Brenner 2020, 183-185).

Dalším výrazným proudem sionismu byl revizionismus, jehož nejvýraznějším představitelem se stal Ze'ev Jabotinsky. Revizionistický sionismus byl zcela jistě nejasertivnějším z původních

sionistických proudů. Jabotinsky od samého počátku razil ideu velkého Izraele, tzn. výrazně větší verzi státu než kterou prosazovali jiní sionisté a která byla později součástí různých mezinárodních dohod. Revizionisté toužili založit státu Izrael na obou březích Jordánu, tzn. pojmout i území dnešního Jordánska, jižního Libanonu a egyptské Sinaje. Důležitou roli v židovských komunitách měly hrát ozbrojené složky, které by měly chránit židovské komunity před místními Araby. Ozbrojené složky měly hrát i zásadní roli v ustanovení izraelské státnosti, protože velkého Izraele není možné dosáhnout mírovou cestou (Kaplan 2005, 8; 165).

7. První myšlenky náboženského sionismu

Za jednoho z průkopníků prvních myšlenek spojovaných s moderním sionismem je Jehuda Alkalai, sefardský rabín narozen roku 1798 v Sarajevu. Alkalai vystudoval v Jeruzalémě a následně zastával pozici rabína na různých místech v Evropě. Tím pádem měl příležitost na vlastní oči sledovat rozvoj národních hnutí napříč kontinentem. Alkalaiův hlavní přínos pro náboženský sionismus spočívá v tom, že uznal schopnost židovského lidu urychlit příchod mesiáše svým pozemským chováním. Cílem židovského národa podle něj mělo být hledání nadpřirozené spásy, na rozdíl od jiných národů, jejichž cíle se točily kolem sekulárních témat, jako je národní sebeurčení, kulturní autonomie, bezpečnost a prosperita (Don Yehiya 2014, 241).

Alkalai také předložil konkrétní kroky, které Židé musí podniknout, aby urychlili příchod mesiáše, v němž lidské úsilí hraje klíčovou roli. Prvním z těchto kroků je zvýšení religiozity a dodržování Božích přikázání obsažených v Tóře (Goldwater 2020, 14-15). Podle Alkalaie musel každý Žid dát své srdce a mysl Izraeli, zemi, kterou Bůh přislíbil, jak je uvedeno v knize Leviticus 25:38, o kterou se v jeho dílech opíral. Tento verš zní:

„Jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvedl z Egypta, abych ti dal zemi Kanaán a byl tvým Bohem.“

Druhým krokem, jak ho stanovil Alkalai, bylo věnovat větší pozornost charitě, zejména ve prospěch židovských komunit během osidlování Erec Jisra'el. V jednom ze svých děl napsal:

„Musíme se všemi našimi silami snažit ukázat, že srdce těch z nás, kteří se nacházejí mimo Erec Jisra'el, se k této zemi upíná s láskou, a to tak, aby pomohlo těm, kteří ji osidlovali, a těm, kteří v Erecu pobývali“ (Goldwater 2020, 14-15).

Třetím krokem, který Alkalai považoval za klíčový pro spásu, byla obnova Jeruzalémského chrámu. Inspirací mu byla práce pozdně středověkého učence Izáka Abarbanela, který tvrdil, že Bůh přikázal obnovit Chrám jako místo modlitby a shromáždění Židů z exilu (Goldwater 2020, 14-15). Tímto způsobem podle Alkalaie mohou Židé přispět k naplnění vize z knihy Deuteronomium 2:5, která zní následovně:

„A navrátíš se k Hospodinu, svému Bohu, a budeš ho poslouchat... změní Hospodin, tvůj Bůh, tvůj úděl, slituje se nad tebou a shromáždí tě zase ze všech národů, kam tě Hospodin, tvůj Bůh, rozptýlil... Hospodin, tvůj Bůh, tě uvede do země, kterou obsadili tvoji otcové, a ty ji znovu obsadíš a on ti bude prokazovat dobrodiní a rozmnoží tě víc než tvé otce.“

Tyto biblické verše jsou součástí neoficiálního kánonu náboženských sionistů dodnes. Nicméně, jejich výklad je dvousečnou zbraní. Na jedné straně obsahují argument pro aktivistický přístup náboženských sionistů. Bůh shromáždí Židy z celého světa jako reakci na „navrácení se k Hospodinu“, což je obvykle náboženskými sionisty interpretováno jako aktivní a kolektivní zvýšení religiozity a dodržování Božích přikázání v Tóře v rámci židovské komunity. Na druhé straně v tomto verši je Hospodin ten, který je konečným vykonavatelem návratu Židů zpět do Země izraelské. Tento fakt byl v minulosti často používán kritiky sionismu, kteří označovali snahu nahradit Boží dílo lidským jako rouhání (Schwartz 2008, 11).

Toto dilema však zůstává pro náboženské sionisty i nadále otevřené. Například rabín Joseph Soloveitchik neviděl v židovském státu, který byl vytvořen člověkem, potenciál pro přivolání mesiáše, ale viděl jej jako jedinou cestu, jak zajistit Židům možnost žít v souladu s židovskými přikázáními. Jeho ideál „halachického muže“, což je Žid, který žije dokonale podle židovského náboženského práva halacha, nelze naplnit v exilu. Halachický muž může existovat pouze v židovském státě, který bude plně postaven na základech halachického práva. V exilu mohla židovská komunita sice praktikovat judaismus ve svém osobním životě, ale nemohla aktivně usilovat o prosazení halachy ve veřejné sféře. V židovském státě je tak možné dodržovat všechna přikázání, jako například plnou realizaci halachických zemědělských přikázání (sabatický rok, kdy se půda neobdělává atd.). Židovský stát se tak stává podmínkou pro plné „navrácení se zpět k Hospodinu“ a naplnění ideálů náboženského sionismu (Schwartz 2008, 109).

Významným dílem Jehudy Alkalaie, které přináší konkrétní návrhy na realizaci jeho vizí, je kniha *Shelom Yerushalayim*. Jeho koncept spásy židovského národa spočívá v příchodu dvou Mesiášů.

Prvním z nich je tzv. josefiánský mesiáš, jehož úlohou je připravit půdu pro druhého, tzv. davidíánského mesiáše, který bude finálním spasitelem židovského národa. Aktivní role židovské komunity po celém světě spočívá v urychlení příchodu právě josefiánského mesiáše, který je nezbytným předchůdcem finálního davidíánského mesiáše. Alkalai dokonce tvrdí, že první fáze spásy musí být přivolána samotnými Židy bez zásadního zásahu vyšší moci:

„Počátek spasení přijde od lidí samotných, dá-li Bůh... konečné spasení přijde od velkého Spasitele, mesiáše z domu Davidova“ (Alkalai in Goldwater 2020, 14-15).

Rozdílem mezi Jehudou Alkalaiem a pozdějšími náboženskými sionisty je skutečnost, že nikdy explicitně nevolal po vytvoření samostatného židovského státu. Podle jeho názoru měly židovské osady v tehdejší Osmanské říši vznikat pod záštitou místních vládců. Dokonce i samotná spása podle Alkalaie byla podmíněna souhlasem „nežidovských vládců“. Jako precedent uvedl příklad Ezry a Nehemii, kteří získali povolení od krále Kýra Velikého, vládce Perské říše, k návratu a obnově židovského osídlení v Erec Jisra'el kolem roku 537 př. n. l. (Goldwater 2020, 25-26). Tato myšlenka byla poměrně populární mezi prvními sionisty, kteří v té době naivně předpokládali, že místní muslimští vládcí budou nakloněni židovským osadníkům.

Podle Alkalaie je sice přivolání mesiáše úkolem Židů, ale z jeho příchodu bude profitovat celé lidstvo. Alkalai tedy předpokládal, že místní obyvatelstvo bude tento projekt osídlování Země izraelské podporovat, nebo se k němu aspoň nestavět nepřátelsky. Tato poměrně naivní představa svědčí o tom, že Alkalai neměl dostatečné znalosti o místních poměrech. Pro muslimské obyvatelstvo je představa Židů jako vykupitelského národa naprosto cizí a neodpovídá jejich vlastním eschatologickým představám. Toto platí i o dalších náboženských skupinách. Zajímavou výjimkou jsou určité skupiny evangelických křesťanů v Americe, které se v dnešní době vyznačují bezprecedentní podporou Izraele (Lewis 2021, Úvod).

Jehuda Alkalai měl i další praktické představy o uskutečňování židovského osídlení v Zemi izraelské. Podle něj měli tento projekt vést „bohobojní muži“ s velkým finančním a politickým vlivem. Za hlavního patrona celé akce viděl Velkou Británii, která měla tyto muže podpořit. Alkalai tuto myšlenku opíral o svou zkušenost se soudobou mezinárodní politikou. Na začátku 19. století byla Velká Británie známá tím, že někteří její vůdci jako lord Palmerstone anebo lord Montefiore se otevřeně stavěli proti perzekuci Židů ve světě (Goldwater 2020, 19).

Alkalai se také vyznačoval podporou socialistických principů v rámci židovského osídlení Země izraelské. Často kritizoval poměry v tehdejšímu jišuvu⁶ a jasně vyjadřoval svůj nesouhlas s kapitalistickými a individualistickými tendencemi. Ve svých pracích opakovaně kritizoval určité podnikatelské projekty na území židovského osídlení za jejich kapitalistický charakter. Ve svém článku z roku 1886 se vyjádřil, že: „Duch doby nežádá každého jednotlivce, aby jednal, jak si přeje, ale žádá sílu komunity jako celku“ (Alkalai in Goldwater 2020, 27).

Dalším raným náboženským „proto-sionistou“ byl rabín Cvi Kalisher. Velká část jeho myšlenek se ubírala stejným směrem jako myšlenky Alkalaiovy. Ústředním motivem jeho práce byla snaha shromáždit židovskou diasporu v Zemi izraelské a obnovit Jeruzalémský chrám s cílem urychlit proces spasení. Kalisher považoval utrpení v exilu za Boží zkoušku, kterou přirovnával k biblickému příběhu Izraelitů během jejich cesty pouští Sinaj. Kalisher také věřil v aktivní roli židovské komunity při přivolání josefiánského mesiáše. Pasivní pokání v diaspoře považoval v tomto ohledu za naprosto nedostatečné. Přítomnost židovské komunity v Zemi izraelské byla podle něj nezbytná z duchovního i praktického hlediska. Například Jeruzalémský chrám je potřeba obnovit židovskými rukama přímo na Chrámové hoře (Mashiach 2021, 5). Ve svém díle *Derishat Zion* se odkazuje na talmudickou pasáž (Ketubbot 110b), ve které rabíni tvrdí:

„Člověk by měl vždy bydlet v Erec Jisra'el, a to i ve městě, kde žijí převážně nežidé... kdo bydlí v Erec Jisra'el, je považován za toho, kdo má Boha, a každý, kdo bydlí mimo Erec Jisrael, je považován za toho, kdo Boha nemá.“

Kalisher naznačoval, že pasivitu exilových Židů v minulost omlouvala absence politických a finančních možností. Situace se ale s nabýváním nových práv v Evropě radikálně změnila, tudíž Židé jsou povinni jednat. Vlna osidlování má být organizována novou vrstvou židovské inteligence, která disponuje finančním a politickým kapitálem. Tito jedinci by měli začít na území Země izraelské nakupovat pozemky, zakládat vzdělávací instituce a podporovat migraci ze zemí Evropy s velkými židovskými komunitami (Rusko, Polsko, Německo atd.). Kalisher narozdíl od Alkalaiho považoval za ideální společenské zřízení v rámci židovské komunity kapitalismus a

⁶ židovské osídlení na území dnešního Izraele před rokem 1948

zdůrazňoval, že „půda musí být obdělávána, aby přinesla své plody“ (Goldwater 2020, 39). Rabi Kalisher zároveň uznával, že emigrace není vhodným krokem pro každého. Sám aliju⁷ nikdy nepodnikl, protože se obával vlivu tamního klimatu na své zdraví. Avšak tvrdil, že Židé, kteří do Země izraelské neodcestují, musí její osidlování podpořit alespoň morálně a finančně (Goldwater 2020, 56).

Alkalai i Kalisher svými názory ve své době patřili mezi „outsidery“. Většina rabínů kritizovala sionistický projekt a poukazovala na to, že jeho ideová podstata není odvozena z judaismu, ale spíše ze sekulárního nacionalismu. Mezi významné kritiky sionismu patřil například rabi Samson Hirsch, který tvrdil, že ustanovení židovského státu může nastat až po příchodu mesiáše, a v současné době je třeba klást důraz na dodržování židovských tradic v diaspoře (Eleff 2013, 10-11). Rabi Moses Sofer zase argumentoval, že návrat do Země zaslíbené je čistě spirituální a náboženská otázka, která by neměla být realizována materiálně, jak to zamýšleli první sionisté. (Salmon 2020, 444-445). Tato náboženská opozice vycházela z tradičních konceptů exilového judaismu a považovala ideu o přiblížení mesiáše lidským jednáním za rouhání.

Přestože myšlenky rabínů Alkalaie a Kalishera zásadně formovaly pozdější teze náboženských sionistů, oni sami se pohybovali na samém okraji moderní nacionalistické myšlenky. Přestože je v jejich myšlení silný důraz na vazbu mezi Židy a Zemí izraelskou, nejedná se primárně o národnost a politickou jednotu, jak ji popisuje Gellner (1983). Ani jeden z nich se také nezabývá konkrétnější teritorialitou či hranicemi takového území. Z konkrétních míst hraje zásadní roli hlavně Jeruzalém, kde má být vystavěn Třetí chrám, což hraje důležitou roli v procesu spasení. Koncept „Země otců“, do jehož návratu pobízí pasáž Deuterium 2:5, chápali Alkalai a Kalisher spíše jako spirituální prostor, který by měli Židé obývat z náboženských důvodů. Tento prostor má poměrně daleko k nacionalistickému konceptu území jako „nedělitelné vlasti“ podle Kadercana, které má jasné hranice a funguje jako primární vyjádření moci národa.

⁷ Označení návratu Židů do Země izraelské

8. Náboženský sionismus v praxi- strana Mizrahi

První významnou politickou silou, která začala zastupovat ideje náboženského sionismu, se stala strana Mizrahi.⁸ Tato strana byla založena roku 1902 Jicchakem Reinesem. Nábožensko-sionističtí vůdci si totiž začali uvědomovat, že v rámci sionistického hnutí jim chybí výraznější organizovaná politická síla. Přestože existují biblické pasáže, které lze interpretovat nábožensko-sionistickým způsobem (viz předešlá kapitola), na začátku 20. století byli náboženští sionisté jakýmsi „outsidery“ jak mezi náboženskými Židy, tak mezi dalšími sionisty. Sionistické hnutí a instituce měly převážně sekulární charakter. Světová sionistická organizace byla založena a řízena převážně sekulárními Židy, jako byli Herzl, Nordau nebo Weizman. Světové sionistické kongresy se nesly v podobném charakteru. Vzhledem k tomu, že se v rámci těchto institucí rozhodovalo o strategiích pro osidlování Země izraelské a přidělování peněz z rozpočtu, cítili se náboženští sionisté odstrčení na vedlejší kolej (Schwartz 2008, 52).

Rabi Reines tedy založil stranu Mizrahi ze závažné potřeby, aby sionistické hnutí neztratilo svůj náboženský rozměr a nezredukovalo se na čistě sekulární a materialistický sionismus „hlasitých demokratů“ (Schwartz 2008, 11-12). Většinu osadníků z východní Evropy tvořila mladá, sekulární a socialistická židovská mládež. Socialismus však v té době nebyl pro náboženské sionisty tak zásadním problémem. Mnozí z nich naopak považovali socialismus za ideální ekonomický systém pro židovské osídlení (Alkalai). Některé významné postavy náboženského sionismu se dokonce angažovali v revolučním boji v Rusku (David Kohen). Nicméně při osidlování Palestiny, podporovaném sionistickými institucemi, se často zapomínalo na náboženskou infrastrukturu a dodržování halachických pravidel. Náboženští sionisté tak v rámci osadnického hnutí čelili složité situaci. Na jednu stranu se chtěli účastnit osidlování, ale zároveň si přáli dodržovat náboženské předpisy (Schwartz 2008, 52).

Rabi Reines však přišel s výrazně odlišnými nábožensky sionistickými principy než jeho předchůdci. Narozdíl od Alkalaie a Kalishera neviděl v sionismu přímou cestu k spirituální spasení židovského národa. Spasení považoval za čistě nadpřirozenou záležitost, kde lidské kroky nemohou přímo uspišit příchod mesiáše. Reines se spíše klonil k tezi sekulárního sionismu a tvrdil, že hlavním cílem osidlování země zaslíbené je materiálně osvobodit židovský národ, a to zejména od exilového útlaku a pogromů. Na druhou stranu Reines naznačoval, že materiální a

⁸ Název nemá nic společného s blízkovýchodními Židy označovanými stejným názvem.

spirituální stav mohou být dvě propojené nádoby. Tuto skutečnost doložil anekdotou: „*Rabi si také musí naostřit nůž, než provede obřízku*“ (Goldwater 2020, 98).

Reines viděl pro budoucnost světového židovstva dva možné scénáře – buď útlak v diaspoře nebo vlastní stát. Útlak a antisemitismus byly ovšem podle Reinese také nedílnou součástí Božího plánu, který Židům tisíce let bránil v asimilaci. Setrvávání v Evropě nejenže vystavovalo židovské komunity riziku pogromů, ale zároveň znamenalo ztrátu stále více souvěrců, kteří se přikláněli k sekularismu a asimilacionismu. V Reinesových očích byl židovský stát nejlepší možností, jak se vymanit ze strachu o své materiální bezpečí a minimalizovat riziko asimilace (Goldwater 2020, 99).

Strašák asimilace byl pro mnohé náboženské Židy hlavním důvodem, proč začít podporovat sionistický projekt. Pokud by se židovské komunity masově odklonily od své tradiční identity a přestaly následovat náboženské předpisy, sen o spáse by se vyskytl v ohrožení. Strach z asimilace je tedy zásadním motivem pro všechny náboženské sionisty, ať už uznávali spásný charakter sionismu či nikoliv (Don-Yehiya 2014, 241-242).

Stejně závažným rizikem jako asimilacionismus byl pro náboženské sionisty sekularismus, avšak tento problém představoval ještě výraznější morální dilema. Předáci náboženského sionismu se totiž museli vypořádat s faktem, že většina jejich sionistických souputníků byla poměrně radikálními sekularisty. Muže tak odlišné jako Theodor Herzl, David Ben Gurion nebo Ze'ev Jabotinský spojovala právě vize moderního a sekulárního židovského státu, kde bude náboženství striktně odděleno od politiky (Brenner 2020, 67).

Pro Reinese však vyšší hodnotou než ideologické vyhranění jednotlivých Židů hrála jednota židovského národa. Tento důraz na jednotu židovského národa je významným motivem, který přetrvává mezi sionisty dodnes. Jednota židovského národa se stala nutností, protože Židé přicházející do Země izraelské pocházeli z různých zemí a kulturních prostředí, a jejich politická a náboženská přesvědčení se zásadně lišila. Reines vysvětloval důležitost jednoty židovského národa ve své filozofii slovy: „*Rozhodl jsem se přidat k sekulárním sionistům, kteří si přejí jednotu národa než k ortodoxním Židům, kteří ji chtějí zničit*“ (Goldwater 2020, 111). Toto rozhodnutí reflektovalo jeho přesvědčení, že sjednocený židovský národ má pro budoucnost větší sílu a odolnost než rozdrobený a ideologicky rozdílný kolektiv.

Reines v čele strany Mizrahi přišel s plně nacionalizovaným náboženským sionismem, který na rozdíl od rabi Alkalaie či Kalishera počítal s konkrétní židovskou suverenitou na konkrétním území, přestože ani v tomto případě nejsou jeho hranice zcela jasné. Odpovídá tak Gellnerově (1983) základnímu nacionalistické požadavku politické a národní jednoty. Reines Židy chápe jako plnohodnotný národ, jehož atributy nejsou redukovány pouze na společné náboženství, jakkoliv je tento aspekt důležitý. Například princip „jednoty národa“, který hrál v politice strany Mizrahi důležitou roli, je typickým motivem moderního sekulárního nacionalismu. Nacionalismus podle Reinese sice není cesta, jak přiblížit spasení. Avšak vidí v něm způsob, jak zachovat židovskou identitu a náboženskou praxi. Nacionalismus a náboženství se tedy v Reinesových myšlenkách doplňují, kdy jedno nemůže plnohodnotně existovat bez toho druhého. Avšak nedochází zde k plnému splynutí, které je typické pro náboženský nacionalismus. V Reinesově verzi náboženského sionismu tak nelze identifikovat všechny čtyři pilíře náboženského nacionalismu, jak ho představili Friedland a Moss (2016).

9. Reinesův pragmatismus a ugandský plán

Pro Reinese byl typický pragmatismus a ochota ke kompromisům, což ovlivňovalo celé hnutí Mizrahi. Tato skutečnost se projevila například při hlasování o tzv. „ugandském plánu“ na sionistickém kongresu v Basileji v roce 1903. Tento plán, navržený britskou vládou jako alternativa k židovskému osídlení území dnešního Izraele, měl za cíl poskytnout dočasné útočiště židovským přistěhovalcům na území Britské východní Afriky, konkrétně v dnešní Keni. Tento krok byl reakcí na narůstající pronásledování Židů v Evropě, zejména v Rusku po pogromu v Kišiněvě (Schwartz 2008, 15-16).

Přestože většina nábožensky sionistických delegátů pod Reinesovým vlivem pro ugandský plán hlasovala, našla se i v rámci tohoto myšlenkového proudu řada kritiků. Ve vedení strany Mizrahi sice dominoval reinesovský pragmatismus, avšak z nábožensky sionistického étosu nikdy nevymizel mesianismus Alkalaie a Kalishera. Náboženští sionisté byli sice v této době jakousi pomyslnou baštou politické umírněnosti, avšak motiv Erec Jisra'el zůstal pro mnohé příliš silný, než aby na něm bylo možné dělat kompromisy (Goldwater 2020, 108).

Reines se tak dostal pod silný tlak ze strany mnohých spolustraníků, přestože na státnost v Zemi izraelské nikdy nerezignoval. Ugandský plán pro něj znamenal pouze krátkodobé řešení problému se židovskou bezpečností v Evropě. Reines, který si uvědomoval významné rozdíly ve

způsobu života napříč židovskými komunitami po celém světě, také Ugandu považoval za možné cvičiště pospolitosti židovského národa, než se finálně přesune do Země izraelské (Schwartz 2008, 16).

Reines tedy orientoval náboženský sionismus teritoriálně nacionalistickým směrem. Na druhou stranu ani v tomto případě nebyl vyznavačem Kadercanovy (2017) „nedělitelné vlasti“. Přestože si uvědomoval emoční pouto mezi Židy a Zemí izraelskou, byl ochoten k teritoriálním kompromisům, byť ne permanentním. Z hlediska emoční a materiální nacionalistické teritoriality, jak ji popisuje Penrose (2002), se Reinesův pragmatismus projevil důrazem na jeho materiální část. Toto uvažování bylo formováno stále sílícím antisemitismem v Evropě a stále se zvyšující potřebou bezpečného útočiště pro Židy. Reinesův smířlivý postoj, který byl prost nacionalisticky teritoriálního maximalismu, byl do značné míry určen jeho přesvědčením, že pozemský stát nemůže pomoci k přiblížení mesiáše.

10. Mizrachi a praktické otázky osidlování

Dalším výrazným představitelem pragmatismu v straně Mizrachi byl Jehuda Leib Maimon. Maimon převzal po Reinesově smrti vedení strany a po vzniku státu Izrael se stal ministrem pro náboženské záležitosti. Narozdíl od Reinese vykonal aliju a díky svým různým funkcím byl postaven před praktické otázky osidlování Země izraelské židovským obyvatelstvem. Jeho zásadní přínos náboženskému sionismu spočíval v řešení otázek vyplývajících ze skutečného života na území Erec Jisra'el (Goldwasser 2020, 139).

Maimon byl jedním z prvních náboženských sionistů, kteří si uvědomovali důležitost řešení vztahu sionismu k místním Arabům. Na rozdíl od předchozích myslitelů, kteří buď arabskou otázku zcela opomíjeli nebo si naivně představovali, že Arabové přijmou sionisty s otevřenou náručí, Maimon začal tuto problematiku komplexněji zkoumat. Už před vznikem státu Izrael zdůrazňoval potřebu občanské rovnosti mezi Židy a Araby, opírajíc se o biblický verš: „*Stejný zákon bude platit pro domorodce i pro cizince, který bude pobývat mezi vámi*“ (Exodus 12:49). Maimon argumentoval tím, že Židé, kteří sami zažili diskriminaci, nemají morální právo diskriminovat jinou minoritu. Jednou z mála výjimek v jeho přístupu k právům Arabů bylo vlastnictví půdy, protože podle jeho názoru Žid neměl právo prodávat půdu v Zemi zaslíbené cizinci. Jak řekl: „*Bylo by to hříchem pomáhat Arabům osidlovat Zemi izraelskou*“ (Goldwasser 2020, 148).

Pro jinak umírněného a pragmatického Maimona to byla právě půda Země izraelské, kde zpočátku odmítal kompromisy. Roku 1903 se tvrdě vyhranil proti ugandskému plánu podporovaného Reinesem a později kritizoval různé plány na rozdělení země na izraelský a arabský stát. Zatímco pro Reinese hrál nejvyšší hodnotu motiv „jednotného židovského národa“, pro Maimona to byla „jednota půdy“. Dokonce se vyjádřil: „Kdybych si měl vybrat mezi jednotou lidí a zemí, vybral bych si zem“ (Goldwasser 2020, 146).

Maimonovi názory patrně lépe reprezentovaly mínění obyčejných náboženských sionistů díky svému umírněnému mesianismu. Na druhou stranu se Maimon nikdy nepřiklonil k agresivnímu expanzionismu, jak to činili sionističtí revizionisté. Dokonce ani nesmiřitelný teritoriální nacionalismus v podobě „nedělitelné vlasti“ nebyl u Maimona přítomný. Přestože k půdě měl silný náboženský i emoční vztah, stejně byl v určitých chvílích otevřen i bolestivým kompromisům. Například byl ochoten podpořit vznik Izraele v omezených hranicích v roce 1937 v kontextu debat s Brity: „*Stát, i když malý, je nástrojem záchrany.*“ Takovýto stát však musel v každém případě obsahovat Jeruzalém (Schwartz 2008, 83).

11. Náboženské osady a Ha-Po‘el ha-Mizrachi

První nábožensky sionistické osady na území mandátní Palestiny začaly vznikat pod záštitou hnutí Ha-Po‘el ha-Mizrachi. Tato organizace vznikla jako odnož strany Mizrachi s konkrétním záměrem podporovat vytváření náboženských kibuců, kde je během práce dodržována halacha. I když byla spojená se stranou Mizrachi, fungovala relativně samostatně s vlastním vedením (Schwartz 2008, 47-48). Jejím zakladatelem a prvním předsedou byl Chaim Moše Shapira.

Základními principy osidlování Země zaslíbené podle Ha-Po‘el ha-Mizrachi byla integrace náboženského studia a dodržování náboženských předpisů (Torah) s fyzickou prací a produktivním zaměstnáním (Avoda). Hnutí odmítalo stereotyp exilového Žida, který vede pasivní a neproduktivní život. Princip „Torah Avoda“ počítal s Boží přítomností v celé přírodě, projevující se skrze produktivní práci. Produktivní práce nejenže zajišťovala náboženským Židům kontrolu nad vlastním osudem, ale také představovala kontrast k zranitelnosti Židů v galutu⁹ - byla to aktivní účast na budování vlastního domova a společenství, která přinášela silný smysl sounáležitosti a autonomie (Schwartz 2008, 44-45).

⁹ hebrejské označení židovského exilu

Koncept Torah Avoda reflektoval určité názory Reinese a Maimona ohledně práce. Oba například uznávali, že práce má sama o sobě spirituální hodnotu (Mashiach 2018, 2-3). Členové hnutí Ha-Po'el ha-Mizrachi se zároveň v některých otázkách od zakladatelů Mizrachi distancovali. Oblíbeným terčem kritiky byla pasivita otců zakladatelů (Reines nikdy nepodnikl aliju). Rovněž kritizovali dělnické sionisty pro jejich sekularismus, přestože společně sdíleli ideál práce a určité prvky socialismu (Schwartz 2008, 46-48).

Vznik Ha-Po'el ha-Mizrachi byl též motivován diskriminací náboženských sionistů v procesu osidlování Země izraelské. Organizace zaštiťující osidlování totiž dlouho nebraly v potaz potřeby náboženských osadníků. Náboženští sionisté si museli počkat až do roku 1927, kdy se jim dostalo větší pozornosti od Světové sionistické organizace. Ta konečně začala do svého rozpočtu zahrnovat náboženské vzdělávací instituce, vrchní rabinát a další. Rabi Bar Ilan označil tuto událost za přelomovou a nechal se slyšet:

„Samotné přijetí náboženského rozpočtu na Sionistických kongresech a výkonným výborem... je pouze pozitivní. Strana Mizrachi tím dosáhla všeho, čeho chtěla dosáhnout“ (Schwartz 2008, 54).

Základní teze hnutí, ve kterých se mísí náboženské a socialistické motivy, shrnuje Shlomo Zalman Shragai, jeden z prvních předáků hnutí Ha-Po'el ha-Mizrachi následovně:

„Ojedinělé vlastnosti Erec Jisra'el nemohou zažít ti, kdo se od něj drží dál, nebo ti, kdo pouze dýchají její vzduch. Erec Jisra'el mohou plně zažít pouze pracující, Hospodinem požehnaní zemědělci. Proto nám bylo přikázáno: Až přijdeš do země a budete sázet různé ovocné stromy, bude vám jejich ovoce nedotknutelné jako obřízka (Leviticus 19,23). Toto je síla práce na půdě izraelské. Probouzí v nás posvátno a přivádí nás k duchovní touze po živém Bohu, ke kontemplaci, přemýšlení a víře“ (Shragai 1931, 32-33).

Přestože náboženští sionisté často zápasili zejména se sekulárními myšlenkami ostatních proudů sionismu, jejich předáci si tradičně udržovali vřelé vztahy. Reines měl velmi dobrý vztah s Herzlem, a ve svých pracích se často vyjadřuje o jeho kvalitách. Mezi oběma proudila i čilá komunikace. Nadstandardně vřelý vztah měl i Maimon s Ben Gurionem. Dodnes se dochovala jejich korespondence, ve které Maimon nešetří chválou a uznáním na Ben Gurionovu adresu, přestože spolu v mnoha tématech nesouzněli (Schwartz 2008, 16).

12. Kookismus jako nová forma náboženského sionismu

Zásadní změnu do paradigmatu náboženského sionismu přinesl rabín Abraham Isaac Kook. Rabi Kook pocházel z Lotyšska, studoval a působil ve významných ješivách¹⁰ a v roce 1904 podnikl aliju na území Země izraelské v tehdejší Osmanské říši, kde přijal post rabína v Jaffě. Kook nikdy nebyl součástí politického hnutí, jeho oficiální působení bylo vždy v náboženských institucích. Přesto jeho myšlenky sehrály naprosto zásadní roli při formování hlavních tezí náboženského sionismu, jak ho známe dnes (Brenner 2020, 212).

Zásadním motivem Kookovy filozofie byl silný mesianismus a prolnutí židovského nacionalismu s náboženstvím. V knize *The Rebirth Of Israel* dal Kook najevo, že byla zásadním omylem snaha oddělit národní a náboženský prvek judaismu (Troy 2018, 95). Díky snaze propojit nacionalismus a náboženství označují někteří autoři Kookův světonázor za „politickou teologii“. Podle Kooka nebyli Židé obyčejným národem, byli národem určeným k přivolání mesiáše. Tudíž se židovský nacionalismus nesměl redukovat na dosažení materiálních hodnot, jako v případě nacionalismu jiných národů. Židé nebyli podle Kooka nadřazeni jiným národům, ale odděloval je jejich jedinečný úděl. Ze spasení by neprofitovali pouze Židé, ale všechny národy na světě. K naplnění Kookových náboženských vizí však nemohlo dojít v exilu, protože Židé nemohli být v diaspoře tak oddaní a věrní svým představám jako v Erec Jisra'el (Troy 2018, 95).

Všeobjímajícím filosofickým motivem metafyzika Kooka bylo propojení duchovního a materiálního světa (Mashiach 2020, 4-5). Kook nepropagoval pouze propojení náboženství s nacionalismem, ale také s historií, státem atd. To vše byly podle Kooka nástroje pro naplnění Boží vůle. Touto filozofií se zásadně vyhranil oproti mentalitě exilových Židů, které považoval za posedlé spiritualitou a zapomínající na Boží vůli v materiálním světě. V knize *Lights of Rebirth* si Kook v souladu s tímto narativem stěžuje na mentalitu galutu, která podle něj naivně nadřazuje mysl nad tělo: „Zanedbáváme zdraví a tělesnou zdatnost a zapomínáme, že naše tělo je stejně posvátné jako náš duch“ (Troy 2018, 96-97).

Vzhledem k tomu, že Žid v galutu neměl moc nad svým osudem a upíral veškeré své naděje do modliteb, Kook svým způsobem vrátil Židy zpět do historie, kterou četl výlučně mesiášskou optikou. Podle Kooka spočíval hlavní cíl náboženského sionismu v opětovném nastartování židovské historie, která nevyhnutelně směřuje k vykoupení. Lidé hrají v tomto procesu poněkud

¹⁰ židovská vzdělávací instituce

obskurní roli, neboť svým chováním nemohou rozhodnout o osudu lidstva, ale jsou vědomky či nevědomky součástí Božího plánu na jejich spasení (Schwartz 2008, 119). A odpovídající chování se stává nutnou prerekvizitou pro spuštění procesu spásy.

Právě skrze své pojetí historie dospívá Kook k závěru, že konec světa je blízko. Událost, která tuto domněnku v Kookových očích potvrdila, byla první světová válka. Rabi, který hrůzy války prožil v Londýně, napsal v jednom ze svých článků, že po válce *„je jasně patrný blížící se příchod mesiáše“*. Kook v této představě navázal na tradiční židovskou tezi, že „konci dní“ bude předcházet katarzní událost, jejíž důsledek bude pomyslné očištění lidstva a bude tak epilogem příchodu mesiáše. Kook věřil, že válka vyzdvihla jedinečnost židovského národa, konkrétně mu pomohla pochopit jeho pravé božské motivace (Schwartz 2008, 78). Další předzvěstí měl být fakt, že se Židé vymanili z pasivní exilové nepřírozené role trpící menšiny a získali politickou moc. Tuto představu částečně naplnila Balfourova deklaráce v roce 1917 (Schwartz 2008, 31).

Erec Jisra'el hrál v Kookově politické teologii logicky ústřední roli. Kabalista Kook chápal Erec Jisra'el jako samostatnou entitu, jejíž posvátnost je jedinečná a iracionální. Podle Kooka *„smrtelníci nemohou rozhodovat o osudu této božské entity, protože není závislá na lidské vůli. Zřeknutí se oblastí země, se rovná kacířství a velkému hříchu“* (Schwartz 2008, 59). Ve své knize *The Land of Israel* Kook kombinací nacionalistického a náboženského jazyka dává najevo klíčovou úlohu Země izraelské:

„Erec Jisra'el je součástí samotné podstaty našeho národa; je organicky spjat s jeho životem a vnitřní podstatou. Lidské uvažování, ani to nejvznešenější, nemůže pochopit jedinečnou svatost Erec Jisra'el; nemůže vzbudit hlubiny lásky k zemi, které dřímají v našem národě. To, co Erec Jisra'el pro Žida znamená, lze pocítit pouze skrze Ducha Páně, který je v našem lidu jako celku, skrze duchovní obsazení židovské duše, které vyznačuje svůj charakteristický vliv na každý zdravý cit“ (Troy 2018, 93-94).

Proto není divu, že Kook naprosto odmítal vlažná a kompromisní stanoviska předáků Mizrahi, kteří podle něj redukují Erec Jisra'el na pouhý bezpečný úkryt před antisemitismem. Ve své knize *the Land of Israel* shrnul své myšlenky následovně:

„Považovat Erec Jisra'el za pouhý nástroj k vytvoření naší národní jednoty – nebo dokonce k udržení našeho náboženství v diaspoře zachováním jeho vlastního charakteru a jeho víry,

zbožnosti a obřadů – je neplodná představa; není hodna svatosti Erec Jisra'el. Platné posílení judaismu v diaspoře může vzejít pouze z prohloubené vazby na Erec Jisra'el. Naděje na návrat do Svaté země je trvalým zdrojem svébytnosti judaismu. Naděje na vykoupení je silou, která udržuje judaismus v diaspoře; judaismus Erec Jisra'el je samotným vykoupením“ (Troy 2018, 94).

Zvláštní kapitolou byl Kookův vztah k sekulárním sionistům. Na jednu stranu zdůrazňoval, že i sekulární sionisté, kteří byli často až protinábožensky naladěni, nevědomky plnili část Božího plánu. Věřil, že i když sekulární sionisté nesdíleli jeho náboženská přesvědčení, jejich činnost při obnově země a oživení hebrejské kultury byla zásadním krokem v procesu židovského duchovního a národního obrození (Troy 2018, 96). Zde se opět projevil tradiční motiv židovské jednoty, který můžeme pozorovat u velké části sionistických vůdců na různých politických a náboženských spektrech.

Na druhou stranu Kook ve svých četných publikacích nešetřil tvrdou kritikou k sekulárnímu způsobu života. Kook argumentoval, že židovský sekulární nacionalismus je forma sebeklamu, protože židovský duch je nedílně spojen s Božím duchem. Tvrdil, že i ti, kteří se označují za sekulární, nevědomky potvrzují božský prvek ve svém snažení o židovský nacionalismus. Jednotlivec sice může přetrhnout pouto, které ho váže k Bohu a věčnému životu, ale národ izraelský jako celek toto pouto nikdy zpřetrhat nemůže. Všechny jeho nejcennější národní statky – jeho země, jazyk, historie a zvyky – jsou totiž odrazem „Hospodinova ducha“ (Troy 2018, 96).

Kook přišel s do té doby nejsilnějším nábožensky-nacionalistickým propojením mezi půdou a Židy. Jeho představa Erec Jisra'el jako „součást samotné podstaty národa“ je učebnicová ukázka nacionalisticky primordialistického vztahu mezi národem a půdou. Kook chápal Zemi izraelskou jako „nedělitelnou vlast“ Židů, přestože ani on ve svých dílech nevytyčil její pevné hranice. Politická kontrola území, která podle biblické tradice náleží Židům, se stala zásadním krokem k naplnění nejdůležitějšího poslání národa, kterým je přivolání mesiáše.

Kookův náboženský sionismus zároveň obsahuje všechny čtyři pilíře, které podle Friedlanda a Mosse (2016) definují náboženský nacionalismus. Zaprvé jasně definuje židovskou identitu národa v náboženském slova smyslu, jejíž zdroj je hebrejská bible. Zadruhé Kook klade zásadní důraz na vykupitelský význam existence národa, jehož cílem je skrz osidlování Země izraelské přivolat židovského mesiáše. Zatřetí je kýženým právním systémem židovského státu náboženské právo halacha jako jediný legitimní zdroj morálky a správného způsobu života. A začtvrté viděl

Kook Židy i Zemi izraelskou jako posvátné entity, které v sobě nesou přímou návaznost na Bohem vyvolené kmény izraelské a starozákonní židovská království.

13. Náboženský sionismus po šestidenní válce

Zásadní zlom pro náboženský sionismus nastal v roce 1967 v důsledku událostí spojených se šestidenní válkou. Tato konfrontace mezi Izraelem a jeho sousedy – Egyptem, Jordánskem a Sýrií – měla dramatický dopad na politickou mapu Blízkého východu. Izrael, navzdory výrazné početní převaze svých protivníků, v tomto konfliktu triumfoval a získal nečekaně rozsáhlá území na úkor svých sousedů. Jedním z dobytých území byl Západní břeh Jordánu, dříve ovládaný Jordánským královstvím. Tento zisk zahrnoval i Východní Jeruzalém s historickým starým městem, v němž se nachází Západní zeď, jedno z nejsvětějších míst v judaismu. Sjednocení Jeruzaléma pod izraelskou kontrolou nebylo vnímáno pouze jako vojenský triumf, ale také jako výrazný náboženský akt a symbolický okamžik pro židovský národ (Schwartz 2008, 95). Dalším významným aspektem konfliktu bylo získání Sinajského poloostrova, rozsáhlého území, které předtím patřilo pod egyptskou nadvládu. Součástí tohoto území bylo též Pásmo Gazy. V rámci konfliktu se Sýrií získal Izrael kontrolu nad Golanskými výšinami.

Výsledek šestidenní války měl zároveň obrovský vliv na celou izraelskou společnost, významně přesahující materiální rovinu vítězství (Brenner 2020, 191-192). Mnozí Izraelci stále považují toto vítězství za zázrak – mnozí metaforicky a někteří doslova. Tento úspěch vystřelil národní hrdost Izraelců do nebeských výšin. Národ, který v předchozích desetiletích bojoval o svou holou existenci, se stal národem, kterému se podařilo své nepřátele srazit na kolena, a to i přes jejich obrovskou převahu. Z Izraele se tak stal v některých očích pověstný David, který přemohl Goliáše. Tato společenská nálada nevyhnutelně změnila i směr izraelské politiky. Počáteční nadšení však brzy nahradilo dilema, jak se eticky vypořádat s nově zabranými územím a zejména s miliony Arabů většinově muslimského vyznání, kteří se na tomto území nacházeli a jejichž nálada byla z drtivé většiny anti-Izraelská (Dowty 2001, 216-217).

Šestidenní válka měla výjimečně výrazný dopad na náboženský sionismus. Ačkoli i ostatní ideologické proudy prošly proměnou, zejména se zesílením nacionalistických tendencí a „obratem napravo“ (který mohl být buď dočasný nebo trvalý). Náboženský sionismus se v následujících letech proměnil z pragmatického hnutí, jehož hlavní agendou bylo zastávat náboženské tradice uvnitř izraelské společnosti, na hnutí podporující teritoriální expanzi a agresivní pravicovou

politiku. Novou ústřední agendou hnutí se stala podpora osídlování nově dobytých území osadníky a vize velkého Izraele (Schwartz 2008, 95). Toto je doba, kdy se definitivně zboril náboženský sionismus strany Mizrachi v čele s rabi Reinesem či Maimonem. Určitou radikalizaci po roce 1967 bylo vidět na všech stranách politického spektra, příkladem může být „Hnutí za velký Izrael“, jehož jádro tvořili zejména dělničtí sionisté a jehož hlavní program byla podpora faktické anexe nově dobytých územích (Goldstein and Shilo 2022, 47-48). Zatímco toto hnutí bylo spíše výkřikem doby, jehož dozvuky se v následujících desetiletích vytratily, obrat napravo a teritoriálně expanzionistická politika se drží v mainstreamu náboženského sionismu dodnes.

Hellinger změnu paradigmatu náboženského sionismu demonstruje anekdotou, že jeho představitelé už nestojí o to být pouze „hlídači kašrutu v jídelním voze vlaku, ale touží se stát jedním z průvodčích“ (Hellinger et al 2018, 268). Pravdou je, že se zároveň zborila tradiční aliance s dělnickými sionisty a náboženští sionisté začali být aktivní a nezávislí v nových aspektech politiky, které je dříve nezajímali. Do roku 1967 se podle mnohých autorů náboženští sionisté vyznačovali pasivitou k zahraničně politickým tématům, což se do velké míry změnilo (Don-Yehiya 2014, 240).

14. Půda jako hlavní faktor změny

Šestidenní válka sehrála roli významné politické události, která podle Parekha (1995) umožňuje rozvinout národu nové tendence, cíle a redefinovat se jako celek. V rámci náboženského sionismu došlo k marginalizaci umírněného pragmatismu a nástupu kookovského mesianismu do hlavního proudu hnutí. Někteří autoři identifikují počátky této změny již v době před rokem 1967 (Don-Yehia 2014, 239). Na druhou stranu až šestidenní válka umožnila mesianistům postavit si novou politickou agendu kolem teritoriálního maximalismu, protože se tato otázka stala celospolečensky velmi aktuální až v důsledcích války.

Právě kontrola teritoria zabraného během šestidenní války a obava z jeho ztráty se stala určující agendou náboženského sionismu, jak ho známe dnes. Kookismus se v tomto ohledu nedostal do popředí náboženského sionismu náhodně. Hlavním důvodem byla naprosto zásadní role izraelské teritoriality v ideologii tohoto směru náboženského sionismu. Jak bylo vysvětleno v kapitole *Kookismus jako nová forma náboženského sionismu*, Abraham Kook považoval území za součást samotné podstaty národa. Nacionálně primordialistický pohled na zemi izraelskou určoval absolutní materiální i emoční vztah mezi půdou a národem, kterou kookisté chápou ve smyslu

„nedělitelné vlasti“. Cílem kookismu je dosud národnostní a politická jednota, jak ji představuje Giddens (1983). Avšak k této jednotě může dojít pouze na půdě Země izraelské, která je součástí židovského národa stejně jako Židé. Kookisté tedy nekladou teritoriální nároky podle etnické linie, kterou obývají Židé, ale podle širší teritoriální linie odvozené z biblických pasáží, kterou chápou jako prodlouženou část židovského národa. Své teritoriální nároky tedy legitimizují propojením území a národa a jejich cílem je splynutí Ethreingtonova (2010) „my“ a „tady“ v jeden božský celek.

Nesmiřitelný teritoriální nacionalismus podmínil fakt, že každá část Země izraelské hraje pro kookisty zásadní roli v dosažení spásy židovského národa, což je pro ně hlavním cílem židovského nacionalismu jako takového. Tento klíčový motiv, odpovídající třetímu pilíři náboženského nacionalismu podle Friedlanda a Mosse (2016), v myšlení kookistů převyšuje všechny ostatní pilíře. Význam půdy pro teritoriální nacionalismus náboženských sionistů po roce 1967 tak nelze chápat bez jeho náboženských aspektů, které splývají jeden v druhý.

15. Počátky Guš Emunim

Debaty o návratu území výměnou za mír se sousedy se začaly v Izraeli vést bezprostředně po konci války. Tato vize se nakonec začala naplňovat, když v roce 1982 Izrael navrátil území Sinaje Egyptu v reakci na mírovou dohodu z roku 1979. Náboženští sionisté se stali symbolem odporu proti takovým krokům. Symbolicky se prosadila představa, že „každý krok zpět (z nově nabytého území) je krokem zpět od vykoupení“. Skutečnost, že hrozba ztráty dobytých území se stala pro náboženské sionisty klíčovým politickým impulsem, naznačuje i to, že nejvlivnější hnutí, které tuto pozici zastupovalo, Guš Emunim (v překladu Blok Věrných), vzniklo relativně dlouho po skončení šestidenní války, a to až v roce 1974 (Hellinger et al 2018, 28).

Hnutí Guš Emunim je často označováno za nejvlivnější mimoparlamentní hnutí v izraelské politice (Newman 2005,195). Přestože hnutí bylo formálně rozpuštěno už v 80. letech, vliv jeho politické teologie je patrný dodnes. Guš Emunim se formovalo okolo studentů ješivy Merkaz Harav založené v roce 1924 rabim Abrahamem Kookem a od té doby je považována za jedno z hlavních ideových center náboženského sionismu. Ústřední postavou hnutí se stal Kookův syn, rabi Cvi Jehuda. Hnutí nikdy formálně nevstoupilo do izraelské politiky a nesnažilo se získat křesla v Knesetu. Na druhou stranu mnoho členů Guš Emunim se do Knesetu dostalo přes jiný politický subjekt (Newman 2005, 204). Avšak největší přínos Guš Emunim nevedl skrz exekutivní

moc v Knesetu, ale skrze šíření idejí ultranacionalistického a náboženského aktivismu a podporu ideologických židovských osad na okupovaných územích. Předáci Guš Emunim dokázali zformulovat zásadní ideologické teze hnutí, které nepřestává ovlivňovat náboženské sionisty dodnes (Schwartz 2008, 96-98).

16. Politická teologie

Politická teologie Guš Emunim vycházela z velké části z myšlenek a idejí rabiho Abrahama Kooka. Klíčovou postavou hnutí se stal jeho syn Cvi Jehuda Kook, který otce následoval i v pozici ředitele ješivy Merkaz Harav, instituce obecně považované za ideové centrum hnutí. Zatímco ideje Abrahama Kooka se nacházeli spíše v abstraktní a filozofické rovině, Cvi Jehuda tyto ideje aplikoval na reálné situace a přišel s konkrétními politickými požadavky (Hellinger et al 2018, 23).

U Kooka mladšího je patrný stejný důraz na náboženský mesianismus a představu Izraele jako prostředku dosažení spásy židovského národa, který zdědil od svého otce. Zatímco Abraham Kook byl před vznikem Izraele odsouzen k jistému abstrakizování, Cvi Jehudovi se podařilo využít politické události zejména z roku 1948 (založení Izraele) a 1967 (vítězství v šestidenní válce), aby formuloval praktické politické požadavky náboženských sionistů a definitivně tak ukončil jejich roli jako „hlídačů kašrutu“ (Hellinger et al 2018, 23). Avšak zůstává otázkou, zda by Abraham Kook souhlasil s často velmi vyhraněnou interpretací svých idejí Cvi Jehudou.

Rabi Cvi Jehuda Kook stejně jako jeho otec interpretoval historické události nábožensky mesianistickým prizmatem. Po vítězství v šestidenní válce, které bylo neodmyslitelně výsledkem zásahu Boží prozřetelnosti, se podle Kooka židovský národ ocitl na pomyslném vrcholu eschatologického dramatu, které muselo zákonitě skončit příchodem mesiáše a posledním soudem. Tato událost je však pro Kooka pomyslnou poslední kapkou, která zapadá do širší linie dějinných událostí, které směřovaly k tomuto nevyhnutelnému výsledku (Hellinger et al 2018, 33).

Jedna z důležitých událostí, která tomuto pomyslnému vrcholu měla předcházet, je překvapivě i holokaust. Cvi Kook totiž interpretoval holokaust jako součást Božího plánu, který má Židy „zachránit“ před asimilací v exilu a donutit je hledat nezávislost v Zemi izraelské. Kook dokonce pronesl, že „*v koncentračních táborech a plynových komorách je jasně patrný Boží plán.*“ I

Kookovi následovníci pokračovali v tomto duchu. Například rabi Shragai označil Hitlera za „padoucha ve službě“, který byl vyslán Bohem, aby zabránil asimilaci, povzbudil židovský národ k návratu do své země a připomněl vyvolenému lidu, „*odkud jsme přišli a kam musíme jít.*“ (Schwartz 2008, 75-77).

Cvi Jehuda Kook dále argumentoval, že holokaust nese dodatečný, národně vzdělávací rozměr. Podle něj Bůh věděl, že návrat do Země izraelské bude zahrnovat válku, pro kterou židovskému lidu oslabenému exilem chyběla odvaha a fyzické hrdinství. Tento aspekt židovského válečnictví, symbolizovaného například povstáním Šimona bar Kochby, avšak umírajícím v exilu, se najednou probudil v židovských ghettech. Zde byli Židé schopni zorganizovat ozbrojená povstání, přestože čelili nerovnému boji s minimální šancí na úspěch. Tento kontext však pouze zdůrazňoval hrdinství zúčastněných, přičemž holokaust sloužil jako výzva k obnovení odvahy a síly židovského lidu při jeho návratu do Země izraelské (Schwartz 2008, 77-78).

Z Kookova uvažování bylo patrné, že jedním z jeho hlavních myšlenkových směrů byla negace židovské diaspory, o které se napříč svou prací vyjadřoval s velkou nechtí. Židovský lid považoval za jednotnou entitu, jejíž exilová rozdělenost byla nepřirozeným stavem, který bránil jeho spasení. Diasporická mentalita a její představitelé byli častým předmětem Kookových urážek. Jeho názory byly jasně demonstrovány citátem z článku z roku 1976:

„Díky Bohu jsme se vrátili domů... a jsme nezávislý, celistvý, jedinečný a silný stát, který není vůbec závislý na blahovůli národů s jejich hříchy ani jim není zavázán“ (Kook in Hellinger et al 2018, 64-65).

Cvi Jehuda Kook na jedné straně neustále zdůrazňoval unikátnost židovského národa a potřebu jeho odlišení od nežidů, aby mohl naplnit svůj jedinečný úkol – přivolat mesiáše. Tím vytvářel základy pro zvláštní a oddělenou existenci židovského národa s výjimečným posláním. Na druhou stranu však v jeho myšlení lze rozeznat prvky klasického romantického nacionalismu 19. století z Evropy. Tento pohled zdůrazňuje kolektivní, organické a teritoriální aspekty národnosti a v tomto ohledu se neliší od dalších evropských nacionalistických myšlenek. I přes důraz na židovskou jedinečnost je tedy v myšlení Cvi Jehudy Kooka patrný vliv širšího evropského kontextu a romantického nacionalismu (Hellinger et al 2018, 63). Kook se také odkazuje na romantizované národní hrdiny (např. Šimon bar Kochba), kteří mají být příkladem pro současnou generaci Židů.

17. Kook a mamlachtiut

Důležitým přínosem Cvi Jehudy Kooka byla formulace náboženské verze pojmu „mamlachtiut“, ze kterého vyplývá nábožensko-sionistické pojetí izraelské státnosti a její role v historických událostech. Pro termín mamlachtiut neexistuje jasný překlad do angličtiny či dalších jazyků, protože vychází z velmi specifického kontextu existence Státu Izrael. Navíc mamlachtiut není původně nábožensko-sionistickým pojmem, první s ním přišel David Ben Gurion, proslulý dělnický sionista (Hacohen 2019).

Ben Gurion vnímal mamlachtiut jako: „*Věčné napětí mezi zřízením státu Izrael jako uspořádaného a ohraničeného institucionálního projektu a pohledem na stát jako na prostředek ve vznešeném procesu vykoupení.*“ I poté, co byl stát založen, Ben Gurion vnímal Izrael jako „stát ve vytváření“, stále fungující jako prostředek k naplnění nekonečné vize. Politici byli podle konceptu mamlachtiut povinni projevovat oddanost této vizi i v situacích, kdy to mohlo vést k rozporům s právem nebo politickou opozicí (Hacohen 2019).

Cvi Kook tuto koncepci převzal a adaptoval ji do nábožensko-sionistického rámce, což představovalo významný krok v definování vztahu mezi náboženstvím a státností v Izraeli. Rabi Kook státu Izrael přiznal náboženskou posvátnost a vnímal ho jako nástroj Božího zásahu. Zároveň zdůrazňoval halachickou vazbu izraelského státu a jeho židovského obyvatelstva na starověká židovská království. Stát Izrael bylo tedy podle něj třeba posuzovat dle halachických standardů, neboť zastával halachickou funkci (Hellinger et al 2018, 66-68).

Určitý problém však spočíval v tom, že zřízení státu Izrael nebylo přísně teokratickou monarchií, ale relativně liberální demokracií s prvky socialismu. Kook a jeho příznivci však nezaujali agresivní postoj vůči tomuto zřízení a nevolali po revoluci. Naopak se snažili oddělit Izrael jako „božskou entitu“ od jeho dočasné sekulární vlády. I přes zjevný ideový spor s touto vládou převládal v rámci Guš Emunim názor, že je třeba ji respektovat. Rabi Šlomo Aviner, jeden z Kookových následovníků, shrnul vztah náboženských sionistů a sekulárního státu takto:

„Nacházíme se v procesu vzniku Izraelského království. Není to ideální království, ale je to království v procesu (She'baderech). Jsme proto loajální vůči státu a naše loajalita je větší než loajalita sekulárních nacionalistů.... Jsme povinni přijmout suverenitu vlády. Můžeme s vládou argumentovat – a to i agresivně – ale se ctí a pokorou“ (Aviner in Hellinger et al 2018, 98).

Na druhou stranu, v kontextu určitých otázek, jako například otázka navrácení teritorií po roce 1967, Aviner druhým dechem dodal, že rozhodnutí izraelské vlády předat část Země izraelské nežidům bylo v rozporu se zákony Tóry i země a takové chování by mělo být považováno za nezákonné (Aviner in Hellinger et al 2018, 122). V podobném tónu se vyjádřil i Cvi Kook, když tvrdil, že záležitosti týkající se finančních, hospodářských a měnových otázek jsou sice ve výlučné pravomoci Knesetu, avšak vykořeňování Židů ze Země izraelské si Kneset nemůže dovolit, protože její osídlování přikázal Stvořitel (Kook in Hellinger et al 2018, 46).

18. Ideální forma Izraelského státu

Z prohlášení Cvi Jehudy Kooka vyplývalo, že jeho ideální státní zřízení symbolizoval teokratický režim, kde náboženské právo halacha sloužilo jako hlavní právní standard. Nicméně Kookova představa ideálního státního režimu nebyla čistá teokracie, kde by veškerá moc byla svěřena nikým nevoleným náboženským autoritám. Rabi Kook předložil koncept „židovské demokracie“, jejíž legitimita vycházela z podpory bohobojného židovského obyvatelstva (Hellinger et al 2018, 65-67). Avšak Kookova demokracie měla se západní liberální demokracií společné jen pramálo.

Kook detailně rozpracoval svou vizi ve dvou rovinách – mezinárodní a vnitřní. Klíčovým prvkem židovské demokracie byl důraz na exkluzivitu Židů, kteří neměli být politicky závislí na nežidovských entitách, bez ohledu na to, zda se nacházely uvnitř státu Izrael nebo mimo něj. Kook odmítal rozlišovat mezi závislostí na Američanech či Arabech, obě varianty považoval za podobně nežádoucí. Nárok na nezávislost židovského státu na nežidovských vlivech odpovídal Kookově averzi vůči exilovému způsobu života Židů, kde se podle něj jedinci stávali plně závislími na vůli nežidovských pánů země, kterou obývali a byli pouhými tolerovanými menšinami. Stát Izrael měl pro Kooka představovat skutečnou svobodu pro židovský národ (Hellinger et al 2018, 65-67).

Demokracii podle rabiho Kooka nelze v žádném případě považovat za liberální, nýbrž za velmi omezenou a podmíněnou. Kook zdůrazňoval, že demokracie spočívá v rozhodnutích „židovské většiny“ a v unikátním duchovním charakteru lidu Izraele. Jeho přístup k demokracii klade důraz na židovskou identitu a tradici, spíše než na liberálně demokratické principy jako jsou rovnost občanů, práva menšin a pluralismus. O svém pravém záměru se Kook vyjádřil v jednom ze svých esejů následovně:

„Politika ve svém obvyklém významu nepatří mezi pojmy, které řídí náš život. Organizovaný stát

jako velká odpovědná společnost nikdy nebyl naším ideálem ani jádrem naší státnosti... Ideál království kněží a svatého národa (Exodus, 19, 6) jsme nikdy neopustili. Již v průběhu našich obecných dějin na nás zanechal hlubokou stopu“ (Kook in Hellinger et al 2018, 65).

Kook ve svých spisech zároveň opakovaně zdůrazňoval, že rozhodování státu ve vnitřních záležitostech nesmí být závislé na nežidovských menšinách, tj. Arabech. Podle Kooka by zapojení menšin, které jsou sice pod ochranou státu, znamenalo až znesvěcení Božího jména. Vláda většiny je podle Kooka tedy relevantní pouze v případě, že se jedná o židovskou většinu. V Izraeli by se tedy politicky měli počítat pouze Židé. Kook tímto způsobem navrhoval určitou formu etnické demokracie s apartheidními prvky. Zároveň však dodává, že v pro něj „obyčejných“ demokratických státech západní Evropy politické zapojení menšin nemusí být problém. Ale zde se jedná o židovský stát, který má zcela jiný účel než obyčejné národní státy. Židovskou politiku narozdíl od jiných národních politik považoval za božskou, cílící na vykoupení celého světa (Hellinger et al 2018, 66).

Stejně tak považoval Kook za nežidovskou myšlenku sekularismu, kdy jsou náboženské instituce a osoby odděleny od světské vlády. Sekularismus označil za křesťanský výmysl, která nemá v judaismu co dělat. Vzhledem k tomu, že páteř státu by měla být postavena na právu halacha, musejí rabíni vzdělaní v židovském právu mít svoje slovo. Kook stejně jako jeho následovníci používal argument, že židovská politika v samosprávách narozdíl od křesťanské nikdy jasně neoddělila náboženství od státu (Hellinger et al 2018, 67-68). Na druhou stranu i exiloví Židé v Evropě vyvinuli paralelní právní systém, který nevycházel primárně z Bible, zvaný „takanot“. Tyto člověkem vytvořené zákony fungovaly jako doplněk k právu halacha a byly aplikovány v těch sférách života, které halacha přímo nereguluje (Dowty 2001, 21).

Co se týče rozlohy státu Izrael, náboženští sionisté byli s jeho rozlohou nespokojeni už od roku 1948. Rabi Cvi Jehuda Kook dal tento postoj jasně najevo, když bezprostředně po vyhlášení nezávislosti Státu Izrael v roce 1948 pronesl: *„Kde je náš Hebron – můžeme na něj zapomenout?! A kde je náš Šekem, můžeme na něj zapomenout?! A kde je naše Jericho – můžeme na něj zapomenout?“* (Hellinger et al 2018, 59-60).

Od samého počátku byly pro rabiho Kooka minimalistické hranice, ustanovené pro vyhlášení státu Izrael, nedostatečné. Hranice, táhnoucí se od severu přes středomořské pobřeží až na jih Negevské pouště, měly totiž zásadní nedostatek – do velké míry nezasahovaly na území biblických

království Judeje a Izraele. Mnoho významných náboženských míst judaismu tak neměl Izrael pod kontrolou. I ve svém výroku nevolil rabi Cvi Jehuda názvy měst, po kterých toužil, náhodně. V Hebronu se nachází hrobka patriarchů, ve které má být pohřben praotec Abrahám, který však hraje neméně významnou roli pro muslimy (Ibrahim). Je to právě Hebron, kde vznikla první z náboženských osad v roce 1967 v samém středu historického města. Tento návrat měl symbolický charakter, protože z tohoto místa byli Židé vyhnáni v roce 1929. Šekem, který rabi Kook zmiňuje, bylo město, které leželo přibližně v lokalitě dnešního Nábulusu, a mělo sloužit jako první hlavní město samostatného Judského království. A Jericho, jedno z nejstarších měst na světě, je v bibli opěvované jako „město palem“ (Deuteronomium 34:3).

Nejdůležitějším místem obsazeným v roce 1967 však byl samotný Jeruzalém. Toto místo hraje naprosto prominentní roli ve všech monoteistických náboženstvích. Zároveň je to místo, na kterém se při jakémkoliv dělení nejhůře hledá kompromisní řešení. Podle různých průzkumů panuje v izraelské společnosti významný konsenzus v otázce celistvosti Jeruzaléma (Friesel 2016, 376). Je ale pravdou, že tento souhlas není stoprocentní. Dokonce těsně před zabráním v roce 1967 zaznívaly na nejvyšších místech armády hlasy, které byly proti jeho anexi. Tyto hlasy však v kontextu vítězné extáze povětšinou zmizely (Friesel 2016, 375-376).

Pro náboženské sionisty je právě Jeruzalém místo jejich úhlavního zájmu. Význam města je mnohostranný a zahrnuje teologický, mesianistický, nacionalistický a kulturní rozměr. Znovusjednocení města po šestidenní válce v roce 1967 znamenalo mimo jiné přístup k Chrámové hoře, nejsvětějšímu místu judaismu. Právě Chrámová hora hraje naprosto ústřední roli v mesianistických vizích mnoha náboženských sionistů od rabiho Alkalaie po příznivce Guš Emunim. Jako jeden z kroků k přivolání mesiáše je totiž často zmiňována obnova Jeruzalémského chrámu na místě, kde stával dobách starověkých království, než byl zničen nejprve Babylóňany a následně Římany (Schwartz 2008, 98).

Přesto tato otázka obnovení Jeruzalémského chrámu stále vyvolává mezi náboženskými sionisty kontroverze. Rabi Abraham Kook tvrdil, že obnovení Chrámu, stejně jako obnovení židovského království, bude součástí procesu spásy. Nicméně z jeho slov není úplně jasné, v jaké fázi by k tomu mělo dojít – jestli je to úkol pro Židy nebo přímo pro Boha. Například rabíni Šlomo Aviner a Cvi Tau, významné postavy spojené s ješivou Mercaz Harav a následovníci Cvi Kooka, přišli s tezí, že současná generace ještě není připravená na rekonstrukci Jeruzalémského chrámu. Tvrdili,

že národ musí ještě projít dalšími zkouškami a Chrám tvoří až vrchol pyramidy, zatímco současná generace teprve pokládá její základy. Třetí chrám podle nich navíc nemůže být dočasnou a nedokonalou stavbou podobnou prvním dvěma Chrámům, které zanikly kvůli svým inherentním nedokonalostem. Podle jejich perspektivy by měla výstavba Třetího chrámu začít až poté, co budou pevně založeny duchovní základy spasení, vyjádřené vytvořením ideálního izraelského království, které bude jednat v souladu se zákony Tóry (Inbari 2007, 40).

Mezi náboženskými sionisty se však začali okamžitě objevovat radikálnější hlasy než Aviner a Tau. Tyto hlasy volali po okamžité obnově Chrámu a počítali s tím, že v tomto procesu musí dojít ke zničení stávajících mešit Al-Aksá a Skalního dómu, které zde v mezidobí postavili místní muslimští vládcí. Tento plán více rozvedli příslušníci radikálnějších skupin než Guš Emunim jako tzv. Židovské podzemí. Předem je třeba říct, že příslušníkům této organizace se dostalo velké mediální pozornosti, avšak nikdy mezi náboženskými sionisty nezískali významnější postavení (Inbari 2007, 31-32).

Mezi náboženskými sionisty není dodnes shoda ohledně ideálních hranic velkého Izraele. Shoda existuje pouze v tom, že ty současné jsou nedostačující. Sprinzak tvrdí, že když ideologové hnutí Guš Emunim hovořili o celé zemi Izraelské, měli na mysli nejen území získané po roce 1967, ale také zemi slíbenou ve smlouvě s Bohem (Genesis 15). To zahrnuje i rozsáhlá území, která nyní patří Jordánsku, Sýrii a Iráku. Podle biblické tradice totiž kmeny Ruben, Manases a Gád měly žít za řekou Jordán na území dnešního Jordánska, což pro některé představitele Guš Emunim značilo legitimní nárok Izraele na tuto oblast (Sprinzak in Masalha 2009, 87).

Rabi Kook viděl židovský nárok mimo Zajordánska i v oblasti Jabal Druze v Sýrii, kterou dnes obývají převážně drúzové (Shaham in Masalha 2009, 88). Avšak i v rámci hnutí samotného se teritoriální nároky mírně lišili. Například Rabi Yehuda Elitzur šel ještě dál a hranice Země zaslíbené rozšířil až k řece Eufrat, jižnímu Turecku, Transjordánsku a deltě Nilu. Země, které měl Izrael nakonec osídlit, zahrnovaly severní Sinaj, Libanon, západní Sýrii, Golanské výšiny a velkou část Transjordánska (Elitzur Masalha 2009, 88). Elitzur se opíral o biblickou pasáž Jozue 1:4, ve které Hospodin sliboval Mojžíšovi zemi v těchto hranicích:

„Vaše území bude sahat od pouště až k Libanonu a od té veliké řeky, řeky Eufrat, podél celé země Chetitů až ke Středozemnímu moři, kde zapadá slunce.“

Cvi Jehuda Kook otevřel dveře k určité formě nábožensky motivovaného nacionalistického imperialismu, jak ho chápe Kolstø (2019). Podle Kooka a jeho stoupenců se územní nároky na oblasti v sousedních státech stávají legitimními díky spojení mezi židovským národem a těmito územími. Tento pohled tedy projektuje hranice „neporušitelné vlasti“ až do zahraničí, a to i v případě, že na těchto územích žije jen málo Židů. Územní rozšiřování dle Kooka by mělo probíhat v duchu Kolstøva etnokratického imperialismu, kde imperiální národ udržuje svou odlišnost a kontrolu nad ostatními národními skupinami v rámci jednoho státu. Indicie k této představě lze najít v jeho představě židovské demokracie, kdy nedochází ke kulturní homogenizaci etnicky odlišného obyvatelstva, ale dominantní etnikum, v tomto případě Židé, si mají udržovat odlišnost od obyvatelstva na dobytém území.

19. Guš Emunim a otázka dobytých území

Teritoriální aktivismus Cvi Jehudy Kooka začal okamžitě po konci šestidenní války, kdy začal volat po okamžité anexi nových území:

„Rozhodně vám sděluji, že Tóra jasně zakazuje, abychom se vzdali, byť jediného palce naší osvobozené země. Tady se nejedná o žádné dobývání či okupaci cizí země; vracíme se do našeho domova, je to dědictví našich předků. Zde není žádná arabská země, pouze země našeho Boha – čím více si svět začne na tuto myšlenku zvykat, tím lépe to bude pro něj i pro nás všechny“ (Kook in Masalha 2009, 76).

Rabi Kook tímto nejspíše narážel na biblickou pasáž Číslo 33:53: *„A když vyženete obyvatele země, bydleti budete v ní; neboť vám jsem dal tu zemi, abyste jí dědičně vládli.“* Biblických veršů, které lze interpretovat jako zákaz odevzdávání biblické půdy je však více (např. Deuteronomium 11:31). Zároveň Bůh v pasáži Leviticus 25:23 explicitně zakazuje židům prodej půdy Země zaslíbené nežidům: *„Země nesmí být prodávána bez práva na zpětnou koupi, neboť země je má. Vy jste u mne jen hosté a přistěhovalci.“* Tento nekompromisní vztah k nově dobytým územím se stal základním východiskem pro drtivou většinu moderních náboženských sionistů. Nutno říct, že toto východisko by nejspíše rezonovalo i v táboře pragmatiků typu rabi Maimon, který se k některým z těchto pozic stavěl kladně i dříve (nelze prodávat izraelskou půdu nežidům).

S komplexní nábožensky sionistickou argumentací proti stažení z dobytých území přišel rabi Eliezer Shochteman. Ve své argumentaci Shochteman pevně tvrdí, že Židé mohou uvažovat o

ústupu z půdy Země izraelské (dobyté teritorium považuje za její součást) pouze v případě bezprostředního ohrožení života mnoha lidí. Tuto eventualitu považuje za jedinou výjimku z pravidla, žádné jiné okolnosti nemohou vést ke stažení. Shochteman ve své argumentaci vyzdvihuje halachitskou podstatu Státu Izrael, a dokonce přisuzuje právo osadníkům aktivně se bránit případné evakuaci (Shochteman in Hellinger et al 2018, 136-139).

Zajímavé je, že Shochteman dokonce představil argument, ve kterém vyloučil evakuaci z demokratického pohledu na věc. Argumentoval, že osadníci se při zakládání osad chovali v souladu se zákonem, dokonce je k tomu vybízela vláda, což dělá jejich vyhnání nemravné. Zároveň by taková evakuace porušovala základní lidské právo na lidskou důstojnost a svobodu, podle kterého by neměl být narušen život, tělo nebo důstojnost jednotlivce stejně jako jeho osobní majetek. Shochteman tento argument podporoval tvrzením, že „transfer“ Arabů z Izraele je celosvětově považován za morálně nemyslitelný, takže by stejný morální standard měl platit i na Židy (Shochteman in Hellinger et al 2018, 136-139).

Nejsilnější ideová opozice v rámci tábora náboženských sionistů, která za určitých podmínek schvalovala navrácení dobytých území jejich předešlým majitelům, se zformovala okolo argumentu „cena lidského života má větší hodnotu než území“. Tento argument stavěl na prastaré židovské tradici „pikuach nefesh“, který v židovské etice označuje zásadu, že zachování lidského života má přednost před většinou ostatních náboženských příkázání a zákazů. Za tradiční oporu tohoto principu je považován verš Leviticus 19:16: „*Nebudeš se chovat ve svém lidu jako utrhač, nebudeš ukládat svému bližnímu o život.*“

V otázce dobytých území a náboženského sionismu tuto zásadu použil například Ovadia Josef, bývalý vrchní sefardský rabín Izraele a za svého života nesmírně vlivná osoba v izraelském veřejném prostoru. Yosef se ve svém článku nechal slyšet:

„Pokud existuje šance na skutečný mír mezi námi a našimi arabskými sousedy návratem území, protože nic není důležitější než zachování života, území by měla být vrácena“ (Troy 2018, 264).

Na druhou stranu, tradice pikuach nefesh umožňuje výjimky a některá pravidla a příkázání nelze za žádných okolností porušit, a proto mohou vyžadovat akt sebeobětování. Většina následovníků rabiho Cvi Kooka negují argument Ovadii Yosefa tím, že osidlování Země izraelské má přednost před pikuach nefesh a lid izraelský (Am Jisra'el) může za účelem získání biblických území

sáhnout i k vedení války, která vyústí ve ztrátu lidských životů. Vzhledem k tomu, že izraelský národ už za dobytí biblických území zaplatil značnou cenu, o to více se očekává, že bude vždy vládnout každé její části a chránit ji před rozdělením nebo odevzdáním cizím národům. Podle Rabiho Eliezera Melameda, současného zastávce náboženského sionismu, navíc předání jakékoli části Země izraelské nepřátelům přináší ještě větší riziko a nebezpečí pro Izrael a židovský národ, a tak se na něj vztahuje výjimka z pikuach nefesh. Proto je pro ochranu Izraele dokonce povoleno porušit šabat nebo ohrozit život židovských jednotek za účelem udržení jeho celistvosti (Melamed 2023).

20. Guš Emunim a osadnický projekt

První osady na zabraných územích začaly vznikat již v roce 1967, avšak masového rázu nabraly až v sedmdesátých letech. Výstavba osad byla ovlivněna širší debatou o tom, jak vlastně přistupovat k nově dobytým územím, zda si je ponechat či počítat s jejich navrácením výměnou za mír. Argumenty pro ponechání území se nacházeli zejména ve dvou rovinách, které však postupem času stále více splývaly – a to bezpečnostní a ideologické (Susser et al 2020, 18).

Zejména v tehdejší izraelské vládě, která byla pod kontrolou dělnických sionistů, rezonovaly argumenty bezpečnostního charakteru. Mezi ně patřila výhoda strategické hloubky poskytovaná územími, včetně Západního břehu, sloužícími jako obranný odrazový pás proti potenciálním hrozbám. Nově nabytá území bylo teoreticky možné využít jako nárazníkové pásmo k odrazení budoucí vojenské agrese i pokoutné infiltraci potenciálních teroristů. Strategický význam vodních zdrojů, zejména na Golanských výšinách, hrál též významnou roli (Hof 2023).

Bezpečnostní argumenty se však poměrně rychle neoddělitelně smísily s náboženskými a ekonomickými motivy. I výstavba prvních osad jako polovojenských bezpečnostních stanovišť, které jsou za určitých podmínek povoleny Ženevskými úmluvami, se rychle začala měnit v civilní (Lesch 1977, 26-27). Jednou z prvních osad byl Kfar Etzion či Kiryat Arba ve městě Hebron. Tyto osady začaly vznikat zejména na místech, která jsou nějakým způsobem spojena se starověkými centry judaismu.

Předáci Guš Emunim sice rétoricky využívali i bezpečnostního argument, avšak jejich motivace měla ideologický náboj. V jednom z pamfletů Guš Emunim jeho předáci definovali právo na zabydlování dobytých území následovně:

„Naše právo usadit se kdekoli v zemi je základním židovským právem. Toto právo nezanklo se vznikem státu a každá směrnice, která ho omezuje, není ani zákonná, ani morální“ (Sprinzak in Hellinger et al 2018, 39).

Původní osidlovací strategie Guš Emunim se vyznačovala zakládáním malých, ideologicky motivovaných komunit na strategických místech napříč dobytým územím. Jedním z klíčových principů osidlovací strategie Guš Emunim bylo vytvoření „skutečností na místě“. Myšlenka spočívala v tom, že osady se časem stanou trvalou a nedílnou součástí Izraele, což ztíží jakékoli budoucí územní ústupky. Pokud by v budoucnu vláda nějaké teritoriální ústupky přece jen vyjednala, bylo by o to obtížnější se těchto osídlených míst zbavit (Aran in Hellinger et al 2018, 50). Zajímavé je, že v počátcích Guš Emunim toto chování nerozporovala ani tehdejší vláda ovládaná dělnickými sionisty. Naopak někteří její členové podporovali vizi vytvoření skutečností na místě, avšak se zcela opačnou motivací. Osady měly být použity jako předmět vyjednávání v budoucím mírovém procesu a výhledově se tedy počítalo s jejich dočasností (Dowty 2001, 109).

Kolonizace inspirovaná ideologií Guš Emunim se proměnila v unikátní projev nacionalistického imperialismu, kde významnou roli hrálo občanské hnutí, jež bylo do značné míry zodpovědné za realizaci této kolonizace. Osadníci měli často krytí od významných osob a státní instituce jim vycházeli vstříc například legalizováním takovýchto osad, v mnohých případech je zase aktivně pronásledovali a osady evakuovali. Tento etnokratický imperialismus byl směřován zejména do míst s určitou rolí v nacionalisticky-náboženské mytologii náboženských sionistů. Není náhoda, že jedny z prvních osad se začali objevovat v místech, po kterých toužil Cvi Kook už od roku 1948 jako Hebron nebo Šekem (dnešní Nábulus)- viz. kapitola *Ideální forma izraelského státu*.

21. Evakuace ze Sinaje

Zásadní zkouškou odolnosti principu mamlachtiut se stala evakuace osady Jamit ze Sinaje. Kook svým způsobem vytvořil určitou linku k radikalizaci náboženských sionistů jedním ze svých projevů z roku 1974, ve kterém se zaobírá legitimitou vlády a teritoriálních koncesí.

„Pokud nastane situace, kdy na nás bude vyvíjen tlak (na teritoriální koncese), ať už ze strany gojů, nebo snad, nedej Bože, ze strany Židů kvůli politicky pokřivenému myšlení, jsme všichni povinni raději obětovat svůj život, než abychom se provinili. Co se týče Judeje a Samaří, a Golanských výšin – to se neobejde bez války! Někdo se mě zeptal, jestli chci rozpoutat občanskou

válku; nebudu se pouštět do otázky terminologie a nebudu používat tyto slova , ale toto je fakt: nedojde k tomu (stažení ze země), neobejde se to bez války!“ (Kook in Hellinger et al 2018, 69).

V této citaci asi nejvíce bije do očí pasáž, kde rabi Cvi Jehuda Kook hrozí válkou v reakci na ztrátu dobitých území. Nicméně málokdo tehdy vnímal Kookovo volání k válce doslovně. Navzdory militantnosti těchto slov nebyli jeho nejbližší učedníci přesvědčeni, že tímto Kook vyzývá k násilí proti vlastnímu národu nebo přímo k občanské válce. Je třeba zmínit, že sám Kook byl nucen opustit osadu Sebastie na Západním břehu na pokyn bezpečnostních složek, což provedl bez násilného odporu. Mnozí jeho následovníci tak považovali Kookova slova za podporu rozsáhlé, ale nenásilné občanské neposlušnosti. Tuto pozici zastává například rabi Šlomo Aviner (Hellinger et al 2018, 71).

I jinak poměrně radikální rabi Zalman Melamed tvrdil, že skutečným záměrem rabiho Kooka bylo zakázat jakékoliv spolupodílení se na příkazech k ústupu či evakuaci osad. Argumentoval tím, že tyto příkazy jsou zjevně nelegální, protože jdou v rozporu s halachou, morálkou a spravedlností. Melamed tvrdil, že je zakázáno tyto příkazy uposlechnout a je nezbytné proti nim bojovat, ale pouze v rámci nenásilné občanské neposlušnosti (Hellinger et al 2018, 71-72).

I rabi Cvi Jehuda Kook a jeho stoupenci si byli vědomi, že jako odpůrci mírového procesu na konci 70. let jsou v rámci izraelské společnosti v menšině. V posledních letech svého života dokonce Rabi Kook prohlásil ohledně evakuace osady v Jamit: „*Lidé nejsou s námi.*“ Podle jednoho ze svých následovníků se ocitl v depresi, když si uvědomil, že na rozdíl od svého dosavadního přesvědčení lidé ve svém srdci skutečně nepodporují osídlení velkého Izraele (Segal, in Hellinger et al 2018, 73).

Podle Hellingera (2018, 73-74) je poměrně slabá reakce Guš Emunim na evakuaci Sinaje výsledkem složitého vyvažování konceptu mamlachtiut. Je to právě rovnováha mezi státní politikou, považovanou za odsouzeníhodnou, a posvátností přisuzovanou samotnému státu, která zabránila i těm nejzarytějším zastáncům velkého Izraele sáhnout k násilí. A to i za cenu toho, že tento krok izraelské vlády v jejich očích může mít negativní dopad na vytoužený návrat mesiáše. V tomto případě však v rámci Guš Emunim přebila představa státu Izrael, který je součástí Božského plánu a pokračovatel starozákonních království, a proti kterému není možné násilně revoltovat.

Tuto pozici později halachicky formuloval rabi Aviner, který tvrdil, že odpor proti armádě zároveň armádu oslabuje a tím ohrožuje židovský národ, který chrání. Revoltu Aviner považuje za „vzpouru proti království“, kterou halacha výslovně zakazuje (Hellinger et al 2018, 123). Aviner to vyvozuje z pasáže Jozue 1:18, kdy lid izraelský pronese k Jozuemu předtím než vkročil do země zaslíbené:

„Kdokoli se vzbouří proti tvým rozkazům a neposlechne tvá slova, ať mu přikážeš cokoli, zemře!“

Rabi Aviner se ve svém postoji dostává do zdánlivě paradoxní pozice, kdy horlivě zpochybňuje rozhodnutí demokraticky zvolené vlády, ale zároveň neméně vášnivě odmítá občanskou neposlušnost vůči takové vládě. V tomto ohledu však s Avinerem nesouhlasí například rabi Melamed, který tvrdí, že neposlušnost by na armádu neměla negativní dopad, naopak takový akt zvýší její integritu vůči hodnotám judaismu. Melamed v tomto kontextu mluví o neposlušnosti samotných vojáků (Melamed in Hellinger et al 2018, 71-72).

Předáci hnutí Guš Emunim se v tomto případě dostali do dilematu, ve kterém si museli vybrat mezi jednotou národa a jednotou půdy. V rámci jejich nacionalistického pohledu byly národ a půda vnímány jako jeden božský celek, přičemž ani jedno nemohlo existovat plnohodnotně bez druhého. Šlo tedy o vskutku obtížné dilema. Vzhledem k dřívější rétorice, která měla imperiálně nacionalistický charakter, bylo nenásilné stažení se z osady Jamit překvapivě smířlivým řešením. Tento krok zároveň vytvořil jakýsi precedent pro budoucí evakuace osad, jež byly většinou prováděny v podobném duchu.

Vliv Guš Emunim na náboženský sionismus nekončí formálním rozpuštěním hnutí v roce 1982, ale sahá až do současnosti. Na zdi obývacího pokoje dnešního náboženského sionisty s největší pravděpodobností nenajdeme rabiho Reinese ale rabiho Abrahama Kooka. Kookismus, jako soubor idejí vycházející z učení rabiho Kooka staršího a jejich interpretace rabim Kookem mladším, lze v dnešní době považovat za ideovou páteř náboženského sionismu (Schwartz 2008, 108-113).

Rabi Cvi Kook měl během svého života prominentní pozici nejen v rámci Guš Emunim, ale celého náboženského sionismu. Po jeho smrti a následném rozpadu Guš Emunim tak vzniklo jisté myšlenkové vakuum. Na scéně se však rychle objevili noví jedinci, často bývalí členové Guš Emunim, kteří zakládali nové organizace a získávali nové stoupence. Současně se změnila i

politická situace, na kterou tito muži museli reagovat (Melamed in Hellinger et al 2018, 101).

Období zlepšování vztahů s Palestinci paradoxně náboženské sionisty spíše radikalizovalo. Další významnou událostí v tomto ohledu byly dohody z Osla. Přestože období mezi osmdesátými a devadesátými lety nelze vzhledem k první intifádě považovat za klidné, v roce 1993 a 1995 došlo k podpisu první a druhé dohody z Osla mezi izraelským prezidentem Jicchakem Rabinem a předsedou Organizace pro osvobození Palestiny Jásirem Arafatem. Dohody uznaly Arafatovo hnutí jako zástupce palestinského lidu a dále stanovily fázovaný proces stažení izraelských sil z částí Západního břehu a Pásma Gazy. Správa těchto území částečně přešla pod nově zřízenou Palestinskou samosprávu. Dohody z Osla měly odstartovat komplexnější mírový proces, který by vyřešil další klíčové otázky, jako jsou hranice, status palestinských uprchlíků nebo Jeruzalém. K tomu však již nedošlo.

Tyto události postavily pravověrné náboženské sionisty před narůstající dilema. Jakým způsobem se postavit ke státu, který je sice dle principu *mamlachtiut* součástí procesu spasení, ale jeho vláda se dopouští čím dál neodpuštěnějších hříchů, jež přímo sabotují úhlavní úkol náboženského sionismu – přivolání mesiáše? Tento rozpor nutně vyvolává otázku, zda mají náboženští sionisté nadále respektovat státní zřízení, případně jakými prostředky proti tomuto jednání protestovat, či dokonce revoltovat. Do nábožensky sionistické debaty se tím pádem vkrádá i téma násilí a radikalizace (Hellinger et al 2018, 101).

Další formativní zkušeností bylo setkání s arabským odporem židovské kolonizace na Západním břehu. Osadníci se začali setkávat ozbrojenými útoky na jejich základny a infrastrukturu. Násilí postupně eskalovalo v kontextu politických událostí (intifády). Tím pádem se roztočil začarovaný kruh konfliktu mezi místními Palestinci a osadníky (Hellinger et al 2018, 101-102). Dalším důležitým tématem se tedy stal vztah k Arabům obecně.

22. Radikalizace a kahanismus

Reakce Guš Emunim na evakuaci některých okupovaných území už za doby jejího fungování někteří příznivci považovali za příliš smířlivou. Od 70. let se začal formovat blok radikálnějších skupin, které se otevřeně hlásily k prosazování svých radikálních vizí za pomoci násilí. Příkladem takového ideového směru je tzv. kahanismus, vycházející z myšlenek rabína Meira Kahaneho. Je důležité podotknout, že kahanismus a podobně radikální ideologie v rámci náboženského

sionismu nenašly většinou podporu. Na druhou stranu i příznivci mírnějších ideových proudů kahanisty často odmítali otevřeně odsoudit (Hellinger et al 2018, 86-87). I když šlo početně o relativně marginální hnutí, které mělo potíže vůbec proniknout do Knesetu, jeho mediální pokrytí a politický vliv výrazně přesahovaly jeho faktickou velikost. Některé ideje, které rabi Meir Kahane formuloval, se navíc v Izraeli objevují dodnes. V současné izraelské politice je kahanismus nejvíce spojován se stranou Otzma Yehudit (Times of Israel, 2021).

Základní principy kahanismu se točí kolem ideje židovské nadřazenosti ve státě Izrael a vytvoření židovského etnostátu bez občanských práv náboženských menšin. Přestože omezení těchto práv měl v úmyslu i Cvi Jehuda Kook, Kahane se posunul k větším extrémům. Narozdíl od Kooka zastával Kahane úplně odmítavý postoj vůči demokracii a volal po nastolení teokracie, kde jediná autorita vychází z práva halacha. Jak prohlásil v Knesetu: „*Bez Tóry tuhle zemi ovládnou prasata*“ (Haaretz 2019). Podle Kahaneho nebylo možné, aby Izrael zůstal současně židovský a demokratický. Zdůrazňoval, že jeho cílem není vytvořit „stát Židů“, ale „židovský stát“ (Kahane 1988). Nekompromisní přístup Meira Kahaneho rovněž odmítal vyvažování principu mamlachtiut, protože naprosto odmítal legitimitu sekulárního státu. Radikální kahanisté se tedy neochvějně hlásili k entnokratickému imperialismu a v dilematu ohledně jednoty národa a jednoty území se narozdíl od klasických kookistů přiklonili k území.

Ehud Sprinzak (2006) v Kahanově ideologii identifikuje tzv. „katastrofický mesianismus“. Kahanovy výroky naznačují, že věřil v nutnost dramatické až katastrofické události, které měla svět připravit na příchod mesiáše. Tato katastrofická událost by znamenala zásadní reorganizaci izraelské společnosti blíže k principům halachy, což by mělo přispět k finálnímu přivolání josefiánského mesiáše. Tato představa není výlučně Kahaneho, oba Kookové tak zprvu vnímali například první světovou válku nebo holokaust. Ve světle Kahaneho ideologie však tato představa ospravedlňuje extrémní chování jeho stoupců, aby byla tato katarzická událost dosažena. Částečně to motivuje jeho stoupence k destabilizaci současného sekulárního a demokratického státu, což vede k negaci mamlachtiutu. Taková událost by totiž měla pravděpodobně nastat v době oslabených autoritativních struktur a demokratických institucí.

Podobnou ideologii jako kahanismus přijaly i další organizace, avšak některé z nich měly ještě radikálnější formu projevu než Kahane. Příkladem může být tzv. „Židovské podzemí“, teroristická skupina působící v 80. letech, která se nebála přímo sáhnout k násilí. Stejně jako kahanisté

odmítali příslušníci Židovského podzemí legitimitu izraelské vlády a porušovali mamlachtiut. Jeden z jejich představitelů, Yehuda Bezion, se vyjádřil následovně:

„Nejsou to zákony státu, které za nás rozhodnou, co je v našem revolučním úsilí proti němu přípustné a co zakázané; pouze Tóra Izraele a smysl pro národní odpovědnost, který nám byl dán, rozhodnou, do jaké míry uznáváme zákony státu nebo a do jaké míry ho v našem politickém boji respektujeme“ (Segal in Hellinger et al 2018, 92).

23. Vztah k Arabům

Po roce 1967 se náboženští sionisté stali symbolem nesmiřitelného vztahu k palestinským Arabům. V tomto nechvalném prvenství tak převzali pomyslnou štafetu od revizionistů, kteří tradičně zabírali toto místo. Ještě pár dekad nazpátek by se taková představa zdála poměrně absurdní. Tradiční nábožensky sionistická pozice se totiž vyvíjela od přezíravosti či určitému idealismu otců zakladatelů až ke korektnosti pragmatiků z doby po vzniku státu Izrael.

Jak bylo zmíněno v první části práce, otcové zakladatelé jako Jehuda Alkalai nebo Cvi Kalisher, se otázkou místního obyvatelstva zaobírali jen málo. To vyplývá i z faktu, že jen málo mužů z této éry se fyzicky ocitlo na území dnešního Izraele, a tudíž si mohli jen těžko uvědomit reálné problémy na místě. Nepřímo lze však odvodit, že jejich vztah k muslimům byl spíše pozitivní. Kalisher například počítal s tím, že židovské osidlování bude možné provést za souhlasu místních muslimských vládců (Goldwater 2020, 25-26). K tomuto idealismu pravděpodobně přispělo i to, že v té době byli Evropané považováni za nepřátele, kteří se dopouštěli pogromů, a bylo třeba se před nimi chránit. Naopak Osmanská říše byla považována za místo, kde jsou práva Židů v rámci možností respektována.

Změna přišla s revisionistickým sionismem Ze'eva Jabotinského, který se začal více zabývat vztahem k Arabům a uvědomovat si problematické aspekty soužití s místním obyvatelstvem. Ve své eseji *Železná zeď* (1923) Jabotinsky zmínil, že Arabové nebudou ochotni připustit vznik židovského státu bez boje. Tato problematika se začala projevovat na začátku 20. století s intenzifikací židovské migrace na území dnešního Izraele, kdy docházelo k postupné nevůli místního obyvatelstva. To se občas projevilo v ozbrojených střetech a pogromech, jakým byl například Hebronský masakr z roku 1929, ve kterém bylo zavražděno několik desítek Židů.

Tato realita na místě donutila pozdější náboženské sionisty začít přemýšlet o místním obyvatelstvu. Schwartz (2008, 60) tvrdí, že zastánci náboženského sionismu začínají masověji zastávat pravicová proti-Arabská stanoviska už v období mezi světovými válkami. Avšak lídři hnutí stále patřili mezi zastánce ideje koexistence. Například rabíni Bar-Ilan a Moše Šapira se snažili položit základy mírového soužití s Araby a odmítali kolektivní vinu Arabů za narůstající šarvátky s židovským obyvatelstvem. I rabi Maimon horoval za stejná práva arabského a židovského obyvatelstva s výjimkou práva na půdu (Schwartz 2008, 60-61).

Dokonce i rabiho Abrahama Kooka je možné považovat za obhájce koexistence s Araby. Kook se sice ve svých dílech vztahem k Arabům příliš nezabýval, avšak již v roce 1908 použil pro vztah Židů a Arabů pasáž Genesis 33:10, kde se Jákob setkává se svým dvojčetem Ezauem a říká mu: *„Vidět tvou tvář je jako bych viděl tvář Boží.“*

Kook dodal:

„Jákovova slova nesmí přijít vniveč. Bratrská láska Ezaua a Jákoba, Izáka a Izmaela se musí povznést nad všechny „mehumot“ (nepokoje)... a musí je proměnit v „or vehessed olam“ – univerzální světlo a soucit“ (Kook in Jerusalem post, 2015).

Kook tímto výrokem přirovnal Araby a Židy k bratrským národům. V tradici obou náboženství jsou totiž Arabové potomky proroka Izmaela, který je bratrem Izáka, praotce všech 12 kmenů izraelských (Jerusalem post, 2015).

Současní náboženští sionisté mají však daleko od vnímání Arabů jako dávných bratří. Mnoho náboženských sionistů kategorizuje Araby jako „ger toshav“ (cizinec rezident). Tento status byl používán pro nežidy žijící v Zemi izraelské, kteří dodržují 7 noachidských přikázání a tím pádem jsou „spravedlivými nežidy“. Předmětem velké debaty jsou však práva, která občanům této kategorie náleží. Radikálnější náboženští sionisté Araby spojují s nižším statutem a „služebnictvím a speciální daní.“ (Masalha 2009, 77-78). Cvi Jehuda Kook chápal Araby jako cizince, kteří sice zabrali židovskou půdu, ale tím nezacizili vlastnická práva původních majitelů. Tento fakt demonstroval analogií, že když člověk opustí svůj dům a v mezidobí do něj vtrhnou jiní lidé, původní majitel neztrácí nárok na svůj majetek (Kook in Masalha 2009, 79). Podle Kookova myšlení se tedy Arabové stali „vetřelci“.

V rámci náboženského sionismu se tedy rozmohla představa Arabů jako pomyslných „oni“ se silně nepřátelskou konotací, které nacionalisté obvykle používají k upevnění vlastní národní identity. Vzhledem k historii násilí a konfliktů byl problém s Araby přetrvávající otázkou pro izraelskou společnost už od roku 1948. Na druhou stranu mnozí politici včetně náboženských sionistů se snažili podporovat smířlivý vztah s Araby chápali je jako plnohodnotné občany Izraele. Tento přístup se však v rámci náboženského sionismu začal dostávat na druhou kolej.

24. Arabové jako Amalekité

Mezi náboženskými sionisty po roce 1967 tedy Arabové nejsou vnímáni jako bratřanci, v jejichž tváři by se měla odrážet Boží tvář, ale stále častěji jako Amalekité. Amalekité představují podle biblické tradice kmen, který symbolizuje nepřátelství vůči židovskému národu. Tento kmen, vedený Amalekem, napadl židovské kmeny během návratu z Egypta, a byl následně poražen Izraelity pod vedením Mojžíše. V biblickém textu Exodus 17:8-16 se Amalek stal archetypem zla a nepřítele. Termín „Amalek“ byl v židovské tradici používán v širším smyslu k označení všech nepřátel Izraele. Liturgie a tradiční texty často zobrazují Amaleka jako symbol morálního zla a povinnost odstranit Amaleka se stala důležitým prvkem židovské identity. Amalekité byli zároveň příbuznými hebrejských kmenů, protože Amalek je v bibli považován za potomka Ezaua, dvojčete Jákoba (Genesis 36:12). Zde je možné najít další paralelu s Araby. Přestože byli Amalekité vyhlazeni, rabínská literatura tradičně chápe Amaleka jako symbolického nepřítele Židů a tvrdí, že boj mezi oběma národy bude pokračovat až do příchodu mesiáše, kdy Bůh zničí poslední zbytky Amaleka (Masalha 2009, 80).

Na radikální nábožensky sionistické scéně se začali objevovat rabíni, kteří biblické pasáže, konkrétně boží přikázání „*vymažeš památku Amalekovu zpod nebes*“ (Deuteronomium 25:19), aplikovali na současný konflikt s Araby. Asi nejextrémnějším příkladem tohoto myšlení je článek bývalého rabína z Bar-Ilan University, Jisra'ele Hesse, nazvaný *Přikaz genocidy v Tóře*. Rabi Hess napsal:

„Není daleko den, kdy budeme všichni povoláni k této svaté válce, k tomuto přikázání zničení Amaleka“ (Hess in Masalha 2009, 80-81).

Rabi Hess přímo odkazoval na biblickou pasáž ze Samuela 15:3, kde Hospodin přikazuje:

„Nyní jdi a pobij Amáleka; jako klaté zničíte vše, co mu patří. Nebudeš ho šetřit, ale usmrtíš muže

i ženu, pachole i kojence, býka i ovci, velblouda i osla!“

Přestože se jedná o opravdu extrémní argumentaci, kterou by většina jádra náboženského sionismu zavrhla, na Hessovu argumentaci někteří lidé reagovali. Například Amnon Rubinstein, bývalý centristický politik, se vyjádřil:

„Amalek nikdy nezmizel a skrývá se v kterémkoli národě, který vyhlásí válku lidem Boha“ (Rubinstein in Masalha 2009, 81).

Asociace Arabů s Amálekem se objevila v mnoha článcích spojených s Guš Emunim, například v článku Chaima Toriyi pro noviny *Nekuda*, které jsou spojeny s tímto hnutím. Toriya napsal:

„V každé generaci se objeví Amálek. Amalekismus naší generace se projevuje v hluboké nenávisti Arabů vůči našemu národnímu obrození v zemi našich předků“ (Masalha 2009, 81).

Většina autorů používající tuto asociaci však nevolala ke genocidě Arabů, jako byl případ Jisra'ele Hesse, nýbrž spíše přirovnávala Araby k Amalekitům s cílem demonstrovat jejich nepřátelství. Stále oblíbenější ideou, která je velkou částí izraelské společnosti dodnes odsuzována, se však stala možnost „transferu“ arabského obyvatelstva pryč z Izraele. Zastánci transferu obyvatel se často odkazují na biblickou pasáž Čísla 33:52:

„Vyžeňte všechny obyvatele země. Zničte všechny jejich tvarované kameny, zničte všechny jejich lité sochy a zrušte jejich obětní výšiny.“

Tento scénář například v roce 1987 podpořil poslanec Knesetu Yosef Shapira s tím, že by každé arabské rodině, co zemi opustí, bylo vyplaceno 20 tisíc dolarů. Tento scénář byl také opakovaně propagován v již zmíněném věstníku *Nekuda* napojeném na Guš Emunim (Masalha 2009, 83). Vyhnání arabského obyvatelstva je také součástí hlavního myšlenkového proudu následovníků rabína Kahaneho, který považoval rok 1967 za promarněnou příležitost „zbavit se Arabů jednou pro vždy“ a za příklad dobré praxe neopomenul uvést vyhnání Němců z Polska a Československa po druhé světové válce (Kahane, 1988).

25. Dohody z Osla a násilí

Pro většinu světa se staly dohody z Osla symbolem naděje na mírové řešení izraelsko-palestinského konfliktu. Naopak pro náboženské sionisty se tyto dohody staly snad nejhorší noční můrou. Dohody, které ustanovily Palestinskou samosprávu na Západním břehu a v Gaze,

znamenal pro náboženské sionisty zásadní porážku. Zde se nejednalo „o krok zpět od vykoupení“, těch kroků zpět bylo mnoho. Toto období bylo další zkouškou pro princip *mamlachtiut* a zároveň otevřelo jedno z největších tabu témat sionismu i judaismu – násilí mezi Židy samotnými.

V židovské tradici je motiv jednoty židovského národa zásadním principem, který se přenesl i do hlav sionistických myslitelů (Schwartz 2008, 116). Přestože představitelé různých sionismů mají radikálně odlišný pohled na politické zřízení Izraele, princip jednoty národa úspěšně zabraňoval řešit vnitřní rozpory násilnou cestou. Zároveň je obecně v židovské tradici kladen vysoký důraz na posvátnost života a podle halachy je zabití jednotlivce povoleno pouze v několika případech jako v sebeobraně, ve válce či při legitimním výkonu trestu smrti (Börner-Klein 1997, 171).

Zásadní tabu, kterým bylo zabití Žida Židem, porušil pravicový extremističtí Yigal Amir vraždou izraelského premiéra Jicchakem Rabina. Amir byl motivován právě Rabinovými kroky během dohod z Osla. Přestože není zcela jasné, jakou argumentaci pro Rabinovo zabití Amir ve své hlavě použil, je možné odvozovat z tehdejšího tisku a proslovů některých radikálních rabinů, kteří svou rétorikou vyšlapali atentátu na Rabina cestu.

Ve veřejném prostoru před Rabinovou vraždou se objevovaly názory, že Rabin se svými činy stal tzv. *rodefem*. V židovské právní tradici se termín „*rodef*“ vztahuje k osobě, která se snaží zabít jinou osobu, a tím pádem je *rodefa* možné fyzicky zneškodnit, aby se vraždě předešlo. I v tomto případě však židovská tradice definuje, že *rodefa* je možné zabít pouze v případě, že neexistuje jiný způsob, jak mu v jeho konání zabránit (Hellinger et al 2018, 107). Někteří extremističtí mezi náboženskými sionisty tedy přijali tezi, že Rabin ukládá dohodami z Osla o život židovského národa, a tudíž je možné ho zneškodnit.

Tuto rétoriku podporoval například Benny Elon, jeden z vůdců radikálního pravicového hnutí „*Toto je naše země*“, který v jednom ze svých projevů pronesl:

„Rabin vede stát k občanské válce. Pokud si nedá pozor, může být zabit“ (Hellinger et al 2018, 106).

Radikální rétoriku proti Rabinově vládě zaujímal i plátek *Nekuda* napojený na Guš Emunim, který označoval tuto vládu za „vládu zla“, jejíž chování je podobné chování Tita a Nabuchodonozora. V plátku *Hashavua*, který byl psán zejména pro čtenáře z řad ortodoxních Židů, byl Rabin

opakovaně označován za mentálně nemocného, Judenrat, Kápa, ničitele Izraele, a dokonce i vraha. Rabín Ya'kov Ariel, bývalý rabín v Ramat Gan, v jednom ze svých článků Rabina jako rodefa explicitně označil (Hellinger et al 2018, 109).

Je však třeba říci, že případ zabití Yitzaka Rabina a označování izraelských politických oponentů za rodefa bylo velmi extrémním skutkem, který se po této události již v takové míře neopakoval. Už v této době byla tato argumentace kritizována ze strany mnoha významných náboženských sionistů. Například rabi Aviner varoval před „strašnými dopady“ označování Rabina za rodefa, přestože byl sám zavilým kritikem jeho politiky (Sprinzak in Hellinger et al 2018, 109).

26. Nové trendy v náboženském sionismu

Chardalim

Termín „chardalim“ označuje komunitu lidí, kteří spojují ideologické principy náboženského sionismu s ortodoxním judaismem. Slovo chardalim vychází z kombinace hebrejských výrazů „charedim“, což znamená příslušník ortodoxního judaismu, a „dati leumi“, což označuje náboženské nacionalisty.

První chardalim se začali objevovat již v 70. letech, kdy následovali ideje Jehudy Cvi Kooka. Kombinace židovského nacionalismu a židovské ortodoxie se původně zdála nemožná, neboť obě ideová hnutí se na začátku své existence ideologicky vylučovala. Ortodoxní Židé byli zejména v počátcích sionismu jeho hlavními kritiky, především kvůli sekulární povaze sionismu a tomu, že jeho hlavní teze považovali za herezi. I přes vznik chardalim přetrvává problematický vztah mezi většinou ortodoxních Židů a sionismem dodnes (Guardian 2022).

Hlavním cílem chardalim je spojení ultraortodoxní náboženské praxe s přijetím základních tezí kookistického náboženského sionismu. Přestože náboženská praxe chardalim vychází z židovské ortodoxie, vůči klasickým charedim se často tvrdě vyhraňují. Chardalim kritizují charedim za exilovou mentalitu, pasivitu a slabost, což jsou hodnoty, kterými chardalim opovrhují stejně jako další náboženští sionisté. Chardalim obnovují koncept „nového Žida“ jako silného a nezávislého jednotlivce, který však striktně následuje halachu (Jerusalem Post 2020). Dále kladou silný důraz na maskulinitu a patří mezi hlavní odpůrce LGBT aktivismu v izraelské společnosti. Narozdíl od charedim, chardalim masově vstupují do armády. V tomto ohledu se chardalim shlédli v ideálu tzv. „hesdernika“. Hesdernici jsou povětšinou mladíci pocházející ze silně náboženských kruhů,

kteří kombinují vojenskou službu s náboženským studiem (Schwartz 2008, 119).

Hilltop Youth (Mladí z vrcholů kopců)

Hilltop Youth je označení pro převážně mladé aktivisty, kteří horlivě zakládají improvizované osady, zejména na vyvýšených místech na Západním břehu Jordánu. Motivací pro Hilltop Youth je návrat k základním principům judaismu a spojení s přírodou. Celé hnutí je silně inspirováno prvky chasidismu. Jedním z důvodů, proč zakládají osady daleko od kulturních center, je touha po nezávislosti na tradičním duchovním vedení náboženského sionismu, které je v jejich očích zkorumpované a stalo se komplicem sekulárnímu zřízení. Hilltop Youth svým způsobem revoltují proti tradiční spolupráci náboženských sionistů se státními institucemi a odmítají tradiční kookovský mamlachtiut. Příslušníci Hilltop Youth nemají problém kvůli svým vizím zpochybňovat autoritu státu (Schwartz 2008, 117).

V rámci náboženského sionismu se Hilltop Youth tedy odlišují tím, že odmítají zavedené politické procesy ve prospěch více konfrontačního a přímějšího přístupu. Na rozdíl od mainstreamových náboženských sionistických hnutí, která se často zapojují do politického systému, Hilltop Youth kladou důraz na aktivismus zdola a zajišťování skutečností na místě. Jejich akce jsou vedeny pocitem naléhavosti a přesvědčením o nadřazenosti náboženských a historických imperativů nad sekulárním zřízením. Tento ideologický odklon se projevuje v jejich odporu vůči pokusům o vystěhování a v ochotě zapojit se do občanské neposlušnosti na ochranu svých osad (Hellinger et al 2018, 251-252).

Ženská práva

V poslední době se v rámci nábožensky sionistického hnutí objevují i hlasy za ženská práva. Jedná se stále o marginální hnutí, ale některé ženy usilují o aktivnější roli v náboženském životě. Jedním z důležitých bodů tohoto nábožensky sionistického feminismu je snaha o zakládání tzv. midrašů, náboženských škol pro ženy jako obdoby ješiv pro muže. Také se objevují hlasy po zakládání ženských modlitebních skupin tzv. minjanim. Občanské hnutí, které reprezentují zájmy žen v rámci náboženského sionismu, jsou například Kolech („Tvůj Hlas“) nebo Eminah (Schwartz 2008, 117).

Umírněný náboženský sionismus

Navzdory masivní převaze ultrapravicové verze náboženského sionismu nad její umírněnou variantou stále přetrvávají zastánci této umírněné podoby, i když mají poměrně slabý hlas. Na druhou stranu disponují rozsáhlým ideovým základem pro své postoje, i když jsou dnes přehlíženi zejména mezinárodní veřejností. Jeden z moderních představitelů umírněného náboženského sionismu je například rabín Ido Pachter, který propaguje tzv. „střední cestu“. Pachter nachází inspiraci ve starověké filozofii a myšlení židovských učenců jako je například Maimonides (hebrejsky Raban), který v jednom ze svých komentářů uvedl:

„Dávni mudrci učili člověka, aby zhodnotil své vlastnosti, vypočítal je a nasměroval střední cestou, aby se choval správně“ (Maimonides in Pachter 2023).

Tuto myšlenku podporuje i současný rabín Norman Lamm, když zdůrazňuje, že cesta k dokonalosti zahrnuje vědomý a záměrný výběr pohybovat se mezi extrémy a podporovat otevřený a spíše zdrženlivý přístup. Tímto způsobem může být dosaženo harmonie, v níž se odráží duchovní síla (Lamm in Pachter 2023).

Rabi Ido Pachter se opírá o princip *mamlachtiut*, ale zároveň tvrdí, že instituce, včetně vrchního rabinátu, nejsou automaticky „přirozeně posvátné“. Pokud jde o osidlovací politiku, Pachter uznává právo Židů na osidlování Země izraelské, avšak zdůrazňuje, že toto osidlování by mělo striktně dodržovat právní a morální hranice, aby se vyhnulo jakýmkoli akcím, které by mohly poškodit nevinné osoby nebo jejich majetek (Pachter 2023).

Vojenskou službu považuje Pachter za občanskou i halachickou povinnost pro všechny bez rozdílu. Uznává roli Izraele v procesu spásy, avšak zdůrazňuje, že tento proces není nezvratný a závisí na činech židovského národa. Pachter zdůrazňuje důležitost toho, aby Izrael zůstal demokratický a židovský, a varuje před nacionalistickým šovinismem jako jedním z největších nebezpečí. Také považuje židovskou diasporu za nedílnou součást izraelské identity (Pachter 2023).

Pro umírněné náboženské sionisty zůstává důležitou postavou rabi Abraham Kook, avšak jeho díla interpretují spíše humanistickým pohledem. Další významnou postavou pro umírněnou verzi může být rabi Joseph Soloveitchik, který přináší zajímavou ideovou alternativu ke kookovskému megalomanskému mesianismu. Oproti Kookovi rabi Soloveitchik odmítal metafyziku a soustředil

se na otázku smyslu židovské existence. Metafyzická vysvětlení historických událostí považoval za zbytečná a vyzýval k zaměření na halachické odpovědi na otázky smyslu, čímž zpochybňoval mesianistický narativ (Schwartz 2008, 119-121). Soloveitchikova filozofie tak může poskytnout solidní základy pro umírněnou nábožensky sionistickou ideologii i dnes.

V současné době nabývají na významu výzkumná centra, která poskytují prostor intelektuálnímu a umírněnému náboženskému myšlení. Příkladem mohou být Herzog Center for Jewish Studies, Shalom Hartman Institute, či Beit Morasha. Tato centra se mimo jiné zabývají možnostmi přizpůsobení halachických principů moderním podmínkám a snaží se překlenout propast mezi akademickou činností a světem rabínských ješiv. Členové těchto institucí nejsou omezeni pouze na tradiční náboženské vzdělání v ješivě. Mnozí z nich spojují své znalosti se sekulárním vzděláním, které získali na veřejných univerzitách (Schwartz 2008, 119-121). Tato kombinace může pomoci propojit i tradiční náboženské hodnoty s moderním myšlením.

Závěr

Cílem této práce bylo zodpovědět výzkumnou otázku: *Jakým způsobem se změnila hlavní myšlenka náboženského sionismu po šestidenní válce v roce 1967?* Pro pochopení hlavních faktorů a kontextu změn práce začala analýzou původní podoby náboženského sionismu před rokem 1967. Toto období, které zachycuje přibližně půl druhé století, však samo o sobě nebylo homogenní. Myšlenky prvních „proto-sionistů“, které v této práci reprezentují rabíni Jehuda Alkalai a Cvi Kalisher, byly do značné míry abstraktní a v mnohých ohledech idealistické. Alkalai i Kalisher se pohybovali na samém okraji nacionalistické myšlenky, protože ani jeden z nich přímo nepožadoval politickou a národnostní jednotu, jak ji chápe Gellner (2013). Spíše než na židovský suverénní stát cílili na židovské osídlení pod ochranou místních vládců v rámci Osmanské říše. V jejich představách se Země izraelská nerovnála nacionalistické vlasti, jak ji chápe Kadercan (2017), ale spíše spirituálnímu prostoru, který by Židé měli obývat z náboženských důvodů.

Unikátním přínosem prvních sionistů bylo uznání jisté role lidského aktivismu v procesu spasení židovského národa. Tato idea šla proti tradičním tezím judaismu, který považoval spasení za naprosto nezávislé na člověku. Tato myšlenka se později stala jedním z pilířů politické teologie Abraham Kooka. V době Alkalaie a Kalishera byl sionismus poměrně marginálním myšlenkovým směrem, který byl do značné míry upozaděn v debatách mezi mnohdy sekulárními asimilacionisty a zpravidla ortodoxními izolacionisty.

První významnou skupinou, která začala hájit zájmy náboženských sionistů, byla politická strana Mizrahi. Tato strana začala fungovat již na přelomu 19. a 20. století a udržela si vliv i v době po vzniku Státu Izrael. Její představitelé plně nacionalizovali náboženský sionismus a přišli s požadavky národní a politické jednoty. Jejich politický styl se vyznačoval výrazným pragmatismem a umírněností.

Zakladatel strany rabi Reines neviděl v osídlování Země izraelské vykupitelský potenciál. Pro něj bylo cílem židovského nacionalismu zajistit bezpečné útočiště pro Židy, kde si mohou zachovat židovskou identitu a náboženskou praxi. Reinesův teritoriální nacionalismus nebyl založen na konceptu Země izraelské jako nedělitelné vlasti, přestože její propojení s Židy zejména z náboženského hlediska uznával. To se projevilo mimo jiné v jeho kladném postoji k ugandskému plánu. V Reinesových myšlenkách se nacionalismus i náboženství doplňovali. Ačkoliv v Reinesově přístupu náboženství a nacionalismus existovali ve vzájemně symbiotickém vztahu,

nedošlo k jejich úplnému splynutí v náboženský nacionalismus. V jeho verzi náboženského sionismu tedy nejsou plně reprezentovány všechny čtyři pilíře náboženského nacionalismu, jak je identifikují Friedland a Moss (2016).

Současně s náboženským sionismem strany Mizrahi se objevila paralelní varianta náboženského sionismu, formulovaná rabim Abrahamem Kookem. Kook přišel s do té doby nejsilnějším nábožensky-nacionalistickým propojením mezi púdou Země izraelské a Židy. Kook chápal Zemi izraelskou primordialisticky, jako „součást samotného izraelského národa“, která tvoří nedělitelnou vlast Židů. Kook oprášil mesianismus dřívějších náboženských sionistů, který však z hnutí nikdy zcela nevymizel. Tvrdil, že přítomnost Židů na území starodávných židovských království je klíčovou součástí procesu přivolání mesiáše a vykoupení židovského národa.

Rabi Kook jako monista odmítal oddělovat materiální a spirituální svět, což vedlo v jeho pojetí sionismu k splynutí náboženství a nacionalismu. Náboženský sionismus podle Kooka obsahuje všechny čtyři pilíře náboženského nacionalismu, jak ho identifikují Friedland a Moss (2016). Kookův monismus se projevil i do jeho způsobu čtení politických událostí, které interpretoval jako nedílnou součást Božího plánu nezvratně směřujícího ke spasení. Kook viděl všechny Židy – sekulární i náboženské – osidlující Zemi izraelskou jak neoddělitelnou součást tohoto plánu.

Šestidenní válka v roce 1967 sehrála roli významné politické události, která podle Parekha (1995) umožňuje rozvinout národu nové tendence, cíle a redefinovat se jako celek. Důsledky války otevřely příležitost náboženským mesianistům dostat se do hlavního proudu náboženského sionismu na úkor umírněného pragmatismu. Hlavním faktorem této změny se spíše než zisk nového území stala obava, že by se Izrael mohl tohoto území vzdát a „kráčet pryč od spásy“.

Hlavní ideovou silou náboženského sionismu po roce 1967 se stalo hnutí Guš Emunim v čele s Cvi Jehudou Kookem, synem Abrahama Kooka. Přestože Cvi Jehuda vycházel filozoficky z politické teologie svého otce, její aplikace na politickou realitu po šestidenní válce byla něčím novým. Jeho hlavní agendou, se kterou je náboženský sionismus silně provázán do dnešních dní, se stalo osidlování nově zabraných území spojené s nesmiřitelností vůči Arabům a nadřazeným postavením židovského obyvatelstva v židovském státě. Hlavním předmětem teritoriálně-nacionalistického zájmu se stala místa spojená s mýtickými událostmi židovského národa v Bibli. Tato politika odpovídá etnokratické formě nacionalistického imperialismu, jak ji popisuje Kolstø (2019). Tento přístup si klade za cíl ovládnout území mimo vlastní hranice, přičemž zároveň

usiluje o zachování odlišnosti a kontroly nad jinými národnostními skupinami obývajícími dané území.

Po smrti Cvi Jehudy Kooka a rozpuštění Guš Emunim se náboženský sionismus více decentralizoval a část jeho stoupců se začala projevovat radikálněji než kdy dřív. Příkladem mohou být stoupci rabiho Meira Kahane, kteří dodnes otevřeně propagují násilí či etnické čistky vůči Arabům. Tyto skupiny rovněž opustily princip *mamlachtiut* a přestaly respektovat stát a sekulární Židy. Tento odklon od principu „jednoty národa“, který do té doby z velké části určoval izraelskou společnost, přetrvává jako stín v rámci náboženského sionismu až dodnes. Je však třeba zdůraznit, že i přes vyšší koncentraci ultrapravicového extremismu v hnutí, zůstává tradiční kookismus klíčovým prvkem náboženského sionismu až do současnosti.

Summary

The aim of this paper was to answer the research question: *How did the main ideas of religious Zionism change after the 1967 Six-Day War?* In order to understand the main factors and the context of the changes, the thesis began with an analysis of the original form of Religious Zionism before 1967. However, this period, which spans circa one and half century, was not homogeneous. The ideas of the early “proto-Zionists”, represented in this thesis by Rabbis Yehuda Alkalai and Zvi Kalisher, were largely abstract and in many ways idealistic. Both Alkalai and Kalisher were on the very fringes of nationalist thought, as neither of them directly called for political and national unity as understood by Gellner (2013). They did not necessarily aim for a Jewish sovereign state, but rather for a Jewish settlement under the protection of local rulers within the Ottoman Empire. In their imagination, the Land of Israel did not equate to a nationalist homeland, as Kadercan (2017) understands it, but rather to a spiritual space that Jews should inhabit for religious reasons.

An unique contribution of the early Zionists was the recognition of a certain role for human activism in the process of salvation. This idea went against the traditional tenets of Judaism, which considered salvation to be completely independent of man. This idea later became one of the pillars of Abraham Kook's political theology. At the time of Alkalai and Kalisher, Zionism was a relatively marginal school of thought that was largely overlooked in debates between the often secular assimilationists and the generally orthodox isolationists.

The first major group that began to defend the interests of religious Zionists was the Mizrahi political party. This party began to function at the turn of the 19th and 20th centuries and maintained its influence in the period after the establishment of the State of Israel. Its leaders fully nationalized religious Zionism and came up with demands for national and political unity. Their political style was characterized by a strong pragmatism and moderation.

The party's founder, Rabbi Reines, did not see the redemptive potential in settling the Land of Israel. For him, the goal of Jewish nationalism was to provide a safe haven for Jews where they could maintain their Jewish identity and religious practice. Reines's territorial nationalism was not based on the concept of the Land of Israel as an indivisible homeland, although he did recognize its connection to Jews, particularly from a religious perspective. This is reflected, among other things, in his positive attitude towards the Uganda Plan. In Reines's thought, nationalism and religion were complementary. Although religion and nationalism existed in a symbiotic relationship in Reines's approach, there was no complete fusion of the two into religious nationalism. Thus, all four pillars of religious nationalism as identified by Friedland and Moss (2016) are not fully represented in his version of religious Zionism.

Simultaneously with the religious Zionism of the Mizrahi Party, a parallel variant of religious Zionism emerged, formulated by Rabbi Abraham Kook. Kook came up with the strongest religious-nationalist connection between the Land of Israel and the Jews up to that time. Kook understood the Land of Israel primordially, as “part of the nation of Israel itself”, which constitutes the indivisible homeland of the Jews. Kook dusted off the messianism of earlier religious Zionists, which never completely disappeared from the movement. He argued that the presence of Jews in the territories of the ancient Jewish kingdoms was a crucial part of the process of bringing in the messiah and redeeming the Jewish people.

As a monist, Rabbi Kook refused to separate the material and spiritual worlds, which led to a fusion of religion and nationalism in his conception of Zionism. Kook's version of religious Zionism contains all four pillars of religious nationalism as identified by Friedland and Moss (2016). Kook's monism was reflected in his way of reading political events, which he interpreted as integral to God's plan of irreversibly working towards salvation. Although he harshly criticized secularism, he regarded all Jews inhabiting the Land of Israel as an integral part of that plan.

The Six-Day War in 1967 played the role of a major political event that, as identified by Parekh (1995), allowed the nation to develop new tendencies, goals and redefinition itself as a whole. The aftermath of the war opened the opportunity for religious messianists to enter the mainstream of religious Zionism at the expense of moderate pragmatism. The fear that Israel might give up newly acquired territory and “walk away from salvation”, became a major factor in this change.

The main ideological force behind religious Zionism after 1967 was the Gush Emunim movement, headed by Zvi Yehuda Kook, the son of Abraham Kook. Although Zvi Yehuda drew philosophically on his father's political theology, its application to the political realities of the post-Six-Day War era was something new. His main agenda, which is present in Religious Zionism to this day, became the settlement of newly occupied territories, coupled with intransigence towards the Arabs and the superior status of the Jewish population in the Jewish state. The main object of territorial-nationalist interest became the places associated with the mythical events of the Jewish people in the Bible. This approach corresponds to an ethnocentric form of nationalist imperialism as described by Kolstø (2019), which aims to dominate territory outside its own borders, while at the same time seeking to maintain distinctiveness and control over other ethnic groups inhabiting the territory.

After the death of Tzvi Yehuda Kook and the dissolution of Gush Emunim, religious Zionism became more decentralized and some of its adherents began to express themselves more radically than ever before. An example of this are the followers of Rabbi Meir Kahane, who to this day openly promote violence or ethnic cleansing against Arabs. These groups have also abandoned the principle of *mamlachtiut* and have ceased to respect the state establishment and secular Jews. This departure from the principle of the “unity of the nation”, which had largely defined Israeli society until then, persists as a shadow within religious Zionism until now. However, it should be emphasized that despite the increased concentration of far-right extremism in the movement, traditional kookism still remains a key element of Religious Zionism to the present day.

Zdroje

Knihy

Bible ČEP. 1992. *Český ekumenický překlad Bible*. Česká biblická společnost.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Schwartz, Dov. 2008. *Religious Zionism: History and Ideology*. Boston, MA: Academic Studies Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.

Smith, Anthony D. 1971. *Theories of Nationalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nationalism and Modernization*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Dowty, Alan. 2001. *The Jewish State : A Century Later*. Berkeley ; London: University Of California Press.

Brenner, Michael. 2020. *In Search of Israel : The History of an Idea*. S.L.: Princeton University Pres.

Gartman, Eric. 2015. *Return to Zion : The History of Modern Israel*. Lincoln: University Of Nebraska Press ; Philadelphia.

Troy, Gil. 2018. *The Zionist Ideas: Visions for the Jewish Homeland—Then, Now, Tomorrow*. New York, NY: Jewish Publication Society.

Goldwater, Raymond. 2020. *Pioneers of Religious Zionism: Rabis Alkalai, Kalischer, Mohliver, Reines, Kook and Maimon*. Urim Publications.

Hellinger, Moshe; Hershkowitz, Isaac and Susser; Bernard. 2018. *Religious Zionism and the Settlement Project: Ideology, Politics, and Civil Disobedience*. State Univ of New York Press.

Gat, Azar. 2012. *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Donald M. 2021. *A Short History of Christian Zionism: From the Reformation to the*

Twenty-First Century. Downers Grove, IL: IVP Academic, an imprint of InterVarsity Press.

Friedland, Roger, and B. Moss, Kenneth. 2016. "Thinking through Religious Nationalism." In *Words*.

Sprinzak, Ehud. 2006. "Violence and Catastrophe in the Theology of Rabi Meir Kahane: The Ideologization of Mimetic Desire." In *Insurgent Terrorism*, edited by Gerald Cromer, 23-45.

Články

Wendt, Alexander. 1994. "Collective Identity Formation and the International State." *Review of International Studies* 20 (1), 384-396.

Mitzen, Jennifer. 2006. "Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma." *European Journal of International Relations* 12 (3), 341-370.

Penrose, Jan. 2002. "Nations, States and Homelands: Territory and Territoriality in Nationalist Thought." *Nations and Nationalism* 8 (3): 277–297.

Etherington, John. 2010. "Nationalism, Territoriality and National Territorial Belonging." *Papers* 95/2: 321-339.

Kadercan, Burak. 2017. "Nationalism and War for Territory: From 'Divisible' Territories to Inviolable Homelands." *Cambridge Review of International Affairs* 30 (4): 368-393.

Kolstø, Pål. 2019. "Is Imperialist Nationalism an Oxymoron?" *Nations and Nationalism* 25 (1): 18–44.

Smith, Anthony D. 1996. "Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism." *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 72 (3): 445-458.

Parekh, Bhikhu. 1995. "The Concept of National Identity". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 21 (2): 255–68.

Posen, Barry R. 1993. "Nationalism, the Mass Army, and Military Power." *International Security* 18(2): 80-124.

Van Evera, Stephen. 1994. "Hypotheses on Nationalism and War." *International Security* 18(4):

5-39.

Masalha, Nur. 2009. "Reading the Bible with the Eyes of the Canaanites: Neo-Zionism, Political Theology and the Land Traditions of the Bible (1967 to Gaza 2009)." *Holy Land Studies* 8(1): 55-108.

Goldstein, Amir, and Shilo, Elchanan. 2022. "Generational Crossover: 'The Movement for the Entire Land of Israel' from the Labour Movement to Guš Emunim." *Israel Affairs* 28(1): 45-59.

Newman, David. 2005. "From Hitnachelut to Hitnatkut: The Impact of Guš Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society." *Israel Studies* 10(3): 192-224.

Lederhendler, Eli. 2008. "Classless: On the Social Status of Jews in Russia and Eastern Europe in the Late Nineteenth Century." *Comparative Studies in Society and History* 50 (2), 509-534.

Keren-Kratz, Menachem. 2021. "Post-Truth Politics and Invented Traditions." *Jewish Political Studies Review* 31, no. 3/4: 44-69.

Inbari, Motti. 2007. "Religious Zionism and the Temple Mount Dilemma—Key Trends." *Israel Studies* 12(2): 29-47.

Masalha, Nur. 2009. "Reading the Bible with the Eyes of the Canaanites: Neo-Zionism, Political Theology and the Land Traditions of the Bible (1967 to Gaza 2009)." *Holy Land Studies* 8(1): 55–108.

Lesch, Ann Mosely. 1977. "Israeli Settlements in the Occupied Territories, 1967-1977." *Journal of Palestine Studies* 7(1): 26-47.

Don-Yehiya, Eliezer. 2014. "Messianism and Politics: The Ideological Transformation of Religious Zionism." *Israel Studies* 19 (2): 239-263.

Friesel, Ofra. 2016. "Israel's 1967 Governmental Debate about the Annexation of East Jerusalem: The Nascent Alliance with the United States, Overshadowed by 'United Jerusalem'." *Law and History Review* 34(2): 363-391.

Susser, Bernard, Moshe Hellinger, and Isaac Hershkowitz. 2020. "Israel's Settlement Project: The Formative Years, 1974–1977." *Journal of Church and State* 62(2): 249–268.

- Mashiach, Amir. 2021. "The Heralds of Zionism as Theological Revolutionaries." *Religions* 12, no. 12.
- Hacohen, Gershon. May 26, 2019. "The Meaning of 'Mamlachtiut'." *BESA Center Perspectives Paper* No. 1,183. <https://besacenter.org/mamlachtiut/>.
- Eleff, Zev. 2013. "Between Bennett and Amsterdam Avenues: The Complex American Legacy of Samson Raphael Hirsch, 1939-2013." *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 46, no. 4.
- Salmon, Yosef. 2020. "The Hatam Sofer and the Land of Israel." *Jewish History* 33: 437–459.
- Mashiach, Amir. 2018. "Work as a value in the writings of Rabi Y.Y. Reines." *Religions*, 9(2), 64.
- Shragai, Shlomo Zalman. 1931. "Our Way", In *Yalkut: Anthology on the Idea of Torah va-Avodah*, edited by Nehemia Aminoah and Yeshayahu Bernstein, Jerusalem: Torah va-Avodah.
- Mashiach, Amir, 2020, "The concept of work in the theological teachings of Rabi Avraham Yitzchak Kook", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76(1).
- Baxter, P., & Jack, S. (2008). "Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers." *The Qualitative Report*, 13(4), 544-559.
- Jabotinsky, Ze'ev. 1923. "The Iron Wall." *Razsviet*.
- Gerring, John. (2004). "What Is a Case Study and What Is It Good for?" *The American Political Science Review*, 98(2), 341-354.
- Börner-Klein, Dagmar. 1997. "Killing in Self-Defence in Rabbinical Law." *Jewish Studies Quarterly* 4(2): 169-182.
- Luczewski, Michal. (2005). "What Remains for Nationalism Studies?" In *IWM Junior Visiting Fellows' Conference Proceedings*, Vol. XVIII.

Doktorské práce

Kalhousová, Irena. 2019. "Our Jews, Our Israel: Origins of the Foreign Policy of Poland, the Czech Republic, and Hungary Towards Israel." London School of Economics and Political Science.

Internet

Vargas Maia, Tatiana. "The 'Erasure of Nationalism' and International Relations." E-International Relations, Přístupné 11.11.2023 <https://www.e-ir.info/2022/06/08/the-erasure-of-nationalism-and-international-relations/>.

Jewish Education by Design 2023 "The Amidah Prayer - Part One." Přístupné 11.11.2023. <https://jebd.org.il/cs/resource/the-amidah-prayer-part-one/>.

Melamed, Eliezer. "The Prohibition of Relinquishing Land to Enemies, Part 3." Přístupné 15.12.2023. <https://www.yeshiva.co/midrash/702>.

Hof, Frederic C. "The Water Dimension of Golan Heights Negotiations." Přístupné 15.12.2023. <https://mepc.org/journal/water-dimension-golan-heights-negotiations>.

Times of Israel. "Otzma Yehudit head says Kahane was 'holy'; backs expulsion of 'disloyal' Arabs." Přístupné 15.12.2023. <https://www.timesofisrael.com/otzma-yehudit-head-says-kahane-was-holy-backs-expulsion-of-disloyal-arabs/>.

Haaretz. "Kahane's Knesset Legacy: If There's No Torah, the Pigs Will Take Over the Country." Přístupné 15.12.2023. <https://www.haaretz.com/israel-news/2019-02-27/ty-article-magazine/.premium/jewish-not-democratic-kahanes-blueprint-for-an-israel-remade-in-his-image/0000017f-ef04-d0f7-a9ff-efc5dba10000>.

The Guardian. 2002. "In a state over Israel." Přístupné 15.12.2023. <https://www.theguardian.com/world/2002/nov/25/religion.uk>.

Jerusalem Post. 2020. "The complex dissonance of Israel's Hardalim" Přístupné 15.12.2023. <https://www.jpost.com/jerusalem-report/the-complex-dissonance-of-israels-hardalim-644595>.

Ido Pachter. 2023. "Modern Religious Zionism: An Ideological Manifesto /Rabi Dr. Ido Pachter." Přístupné 15.12.2023. <https://toravoda.org.il/en/modern-religious-zionism-an-ideological->

manifesto/.

Jerusalem post. 2015. "A living Memorial." Přístupné 15.12.2023. <https://www.jpost.com/in-jerusalem/a-living-memorial-412715>.

Meir Kahane. 1988. "Meir Kahane - Election Promotion Film 1988 (3)," Přístupné 15.12.2023 <https://www.youtube.com/watch?v=bESE9Ifilg>.

Meir Kahane. 1988. "Meir Kahane in the Knesset (1)," Přístupné 15.12.2023 <https://www.youtube.com/watch?v=mhBOjA5ZbHk>.