



ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 37

Publikácia vznikla v rámci projektu VEGA 2/0022/17 Vojnový slovenský štát a holokaust v aktuálnom spoločenskom diskurze (Etnologický pohľad).

Vydanie publikácie bolo podporené finančným príspevkom Slovenskej akadémie vied na základe odporúčania Edičnej rady SAV.

Vedecké recenzentky:

Doc. PhDr. BLANKA SOUKUPOVÁ, CSc.,
Fakulta humanitných štúdií UK, Praha, 2019

Mgr. IVICA ŠTELMACHOVIČ BUMOVÁ, PhD.,
Katedra porovnávacej religionistiky
Sekcia judaistických štúdií FFUK, Bratislava, 2019

PETER SALNER

Judaizmus v tradícii a súčasnosti

(PREMENY ŽIDOVSKÉJ KOMUNITY
V 19. – 21. STOROČÍ. ETNOLOGICKÝ POHĽAD)



VEDA



VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied
Ústav etnológie a sociálnej antropológie Slovenskej akadémie vied
Bratislava 2019

Na prednej strane obálky: Synagóga na Heydukovej ulici v Bratislave (foto P. S.)
Na zadnej strane obálky: Pohľad na strop synagógy v Lučenci (foto P. S.)

Anglický preklad: RNDr. Marian Smolík
Jazyková korektúra: PhDr. Ingrid Kostovská
Obálka: Michal Varga
Grafická úprava a zalomenie: Jana Janíková

Vydal Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV
v rámci edície Etnologické štúdie ako svoju 37. publikáciu.

Vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied,
Centrum spoločných činností SAV, Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava,
v roku 2019 ako svoju 4 432. publikáciu. Rozsah: 144 strán.

Vydanie prvé.

www.veda.sav.sk

Photo © Archív autora (AA), Archív Ústredného zväzu židovských náboženských obcí
(AÚZZNO), Viera Kamenická, Arne Mann, Peter Salner (P. S.), 2019
Text © PhDr. Peter Salner, DrSc., 2019
© Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, 2019
© VEDA, vydavateľstvo SAV, 2019

ISBN 978-80-224-1750-1

OBSAH

ÚVOD	7
Rodinná a komunitná pamäť	19
LITERATÚRA A PRAMENE	23
Literatúra	23
Pramene	26
K DEJINÁM ŽIDOVskej BRATISLAVY	29
Vstupné informácie	29
Osobnosť Chatama Sofera	33
Boj proti haskale	35
Dedičstvo Chatama Sofera	37
Rozpad monarchie a vznik Československa	42
Návraty Chatama Sofera	49
DILEMY HOLOKAUSTU	59
Začiatky	59
Diverzifikácia obetí	60
Dilemy holokaustu	65
PODOBY „SLOBODY“	77
Oslobodená Bratislava	77
Rodina po holokauste	78
Strach z minulosti	82
Roviny návratu	86
INŠTITUCIONÁLNE PREMENY	91
Pokusy o obnovu	91
„Úprava pomerov židovskej konfesie“	93
Vnútorne konflikty	95
Kontinuita a jej prerušenie	98
SITUÁCIA PO ROKU 1989	103
Preživší	104
Deti holokaustu	108
Tretia generácia (nar. po 1.1.1972)	114
ZÁVER	119
POUŽITÁ LITERATÚRA	125
SUMMARY	131



Interiér synagógy na Heydukovej ulici v Bratislave (foto P. S.)

ÚVOD

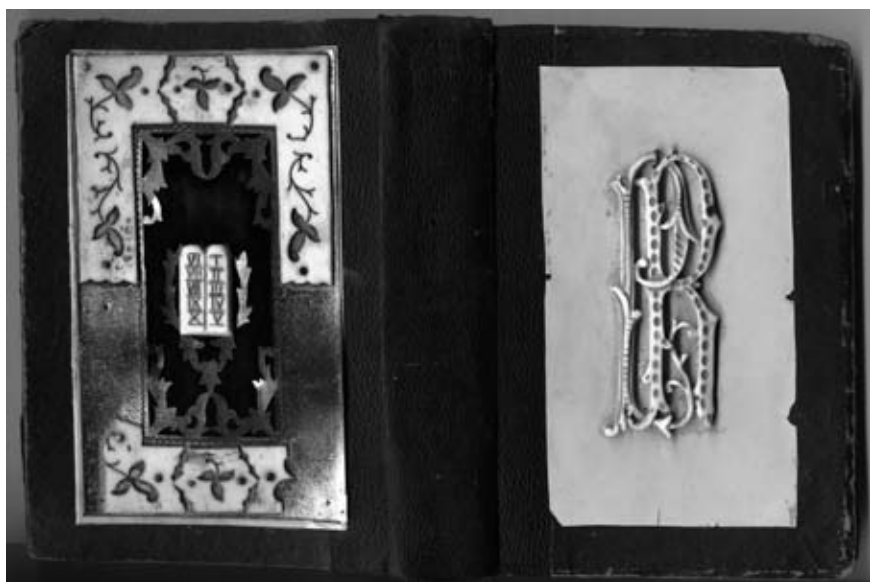
O tomto texte som uvažoval už dávnejšie, ale k písaciemu stolu som si sadol začiatkom novembra 2018, pár dní po 25. výročí smrti mojej mamy. V októbri 1993 ju počas pobytu na liečení v Piešťanoch postihol silný srdcový záchvat. Okamžite ju zobrali do nemocnice a informovali nás o tom, čo sa stalo. Keď sme za ňou spolu s manželkou Evou prišli a chceli zobrať jej veci, ktoré ostali v hotelovej izbe, s prekvapením sme videli, že na stole leží krásne zdobená modlitebná knižka,¹ ktorú si priniesla ešte z rodičovského domu. Vôbec sme netušili, že si ju zobrala so sebou. Predtým som ju nikdy nevidel sa modliť. Naopak, neskrývala odmietavý vzťah k viere, pričom sa odvolávala na skúsenosti z holokaustu. Pretože zomrela bez toho, aby prišla opäť k vedomiu, dôvody jej počínania sa už nikdy nedozviem.

Spomienka na toto smutné jubileum posilnila moju (nie celkom novú) potrebu všimnúť si podrobnejšie, aký vzťah majú v súčasnosti Židia² na Slovensku k religiozite všeobecne a judaizmu³ konkrétne. Nie je to náhoda, veď práve mama (spolu s otcom) nenásilne, no jednoznačne formovali moje názory na svet okolo nás, vrátane pozitívneho vzťahu ku židovskej komunite a identite. Len nedávno som si uvedomil, že rodičia staršiemu bratovi Ďurovi a mne síce všeličo o svojom živote a názoroch povedali, ale veľa vecí z rôznych dôvodov zamlčali alebo zjemnili. Často bola reč o rôznych témach židovskej histórie a súčasnosti, ale prekvapujúco málo

¹ Keď som si ju podrobnejšie pozrel, ležala predou mnou doba rakúsko-uhorskej monarchie „v skratke“. Mamina rodina žila v Rýmařove (dnes Česká republika). Knižka nazvaná *Andachtsbuch. Deutsche Gebete für häuslichen und öffentlichen Andacht für israelitische Mädchen und Jungfrauen* von M. E. Stern. Vyšla v roku 1890 v Budapešti, texty boli v nemeckom a hebrejskom jazyku. Vzadu bolo rukou vpísaných niekoľko hebrejských poznámok z rokov 1898, 1904, 1908. Všetky teda vznikli ešte pred maminým narodením...

² Otázku, akým začiatočným písmenom písať tento termín, riešim (a nie som sám) prakticky v každom texte so židovskou tematikou. Nielen v pravopise, ale aj v židovskej identite sa totiž neustále prelína národnostný a religiózny aspekt. V období holokaustu režim nerozlišoval medzi týmito formami a do transportov či plynových komôr ich posielal bez rozdielu. Odmietam tiež síce presnú, ale neprírodnú „obojakosť“ písania *ž/Žid* či dokonca *Žid/žid*. V tejto práci (s výnimkou citácií a prípadov, ktoré sa jednoznačne spájajú s religiozitou) uprednostňujem veľké začiatkové písmeno.

³ Pojem judaizmus chápem ako synonymum pre židovské náboženstvo.

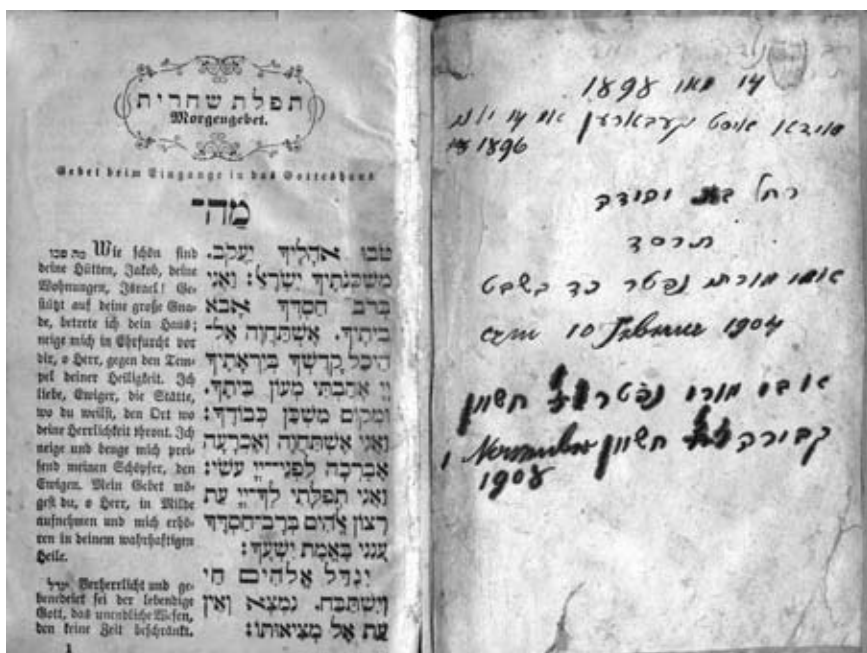


Modlitebná knižka mojej mamy (foto P. S.)

spomínali otázky judaizmu. Nevie, do akej miery ich k tomu viedlo presvedčenie alebo len obavy, že v období komunistickej moci (a krátko po holokauste) by sme im aj sebe skomplikovali život, keby sme o tom hovorili na verejnosti. Až keď sme boli väčší, rozprávali nám o osobnostiach židovskej histórie, kultúry či vedy, ale stále len málo o vlastných zážitkoch a skúsenostiach.

Či chcem, alebo nie, ich názory (ale aj postupne stále lepšie chápané mlčanie) ma dnes sprevádzajú intenzívnejšie než v dobách, keď boli aktuálne. Uvedomil som si, že rodičia aj desaťročia po smrti aktívne ovplyvňujú moju prácu. Už v minulosti som sa neraz presvedčil, že v priebehu písania sa v duchu (a niekedy aj v texte) k nim často vraciam. Nielen formou asociácií a spomienok, ktoré vo mne vyvolávajú niektoré skúmané témy, ale aj vedomou či podvedomou konfrontáciou toho, čo som sa od nich dozvedel s aktuálnym stavom môjho poznania. V niektorých prípadoch im dávam za pravdu, často však daný fenomén vnímam inak. Je to logické, mení sa svet okolo nás a spolu s tým aj chápanie vecí. Narodenie syna a neskôr dvoch vnúčat zjemnilo a zároveň zostrilo moje vnímanie a napomohlo lepšiemu chápaniu rodičovských postojov.

Časová reťaz životov mojich priamych predkov a potomkov sa dotýka troch storočí (a mnohých javov, ktorými sa chcem zaoberať). Starý otec Jo-



Posledné strany maminej modlitebnej knižky (foto P. S.)

zef, ktorého som, samozrejme, nikdy nevidel, sa narodil v Habovke v roku 1868. Zažil teda najmenej tri generácie soferovskej rodiny, o ktorej bude neskôr reč. Podľa niekoľkých zachovaných fotografií nebol asi ortodoxným židom, neviem teda, či sa ho toto „spolužitie“ nejako dotklo. Otec sa narodil v roku 1894 a stihol ešte bojovať vo Veľkej vojne. Na talianskom fronte utrpel priestrel nohy, padol do zajatia (a naučil sa tam slušne taliansky). Nerozprával o svojich zážitkoch často. Možno preto, že som bol príliš mladý (zomrel, keď som mal 21) a neprejavoval som očakávané nadšenie, ale skôr preto, že otec bol výborný rozprávač a mal vždy k dispozícii množstvo zaujímavých tém. Jazva na pravej nohe (a bolesti, ktoré ju občas sprievádzali), však jemu (ani mne) nedovolili na túto skutočnosť zabudnúť. Mama sa narodila takmer presne rok pred začiatkom vojny, v ktorej jej budúci manžel bojoval. Rodičia prežili holokaust, ktorý ich vlastne spojil, pretože sa zoznámili v pracovnom tábore Sereď. Každý z nich stratil troch súrodencov (a obom prežila jedna sestra), nezavrhlí však svoje židovstvo. Naopak, boli naň hrdí. Neuskutočnili plánovanú aliju do Izraela. Všetko bolo vraj pripravené a vybavené, ale prišiel som ja... Aj v rokoch komunistickej moci sa zapájali do aktivít bratislavskej židovskej náboženskej

obce (ŽNO). Otec v nej dlhé roky pôsobil ako funkcionár, mama sa zas so svojou typickou vehemenciou vrhala do rôznych dobrovoľníckych aktivít. Mali sme preto neskôr nepríjemnosti, dnes je to však už len zaujímavá životná skúsenosť.

S rôznymi aspektmi židovskej problematiky som sa teda stretával prakticky od narodenia. Napriek tomu obsah tejto knihy nie je založený na spomienkach a tradíciách našej rodiny, hoci miestami určite preblesnú na povrch. Na základe dlhodobých výskumov židovskej komunity sa pokúsim analyzovať, ako sa menili individuálne a inštitucionálne postoje k judaizmu v časovom rozpätí 19. až 21. storočia, pričom dôraz kladiem na situáciu po holokauste. Zaujíma ma, aký vzťah k viere majú po búrlivých udalostiach 20. storočia ľudia, ktorí prežili túto tragickú dobu (a čo odovzdali generáciám svojich potomkov), ale aj to, čo sa zmenilo po novembri 1989. Predpokladám, že podobne ako v iných sférach židovského života, konkrétne prejavy vzťahu k judaizmu v súčasnosti determinujú tri princípy: individualizácia, zjednodušovanie a selektívnosť. Na potvrdenie či vyvrátenie spomenutého predpokladu sa pokúsim využiť nielen výskum, zameraný špeciálne na túto tému, ale aj poznatky, ktoré som v priebehu dvoch desaťročí získal a priebežne publikoval v knižných monografiách a štúdiách uverejnených na Slovensku aj v zahraničí. Mienim ich nielen mechanicky zhrnúť, ale aj doplniť o nový materiál (a názory), opraviť prípadné vecné chyby či drobné detaily, ktoré si človek uvedomí až s postupom (a odstupom) času.⁴ Takto postavený zámer nechcem naplňať z aspektov religionistiky či histórie, ale z hľadiska etnológie. Mojim cieľom teda nie je analýza prípadných zmien v praktizovaní judaizmu alebo v priebehu bohoslužieb, ani dejiny židovstva na Slovensku.

Inštitucionálne aspekty problematiky sledujem hlavne na základe situácie v Bratislave, kde sídli Ústredný zväz ŽNO (ÚZZŽNO) a najväčšia židovská náboženská obec (ŽNO) na Slovensku.⁵ Primárne zameranie na hlavné mesto Slovenska neznamena, že získaným poznatkom pripisujem lokálny význam. Bratislavské údaje v rámci možností dopĺňam a konfrontujem so stavom problematiky v iných mestách. Pripomínam tiež, že výskum som

⁴ Od najstarších výskumov prebehli už viac než dve desaťročia. V súčasnej dobe dynamických premien je to dosť dlhý čas na to, aby sa zmenil stav problematiky a/alebo úroveň vedomostí o daných témach.

⁵ V Bratislave a na Slovensku síce pôsobia rôzne židovské organizácie (Ústredný zväz ŽNO, humanitárna organizácia B'nai B'rit v Bratislave a Košiciach, The Hidden Child, športovo orientované Makabi Slovakia, religiózny Chabad Slovensko, ženský spolok Ester atď. Jedine ÚZZŽNO a niektoré obce (vrátane bratislavskej) však fungujú nepretržite od roku 1945.

síce realizoval najmä v Bratislave, ale informátori, ktorých citujem, sem prišli (väčšinou krátko po oslobodení) z celého Slovenska. Do nového prostredia vniesli to, čo dostali v rodine a z bratislavskej reality prebrali do vlastného systému hodnôt prvkov, ktoré považovali za adekvátne.

Inštitucionálne sa náboženský život sústreďuje v Židovskej náboženskej obci, ktorá plní nielen religiózne, ale tiež (pre mnohých členov hlavne) sociálne, vzdelávacie, spoločenské či kultúrne funkcie.⁶ Najmä v prvých týždňoch a mesiacoch po oslobodení mali priestory ŽNO aj dôležitú informatívnu úlohu. Túto funkciu plasticky vykresľuje spomienka informátorky na návrat do Bratislavy. Do svojho rodného mesta prišla spolu s ďalšími oslobodenými loďou z koncentračného tábora Mauthausen. Privítal ich rabín Armin Frieder, prvý predseda ÚZZNO: „*Devčata z lode?*“ „*Ano.*“ „*Už mám to povolenie, už budete mať aj ostatní vystúpiť. Viete kam máte ísť?*“ „*Hovorím: Veruže nie.*“ „*Vy ste odtiaľto?*“ „*Ano, samozrejme, my sme z Bratislavy.*“ „*Prosím vás, najprv choďte do židovskej kuchyne, to je na Zámockej, tam dostanete jesť.*“ „*My sme nič inšie nechceli počuť. Jesť, to bolo všetko. [...] Tak my sme prišli tam dnu do tej kuchyni ako prvé dve ženy. Tam bolo plno chlapov, čiastočne, ktorí už prišli domov, čiastočne, ktorí prišli z bunkerov. Keď tí nás uvideli tak nevedeli čo s nami robiť. Ale tá pani Raismannová: Sadnite si dievčatá, najprv dostanete jesť.*“ „*Sme dostali kávu s mliekom a koláče. My sme začali ne jesť, žrať. Nás pýtali, a videla si moju sestru a videla si moju dcérku, moju matku?*“ A každý jeden voľáččo sa pýtal, a my sme len jedli, jedli a jedli. A na to jeden pán začína plakať. A ten človek už nebol ten najmladší. „*Prosím vás, ale jednu moju dcéru.*“ „*No nechajte ich najprv najesť,*“ vraví pani Raismannová. On na to začína plakať a vraví: „*Ale keď už hodinu jedia, šak to sa nedá vyčkať.*“ „*Tolko sme jedli*“ (OH, Žena 1910).⁷

Bratislavská židovská komunita má bohatú históriu, v ktorej sa striedali obdobia vzostupu a úpadku. Jej poveseť sa až do holokaustu zakladala predovšetkým na vzťahu k tradičnému (ortodoxnému) judaizmu. Vyplývala

⁶ Pre potreby tejto práce som znovu čítal skvelú monografiu B. Soukupovej. Až vtedy som si uvedomil, že našla exaktnú definíciu javu, ktorá síce už dlho „visela vo vzduchu“, no napriek tomu sa mi nepodarilo ju sformulovať. Mám na mysli skutočnosť, že najmä v prvých chvíľach po oslobodení náboženské obce vďaka svojmu širokému spektru ponuky slúžili často ako náhrada (alebo doplnok – „druhý domov“) domova (Soukupová 2016: 48). Práve z tohto dôvodu do nich vstupovali aj sekulárne zmýšľajúci príslušníci komunity, ktorí tu aj v súčasnosti nachádzajú „svoj priestor“. Alena Heitlingerová na margo tohto javu konštatuje, že „... čeští a slovenští Židé poválečné generácie se cítí nejlépe mezi lidmi jako jsou oni sami, bez ohledu na to, kde žili od 60. let“ (Heitlingerová 2007: 214; pozri tiež Salner 2007).

⁷ Úryvok zo svedectva získaného v rámci projektu Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust. Originál je uložený v archíve Nadácie Milana Šimečku. V záujme ochrany osobných údajov ich v texte označujem skratkou OH, rodom a rokom narodenia svedka.



V niektorom z týchto táborových barakov v Sereďi sa rodičia spoznali (foto P. S.)

najmä z autority významných rabínskych osobností (ich mená boli známe v celom tradičnom židovskom svete) a z pôsobenia historickej ješivy, ktorá počas svojej dlhej existencie odchovala stovky žiakov. Najznámejšou osobnosťou bol rabín Chatam Sofer, známy tiež ako „otec ortodoxného judaizmu“ či „najžiarivejšia hviezda v dejinách prešporskej obce“ (Flesch 1932: 21). On a štyri generácie jeho potomkov (syn Ketab, vnuk Ševet, pravnuke Akiba a napokon pra-pravnuke Samuel) zastávali post hlavného rabína Bratislavy bez prestávky v rokoch 1806 – 1942, teda takmer jeden a pol storočia. Túto reťaz násilne pretrhol až holokaust. Najskôr (v roku 1939) sa vysťahoval do Palestíny Akiba Schreiber (zomrel v Jeruzaleme v januári 1960), za krátky čas ho za oveľa dramatickejších udalostí nasledoval jeho syn Samuel s rodinou. Príslušníci soferovskej rodiny vtedy natrvalo opustili prostredie, v ktorom dlhodobo pôsobili a intenzívne ho ovplyvnili. Mnohí z nich sa stali významnými rabínmi v rôznych štátoch Európy, ale aj v zámorí. Vďaka týmto skutočnostiam bola Bratislava známa v židovskom svete aj ako „uhorský Jeruzalem“. Šoa⁸ a obdobie komunistickej moci však zásadne ovplyvnili kvantitatívne zloženie komunity, ale aj (možno ešte viac) hodnotové orientácie preživších a ich potomkov.

V minulosti nie tak dávnej sa židovská identita stotožňovala s judaizmom. Mohli prebiehať diskusie o jeho forme, názorové konflikty medzi

⁸ Hebrejské slovo šoa (veľké nešťastie) osobne vnímam ako synonymum k termínu holokaust. Rešpektujem však skutočnosť, že slovenská odborná aj laická verejnosť uprednostňuje pojem holokaust a vo väčšine prípadov ho preto tiež používam.

ortodoxnými a neologickými (koncom 19. storočia k nim pribudli aj smer status quo ante⁹) veriacimi, šíriło sa chasidské učenie, na prelome 19. – 20. storočia sa rozvinuli rôzne prúdy sionistického hnutia, jednotlivci mohli prijať krst alebo zrieknuť sa viery a vystúpiť z komunity z dôvodu svojho ateizmu. Pre väčšinu však viera v jediného Boha, slová Tóry a dodržiavanie 613 micvot (príkazov a zákazov judaizmu) ostávali stále nespochybniteľné. Judaizmus bol osou, okolo ktorej sa krútil celý židovský život. Napriek inkvizícii, pogromom, sankciám zo strany cirkvi a štátu „...svoju komunitu opustili len jednotlivci. Väčšina tvrdohlavo odporovala útlaku a masakrám, neraz za cenu dobrovoľnej smrti celých rodín“ (Weiser 1995: 13). Až na výnimky odmietavý postoj nezmenili ponuky kariéry v akademickej alebo štátnej sfére v prípade prijatia krstu, ani hrozby trestov či názorová (hlavne religiózna) diferenciácia, ktorá prebiehala v komunite od polovice 18. storočia (podrobnejšie pozri napr. Gold a kol. 1932; Hertzberg – Hirt-Manheimer 1999; Jelínek 2009).

Dovtedy zdanlivo neotrasiteľný vzťah k judaizmu prešiel radikálnou premenou v priebehu 20. storočia. Prvá svetová vojna a jej dôsledky, predovšetkým však šoa a následné štyri desaťročia komunistickej moci, ešte viac spochybnili donedávna nedotknuté istoty.

Svojím personálnym zložením a odmietavým vzťahom časti členov k judaizmu sa radikálne zmenila aj bratislavská komunita. Procesy, ktoré v nej prebiehali po holokauste (ale aj predchádzajúce dianie), sa pokúsim predstaviť prostredníctvom vnútorných ideových konfliktov, ktoré sa obyčajne nedostali na povrch, dokázali ale neraz otrieť jej základy. Na rozhraní štyridsiatych a päťdesiatych rokov prebehol spor ortodoxných a neologických židov, ktorý neskôr prešiel do rozporu medzi veriacimi a stále početnejšími sekulárne orientovanými členmi náboženskej obce. Po roku 1989 sa pretavil do konfliktu „starých“ a „nových“¹⁰ židov (a rozhořeli sa hádky medzi zástancami tradičného či liberálneho prístupu k židovstvu). V praxi možno tieto postupné zmeny opísať ako nahrádzanie „náboženských“ priorít „židovskými“ (v tomto kontexte kultúrnymi alebo etnickými) hodnotami. Ako skonštatovala A. Heitlingerová (2007: 214), „mnoho respondentů kompenzuje nedostatek nábožnosti silným intelektuálním zapojením do svého židovství“.

⁹ Predstavitelia smeru status quo ante (stav ako predtým) boli proti rozkolu a neprijali ortodoxné ani neologické stanovisko (Jelínek 2009: 64-65). V roku 1926 sa neologické a status quo ante obce zjednotili do spoločnej organizácie Ješurun, v rituálnych otázkach si však každá z nich udržala pôvodnú orientáciu (Jelínek 2009: 154).

¹⁰ Týmto pejoratívne vnímaným pomenovaním časť komunity označujú Židov, ktorí vstúpili do ŽNO až po novembri 1989.

V nasledujúcom texte budem venovať zvýšenú pozornosť najmä fenoménu ortodoxného judaizmu. Už z predchádzajúcich riadkov je zrejmé, že to nebol jediný smer (a v súčasnosti nepredstavuje hlavný prúd židovského života členov komunity). Počas väčšiny skúmaného obdobia (a židovskej histórie) však počtom veriacich a významom na území Slovenska prevládal. Ortodoxný rítus dodnes určuje priebeh bohoslužieb a slúži ako ideálny (hoci nedosiahnuteľný) vzor. Platí to, aj keď na Slovensku dnes žije len minimum ľudí, ktorí majú záujem v plnom rozsahu dodržiavať prísne predpisy tradičného judaizmu. Aj tí, ktorí religiozitu vnímajú len vložne, totiž aspoň do určitej miery rešpektujú silu tradície a „zásluhy minulosti“. Pôsobí tu tiež skutočnosť, že chýbajú výskumy, ktoré by priblížili aktuálne podoby praktizovania judaizmu. Na Slovensku prakticky zaniknutý model ortodoxie, vytvorený na základe literárnych prameňov, je bežne prezentovaný ako stále aktuálna (hoci miestami „poškodená“) verzia judaizmu. Na stránkach tejto knihy sa pokúsím na základe vlastných etnologických výskumov, doplnených poznatkami z odbornej a memoárovej literatúry, prezentovať reálny stav problematiky v skúmanom prostredí.

Z odborného hľadiska sa rôznym aspektom fungovania židovskej komunity na území Slovenska systematicky venujem od polovice deväťdesiatych rokov 20. storočia. Dôležitým krokom v tomto smere bola pre mňa účasť na projekte Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust. Osobné kontakty s viac než 120 svedkami mi umožnili pochopiť pestrosť životných osudov, ale aj židovskej reality v predvojnových časoch. Zároveň mi tento projekt a jeho výstupy (najmä kniha Prežili holokaust) uľahčili ďalšiu prácu vo vnútri židovskej komunity. Druhú „vstupnú bránu“ predstavovalo moje pôsobenie v štruktúrach ŽNO Bratislava a Ústredného zväzu ŽNO (ÚZZŽNO). Niekoľko mesiacov po novembri 1989 ma zvolili do predstavenstva ŽNO Bratislava. V rokoch 1996 – 2013 som pôsobil v pozícii predsedu obce a v rokoch 2011 – 2019 som sa stal podpredsedom ÚZZŽNO. Z titulu týchto funkcií (ale hlavne z vlastného osobného a odborného záujmu) som bol v neustálom styku s členmi a problémami ŽNO nielen v bratislavskom prostredí. Umožnilo mi to poznať a pochopiť zložité vnútorné vzťahy a súvislosti. Dôležitá bola aj skutočnosť, že na rôznych podujatiach som sa podieľal niekedy pasívne ako divák, častejšie však vo funkcii ich organizátora či aktívneho účastníka. Nikdy som ale v sebe nepotláčal a netajil záujem etnológa výskumníka. Na základe týchto skúseností vnímam vzťah k viere nie ako akademický fenomén, ale ako fenomén, s ktorým sa usilujú vyrovnávať inštitúcie a členovia židovskej komunity. Získané informácie sa snažím analyzovať a interpretovať s kritickou sebareflexiou a využitím metódy autoetnografie.

Považujem za potrebné pripomenúť, že príslušníci židovskej komunity poznajú moju profesiu a v priebehu uplynulých desaťročí mali možnosť pravidelne sa oboznamovať s výsledkami, ktoré som dosiahol. V tejto súvislosti spomeniem najmä knihy *Prežili holokaust* (1997), *Premeny Bratislavy 1939 – 1993* (vyšla v roku 1998), *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou* (2000) alebo *Memoriál Chatama Sofera* (2002), ktorú sme napísali spolu s Martinom Kvasnicom. O odbornej práci, budúcich plánoch, zrealizovaných či pripravovaných projektoch a výstupoch som pravidelne informoval v neformálnych rozhovoroch, ale tiež prostredníctvom študentského časopisu *Chochmes* (vychádzal do roku 2002) a od roku 2005 príspevkami vo štvrťročníku *ŽNO Kile Bratislava* alebo pri verejných prezentáciách knižných prác, ktoré som bežne realizoval v priestoroch ŽNO.

Vďaka týmto aktivitám a osobným kontaktom chápem reakcie, aké ešte dnes, tri desaťročia po novembri 1989 a viac než sedem desaťročí po oslobodení, u mnohých vyvoláva zverejnenie ich židovského pôvodu. Rezonujú v nich nielen spomienky na minulé zlé skúsenosti, ale aj čerstvé prejavy antisemitizmu a vandalizmu, o ktorých sa dozvedajú z médií, ale aj z vlastnej skúsenosti. Uvedomujem si, ako citlivo ľudia vnímajú útoky na židovské osobnosti, inštitúcie a Štát Izrael, ktoré sa objavili na politickej scéne, v médiách alebo v ich okolí. Tento strach je výsledkom životných (alebo generačne získaných) skúseností. Vďaka účasti na projekte *Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, som mal možnosť „v priamom prenose“ spoznať osudy mnohých zaujímavých ľudí v Bratislave, ale aj v iných mestách Slovenska (a oni spoznali mňa). Preto viem, že nik z preživších ani po desaťročiach nezabúda na smrť blízkych a vlastné utrpenie. Chápem, že sa usilujú pred tieňmi vlastnej minulosti a prípadnými problémami súčasnosti (a budúcnosti) chrániť nielen seba, ale hlavne deti či vnukov. Vo svojich prácach preto všemožne zachovávam ich anonymitu. Pokiaľ necitujem verejne publikované zdroje, vo väčšine prípadov sa obmedzujem len na základné údaje o roku narodenia a rode informátorov.

Ako som spomenul, „vstupnou bránou“ do židovskej problematiky sa pre mňa stal fenomén šoa. Postupne som rozširoval predmet svojho záujmu o rôzne prejavy sociálnej a v posledných rokoch aj duchovnej kultúry. Tieto javy sledujem v časovom horizonte 20. a 21. storočia, ale v prípade potreby si všímam aj situáciu v starších obdobiach. Prvým pokusom o syntézu získaných poznatkov sa stala monografia *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou* (Salner 2000). Neskôr vyšli aj ďalšie knižné publikácie, ktoré analyzovali rôzne aspekty vývoja komunity po holokauste (Salner 2016; 2018). Ako sa dodatočne potvrdilo, už v prvom

prípade som použitím slova „medzi“ skôr intuitívne než úmyselne „trafil“ krehkú podstatu existencie Židov na území Slovenska. Bez ohľadu na skúmanú tému, prostredie a režim totiž „Výsledný obraz komunity formujú dve navzájom protikladné tendencie. Na jednej strane pôsobí dostredivá sila tradície, na druhej zas odstredivá sila asimilácie. Ich vzájomný pomer sa mení v skupine, priestore a čase – vždy však možno pozorovať (silnejší či slabší) vplyv oboch. Práve tento konflikt je už najmenej dve storočia hnacím motorom diferenciácie a vývoja židovskej komunity“ (Salner 2000: 5).

Zaujímavé a dôležité je pozorovať vzájomné kontakty medzi slovenskou (kresťanskou) majoritou a židovskou minoritou. V minulosti Židia žili v (dobrovoľnej alebo vnútenej) izolácii. Prísne židovské religiózne predpisy i predsudky na oboch stranách spôsobili, že aj v prostredí, kde neexistovali fyzické múry geta, obe zložky spoločnosti spoľahlivo rozdeľovali duchovné bariéry intolerancie, ale aj reálne rozdiely. Židia používajú odlišný (lunárny) kalendár a letopočet. V dobe, keď finalizujem tento text (máj 2019), práve začína mesiac Ijar 5779. V minulosti sa odlišovali aj aplikovaným religióznym a hovorovým jazykom (hebrejčina, resp. jidiš), odevom, výzorom, pravidlami stravovania atď.¹¹ Rozdielne priority sa premietali aj do hodnotenia konkrétnych historických udalostí. Hoci obe komunity žijú v tom istom čase a priestore, reflektujú dobovú realitu podľa vlastných kritérií. „Židovský pohľad“ sa často líši od obrazu, ktorý si vytvorili príslušníci majority alebo iných menšín. Napriek častým kontaktom preto vzájomné vzťahy nemožno definovať ako „spolužitie“, ale lepšie ich vystihuje termín „vedľažitie“. V dlhodobom horizonte sa slovenská (prípadne maďarská) kresťanská majorita, ako aj židovská minorita „... počas stáročí ‚vedľažitia‘ utvrdzovali vo vlastných pozitívach a zdôrazňovali zápory a krivdy páchané ‚tými druhými‘“ (Salner 2000: 207). Zároveň treba zdôrazniť, že izolácia nebola nikdy úplná, pretože existovali „priesaky“ a s tým spojené vzájomné informácie a kontakty. Zabezpečovali ich napríklad miestni remeselníci, obchodníci, krčmári, ale aj tzv. „šabesgoji“.

¹¹ Alena Heitlingerová (2007: 27) pridáva ďalšie aktuálne faktory inakosti: „...škála jemných etnických znakov, viditeľných jak pro židy, tak i pro nežidy. Jakožto židé se mladí Češi a Slováci také odlišovali svou osobní zkušeností s antisemitismem (jež byla různá, od vzácné až po častou), a svou citovou identifikací se státem Izrael, která je automaticky stavěla proti silně antisionistickému komunistickému režimu.“ Na iných miestach v tejto súvislosti uvádza odlišný zmysel pre humor, pravidelné diskusie na politické témy (Heitlingerová 2007: 75), ale aj pozitívny prístup k emigrácii. Podľa autorky „čeští a slovenští židé druhé generace nebyli pro emigraci pouze predisponováni, ale i lépe připraveni než jejich nežidovské protějšky“, a to vo veľkej miere vďaka znalosti cudzích jazykov (Heitlingerová 2007: 139).

Rodičia
(AA)



Títo príslušníci majority počas šábesu a sviatkov vykonávali pre svojich židovských susedov nevyhnutné, no veriacim židom v tieto dni zakázané činnosti.

Sledované procesy sa pokúsim prezentovať a interpretovať hlavne z pohľadu židovskej komunity. Tomuto prístupu, ktorý v slovenskej etnológii prakticky absentuje, podriadujem výber prezentovaných tém, členenie knihy, použitú literatúru, ale tiež historickú periodizáciu skúmaného obdobia. Vzhľadom na spomenuté rozdiely práve posledný menovaný faktor predstavoval vážny problém. Zdanlivo najlogickejším riešením je lineárne časové členenie. V našich podmienkach, ktoré vychádzajú z občianskeho kalendára, obdobie 19. – 21. storočia reálne vymedzuje doba medzi 1. januárom 1801 a koncom decembra 2018. Podľa židovského kalendára sú to roky 5561 – 5779. Hlbší pohľad na problematiku ale ukazuje, že ako vhodnejšia sa javí periodizácia na základe významných historických medzníkov. Tvoria ich udalosti, ktoré umožňujú zavádzanie nových poriadkov a otvárajú (alebo završujú) tým jednu etapu historického vývoja. Pri takomto prístupe opäť často vystupujú do popredia rozdiely medzi požiadavkami a prioritami jednotlivých etnických či náboženských zložiek spoločnosti. Židovský pohľad smeroval predovšetkým do vnútra komunity, sústreďoval sa na riešenie náboženských problémov a ideologických sporov, menej však niekedy vnímal celospoločenské dianie a jeho dôsledky.

Platná legislatíva vytvárala pre celú židovskú komunitu rámec, ktorý determinoval jej možnosti, a tým ju vlastne (de)formoval. V historicky relatívne krátkom čase od konca 18. do konca 19. storočia prešli Židia v habsburskej monarchii dlhú cestu od (vnútenej alebo dobrovoľnej) izolácie v getách po úplnú občiansku a náboženskú rovnoprávnosť. Z početných zmien súdobej legislatívy pre obe komunity bol dôležitý Tolerančný



Rodičia s bratom
Jurajom v Prahe
(AA)

patent Jozefa II. a jeho dodatky.¹² Primárne bol síce cielený na kresťanské (nekatolícke) obyvateľstvo monarchie, keď deklaroval „občiansku rovnoprávnosť pre všetkých príslušníkov kresťanských vierovyznaní“. Zároveň však obsahoval nariadenia, ktoré upravili právne postavenie Židov¹³ (Kováč 1998: 82).

Vďaka uvoľneniu niektorých sociálnych a ekonomických obmedzení Židia získali ľahší prístup k remeslám, priemyselnej výrobe, k výkonu slo-

¹² Z hľadiska židovskej komunity bol podstatný židovský patent z 2.11.1783 (podrobnejšie Jelínek 2009: 42-43).

¹³ „Tolerančný patent však neposkytoval rovnoprávnosť, ale iba toleranciu, t. j. nariaďoval znášať Židov natoľko, nakoľko možno využiť ich schopnosti v prospech štátu“ (Weiser 1995: 14).

bodných povolaní. Pozitívne dôsledky Patentu na zlepšenie kvality života súčasníkov vyzdvihol izraelský historik slovenského pôvodu Ješajahu Andrej Jelínek. Z hľadiska dlhodobej perspektívy komunity vyzdvihol hlavne zjednodušený prístup k svetskému vzdelaniu, pričom zdôraznil fakt, že Židia túto šancu využili (Jelínek 1993: 272). To, čo (rovnako ako on) nemalá časť komunity vnímala ako pozitívum, hodnotili ortodoxní veriaci inak. Nové možnosti vnímali totiž ako katalyzátor asimilačných procesov v rámci monarchie, teda aj na území Slovenska. Podľa niektorých autorov sa tým otvorila cesta, ktorá viedla priamo k holokaustu. Rabín Efraim Karol Sidon netají presvedčenie, že asimilácia, ktorá vyplynula z Tolerančného patentu, mohla síce pozitívne ovplyvniť životy jednotlivcov, pre komunitu ako celok však znamenala katastrofu. Ekonomické a profesionálne uplatnenia Židov v majoritnom prostredí vyvolalo narastajúci antisemitizmus,¹⁴ ktorý vyvrcholil pokusom cieľavedome vyhladiť európsku židovskú populáciu: „Prudký rozmach emancipovaného židovského živlu ve všech oblastech společenského života evropských zemí byl však nejen ohromující, ale po prvotním překvapení vzbudil také takřka všude v Evropě stoupající vlnu antisemitismu, jehož podobami se teď nebudeme šířeji zabývat. Tři čtvrti století po faktickém zrovnoprávnění Židů roku 1848 dosáhl však svého vrcholu pokusem o úplné vyhlazení, jemuž padlo za oběť na šest miliónů evropských Židů, z toho devadesát procent Židů českých“¹⁵ (Sidon 1997: 10-11). Na Slovensku v priebehu troch rokov (1942 – 1945) počet židovských obetí prekročil hranicu 105 000 mŕtvych, čo znamenalo likvidáciu viac než 75 % predvojnového stavu členov komunity.

Rodinná a komunitná pamäť

V nasledujúcom texte sa budem priamo alebo nepriamo venovať fenoménu kontinuity rodinnej a komunitnej pamäti. Týmto fenoménom sa zaoberala nemecká bádatelka Aleida Assmann (2006). V kapitole Theoretische Grundlagen vyzdvihla individuálnu jedinečnosť ľudskej pamäti a zároveň zdôraznila, že pamäť jednotlivca obsahuje oveľa viac než len vlastné skúsenosti (Assman 2006: 23). V tejto súvislosti rozlišuje a definu-

¹⁴ K problematike antisemitizmu na území Uhorska v 19. storočí pozri Rybářová 2010 alebo Szabo 2014.

¹⁵ Túto problematiku rozoberá Zygmunt Bauman v úvodných dvoch kapitolách svojej knihy *Modernosť a holokaust* (Bauman 2002). Podrobnejšia analýza jeho názorov však prekračuje možnosti tejto monografie.

je individuálnu, sociálnu a kolektívnu pamäť. Individuálnu pamäť podľa autorky formuje najmä rodina v časovom horizonte troch generácií „osobnou výmenou spomienok, skúseností a rozprávania“ (Assmann 2006: 25). Sociálna pamäť sa utvára najmä vo veku 12 – 25 rokov, a má preto generičný charakter: „Každý človek je vo svojej vekovej skupine poznačený určitými kľúčovými historickými udalosťami a či chce, alebo nie, zdieľa so svojou vekovou kohortou určité presvedčenia, postoje, svetonázory, spoločenské hodnotové merítka a kultúrne vzory.“ Sú založené na odovzdávaní poznatkov z generácie na generáciu, majú však krátkodobý charakter (Assmann 2006: 26). Práve tým sa odlišujú od pamäti kolektívnej, ktorá sa často zakladá na ideológii, a je preto najťažšie postihnuteľná a definovateľná (Assmann 2006: 30-31).

V dôsledku holokaustu a štyroch desaťročí komunistickej moci zažili príslušníci židovskej komunity dvojnásobné prerušenie kontinuity, čo zasiahlo aj individuálnu pamäť.¹⁶ Po novembri 1989 sledujeme pokus o (aspoň čiastočný) návrat k pôvodnému stavu. V židovských rodinách vidno dvojaký prístup – preživší môžu o minulosti mlčať alebo hovoriť. Prvý prístup je motivovaný úsilím nezaťažiť budúce generácie vlastnými zážitkami a/alebo chrániť potomkov pred prípadným budúcim prenasledovaním v dôsledku židovského pôvodu. V tomto prípade sa oslobodenie stáva „bodom 0“, ktorý spomienky preživších (a tým ani pamäť mladších generácií) neprekročia. Zmenou spoločenských podmienok alebo aktívnym úsilím potomkov „odhaliť minulosť“ sa však situácia môže zmeniť. Na druhej strane „hovorenie“ je výsledkom úsilia vyrovnať sa s vlastným utrpením v minulosti¹⁷ (ale aj pokusom varovať poslucháčov pred budúcnosťou). Funguje tu teda to, čo Aleida Assmann označila ako sociálnu pamäť.

Kniha *Premeny judaizmu* voľne nadväzuje na moje predchádzajúce pokusy pochopiť, ako sa židovská komunita vyrovnala so zmenami, ktorými prešla slovenská spoločnosť v priebehu 19. a najmä 20. storočia (Salner 2000; 2016; 2018). V týchto dielach som sa zaoberal rôznymi té-

¹⁶ Výrazne sa tu prejavila absencia najstaršej generácie, čo si podrobnejšie všímam v inej kapitole.

¹⁷ Aleida Assmann v tejto súvislosti spomína dialógy vo forme rozhovorov, existujú však aj iné formy spracovania a odovzdávania zážitkov či skúseností. Bratislavský rodák a osviečimský väzeň Adolf Frankl svoje utrpenie zhrnul do série obrazov *Visionen aus dem Inferno*, ktoré jeho syn Thomas Frankl zhromaždil a prezentoval verejnosti formou stálej viedenskej expozície a výstav v rôznych mestách a štátoch Európy. Jeho menovec Viktor Frankl (1997; 2002) zvolil inú cestu a zverejnil svoje (auto)psychoanalýzy prostredníctvom knižných publikácií.

mami a vždy znova som sa pritom z rôznych strán dotýkal problému viery, vzťahu k judaizmu, ku ktorému sa teraz opäť vraciam. Okrem úvodu, záveru a zoznamu použitej literatúry text obsahuje ďalšie kapitoly, ktoré sú rozdelené do viacerých kratších blokov. Prvá z nich (Literatúra a pramene) charakterizuje základné ciele a postupy, použité pri výskume a interpretácii získaných poznatkov. Nasleduje kapitola K dejinám židovskej Bratislavy. V nej venujem hlavnú pozornosť pôsobeniu soferovskej dynastie, ktorá vo veľkej miere určovala dianie v bratislavskej komunite, a jej dedičstvo dodnes ovplyvňuje postoje ortodoxných Židov v rôznych končinách sveta. Zaujíma ma nielen život a dielo Chatama Sofera, ale aj osudy jeho nasledovníkov a súčasné „návraty“ zdanlivo zabudnutého rabína do miesta jeho pôsobiska. Časové medzníky tohto obdobia sú na jednej strane príchod Chatama Sofera do mesta v roku 1806, resp. dramatický útek jeho pra-pravnuka Samuela v období holokaustu.

S posledne spomenutými udalosťami časovo splýva nástup totalitných režimov na Slovensku. Túto éru definujem ako obdobie medzi vyhlásením autonómie Slovenskej krajiny v októbri 1938 a pádom komunistického režimu v novembri 1989. V rámci kapitoly Dilemy holokaustu osobitnú pozornosť venujem morálnym dilemám doby. Ich dedičstvo totiž prenášajú aktéri aj do života ďalších generácií. Všímam si tiež fyzické, mentálne a duchovné následky, ktoré toto obdobie prenieslo do života komunity a jej členov. Ako vyplýva už z názvu Podoby „slobody“, text tejto časti sa zaoberá prvými mesiacmi po ukončení holokaustu a po návrate preživších. Na to nadväzuje kapitola nazvaná Inštitucionálne premeny, ktorá si všíma vyhlášku 231/1945 a jej dôsledky na vnútorné názorové konflikty v komunite. Záverečná kapitola sa zaoberá situáciou po novembri 1989.

V dôsledku zákona 18/2018 Z-z. o ochrane osobných údajov sa ako vážny problém ukázal výber fotografií. Po dlhšom váhaní som až na výnimky uprednostnil zábery, ktoré majú viac symbolickú než výlučne dokumentárnu hodnotu. Vzhľadom na tému monografie som sa zameral na svetlo v synagóge. Chápeť ho ako symbol viery, poznania a solidarity, teda fenoménov, ktoré by tieto priestory mali ponúkať svojim návštevníkom.



Jeden z mnohých klenotov synagógy (foto P. S.)

LITERATÚRA A PRAMENE

Počas sledovaného obdobia došlo na území dnešného Slovenska k niekoľkým vojnám, zmenili sa režimy aj štátne útvary. V prvom rade to však bol holokaust, kľúčová udalosť moderných židovských dejín, ktorý ovplyvnil a zmenil vzťah príslušníkov židovskej komunity k judaizmu a jeho tradíciám. K následkom tejto tragédie patrí aj individualizácia židovskej identity. Výskumník sa preto vo svojej práci musí nevyhnutne vyrovnávať s náročnou realitou, že všetci informátori sú síce Židia, každý z nich je však vo svojom židovstve iný, jedinečný (pozri tiež Salner 2010b).¹⁸ Túto rozmanitosť som musel zohľadniť aj pri voľbe výskumných postupov, prameňov a interpretácií.

Literatúra

Mojím cieľom nie je zostaviť v tejto časti úplný „telefónny zoznam“, ktorý by prezentoval dostupné (alebo aspoň použité) odborné a memoárové tituly. Obmedzím sa preto len na vybrané práce, ktoré z hľadiska informácií a inšpirácie považujem za najdôležitejšie.

V prvom rade považujem za povinnosť spomenúť knihu Ješajahu A. Jelínka *Dávidova hviezda pod Tatrami*, pretože podľa môjho názoru predstavuje základné východisko pre štúdium sledovanej problematiky. Tento izraelský historik slovenského pôvodu využil výsledky dôkladného štúdia v archívoch svojej starej aj novej vlasti, pričom získané poznatky interpretuje vďaka hlbokým znalostiam histórie, kultúry a spôsobu života Židov na území Slovenska z hľadiska jidiškajtu.¹⁹

Pre poznanie bratislavských židovských dejín od najstarších období po začiatok tridsiatych rokov 20. storočia je dôležitý súbor štúdií, ktorý bol uverejnený v knihe *Jüdische Gemeinde Bratislava in Vergangenheit und*

¹⁸ Tento faktor som analyzoval v niektorých prácach o židovskej identite po holokauste (najmä Salner 2010b; 2018).

¹⁹ Tento „v podstate nepreložiteľný výraz ...zahrnuje celý židovský „způsob života“ – od dodržování náboženských předpisů až po způsob vaření – a zvláště znamená aškenázský model života, názory a způsob řeči“ (Newman – Sivan 1992: 68).



Dosky s desatorom zo strechy
synagógy v Lučenci
(foto P. S.)

Gegenwart. Publikáciu zostavil a v roku 1932 (teda ešte pred nástupom Hitlera k moci) vydal Hugo Gold.²⁰ Jednotlivé kapitoly sledujú uzlové momenty dejín bratislavskej komunity od najstarších údajov až po situáciu v medzivojnovom Československu. Pre mňa boli osobitne zaujímavé a prínosné štúdie, ktoré si z rôznych aspektov všímajú osobnosť Chatama Sofera a jeho nástupcov či proces rozdelenia komunity v druhej polovici 19. storočia.

Situáciu po oslobodení dôkladne spracovala česká historička a etnologička Blanka Soukupová v rozsiahlej a materiálovo veľmi obsažnej monografii *Židé v českých zemích po šoa*. Vo svojej analýze sa opiera v prvom rade o poznatky, ktoré získala hĺbkovým archívnym výskumom. Ako vyplýva už z názvu publikácie, autorka sa zamerala predovšetkým na stav sledovanej problematiky v Čechách. V pražských archívoch však objavila

²⁰ Podstatná časť textu bola preložená do slovenčiny a vyšla v dvoch samostatných dieloch (Gold 2010; 2011).

(a do monografie zaradila) aj početné zmienky o vzťahoch predstaviteľov komunistického režimu k židovskej komunite na Slovensku.

Sociologička Alena Heitlingerová (2007) sa zamerala najmä na generácie českých a slovenských židov,²¹ narodených po holokauste. V analýze „detí holokaustu“ využila výsledky rozsiahleho dotazníkového výskumu, ale tiež osobné kontakty, rodinné spomienky (jej otec dlhé roky aktívne pôsobil ako tajomník pražskej židovskej obce) a vlastné zážitky a skúsenosti (až do emigrácie po auguste 1968 sa spolu so svojimi rovesníkmi podieľala na aktivitách mládeže). Jej kniha je cenná nielen zásluhou zovšeobecňujúcich pohľadov autorky, ale tiež vďaka množstvu konkrétneho autentického materiálu, ktorý prináša. V kombinácii s principiálne odlišne poňatým výskumom B. Soukupovej je výsledkom oboch publikácií plastický obraz zložitej problematiky.

Väčšina dosiaľ spomenutých titulov interpretuje dianie v komunite, ale aj v majoritnej spoločnosti z hľadiska hodnôt a potrieb židovskej menšiny. Iný pohľad a prístup ponúka etnologička Monika Vrzgulová. Už v minulosti uverejnila viac štúdií o rôznych aspektoch a dôsledkoch holokaustu (napr. Vrzgulová 2002; 2006; 2017). Z hľadiska tejto monografie však paradoxne najväčší prínos predstavuje kniha, ktorá (pokiaľ viem, na Slovensku vôbec po prvý raz) na holokaust a židovskú komunitu nazerá optikou „divákov“ (Vrzgulová 2016). „Tradičnú“ pólóvú dualitu páchatelia/obete týmto spôsobom rozširuje o ďalšiu dimenziu, keď ponúka obraz, aký si na základe vlastných pozorovaní dobovej reality vytvorili o osudoch svojich židovských spoluobčanov ich susedia, priatelia, známi. Práve tento prístup z inej perspektívy umožňuje hlbšie poznať a pochopiť pozíciu Židov v minulosti, ale aj ich miesto v súčasnej slovenskej spoločnosti.

Množstvo cenného autentického materiálu ponúka séria štyroch desiatok starostlivo premyslených rozhovorov, ktoré (nie len) s bratislavskými členmi komunity pripravila pre štvrťročník Bratislava Kile v rokoch 2005 – 2014 Jana Mielcarková. Prvé desaťročie jej aktivity (40 rozhovorov) zhrnula publikácia *Ľudia z Kile*. Svoju „vzorku“ autorka charakterizovala slovami: „Všetci oslovení sú osobnostne výnimoční (nevynímajúc mladých). Preto tie štyri desiatky rozhovorov vnímam ako celok, ktorý vytvára mozaiku komunity“ (Mielcarková 2016: 285). Jednotliví respondenti úprimne a veľmi otvorene reagovali aj na citlivé otázky. Vďaka tomu rozhovory ako celok prezentujú široké a neraz protichodné spektrum názorov, čím opätovne potvrdzujú spomenutú individualizáciu súčasnej bratislavskej (slovenskej) židovskej komunity.

²¹ Autorka používa vo svojej knihe zásadne malé začiatkové písmeno.



Náhrobný kameň a kamienky
spomienok v Memoriáli
Chatama Sofera
(foto P. S.)

Z iného pohľadu približujú situáciu slovenského židovstva v rokoch 1939 – 1972 dosiaľ nepublikované osobné spomienky Benjamina Eichlera. Existujú vo forme rukopisu, ktorý mi láskavo dal k dispozícii autorov syn Juraj. Benjamin Eichler sa aktívne angažoval v bratislavskej ortodoxnej komunite už v období holokaustu. Po oslobodení sa stal funkcionárom novozaloženého Ústredného zväzu židovských náboženských obcí na Slovensku, pričom od roku 1955 až do svojej emigrácie v októbri 1972 v ňom pôsobil vo funkcii predsedu. Cenu týchto spomienok zvyšuje fakt, že pri „pohľade zvnútra“ kombinuje poznatky z komunity s osobnými skúsenosťami z jednaní s úradmi a s dobovými dokumentmi.

Pramene

Vo svojej práci som využíval najmä dlhodobý etnologický výskum, založený na priamom pozorovaní a opakovaných formálnych aj neformálnych kontaktoch s informátormi. Pri výskume rôznych tém sociálnej kultúry mi

pri nadväzovaní kontaktov s informátormi, ale aj pri práci s materiálmi, ktoré sa nachádzajú (v žiaľ neúplných) archívoch ÚZZNO a ŽNO Bratislava, pomohla skutočnosť, že som v rokoch 1995 – 2018 pôsobil v rôznych pozíciách v exekutive obce a Ústredného zväzu.

V spektre použitých výskumných praktík osobitné miesto pripisujem metóde oral history. Vďaka nej som disponoval obrovským množstvom materiálu s veľkou výpovednou hodnotou. Prvý raz som sa s týmto spôsobom terénneho výskumu v praxi stretol počas pôsobenia v medzinárodnom projekte Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust. Z iniciatívy profesora Geoffrey H. Hartmana ho v rôznych štátoch Európy, ale aj Severnej a Južnej Ameriky realizoval Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, ktorý je súčasťou Yale University.²² Na Slovensku²³ činnosť výskumného kolektívu koordinovala Nadácia Milana Šimečku pod vedením Martina Bútoru, ktorého neskôr vystriedala Inge Vagačová-Antalová.

Počet svedkov (148), rozsah ich rozprávania a široké tematické spektrum spomienok umožňuje bádateľom utvoriť si obraz nielen o priebehu šoa, ale aj o rôznych oblastiach kultúry a spôsobu života židovskej komunity na území Slovenska. Hoci z hľadiska zamerania logicky najviac priestoru dostali zážitky z obdobia holokaustu, väčšina svedkov hovorila aj o svojom detstve v období existencie prvej ČSR, ale tiež o následkoch prežitých útrap (fyzických aj psychických), ktoré ovplyvnili ich životy po oslobodení.²⁴

Dôležitým zdrojom informácií o obnove komunity, osudoch jej členov a majetkov židovských náboženských obcí, ktoré zanikli po oslobodení, boli pre mňa materiály z archívov ŽNO a ÚZZNO. V rokoch 1995 – 2018 som mal možnosť takto skúmať rôzne prejavy sociálnej kultúry Židov na Slovensku, predovšetkým v Bratislave. Dôležitým zdrojom informácií o obnove komunity, osudoch jej členov a majetkov židovských náboženských obcí, ktoré zanikli po oslobodení, boli pre mňa materiály z archívov ŽNO a ÚZZNO.

²² V tomto archíve sa dnes nachádza okolo 4400 svedectiev z rôznych štátov sveta. Patrí k nim aj 148 videozáznamov, ktoré boli v rokoch 1995 – 1997 nahrané v rôznych mestách Slovenska, ale aj v Izraeli (podrobnejšie Bútor 2010; Salner 1995; 1997; Vrzgulová 2002; 2016). V prepísanej podobe majú slovenské texty 5005 normostrán.

²³ Mám na mysli Slovensko v jeho súčasných hraniciach, teda vrátane území, ktoré po Viedenskej arbitráži (2.11.1938) pripadli do Maďarska.

²⁴ Originálne nahrávky svedectiev sa nachádzajú v archíve Nadácie Milana Šimečku. Dokiaľ ich rôzni autori využili vo svojich štúdiách, ale aj v monografiách, zameraných špeciálne na poznatky tohto výskumu (Salner 1997; Vrzgulová (ed.) 2002). Mnoho zaujímavých poznatkov o tomto projekte a jeho výsledkoch priniesla aj M. Vrzgulová (2017).



Svetlá a tiene synagógy (foto P. S.)

K DEJINÁM ŽIDOVSKEJ BRATISLAVY

Ťažiskom tejto monografie je analýza židovskej komunity v 20. (a už aj 21. storočí). Vzhľadom na kontinuitu historického vývoja však musím venovať primeraný priestor procesom, ktoré prebehli už v 19. či dokonca v 18. storočí.

Sledované obdobie prinieslo množstvo dramatických a pre židovskú komunitu niekedy doslova osudových udalostí. Obliehanie mesta Napoleonovou armádou, udalosti prvej svetovej vojny, rozpad monarchie a vznik Československej republiky, tragédia holokaustu v období existencie samostatnej Slovenskej republiky 1939 – 1945, vznik Štátu Izrael, štyri desaťročia komunistickej moci, okupácia v auguste 1968, revolúcia v novembri 1989 a následné rozdelenie Československa o niekoľko rokov neskôr predstavujú len najdôležitejšie ukážky toho, ktoré udalosti „veľkých dejín“ postupne menili židovskú komunitu. Do úvahy treba navyše zobrať aj vnútorné konflikty medzi rôznymi prúdmi judaizmu a úsilie udržať jednotu komunity.

Vstupné informácie

Z hľadiska bratislavského (a slovenského) židovstva spomenuté historické udalosti (nielen holokaust, ale aj alija do Izraela či emigračná vlna po auguste 1968) iniciovali kvantitatívne aj kvalitatívne premeny členskej základne a radikálnu zmenu hodnotových orientácií veľkej časti členov. Z hľadiska budúcnosti komunity možno ešte väčšiu predstavovalo opakované prerušenie medzigeneračnej kontinuity. Úsilie spojiť pretrhnuté nitky tradície sa (aspoň zatiaľ) nepodarilo doviesť k „bodu nula“, teda obnoviť niekdajší význam judaizmu.

Už pri letmom prehľade vonkajších vplyvov a vnútorných faktorov som si uvedomil, že vymedzené obdobie je príliš dlhé a zložité na to, aby som dokázal obsiahnuť sledovanú problematiku v plnom časovom a tematickom rozsahu. Rozhodol som sa preto, že sa pokúsim priblížiť východiskový stav, ale sústredím sa v prvom rade na roky 1938 – 2018. Práve toto obdobie kládlo totiž pred súčasníkov opakovane dilemu, či (a pre

koho) je dôležitejšie zachovávať tradície alebo zachraňovať životy seba a členov rodiny.

V priebehu posledných 250 rokov je pre vedľažitie komunity s majoritným okolím charakteristické slovo „medzi“. Podľa zvoleného zorného uhla sa nachádzali Židia medzi tlakom tradície a asimilácie, nádeje a reality, budúcnosti a minulosti, ale aj medzi vierou a jej stratou. Výsledkom je permanentné vnútorné napätie. Vyplýva z neistoty duchovnej, ale aj fyzickej existencie a dodnes predstavuje trvalý stav, ktorý aktérov vždy znovu núti hľadať vhodné stratégie prežitia jednotlivcov, komunity, judaizmu. Situáciu komplikoval aj fakt, že práve v tomto období sa začal dodnes trvajúci proces, v dôsledku ktorého sa dovtedy kompaktná židovská identita štiepi na „identity osôb židovského pôvodu“.²⁵ Komunita musela reflektovať aktuálne historické dianie (už preto, že často prinášalo prejavy fyzického, legislatívneho či ekonomického násilia). Nebol to len holokaust. Historická pamäť komunity udržiava spomienky na rôzne antisemitské násilnosti. Hoci mnohé prebehli v relatívne vzdialenej minulosti, predstavujú zakódovanú skúsenosť permanentného latentného ohrozenia. V povedomí pretrváva existencia bratislavských pogromov z roku 1848 (podrobnejšie Miskolczy 2006) alebo 1882.²⁶ Stále medzi nami žijú pamätníci známej Golemiády (1936),²⁷ výbuchov násilia v roku 1938 alebo v rokoch 1945 a 1948, teda v citlivom období krátko po holokauste (pozri Bumová 2007; 2008; 2014; 2018; Šmigel 2011).²⁸ Vrcholom tejto „pyramídy ohrozenia“ je holokaust a vedomie, že aktívne alebo pasívne (neposkytnutím pomoci, získavaním ekonomických výhod na úkor Židov) sa do nich zapájali

²⁵ Eleonor Hamar v tejto súvislosti zvolila slovné spojenie „židovské identity“ (Hamar 2008: 94 an). Zdá sa mi to nie celkom presné, pretože proces štiepenia sa zakladal práve na skutočnosti, že pôvodne homogénnu židovskú identitu postupne oslabovali tlaky a lákadlá kultúry a spôsobu života majoritnej spoločnosti.

²⁶ Tento pogrom bol reakciou bratislavských obyvateľov na proces v Tisza Eszlári, v ktorom 15 miestnych židov súdili na základe obvinenia, že 14-ročné miestne dieťa, ktoré zmizlo pred veľkonočnými sviatkami v apríli 1882, rituálne zavraždili (Krekovičová – Panczová 2013, pozri tiež napr. Grünsfeld 1932: 110).

²⁷ V projekte Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust, sa objavila aj nasledujúca krátka spomienka: „V druhej polovici tridsiatych rokov začali sa stupňovať antisemitské prejavy aj na vysokej škole. Bola to tá, možno mladej generácii nie známa Golemiáda, to boli veľké protizidovské demonštrácie vysokoškôľakov pri príležitosti premietania filmu Golem, pričom teda títo vysokoškôľáci išli do židovských štvrtí, kde bývali hlavne veľmi chudobní Židia a tam rozbíjali tie krámky a podobne“ (OH, Žena 1915). Podľa iného pamätníka „...tiahli na Židovskú ulicu, vybijali židovským obchodníkom okná, tam bolo veľa vetešníkov a takto sa vršili“ (OH, Muž 1919).

²⁸ Pre mnohých (nielen bratislavských) Židov sa práve spomenuté povojnové prejavy „ľudového“ násilia stali poslednou kvapkou, ktorá ich presvedčila o nevyhnutnosti emigrovať zo Slovenska.

aj nežidovskí spoluobčania.²⁹ Pre pochopenie vedľažitia je podstatná tiež iná vec. K jeho sprievodným javom neodmysliteľne patrí skutočnosť, že súdobé dianie malo pre minoritu, resp. majoritu odlišné dôsledky. Preto sa často ocitli na opačných stranách názorovej barikády, čím sa naďalej stupňovalo napätie medzi nimi.

Židia hľadali optimálne spôsoby, ako sa vyrovnaf so zmenami sveta, ktorý ich obklopoval. Výsledkom boli nielen reakcie na „vonkajšie dianie“, ale aj opakované (pre nežidovské okolie neraz len ťažko pochopiteľné) „duchovné boje“ vo vnútri komunity. Jeden z najintenzívnejších vyvolalo na prelome 18. a 19. storočia „židovské osvietenstvo“ (haskala). Toto reformné úsilie Mošeho Mendelssohna (1729 – 1786) sa usilovalo prepojiť tradičný spôsob židovského života s prebiehajúcou modernizáciou majoritnej spoločnosti. Na úkor celoživotného náboženského vzdelávania väčší dôraz kladlo na svetské vedomosti. Priaznivcov haskaly priťahovala skutočnosť, že reforma hľadala odpoveď na ústrednú otázku: „Ako má vyzeraf moderný veriaci Žid?“ Dedičmi tohto učenia sú v súčasnosti „...tri veľké židovské hnutia, ktoré sa objavili začiatkom 19. storočia: reformované, konzervatívne a moderné ortodoxné“ (Hertzberg – Hirt-Mannheimer 1999: 240).

Hľadanie spôsobov, ako skĺbiť tradičný judaizmus s modernizáciou spoločnosti, oslovilo aj časť príslušníkov bratislavskej komunity. Usilovali sa o postupnú premenu „vedľažitia“ na „spolužitie“ v podobe viac alebo menej intenzívnej kooperácie s majoritou. Martin Trančík (1997: 29) aplikoval na miestne pomery tézu Davida Sorkina, podľa ktorého „spoločenská modernizácia predovšetkým umožnila Židom akulturáciu alebo asimiláciu k meštianstvu. Meštianstvo sa totiž stalo pre Židov aj vlastnou referenčnou skupinou, podľa nej sa orientovali pri svojom pozvoľnom vstupe do nežidovskej spoločnosti“.

Zástancovia ortodoxie v tomto úsilí (nie bezdôvodne) videli hrozbu pre ďalšie smerovanie komunity. Súboj dvoch koncepcií sa po smrti dovtedajšieho hlavného rabína Mešulama Eggera z Tysmenice v roku 1801 premietol do výberu jeho nástupcu a bol hlavným dôvodom, že proces rozhodovania trval neúmerne dlho. Ako uvádza Jelínek (2009: 50), „časť veriacich požadovala prísne ortodoxne a konzervatívne orientovanú osobnosť na čele náboženského života, iní chceli niekoho laxnejšieho, čo povedie potrebné organizačné a školské zmeny“. Na riešení sa zhodli až po päťročnom vákuu. Napokon 15. septembra 1806 „vyrozumela prešpor-

²⁹ V detstve nám rodičia v rôznych súvislostiach opakovali slová „*keď dávajú, ber, keď berú, krič, keď bijú, utekaj*“. Len oveľa neskôr som pochopil, že niešlo o vtipný bonmot, ale odozvdávanú skúsenosť, ktorá bola známa aj v iných židovských rodinách...



Rabín Chatam Sofer
(AA)

ská obec matterdorfského rabína, že väčšinou hlasov ho zvolili rabínom a predsedom rabínskej školy“ (Flesch 1932: 23).³⁰

K zvoleniu Chatama Sofera na tento prestížny post podľa niektorých názorov prispela skutočnosť, že v novom rabínovi mnohí videli požadovanú „kompromisnú osobnosť, ktorá zmieri komunitu“ (Jelínek 2009: 50). Ako sa ukázalo, podcenili jeho povahu: „Neuvedomili si totiž, že mierny, ľudsky ústretový rabín Sofer bol levom v odvahe a sile, ak išlo o to, obhájiť staré tradície“ (Bettelheim 1932: 65).³¹

³⁰ Niektoré pramene (Silber 2010: 1639; Myers 1997: 31) uvádzajú, že Soferovo prijatie nevyplynulo z rozhodnutia vedenia bratislavskej obce, ale bolo výsledkom „Božej prozreteľnosti“. Víťaza totiž podľa nich nevybrali hlasovaním, ale údajne rozhodol žreb. V každom prípade je nesporné, že koncom roka 1806 nastúpil Chatam Sofer na svoj post.

³¹ V úsilí o zachovanie starých tradícií Ch. Sofer bojoval nielen s predstaviteľmi haskaly, ale vystupoval (aj keď menej tvrdo) i proti chasidizmu. Toto učenie, hoci bolo v zásade ortodoxné (a zaujímal rovnaký postoj voči sionizmu), obviňoval totiž tiež z úsilia zmeniť tradície (Jelínek 2009: 50-51).

Osobnosť Chatama Sofera

Život a dielo Chatama Sofera som si podrobnejšie všimol pri inej príležitosti (Salner 2012). Obmedzím sa preto len na niekoľko poznámok, ktoré si táto významná a zaujímavá osobnosť určite zaslúži. Napriek zdanlivej konzistentnosti totiž Chatam Sofer v žiadnom prípade nepredstavoval jednorozmernú postavu.

Podľa dochovaných popisov „nedosiahol ani len strednú výšku a nebol ani mocne stavaný. Bledú tvár lemovala neveľká ryšavá brada. Ale z bledého obličaja žiarili miernym nebeským ohňom dve bledomodré oči, ktorými si podmanil každé srdce“ (Bettelheim 1932: 65). Je zjavné, že fyzické nedostatky vyvažoval vedomosťami, charizmou a duchovnou autoritou. Soferov vplyv (určite aj zásluhou pôsobenia jeho potomkov a žiakov) sa prejavoval ešte desaťročia po rabínovej smrti. Ilustruje to spomienka jedného z pamätníkov: „Pisateľ týchto riadkov mal to šťastie, že mohol hovoriť s múdrymi starcami, ktorí boli žiakmi tohto kniežaťa vedomostí. Keď hovorili o svojom veľkom majstrovi, vždy na znak úcty povstali zo svojho miesta a trasúcim sa hlasom potvrdzovali, že Chatam Sofer bol Maloch ha Šem Zebooth (Anjel pána zástupov). Potrebný je vysoký stupeň talmudistického vzdelania, aby bolo možné porozumieť, prehmatať a uchopiť ducha tryskajúceho z mnohých jeho diel“ (Grünsfeld 1928: 151-152).

Bol autorom uznávaných komentárov Tóry (Chidušet Torat Moše³²) a Talmudu (Chiduše Chatam Sofer Al Ha Šas). Súčasťou jeho pozostalosti bolo aj päť zväzkov rabínskych rozhodnutí Še'elot u-tšuvot Ha-Chatam Sofer (Responzá Chatama Sofera), rovnako ako tri zväzky kázní, ktoré vyšli pod titulom Derašot ha Chatam Sofer. Jeho všestrannosť potvrdzuje, že písal aj nábožensky motivovanú poéziu, venovanú predovšetkým židovským sviatkom. Vyšla súborne pod názvom Širat Moše (Mošeho pieseň). Množstvo zaujímavých informácií obsahuje Kniha pamäti (Sefer hazikaron). Autor v nej uviedol nielen svoje zážitky z obdobia obliehania Bratislavy napoleonskými vojskami v roku 1809, ale tiež mnoho konkrétnych podrobností o náboženskom a každodennom živote. Zaujímavosťou je, že všetky spomenuté práce vydali až jeho potomkovia a nasledovníci dlhší čas po rabínovej smrti. Záujemcom síce umožnil študovať svoje diela v rukopise, nedovolil ale uverejniť čokoľvek z nich počas svojho života (Myers 1997: 37-38).

³² Zo začiatočných písmen tohto názvu vznikol aj jeho akronym ChaTaM. V skutočnosti sa volal Moše Schreiber (nemecká aj hebrejská verzia priezviska znamená v preklade pisár).



Ortodoxná synagóga
na Zámockej ulici stála
v rokoch 1862 – 1961
(AA)

Mnoho zaujímavých momentov priniesol aj osobný život Chatama Sofera. Odrazili sa v ňom dobové spoločenské pomery, ale aj jeho schopnosť vybočiť pri riešení problémov náboženského a každodenného života z vychodených koľají. Už v detskom veku viedol náboženské spory nielen s otcom (v jednom prípade musel dokonca rozhodnúť rabínsky súd vo Frankfurtu), ale aj s miestnymi náboženskými autoritami. Schopnosť presadzovať aj netradičné riešenia preniesol aj do rodinného života. V roku 1785 (teda ako 23-ročný) sa v Prostějove zasnúbil s ovdovenou bezdetnou dcérou miestneho rabína Sárrou Jerwitzovou. Ch. Sofer odcestoval do Frankfurtu, aby požiadal matku o požehnanie manželstva, ona však vyjadrila želanie, aby sa vrátil domov. O pomoc pri riešení vzniknutej dilemy sa obrátil na významných frankfurtských rabínov. Tí sa zhodli, že zasnuby boli chybou, pretože Ch. Sofer porušil príkaz Tóry ctiť svoju matku. Na-

priek ich názoru sa rozhodol, že dodrží daný sľub a v roku 1877 sa so Sárrou oženil (Myers 1997: 27-28). V roku 1812 zomrela po 25 rokoch bezdetného manželstva (Flesch 1932: 25-26; Myers 1997: 36-37). Po uplynutí povinného smútku sa Sofer znovu oženil. Počas 19 rokov druhého manželstva sa narodili štyria synovia a sedem dcér. Prvé dieťa prišlo na svet v čase, keď čerstvý otec už prekročil päťdesiatku. Vždy znovu ma zaujíma, ako sa starnúci muž, ktorého dovtedy nič neobmedzovalo pri štúdiu náboženských textov a službe Bohu, vyrovnal s realitou, že zrazu okolo neho pulzuje neustály ruch narastajúceho počtu detí.

Druhá manželka Seril zomrela v roku 1832 vo veku 42 rokov. O tri roky neskôr, ako 73-ročný, sa tretí raz oženil. Zobral si vdovu po talmudickom učencovi Cvi Hirsch Hellerovi, s ktorou žil až do svojej smrti (Flesch 1932: 26). Hoci v posledných rokoch života Sofera trápili bolestivé ochorenia prostaty a žľáz, až do posledných chvíľ pracoval v prospech obce. Soferov vplyv pretrvával aj po jeho smrti: „V roku 1839, po 33 rokoch požehnanej činnosti zomrel tento veľký muž k žiaľu celého Izraela. Zomrelo však len jeho pozemské telo. Jeho duch žije v nás“ (Grünsfeld 1928: 152). Rozsah Soferovho diela a neskrývanú úctu, ktorej sa mu dostávalo od súčasníkov, ilustruje úryvok z epitafu na jeho náhrobnom kameni:

„Po jeho smrti mu boli preukázané veľké pocty, krik mesta dosiahol až k nebesiam, celý ľud zo všetkých strán, od mladíka až po starcov, šiel plačúcky za jeho rakvou. Okrem týchto tristo vybraných mládencov, ktorí deň čo deň naslúchali jeho učeniu, päťdesiat z nich nieslo knihy jeho komentárov, ktoré im zanechal napísané. Okrem týchto, jeho žiaci, ktorí sedia na rabínskych kreslách po meste, prišli truchliť nad svojím učiteľom a oplakávať ho. Ešte nebolo takého dňa, v ktorom by pribudlo toľko horkého náreku od Hospodina“ (Zvončeková 2006: 132).³³

Boj proti haskale

Dôvodom povolania Chatama Sofera bol boj proti rastúcemu vplyvu reformy Mošeho Mendelssohna 1729 – 1786).³⁴ Už prvé chvíle na novom pôsobisku ukázali, že to nebude jednoduchá úloha. Časť členov mu totiž

³³ Z hebrejčiny preložila Silvia Singerová.

³⁴ V priebehu 18. storočia sa zmenili spoločenské pomery v Európe (vrátane habsburskej monarchie). Moše Mendelssohn sa pokúsil reagovať na túto skutočnosť. Cieľom jeho reformy bolo „stvorenie nového Žida, ktorý by sa hodil do modernej éry a pritom by neasimiloval“ (Hertzberg – Hirt-Mannheimer 1999: 240).

krátko po príchode Bratislavy adresovala list, ktorý okrem opisu reálneho názorového rozdelenia komunity obsahoval sťažnosť, nádej, ale aj hrozbu: „Ak otvoríš srdce hlasom lichotníkov, nekultúrnych prefíkancov, ktorí nosia kaftany len z pretvárk, ktorí nás týrajú sťa škorpióny a sťažujú nám naše jarmo zbytočnými a nemožnými požiadavkami, rozhorčia sa naše srdcia a oheň hádky bude navždy zúriť v Božom národe“ (Jacob Katz 1990, cit. podľa Trančík 1997: 36).

Chatam Sofer pri obrane ortodoxného judaizmu vychádzal z presvedčenia, že „nijaká odchýlka od starých zvyklostí, ani tá najmenšia, nie je prípustná. Zakázal akékoľvek šírenie západného štýlu v obliekaní a v spoločenskom správaní. V každodennom styku sa mohlo rozprávať iba jidiš a modlitby sa mohli konať iba v hebrejčine. Svetské vzdelanie zavrhol ako kacírstvo a vytvoril slogan: ‚Tóra zakazuje všetko nové.‘ Dokonca sa dištancoval od zápasu za rovnoprávnosť, pretože Židia sa spoznávajú s Nežidmi a ich kultúra Židov zvedie. Jeho prívrženci sa nielenže izolovali od Nežidov, ale dokonca aj od väčšiny Židov. Sofer vytváral nový druh ortodoxie. Na rozdiel od rabínov posledných storočí Sofer už nepredstieral, že ho trápi osud všetkých Židov, vytváral separatistickú sektu ‚pravých veriacich‘. Jeho dnešní nástupcovia sú charedimovia,³⁵ ultraortodoxní Židia, ktorí vyhlasujú všetky ostatné prejavy judaizmu za falošné a nebezpečné“ (Hertzberg – Hirt-Mannheimer 1999: 239-240).

Intenzitu rozporov vo vnútri bratislavskej obce najlepšie ilustrujú konflikty spojené so založením prvej svetskej židovskej školy v meste. Svoju činnosť začala v roku 1820 a okamžite vyvolala odpor ortodoxných veriacich. Silu emócií ilustruje, že Abraham Hirsch Lemberger podstúpil obrad kria, ktorý sa za normálnych okolností spája so smrťou najbližších členov rodiny. Nechal si natrhnuť odev a predpísaných sedem dní na znak najhlbšieho smútku „sedel šiva“ (Gross 1932b: 130). Neostalo však len pri symbolických prejavoch. Na učiteľa Abrahama Freyera často pri prechádzkach mestom hádzali kamene, takže sa neodvažoval chodiť bez sprievodu. Ako 75-ročný starec opísal vnukom svoju vtedajšiu situáciu nasledovne: „Keď som išiel po Židovskej ulici, bol som gój a keď som sa prechádzal po meste, nadávali mi do Židov“ (Gross 1932b: 130).

³⁵ Podľa môjho názoru sa hebrejské slovo „charedim“ v slovenčine nesklonuje. Keďže ide o citát, rešpektujem tvar, ktorý zvolil prekladateľ/ka.

Dedičstvo Chatama Sofera

Hodnotenie Chatama Sofera nie je jednoduché. Jeho obdivovatelia nepochybujú, že svojím životom a dielom naplnil či dokonca prekročil cieľ, kvôli ktorému ho povolali do Bratislavy: „Rabín Moše Schreiber má zásluhu, že zmiernil reformné hnutie, ktoré (živené a posilňované duchom Mendelssohnovho osvietenstva) ničilo a rozkladalo židovstvo“ (Gross 1932a: 8). Zároveň svojím nekompromisným prístupom vytvoril priepasť medzi tradičnými a liberálne orientovanými Židmi, ktorú sa už nepodarilo zasypať.

Boj proti židovskému osvietenstvu pokračoval aj po Soferovej smrti. Pôsobila nielen skutočnosť, že vďaka svojej autorite dokázal založiť rabínsku dynastiu, ktorá napokon vydržala päť generácií. Takýto postup je síce bežný v chasidskom prostredí, nie však v ortodoxných komunitách. Aj v tomto prípade muž, ktorý zdôrazňoval, že všetko nové Tóra zakazuje, presadil zmenu tradícií: „Ešte na smrteľnej posteli zaprisahal svojich priateľov, aby na jeho miesto zvolili jeho syna a tí priamo nad rabínovým hrobom toto želanie splnili. Na uprázdnený post svojho veľkého otca nastúpil rabín Abraham Samuel Benjamin Schreiber, nazývaný podľa svojich responzov *Ketab Sofer*“ (Bettelheim 1932: 66). Tento „telesne slabší, duševne a duchovne však neobyčajne silný a vytrvalý muž sa usiloval o všestranné posilnenie ortodoxie“ (Grünsfeld 1932: 109). Mnohí však kvality 25-ročného mladíka spochybňovali. Porovnávali ich so stavom vedomostí, aké dosiahol Chatam Sofer v zrelom veku a nesúhlasili s jeho menovaním. Iní si zas neželali, aby pokračoval v boji proti pokroku a zmenám starých tradícií.

Z hľadiska vnútorného vývoja bratislavskej komunity *Ketab Sofer* pôsobil vo veľmi zložitých pomeroch. Konflikt medzi tradicionalistami a ich odporcami prebiehal na celom území Uhorska. V roku 1866 sa z tohto dôvodu v Michalovciach zišlo zhromaždenie ortodoxných rabínov. Prítomní schválili 9 bodov, od ktorých zástancovia ortodoxie nesmú odstúpiť. Každý z nich sa vyhraňoval voči zmenám, ktoré sa usilovali liberalizovať judaizmus: Zákaz modliť sa v národnom jazyku; Zákaz modliť sa v synagógach, kde sa almemor (vyvýšené miesto, odkiaľ sa číta Tóra – pozn. P.S.) nenachádza v strede priestoru; Nie je prípustné budovať synagógu s vežou; Nosenie ornátov je zakázané; Ženské oddelenia musia byť opatrené mrežami; Zákaz zborových spevov; Zákaz navštevovať školy alebo synagógy, ktoré majú zbor; Svadby sa nesmú odbavovať v synagógach; Nevyhnutnosť prísne dodržiavať všetky staré zvyky (Flesch 1932: 32).³⁶

³⁶ Väčšina uvedených bodov sa vyhraňovala proti formám kresťanských bohoslužieb, ktoré neologický judaizmus v mnohých bodoch napodobňoval, aby tak pre veriacich zatriktívnil priebeh židovských bohoslužieb.



Židovská škola
(AA)

Prívrženci liberalizácie judaizmu uvedené body odmietli. Spor pokračoval natoľko intenzívne, že vtedajší uhorský minister kultu Jozsef Ötvös zvolal do Budapešti kongres židovských obcí z celého Uhorska. Cieľom stretnutia bolo, aby účastníci prijali závery, záväzné pre celú komunitu. Kongres trval od 16. decembra 1868 do 24. februára 1869. Medzi účastníkmi prevládali zástupcovia liberálnych (neologických) náboženských obcí. Napriek kvantitatívnej prevahe však proti jednotnému odporu ortodoxných rabínov nedokázali presadiť svoje požiadavky. Z kongresu, ktorý mal zjednotiť dva prúdy judaizmu, odišli napokon zástupcovia troch smerov: k ortodoxným a neologickým obciam pribudli také, ktoré sa nepridali k žiadnej zo strán sporu. Neskôr dostali úradné pomenovanie „status quo ante“ (Jelínek 1993: 274).

Na prvý pohľad sa môže zdať, že konflikt bol súbojom abstraktných ideí, jeho výsledok mal však vážny dosah na každodenný život veriacich

i budúcnosť komunity ako celku. S novým prístupom súviseli aj preferované profesie. Okrem obchodu sa neologickí Židia často uplatňovali ako právnici, lekári, stredoškolskí alebo vysokoškolskí pedagógovia či žurnalisti. Aj v spoločenskom živote sa adaptovali na prostredie meštianstva. Vo voľnom čase vyhľadávali priestory kaviarní, preferovali rôzne kartové hry a pod. Na nové priority reagoval aj židovský humor (pozri Salner 2002).

V jednej zo svojich novoročných kázni si tento dlhodobý proces postupnej premeny komunity všimol hlavný pražský a český rabín Efraim Karol Sidon. Východiskom jeho úvahy (v ktorej sa odvoláva na rozdiely medzi tradičným judaizmom a jeho liberalizovanými formami) je známy vtip, že každý poriadny Žid má dve synagógy: jednu, do ktorej chodí a druhú, do ktorej by nikdy nevstúpil: „Kavárenský Žid žil totiž v dobé, kedy měl na vybranou medzi synagogou s varhanami a bez varhan, s věžičkami nebo bez nich, a dokonce si jednou ročně, když přišel s celou rodinou na Kol nidre,³⁷ toho přepychu užil. To mu také poskytlo dostatečný nadhled, aby si dělal legraci z těch, kdo tam či onam chodili každý šábes“ (Sidon 2012: 3).

Z uvedených slov môže vzniknúť dojem, že rabín vo svojej kázni ostro vystúpil proti kaviarenským Židom. V ďalšej časti kázne však našiel zaujímavé prepojenie medzi synagógou (ako symbolom ortodoxného judaizmu) a liberálnym prostredím, reprezentovaným priestormi kaviarní: „Na první pohled to proto vypadá, že Žid, který se držel pravidla, že patří do kavárny, překročil pomyslný židovský Rubikon a ze synagogy se vystěhoval. Přesto jeho pravidelná docházka do kavárny zachovávala rituál docházky do synagogy a mnohé z toho, co se naučil v synagoze, přenesl sem, na místo profánní. Místo komentování siduru komentoval noviny, místo vydražování volání k Tóře hrál karty a hlavně obohatil sterilnou kavárenskou kulturu tvorbou anekdot trvalých hodnot. Jinými slovy si „lepší Židé“ podle svého vkusu adaptovali kavárnu na synagogu, do které chodí. Kavárna byla místem, jehož výběrem dával předválečný Žid najevo, že náleží k židovské elitě“ (Sidon 2012: 3).

Vo viacerých mestách Slovenska došlo po ukončení kongresu k rozdeleniu komunity. Vo väčšine prípadov sa etablovali dve, niekedy dokonca tri náboženské obce (napr. Prešov, Kežmarok). Neprehľadnú situáciu zovšeobecnil J. Jelínek (2009: 68; pozri tiež strany 69-71): „Bolo viac príčin na samostatnú cestu. Niektorým komunitám sa nepáčilo dominovanie ortodoxných, iné sa stránili neologického nacionalizmu. Chasidi sa bránili pred rabínskymi ortodoxnými, iné komunity sa zdráhali prevziať disciplí-

³⁷ Kol nidre (všetky sľuby) je modlitba, prednášaná na úvod najväčšieho židovského sviatku Jom Kipur (Sládek 2008: 132).

nu ústredných kancelárií a chránili si svoju autonómiu. V niektorých prípadoch laické vedenie kongregácií nebolo ochotné vydať moc rabínom.“

Napriek narastajúcemu vnútornému napätiu bratislavská obec ostala po budapeštianskom kongrese ešte nejaký čas formálne zjednotená. Situáciu zmenila smrť Ketaba Sofera, ktorý zomrel 19. teveta 5630 (31. decembra 1871) ako 57-ročný. Vo funkcii teda vydržal, rovnako ako jeho otec, 33 rokov. Počas celého pôsobenia „stál v príboji nepriateľských prúdov verný svojmu poslaniu zachovať nezmenené dedičstvo svojho otca“ (Bettelheim 1932: 66).

Nástupcom K. Sofera sa stal jeho syn Bernhard Schreiber, známy aj ako Ševet Sofer. 15. januára 1872 (5. Švat 5632) sa ujal vedenia komunity. Časť členov však odmietla akceptovať rabína, ktorý síce zdedil religióznu strnulosť svojho starého otca, nie však jeho autoritu a charizmu. V roku 1872 sa asi 60-70 osôb (približne 5 % členov) oddelilo a utvorili samostatnú neologickú obec (ortodoxná zložka komunity mala v tom čase údajne 900 – 1000 členov). Funkciu rabína a kazateľa novej obce zastával Ignác Back, ktorý bol zároveň činný aj ako novinár. Nová komunita urýchlene zakúpila pozemok pre vlastný cintorín a založila pohrebné bratstvo Chevra kadiša. V roku 1893 začali podľa projektov architekta Dionýza Milcha so stavbou synagógy. Situovanie v tesnej blízkosti najvýznamnejšieho katolíckeho chrámu sa interpretuje ako doklad dobovej tolerancie majority voči židovskej minorite. Nový objekt stál na Rybnom námestí neďaleko historického Dómu sv. Martina. Svoje funkcie začal plniť v roku 1895 (Gross 1932c: 134-135).

Začiatkom decembra 1905 (teda opäť po 33 rokoch pôsobenia) Ševet Sofer zomrel. Atmosféru, ktorá počas voľby nového hlavného rabína vládla vo Veľkej synagóge na Zámockej ulici, priblížil Josef Grünsfeld (1932: 111): „Volebný akt ponúkol pozdvihujúci zážitok. Všetci členovia obce, mladí aj starí, sa zhromaždili vo Veľkej synagóge. Žiaci a mládež sa sústredili na oboch ženských galériách. Členovia volebnej a kandidačnej komisie sedeli na Almemore a v priestore veľkej synagógy sa ozvali nekonečné výkriky „Jechi“, keď volebná komisia oznámila, že Akiba Schreiber bol jednohlasne zvolený za hlavného rabína Bratislavy. Bolo dojímavé, keď najstarší talmudisti uviedli novozvoleného hlavného rabína, ako prvý pristúpil starec Leser Katz,³⁸ aby pobožkal hlavnému rabínovi Akibovi Schreiberovi ruku a ostatní nasledovali jeho príklad. Všetci stáli hlboko dotknutí, so slzami v očiach.“

³⁸ Podľa A. Grünhuta (2015: 181) tento akt vykonal iný zaslúžilý starý muž David Lackenbach. V každom prípade ma prekvapil akt pobožkania ruky, bežný v chasidskom, nie však v ortodoxnom prostredí.

Vlastne až pri písaní týchto riadkov som si uvedomil, v akých náročných spoločenských a politických pomeroch pôsobil vtedy ešte len 29-ročný Akiba Schreiber. Na svoj post nastúpil síce ešte v dobách „zlatého veku istoty“, ³⁹ ale koniec idylických čias bol už na dohľad. Väčšinu svojho pôsobenia bol nútený vyrovnávať sa s drsnou realitou vonkajšieho sveta, ktorá stále intenzívnejšie prenikala do dovtedy uzavretej komunity. Pritom ani prvá storočnica pôsobenia „soferovskej dynastie“ (1806 – 1905) nebola chudobná na historické udalosti a dramatické zvraty. Pripomeniem, že krátko po nástupe Chatama Sofera do funkcie Bratislavu obliehali napoleonské vojská a rabin musel hľadať úkryt v neďalekom Sv. Jure. ⁴⁰ Jeho syn Ketab bol súčasníkom spomenutého veľkého pogromu v roku 1848, ⁴¹ vnuk Ševet získal podobnú skúsenosť v roku 1882 ⁴² a navyše sa musel vyrovnáť s rozdelením obce. Počas jeho pôsobenia uhorský parlament prijal v roku 1868 národnostný zákon, ktorý na jednej strane uľahčil začlenenie Židov do majoritnej spoločnosti a zlepšil ich ekonomické postavenie, zároveň ale skomplikoval vzájomné vzťahy so slovenským (slovanským) okolím... ⁴³

Napriek tomu však Chatam Sofer, podobne ako neskôr jeho syn a vnuk, mohli vonkajšie vplyvy do značnej miery ignorovať a sústrediť sa na riešenie (pre nich dôležitejších) ideologických sporov vo vnútri židovského sveta. Svoje stanovisko, ktoré si osvojili aj jeho nasledovníci, Sofer zhrnul do vety „chadaš asur min hatorah“ (všetko, čo je nové, Tóra zakazuje). V úsilí zachovať tradície bojovali so zástancami haskaly, príslušníkmi chasidských hnutí, ale aj s predstaviteľmi sionistickej ideológie ktorá sa etablovala na prelome 19. a 20. storočia. ⁴⁴ Napriek počiatočnému váhaniu

³⁹ Týmito slovami charakterizoval Stefan Zweig (2004: 6) situáciu v monarchii na prelome 19. – 20. storočia.

⁴⁰ Svoje zážitky a dobovú atmosféru priblížil v autobiografickom diele Sefer Hazikaron (Kniha pamäti), ktorá (rovnako ako zvyšok jeho diela) vyšla po Soferovej smrti. Hoci už existuje kompletný preklad Petra Ambrosa, český a slovenský záujemca má zatiaľ k dispozícii len preklady dvoch či troch kapitol.

⁴¹ Ambrus Miskolczy (2006: 372) cituje vo svojej štúdii o tomto pogrome slová, ktoré uviedol priamy svedok týchto udalostí Adolf Dux: „...boli sme medzi vzdelanými ľuďmi, kresťanmi, a zrazu nás obklopovali kanibali. Žili sme v civilizovanej krajine a zem sa nám pod nohami otvorila a púšťala na nás netvory.“

⁴² Tento pogrom vypukol začiatkom októbra 1882 a predstavoval reakciu časti bratislavského obyvateľstva na proces v Tisza-Eszlári (Grünsfeld 1932: 110).

⁴³ Pri písaní svojich textov sa často stretávam s dilemou, aké interpunkčné znamienko zvolíť na konci vety. Hoci za normálnych okolností je bežným riešením bodka, často uprednostňujem bodky tri. Sledovaná židovská problematika je neraz tak zložitá, že napísaný text odráža len časť reality. Použitím troch bodiek nevolím koniec, ale ponechávam tento priestor otvorený a zároveň tým priznávam „viem, že všetko neviem“...

⁴⁴ Ortodoxní veriaci pristupovali k sionistickej ideológii ambivalentne. Ako uvádza Jelínek (2009: 77-78), Chatam Sofer „propagoval ideu usadiť sa vo Svätej zemi a mnoho hornou-

(a odmietavému stanovisku väčšiny ortodoxných rabínov v Uhorsku) vedenie ortodoxnej komunity zvolilo voči sionistom zmierlivý postoj (Gross 1932d: 141-142). Vyslovilo dokonca súhlas s tým, aby sa kongres ortodoxného sionistického hnutia Mizrachi uskutočnil v auguste 1904 v Bratislave. Svoj postoj nezmenili, ani keď 120 uhorských ortodoxných rabínskych autorít otvorene vystúpilo proti jeho konaniu (Gross 1932d: 143). Na oznámenie o konaní konferencie títo predstavitelia ortodoxie reagovali výzvou, v ktorej sa okrem iného uvádza: „Svätá obec prešporská! Konajte bohumilé skutky a zavrite brány mesta, aby sa sionisti nevkradli medzi vás.“ Ani druhá strana ale neostala nič dlžná. Orgán sionistického hnutia Die Welt v septembri 1904 upozorňoval: „Zdá sa, že združenie Mizrachi chce v hnutí robiť klerikálnu propagandu. Áno, zdá sa, že ortodoxia mu leží na srdci oveľa väčšie ako sionizmus“ (Luz 1988, cit. podľa Trančík 1997: 99).

Akiba Schreiber bol v porovnaní so svojimi predchodcami vystavený oveľa intenzívnejšiemu tlaku „veľkých dejín“. Ako symbolickú predzvesť budúcich hrôz možno vnímať veľký požiar, ktorý vypukol 17. mája 1913 a prakticky zničil starú židovskú štvrť Bratislavy. Jeho príčiny, priebeh a následky analyzoval Josef Grünsfeld (1932: 111). Podstatne horšie následky však priniesli roky prvej svetovej vojny (1914 – 1918). Výsledkom štvorročných bojov bolo dovtedy nepoznané utrpenie vojakov a civilného obyvateľstva, ale aj rozpad monarchie a zásadná premena mapy Európy. Ešte tragickejšie následky pre komunitu i celé ľudstvo mal nástup nacizmu a holokaust.

Rozpad monarchie a vznik Československa

Židovskí obyvatelia rakúsko-uhorskej monarchie netajili lojalitu k zaniknutému štátu, v ktorom v priebehu 19. storočia získali všetky občianske práva. Zánik monarchie (a vznik Československa) sprevádzal smútok a strach z budúcnosti. Židia v neďalekej Viedni dali svoje pocity najavo tým, že pri príležitosti vyhlásenia samostatnej Rakúskej republiky konali

horských Židov sa skutočne vysťahovalo do jeruzalemského Starého mesta. Tam vo štvrti Mea Šearim založili vlastnú enklávu, zvanú Batei Ungarn (Uhorské šrobárdomy)“. Podľa P. Ambroza Soferove postoje v tejto veci určoval názor, že diaspora predstavuje boží trest za zbozenie jeruzalemského chrámu: „Jelikož je diaspora trestom, je nesmyslné a protismyslné se v ní zabydľovať. Trest je nutno nést, držet se přitom pokynů předepsaných tradicí a věřit v Boží spravedlnost, která – budou li Boží zákony židovským národem respektovány – jednoho dne trest z národa sejme. Na této bázi Chatam Sofer důsledně odmítal nejen Mendelssohnovu reformu, ale také emancipaci“ (Ambros 1996/1997: 45).

Neologická synagóga
stála na Rybnom námestí
v rokoch 1895 – 1968
(AA)



smútočné bohoslužby vo forme, ktorá sa inak spája s pripomienkou zničenia druhého jeruzalemského chrámu (Rozenblitt 2002: 105). Niet príčiny sa domnievať, že v Bratislave dobovú situáciu a budúce perspektívy posudzovali optimistickjšie. Ponurú atmosféru ešte viac vystupňovalo, že vytúžený koniec vojny sprevádzala na väčšine územia Slovenska vlna protizhiovských násilností. Podľa Jelínka ich cieľom údajne bolo „iba kradnutie a zbíjanie“, zároveň ale ten istý autor spomína „...okolo stovky, prípadne až dvoch stoviek, rozhodne nie viac“ obetí na životoch (Jelínek 2009: 123).

Presvedčivý obraz o tom, ako slovenskí Židia prežívali prelom rokov 1918 – 1919, ponúka tretí diel publikácie Slovenský prevrat (Medvecký 1930). Štvorzväzkovú knihu, ktorá vyšla pri príležitosti 10. výročia vzniku Československa, pripravil katolícky kňaz Karol Adolf Medvecký. Zarádil do nej množstvo konkrétnych spomienok na to, ako prebiehal prevrat v rôznych lokalitách Slovenska. Na základe týchto informácií si možno

utvoriť relatívne presnú predstavu o rozsahu násilností, ale aj o reakciách ohrozených židovských obyvateľov. Túto problematiku som podrobne analyzoval pri inej príležitosti (Salner 2000: 72-82), preto tu uvediem len krátko zhrnutie.

Modelovo môžeme rozlišovať pasívne alebo aktívne reakcie ohrozených Židov. Už zbežný pohľad signalizuje viditeľné rozdiely medzi riešeniami, ktoré uprednostňovali v dedinskom, resp. v mestskom prostredí. Na vidieku výrazne prevažovali pasívne reakcie. Bežným javom bol útek z obce, skrývanie sa v lesoch, poliach, hospodárskych stavbách alebo v obydliach kresťanských susedov. K častým praktikám patrilo aj zabarikádovanie sa vo vlastnom dome alebo obchode. V iných prípadoch ohrození Židia sa pokúšali uspokojiť rabujúcich spoluobčanov „dobrovoľným“ bezplatným rozdávaním tovaru alebo alkoholu. Podobné prístupy sa občas objavili aj v mestskom prostredí, tu sa však podstatne častejšie stretávame s prejavmi aktívneho odporu.⁴⁵ Židia si najímali na ochranu skupiny miestnych obyvateľov, alebo žiadali o pomoc maďarské či československé armádne jednotky v okolí. Neraz sa spolu s nimi zapájali do prípadných bojových konfliktov. Vyvrcholením aktívneho prístupu bolo zakladanie vlastných ozbrojených jednotiek. Tvorili ich hlavne židovskí vojaci a poddôstojníci, ktorí sa po skončení vojny vracali z frontu. Nechýbali im zbrane, skúsenosti, ani vojenský výcvik a organizačné schopnosti. V Bratislave založili židovskú gardu už 21. októbra 1918. Išlo o okamžitú reakciu na násilnosti, ktoré prebehli počas dňa v uliciach mesta. Stefan Komlósi popísal vtedajšiu situáciu: „Ešte nám zneli slová váženého rošhakola (predseda židovskej obce – P.S.): ‚Nič sa nestane!‘ a už vypukla búrka a rozbúrená masa prúdila o 10. hodine večer vnútorným mestom, pričom rozbíjala, ničila, drancovala a kradla všetko, čo jej padlo do rúk. Od Michalskej brány k nástupišću Propeleru na brehu Dunaja bola cesta posiatá črepinami veľkých výkladných tabúl, ako aj zničeným tovarom a rozbitým vnútorným zariadením obchodov.“ Už v ten večer vznikla garda, ktorej úlohou bolo „chrániť židovských bratov a vystúpiť na ochranu židovského majetku, krvi a cti“ (Komlósi 1932: 152). Mala 160 členov. Strážila nielen bratislavské židovské štvrte, ale aj majetky ostatných obyvateľov mesta, pričom podnikala výpady na pomoc ohrozeným Židom

⁴⁵ Rozdielne prístupy nevyplývali z väčšej zbabelosti či odvahy židovských obyvateľov, ale boli výsledkom hustoty osídlenia. V lokalitách, kde žilo nanajvýš niekoľko židovských rodín, nemali šancu postaviť sa proti prevahe útočníkov. V mestskom prostredí sa však stretávame s komunitami, ktoré mali stovky či dokonca tisíce členov. Tu existovala reálna možnosť vystúpiť aktívne proti rabujúcim spoluobčanom.

aj do lokalít, vzdialených desiatky kilometrov od Bratislavy (Komlósi 1932: 152).

Situácia v Bratislave sa znovu vyhrotila koncom decembra 1918. Vtedy maďarské vedenie mesta „žiadalo od židovskej gardy sto vojakov, ktorých chcela nasadiť proti postupujúcim Čechom“. Vojenská rada gardy okamžite odmietla túto žiadosť (Komlósi 1932: 155). „Zrejme velitelia roty videli svoje poslanie v ochrane Židov a nie v ochrane maďarského štátu“ (Jelínek 2009: 129). Československé vojská obsadili mesto počas silvestrovskej noci. 1. januára 1919 sa Bratislavčania prebudili nielen do nového roku, ale aj do nového štátu. O niekoľko dní garda bola rozpustená a jej členovia odovzdali zbrane (Komlósi 1932: 155).

Spomenuté násilnosti predstavovali dôležitý, nie však jediný dôvod negatívnych pocitov a postojov, ktoré vyjadrovali Židia voči novému štátu. Príslušníci komunity citlivo vnímali neskrývanú nedôveru režimu a netajili znepokojenie nad niektorými krokmi nastupujúcej moci. V novembri 1918, teda v období medzi vyhlásením československého štátu (28.10. 1918) a obsadením mesta, pripravil Alois Chytil podrobnú analýzu situácie na Slovensku. Okrem iného v nej uviedol, že „...to byl na Slovensku žid, který byl v každém směru nejposlušnějším pomocníkem Maďarů, který přímo neslýchaným způsobem pomáhal vládě maďarské k tomu, aby lid slovenský nejen duševně, ale taky hospodářsky zůstal naprosto zostalým, tudíž odporu neschopným a o obrodu nestojícím...“ (Chytil 1977: 109). Podľa autorovho názoru „Zejména musejí býti židé odstraněni bezohledně ze všech státních míst a především z poštovních úřadů a to i za cenu, kdyby tato místa musela býti po nějakou dobu neobsazena. Státními místy míním také všechny veřejné hospody, neboť nemůžeme potřebovati, aby tam, kam přinášíme lásku a oběti, zůstali pod povrchem zmije, které při každém nezdaru, při každém nedosti rychlém úspěchu syčí kolem, sejí nedůvěru a odpor, pobuřují a štvou proti nám...“ (Chytil 1977: 109-110). Neskrývané protižidovské postoje sa pripisovali aj čerstvo vymenovanému ministrovi pre správu Slovenska. Ako uviedol Ješajahu A. Jelínek, Vavro Šrobár „...nevynechal příležitost rečníř a písař proti Židom. Obvinil ich zo všetkých hospodárskych neduhov Slovenska, zo šmeliny, vysokých cien tovarov, falšovania kolkov na bankovkách a falšovania bankoviek, pašovania pravých aj falšovaných peňazí, z kladenia prekážok v zásobovaní obyvateľstva“ (Jelínek 2009: 131).⁴⁶ K uspokojeniu atmosféry určite

⁴⁶ V ďalšom texte tento autor polemizuje s názorom K. Hradskej (2001: 53), ktorá vo svojej štúdii „spochybnila, že Šrobár bol antisemita“ (Jelínek 2009: 132). K tejto problematike pozri tiež Klein-Pejšová 2015.

neprislo, že československé légie po obsadení mesta zajali niekoľko sto významných bratislavských občanov (medzi nimi aj hlavného rabína Aki-bu Schreiberu) a držali ich v Terezíne ako rukojemníkov. Domov sa mohli vrátiť až po dvoch mesiacoch (Grünhut 2015: 45).

Napriek zložitým začiatkom sa vzťahy medzi židovskou komunitou a predstaviteľmi nového režimu rýchlo zlepšovali.⁴⁷ Ilustruje to skutočnosť, že už 14. apríla 1920 začala pracovať Organizácia autonómnych ortodoxných židovských náboženských obcí na Slovensku. O niekoľko rokov neskôr, 4. novembra 1926, vznikol Zväz kongresových a status quo ante židovských náboženských obcí na Slovensku. Pôvodný komplikovaný názov v marci 1928 úradne zmenili na Ješurun (Jelínek 2009: 154). Ďalším príkladom je, že súčasťou bohoslužieb bola modlitba za Tomáša G. Masaryka.

Rovnako ako tri generácie jeho predkov, ani Akibovi Schreiberovi nechýbala charakteristická soferovská zbožnosť. V každodennom živote sa však nebránil prejavom modernizácie, pokiaľ rešpektovali hranice, ktoré vymedzila Tóra. Kým telo Akibovho otca Ševeta Sofera viezol ešte na cintorín tradičný koč, ťahaný dvomi koňmi, jeho syn schválil kúpu a používanie pohrebného auta. Podporil výstavbu židovskej nemocnice, pričom dohliadal, aby v plnom rozsahu spájala požiadavky modernej medicíny s podmienkami kašrutu a ostatných ortodoxných náboženských predpisov. Začiatok stavebných prác na objekte, ktorý navrhli a postavili architekti F. Weinwurm a J. Vécsei, ilustruje, ako sa za krátko (a zároveň dlhé) desaťročie zmenil vzťah Židov k štátu, ktorého vznik si pôvodne neželali. Nie náhodou základný kameň novej nemocnice položili symbolicky „pri desaťročnom jubileu našej republiky“ 28. októbra 1928 (Österreicher 1932: 128). V dvadsiatych a tridsiatych rokoch komunita vybudovala aj iné významné stavby. Patrí medzi ne dnes jediná zachovaná a funkčná synagoga na Heydukovej ulici (dokončená v roku 1926), chlapčenský sirotinec, v ktorom aktuálne sídli židovský domov dôchodcov Ohel David s celoslovenskou pôsobnosťou, či moderný obytný dom na dnešnej Svoradovej ulici (Grünsfeld 1932: 116).

Akiba Schreiber sa neobmedzoval len na vnútorné problémy komunity, ale citlivo reflektoval aj spoločenskú situáciu Židov na Slovensku aj v zahraničí. Napriek nie práve priateľsky zameranej rétorike o jeho názoroch a aktivitách veľa napovedá článok o rabínovom úsilí pomôcť utláčaným rumunským Židom. Pod ironickým názvom „Ako sa fabrikujú zázrační

⁴⁷ K postaveniu Židov na Slovensku v rokoch 1918 – 1938 pozri tiež Iggers 1997; Jelínek 2009; Klein-Pejšová 2015.



Pohľad na jedinú funkčnú synagógu v Bratislave (foto P. S.)

rabíni“ vyšiel začiatkom roka 1938 (teda v dobe, keď už pod vplyvom nacistického Nemecka aj na Slovensku silnel antisemitizmus) v známych bratislavských novinách:

„Bratislavský ortodoxný rabín Akiba Schreiber je tiež zázračný. Ak takým dosiaľ nebol, stal sa ním po páde Gogovej (protižidovsky orientovanej – pozn. P.S.) vlády v Rumunsku.

Rabín tento vydal generálny rozkaz všetkým pravoverným Židom (v počte asi 20 000) na Slovensku, aby sa 10.2.1938 celý deň postili a to na znak smútku a skrúsenosti nad trpiacimi bratmi v Rumunsku. S pôstom boli predpísané aj modlitby. A čuj kacírsky neveriaci svete: Ausgerechnet 10.2. odstúpila vláda Gogova. Jehova si spomenul na oddaného svojho služobníka, vyslyšal jeho prosbu a vláda Gogova padla. Kto sa tu odvažuje pochybovať o zázračnej múdrosti a predvídavosti rabína Schreibera. Ak je pochybovač ortodoxným Židom, pozor. Mohla by ho zastihnúť kľatba a bojkot pravoverných.

Jednako sa našli kacíri, a to v radoch pravoverných židov, čo sú tak trochu ‚brojges‘ na rabína Schreibera. Vraeli, že Schreiber zrobil obyčajný podfuk, lebo Goga by bol šiel aj bez týchto modlitieb a hlavne bez dvadsaťštyrihodinového pôstu.

[...] Ale veľká je väčšina tých Židov, ktorí veria, že len tomuto pôstu možno ďakovať odchod Gogov, tohto ‚Judenfressera‘. Je to skutočne zázrak, zrodilví sa v čudesnom mozgu rabína Schreibera. A tak prívlastok ‚zázračný‘ nemôže už nikto odškriepiť rabínovi Schreiberovi, menovite

nesmie o tom pochybovať žiadny pravoverný žid“ (Slovenský denník, 15.2.1938, s. 4).⁴⁸

Počas svojho pôsobenia musel A. Schreiber vyriešiť aj ďalší nevšedný problém. Chatam Sofer, Ketab Sofer aj Ševet Sofer zomreli v čase, keď pôsobili na poste hlavného rabína mesta 33 rokov. V prostredí, kde dodržiavanie tradície predstavuje vážny záväzok, vyvstala začiatkom roka 1939 otázka, ako sa vyrovnáť s faktom, že Akiba Schreiber sa „vzbúril“ proti zavedeným poriadkom. Aron Grünhut (2015: 181) vo svojich spomienkach na margo neobvyklej situácie uviedol: „Akiba Schreiber bol hlavným rabínom 33 rokov a vďaka slušnému a tolerantnému správaniu bol všeobecne obľúbený u všetkých členov obce. Keď sa roku 1939 blížil 33. rok jeho služby, hlavný rabín sa obrátil o radu na rozličné rabínske authority, či má zotrvať v úrade, pretože všetci jeho predchodcovia pôsobili v obci len 33 rokov. Napokon odstúpil z funkcie v prospech svojho syna a nástupcu Samuela Benjamina Schreibera. Celá obec túto výmenu jednomyselne schvaľovala.“ Vzhľadom na politickú situáciu, ktorá na Slovensku vládla, odstúpivší rabín poslúchol radu svojich priateľov a opustil mesto. Presídlil do Budapešti a odtiaľ neskôr do Jeruzalema, „...kde so svojou milou a váženou manželkou v pokoji prežil podvečer svojho života“ (Grünhut 2015: 182).

O tom, že odchod zo Slovenska bol správnym rozhodnutím, svedčia skúsenosti jeho syna a nástupcu Samuela. Podľa spomienok pamätníka ho „prepadli nacistickí zločinci doma a ohavne ho týrali“. Napokon ho previezli do Židovskej nemocnice a odtiaľ k rabínovi Weissmandlovi do Nitry. Na jeseň 1943 sa však podarilo vybaviť pre rabína a jeho manželku jednorazové cestovné pasy do Budapešti, odkiaľ pokračovali cez Rumunsko a Turecko do Palestíny (Grünhut 2015: 182). Tým sa uzavrelo takmer 140-ročné pôsobenie soferovskej dynastie v Bratislave. V roku 1946 sa objavili správy o plánoch príslušníkov rodiny na návrat do Bratislavy, napokon však toto rozhodnutie neuskutočnili. Do mesta, ktoré preslávili a ktoré ich preslávilo, sa už Soferovci nevrátili.⁴⁹ Akiba Schreiber v Jeruzaleme

⁴⁸ Tento text patrí k dokladom zhoršujúceho sa vzťahu slovenskej spoločnosti k Židov na konci tridsiatych rokov 20. storočia. V období autonómie (6. október 1938 – 13. marec 1939) „autonómna vláda začala organizovať akcie, ktoré kruto zasahovali Židov“ (Jelínek 2009: 249). Podrobne analyzuje protižidovské aktivity (prvé deportácie na územia, ktoré po Viedenskej arbitráži pripadli Maďarsku 4. – 7. novembra 1938, nariadenia, ktoré obmedzili náboženskú slobodu a ekonomické postavenie židovských obyvateľov) vo svojej monografii E. Nižňanský (1999).

⁴⁹ Pokiaľ viem, prvú takúto návštevu vykonal až vnuk Akibu Schreibera, ktorý prišiel v roku 1999 do mesta v súvislosti s rekonštrukciou zvyškov cintorína, na ktorom sa nachádza hrob jeho slávneho predka. Treba však pripomenúť, že napriek nespornej zbožnosti nie je rabínom, ale podnikateľom. Neskôr prišla do Bratislavy aj jeho matka.

založil a až do svojej smrti viedol dodnes fungujúcu (a v ortodoxnom prostredí vysoko oceňovanú) Pressburger ješiva. Soferovi potomkovia teda ani na novom pôsobisku neprerušili duchovné puto s Bratislavou, hoci s jej veriacimi áno. Túto skutočnosť vo svojich memoároch smutne a kriticky komentoval Benjamin Eichler. Zároveň však konštatoval, že ich vplyv napriek tomu pretrvával aj naďalej: „Po vojne vznikol v Bratislave problém, či niekto, kto vykonával a vykonáva po vojne rabínsku funkciu v Bratislave, mu prislúcha aj titul „rabín“, keďže v Izraeli žili potomkovia Chatam Sofera, ktorí odišli z Bratislavy bez toho, že by sa vzdali tejto funkcie formálne. Pričom treba poznamenať, že ani jeden z týchto potomkov neprišiel po vojne do Bratislavy pozrieť sa na osud svojich súvercov a Kehily“ (Eichler nedat.: 76).

Návraty Chatama Sofera

Z kritického hodnotenia Benjamina Eichlera by mohol vyplynúť dojem, že osobnosť Chatama Sofera opustila definitívne mesto, v ktorom strávil podstatnú časť svojho aktívneho života. Realita však bola zložitejšia. Bez ohľadu na režim sa v rôznych (niekedy priam mýtických) súvislostiach stále znovu (a vždy inak) vracal do Bratislavy, hoci tá reálne už dávnejšie prestala byť baštou ortodoxného judaizmu. Prvý raz som si to uvedomil pri čítaní opisu spomienkovej slávnosti, ktorá sa pri príležitosti 150. výročia rabínovho príchodu do Bratislavy uskutočnila 21.10.1956 v reprezentatívnej Zrkadlovej sieni Primaciálneho paláca. Sem prišli slovenskí, českí a zahraniční Židia, ale aj predstavitelia štátu, komunistickej moci a mesta. Podľa hlavného rečníka Benjamina Eichlera to bolo „... najväčšie zhromaždenie Židov na Slovensku po vojne. Chcelo súčasne manifestovať a prejavovať vôľu žiť naďalej podľa starých tradícií. Bolo to asi posledné väčšie zhromaždenie“ (Eichler nedat.: 86). Ako uvádza ďalej, „pri tejto príležitosti navštívil Bratislavu aj szatmársky rabín so svojimi chasidmi. V sobotu sa modlili títo chasidi v kostolíku Temine Haderech na Kapucínskej ulici 7.⁵⁰ Sami si varili rybu na sobotu a vítali sobotu tancami okolo stola v kostolíku v bielych punčochách. Chasidi sa slávnosti v Zrkadlovej sieni nezúčastnili z pochopiteľných náboženských príčin, modlili sa však

⁵⁰ S priestorom tejto modlitebne som sa prekvapujúco stretol v zápisniciach predstavenstva ŽNO Bratislava z 10.1. a 7.2.1965. Vyplýva z nich, že modlitebňu na Klariskej 7 využíval iný (bližšie neidentifikovaný) minjan a jeden z členov ŽNO Bratislava a platil za to obci nájomné 127 Kčs mesačne (Archív ŽNO Bratislava).

pri Keveru (hrobe – P.S.) Ch. Sofera a zúčastnili sa zasadania v Židovskej kuchyni na Zámockej ulici, kde mnohí vykladali Tóru“ (Eichler nedat.: 86). Z etnologického hľadiska zaujímavý doplnok predstavuje mail, ktorý mi v roku 2017 poslala Eichlerova dcéra. Detský pohľad na túto udalosť je zároveň dokumentom o miere premeny židovskej komunity už krátko po holokauste: „Rok 1956 si veľmi dobre pamätám, Chasam Sofera 150. výročie. Sedela som vedľa mojej mamy v Primaciálnom paláci a som sa pýtala, čo sú to za ľudia, čo mali široké kožušínové klobúky na hlavách, biele podkolenky a mama mi povedala, to sú židia a takto to tu vyzeralo pred vojnou.“⁵¹

Na záver prítomní jednohlasne prijali rezolúciu, ktorú adresovali „pp ministrovi školstva a kultúry v Prahe a povereníkovi školstva a kultúry v Bratislave“. Hoci som ju už v minulosti uverejnil (Salner 2000: 166-197), myslím, že stojí za to uviesť ju v plnom znení aj na tomto mieste:

„Spoločná schôdza členov výboru Ústredného sväzu židovských náboženských obcí na Slovensku a členov výboru Ort. židovskej náboženskej obce v Bratislave so spoluúčasťou dôstojných rabínov Slovenska a Českých zemí a predsedov židovských náboženských obcí na Slovensku, konaná v Bratislave dňa 21.10.1956 z príležitosti oslavy 150. výročia inštalácie Moše Schreibera – Chatam Sofera za hlavného rabína bratislavskej židovskej náboženskej obce, uzniesla sa na tejto rezolúcii:

Občania židovského vierovyznania Slovenska so zvláštnym zadosťučinením a s radosťou oslavujú 150. jubileum inštalácie veľkého židovského učenca Moše Schreibera – Chatam Sofera za hlavného rabína židovskej náboženskej obce v Bratislave. Táto oslava sa koná na slobodnej zemi Československej, kde nám je ústavne zaručená náboženská sloboda. Pridržíme sa učeniu tohto veľikána širokej koncepcie, ktorý hlásal len a len znášanlivosť medzi ľuďmi bez rozdielu tried a náboženstva, takže zachovávanie jeho odkazu smeruje vlastne k súčasnému úsiliu ľudu dobrej vôle a k výstavbe socializmu a k udržaniu svetového mieru.

Židovská pospolitosť v našej drahej vlasti, ktorá oslavuje tento historický deň, je povďačná vláde Československej a jeho zákonodarnému sboru za umožnenie slobodného a nehateného vývinu náboženského života tak po stránke morálnej, ako aj po stránke hospodárskeho zabezpečenia.

Uisťujeme Vás opätovne, že našou celou oddanosťou sme zapojení do svetového mierového hnutia, ktoré úspešne bojuje za ešte lepšiu budú-

⁵¹ Súkromný archív autora. Mail z roku 2017 aj s odstupom času ilustruje, že už krátko po holokauste v „uhorskom Jeruzaleme“ tradiční veriaci predstavovali aj pre deti z kedysi ortodoxných židovských rodín exotický jav.

nosť pracujúcich celého sveta“ (Zápisnica zo schôdze ŽNO Bratislava, 21.10.1956).

Text citovanej rezolúcie odráža zdanlivo protikladnú kombináciu viery a nahlas deklarovanej lojality k režimu, ktorý priam agresívne presadzoval ateistickú ideológiu a len slabo zakrýval svoj antisemitizmus. Nešlo o náhodný jav: „Rabíni, od Eliáša Katza počnúc, boli konformní k požiadavkám propagandy, konali svoje rabínske povinnosti k spokojnosti veriacich aj úradov. Možno aj preto ich fyzicky neobťažovali (ako napríklad Katolícka akcia). Možno im pomáhali už spomenuté židovské tradície, ktoré odporúčali spolupracovať s vládcom, kým nesiahal na základy židovskej viery, ako napríklad násilné pokrstenie.⁵² V homíliach rabíni zdôrazňovali prvky vyhovujúce režimu, napríklad mier, sociálnu spravodlivosť a prosili Božiu milosť pre vládcu“ (Jelínek 2009: 417-418). Tento trend možno pozorovať nielen v uvedenom prejave, ale aj v iných verejných vystúpeniach B. Eichlera, rabína E. Katza a ďalších reprezentantov židovskej komunity na Slovensku. Blanka Soukupová na základe svojich obsiahlych výskumov v pražských archívoch však konštatuje, že ústupky režimu mali svoje hranice. Cituje v tejto súvislosti materiály ministerstva školstva a kultúry z roku 1960. Odrážajú nespokojnosť úradov s faktom, že v židovskom prostredí vystúpenia rabína E. Katza (ale aj ďalších protagonistov komunity) nevyznievali preorežimne: „V židovskom svete vysoce uznávaná autorita mala ovšem, jak jsme již popsali, časté neshody s režimem, je muž se nepodařilo ‚neposlušného‘ rabína, odmítajícího striktně ve věcích víry poslouchat doporučení státních orgánů, usměrnit. ‚Hlavní rabín Eliáš Katz v Bratislavě je sice nejmladší, nar. 1916, ale je představitelem krajně ortodoxního náboženského směru. Kromě toho je vůči státním orgánům neukázněný, a řídí se pouze zájmy náboženské společnosti““ (Soukupová 2016: 207).⁵³ Uvedený názor potvrdzuje aj Eichler: „Problémy a kalamity boli veľmi často s odbavovaním Chanukových a Purimových osláv. Štátnym orgánom bola známa skutočnosť, že sú to dva sviatky, ktorých

⁵² Odpor vyvolala situácia, keď koncom roka 1954 „... na Slovensku, neskôr tiež na Českomoravskom a Slezskom území bola zakázaná rituálna porážka dobytká“. Spojeným úsilím českých a slovenských predstaviteľov židovskej komunity sa však podarilo dosiahnuť stiahnutie tohto zákazu (podrobnejšie Salner 2000: 175-176).

⁵³ Pevnú pozíciu zaujímalí reprezentanti komunity najmä v situáciách, keď rozhodnutiami štátnej moci boli ohrozené princípy judaizmu. Ilustráciou je reakcia na zákaz rituálnych porážok, ktorý vydali úrady v roku 1954. Svoje protesty adresovali nielen príslušným obvodným či krajským cirkevným úradom, ale aj najvyšším stranickým a štátnym organizáciám a predstaviteľom vrátane prezidenta republiky Antonína Zápotockého. Vo svojom úsilí neustali dovtedy, kým nedosiahli odvolanie spomenutého zákazu (podrobnejšie Salner 2000: 175-178; pozri tiež Soukupová 2016).

základ je odboj na záchranu židovstva. V každom vysvetľovaní významu týchto osláv spatrovali prebudzovanie národného (podľa nich sionistického) uvedomenia“ (Eichler nedat.: 12).⁵⁴ Dozor „zhora“ si všimol aj Jelínek: „Viaceré ministerstvá a okresné miestne národné výbory mali možnosť zasiahnuť, kontrolovať a riadiť v oblasti svojich kompetencií činnosť ÚZŽNO a jednotlivých komunít. A samozrejme komunistická strana a jej odnože zasahovali priamo aj nepriamo do činnosti reprezentačných a výkonných telies.“ Nechýbali ani aktivity Štátnej bezpečnosti, ktorá dôkladne kontrolovala ÚZŽNO, náboženské obce aj veriacich (Jelínek 2009: 419; pozri tiež Hlavinka 2005; Bumová 2006a; 2006b).

Vyššie citovaná rezolúcia predstavuje signál o postupnej zmene prístupu k Soferovej osobnosti a názorom. Počas svojho života z náboženských dôvodov presadzoval izoláciu od majoritnej spoločnosti. Po nástupe komunistickej moci predstavitelia židovskej komunity na verejnosti z pragmatických dôvodov postupne otupovali ostrie jeho názorov, takže napokon vznikol zmierlivý obraz človeka, „...ktorý hlásal len a len znášanlivosť medzi ľuďmi bez rozdielu tried a náboženstva“. V priebehu politiky, ekonomicky a nábožensky náročnej rekonštrukcie zvyškov cintorína, na ktorom je pochovaný (prebehla v rokoch 1999 – 2002, teda o niekoľko desaťročí neskôr), tento obraz z rôznych dôvodov hlásali všetky zúčastnené strany, ktoré sa podieľali na tomto projekte. Úpravy miesta rabínovho posledného odpočinku boli vnímané ako doklad (či dokonca symbol) bratislavskej tolerancie⁵⁵ a vzájomného pochopenia. Spomenutý prístup sa spätne premietol do hodnotenia Soferovej osobnosti. Takúto rétoriku si osvojili aj predstavitelia ortodoxných veriacich (a s nimi príslušníci židovskej komunity), takže sa stal pevnou súčasťou bratislavskej mytológie. V novembri 1999 vo svojom prejave pri príležitosti ukončenia prác na odklone koľajníc z priestoru cintorína predseda Medzinárodného výboru pre záchranu hrobov mudrcov z Bratislavy, A. Romi Cohn uviedol:

„S pocitom vďačnosti stojím pred Vami v dnešný večer, keď sme sa zhromaždili, aby sme oslávili ukončenie prvej časti nášho projektu. Ďakujem všemohúcemu Bohu, že mi umožnil uprieť zrak do diaľky, v ktorej

⁵⁴ Podľa Aleny Heitlingerovej „Úřady dbaly na ústavní záruky náboženské svobody. Během celého komunistického období zahrnovali oslavy svátků jako Chanuka, Purim nebo Pesach ve větších obcích v Praze, Bratislavě nebo Košicích také kulturní a jiné společenské aktivity a zvláštní programy pro děti. Avšak účast na těchto aktivitách obcí byla pečlivě sledována státními místy a pro členy Komunistické strany mohla účast způsobit problémy v kariéře“ (Heitlingerová 2007: 31).

⁵⁵ V minulosti ako takýto symbol prezentovali skutočnosť, že neologická synagóga na Rybnom námestí stála len niekoľko desiatok metrov od Dómu sv. Martina.

Hrob Chatama Sofera
(foto P. S.)



som uvidel tento smelý projekt a tiež, že mi dal výdrž a fyzickú silu na jeho dosiahnutie. Som vďačný, že som mal možnosť stretnúť toľko vysoko-postavených predstaviteľov na celoštátnej aj lokálnej úrovni, ktorí pomáhajú pri realizácii projektu od jeho počiatkov po dnešok.

Bola to rozsiahla a namáhavá úloha. Ukrývala mnoho rôznych prekážok. Boli aj takí, ktorí nerozumeli našej úlohe. Ale vydržali sme a zvíťazili. V mene Medzinárodného výboru Vám prejavujem čo najsrdečnejšie pocity uznania a vďačnosti. Požiadali ma, aby som splnil úlohu emisára pri odovzdaní prejavov vďaka a uznania slovenskej vláde a jej predstaviteľom. Nech Vás všetkých žehná pán Boh a dá Vám schopnosť pokračovať v práci pre blaho slovenského národa.

Dovoľte, aby som Vám povedal, že svetová židovská komunita upierala na Vás svoje oči od samého začiatku projektu. Veľa otázok sa objavovalo v srdciach a myšliach tých, čo vedeli o prestavbe svätostánku, tak významného pre Židov z celého sveta. Zťažená vlastnými finančnými aj

sociálnymi problémami, bude slovenská strana odhodlaná započat', podpísať, podporiť takýto smelý projekt?

Prešli ste skúškou. Ukázali ste, že Vám na veci záleží. Preukázali ste, že chápete význam historického prínosu Židov na Slovensku. Ukázali ste, že chápete potrebu tisícov Židov, ktorí si želajú navštíviť významný hrob, aby mohli uľaviť svojmu srdcu na tak významnom mieste. V skúške ste obstáli s najvyšším hodnotením.

Nepochybujem, že tento pomník, hrob veľkého človeka, sa stane jedným z najnavštevovanejších pútnických miest Európy.

Modlíme sa za to, aby sme mohli pokračovať v druhej časti projektu a aby nám bola daná možnosť pokračovať v práci v harmónii s Vami.“

Priebeh odstraňovania koľajníc z plochy bývalého cintorína a výstavbu vlastného memoriálu sme spoločne s autorom projektu, architektom Martinom Kvasnicom, podrobne opísali v samostatnej knižnej publikácii (Salner – Kvasnica 2002). Prvá etapa bola zaujímavá tým, že robotníci nesmeli na ploche (hoci aj nefunkčného) židovského cintorína vykonávať práce, ktoré by ohrozovali nedotknuteľnosť pozostatkov.⁵⁶ Tieto pravidlá presadili činitelia Medzinárodného výboru do Zmluvy o porozumení a ich dodržiavanie striktne kontroloval priamo na mieste mažgiach (religiózne dozor na stavbe) Geršon Turm alebo poverení rabíni. Tieto opatrenia učinili napriek tomu, že pri likvidácii cintorína začiatkom štyridsiatych rokov 20. storočia⁵⁷ členovia pohrebného bratstva Chevra kadiša (pod kontrolou rabínov) všetky pozostatky preniesli do masového hrobu na neďalekom ortodoxnom cintoríne. Z pôvodného počtu takmer 4000 hrobov ostalo na mieste nedotknutých len 23 hrobov tzv. rabínskeho okrsku. Práve tento fyzicky zanedbateľný, v duchovnom zmysle však pre príslušníkov ortodoxného judaizmu obrovský priestor bol miestom deja, ktorý (z rôznych dôvodov) zaujímal státisíce ľudí.

Peripetie stavebnej časti Memoriálu priblížil autor projektu Martin Kvasnica: „Prvý návrh vznikol podľa stanoveného lokálneho programu bez toho, že by ma netušiaceho niekto informoval o židovskom kulte

⁵⁶ Na ploche cintorína sa nesmelo kopať, bolo výrazne obmedzené použitie ťažkých mechanizmov. S tým sa musel vyrovnáť pri odstraňovaní koľajníc a cestného asfaltu realizátor tejto časti projektu – Dopravný podnik mesta Bratislavy. Inžinieri firmy RAFT zas riešili, ako odstrániť 75 cm hrubý betónový strop, ktorým v druhej polovici 40. rokov prikryli hroby rabínskeho okrsku bez toho, aby ohrozili hroby, alebo ako postaviť Memoriál, keď nebolo povolené vykopať základy atď.

⁵⁷ Likvidácia takmer celého cintorína v roku 1943 vyplynula z rozhodnutia vybudovať tunel. Mal zrýchliť dopravné spojenie medzi centrom a (vtedy) periférnymi časťami mesta, a zároveň slúžiť ako kryt pre obyvateľov Bratislavy v prípade nepriateľských leteckých útokov.

mŕtvych. Niečo som vyčítal z literatúry, ale ani vo sne by ma nenapadlo, koľko rôznych, často i protirečivých religióznych predpisov bude musieť toto dielo rešpektovať. Situáciu komplikoval i fakt, že samotné rabínske autority mali na ten istý problém rozdielne názory a presadzovali protirečivé verdikty. (Pomaly som začínal chápať, čo má na mysli Peter Salner, keď často rezignovane zdôrazňuje, že dvaja Židia znamenajú tri názory, a to je ešte vraj optimista.) Do tohto informačného chaosu navyše vstúpila spoločnosť pre záchranu židovských pohrebísk vo východnej Európe Atra Kadiša, ktorá bojovala proti akejkoľvek stavebnej činnosti na území pôvodného cintorína, na ktorom sa memoriál nachádza. Rozhodujúcim momentom bolo definovanie a dodržiavanie religióznych podmienok, technické riešenia a reálnosť ich uplatnenia boli pre investora irelevantné. Zjednodušene povedané, mal som uprostred cintorína postaviť memoriál tak, aby nestál na cintoríne. Mal som ho takmer štyridsať metrov dlhým chodníkom po cintoríne sprístupniť aj pre kohenov, príslušníkov rodu, v ktorom sa traduje kňazský stav v jeruzalemskom chráme. Tí sa cintorína dotknúť vôbec nesmú, lebo by stratili svoju charizmu. Mal som im umožniť do neho vstup tak, aby neboli pod jednou strechou s hrobmi. Stavba nesmela mať základy v teréne, na ktorom stojí a všetok stavebný ruch musel rešpektovať pokoj mŕtvych“ (Salner – Kvasnica 2002: 123).

V takto vymedzenom a prísne kontrolovanom spektre možných postupov sa museli pohybovať architekti aj ortodoxní veriaci (ani ich pozícia nebola jednoduchá, hoci v sporných prípadoch mali rozhodujúce slovo), pracovníci Dopravného podniku pri odstraňovaní koľajníc či firma Raft v priebehu budovania memoriálu. Prenechám opäť priestor spomienkam Martina Kvasnicu: „Židia sú obdarení zvláštnou schopnosťou vyhnúť sa porušeniu Božích príkazov, veď ako inak by rozptýlení v diaspóre mohli prežiť a udržiavať svoje náboženstvo. Touto miestami až bravúrnou virtuozitou ma usmerňovali aj pri riešení problému, ako bývalý cintorín sprístupniť kohenom, ktorí majú kontakt s hrobmi zakázaný. Špeciálne pre nich som všetky vonkajšie i vnútorné priestory navrhol tak, aby sa od hranice cintorína až po optický kontakt v interiéri mohli pohybovať po religiózne čistom koridore – po kontinuálnej vzduchovej vrstve vymedzenej religiózne bezpečnými hranicami. Prístupovú komunikáciu do memoriálu som navrhol ako visutú lávku, voľne položenú dlhú priečnu konzolu. Nie náhodou kopíruje pôvodnú trasu električiek, lebo sa nesmelo použiť nové zakladanie do terénu cintorína. Sekulárne zbytočné zábradlie na lávke je religiózne nevyhnutné pre kohenov. Vymedzuje im hranice zaručenej vzduchovej vrstvy, po ktorej môžu chodiť. Konštrukciu podláh v nádvorí a v interiéri som navrhol tiež ako visutú nad pôvodným terénom. Kohe-

nov ochráni od priameho kontaktu s hrobmi. Aby sa s nimi neocitli ani pod jednou strechou v uzavretom priestore, od pohrebiska ich oddeľuje zavesená sklenená opona. Pre prípad, že by dvere v tejto zasklenej stene boli náhodou otvorené, navrhol som priamo nad nimi prerušenie strechy nezakrytým otvorom, ktorý som nazval kohenský separátor. Podľa tvrdenia rabínskych autorít je toto riešenie svetovým unikátom“ (Salner – Kvasnica 2002: 123-124).

V priebehu troch dlhých rokov sa opakovane vyskytli komplikované problémy a krízové situácie, všetky sa však napokon podarilo vyriešiť. Prispelo k tomu, že zúčastnené strany si uvedomovali nielen spoločný cieľ, ale aj fakt, že sa majú čo učiť (a od koho poučiť). Platí to tak o rabínskych autoritách, ktoré akceptovali netradičné riešenie Kvasnicovho „kohenského separátora“, hoci na posvätnom židovskom mieste ho navrhol nežidovský architekt. Pre mňa najzaujímavejším príkladom však bola reakcia mažgiacha Turma. Na jeden z predložených „bratislavských“ variantov riešenia reagoval (podľa očakávania) striktne: *„Takto sme to nikdy nerobili.“ Zrazu však zarazene zmĺkol a prekvapene povedal: „Ale vlastne v tom nie je nič, čo by sme robiť nemohli...“*

Symbolickým vrcholom oblúka medzi Soferovými názormi a súčasným vnímaním jeho odkazu je list, ktorý krátko po úspešnom odklonení koľajníc električky z plochy bývalého cintorína prišiel na adresu bratislavskej ŽNO. Generálny riaditeľ Dopravného podniku Ján Zachar v texte pripomenul, že významná postava bratislavskej a židovskej minulosti je širokej verejnosti prakticky neznáma. V závere uviedol: *„Vážený pán predsed, s radosťou Vám oznamujeme, že zastávkam Tunel dáme nový názov Chatam Sofer, a to od najbližšieho termínu zmien v organizácii MHD, tzn. od 8. januára 2001. Sme presvedčení, že aj týmto spôsobom zreteľne vzdáme hold tejto osobnosti a zvečníme jej pamiatku pre prítomnosť“*...

Aj to je jeden z paradoxov návratu Chatama Sofera do mesta, ktoré svojím pôsobením pevne ukotvil na mape židovského sveta. Najmä počas jarcajtu (výročný deň smrti podľa židovského kalendára) jeho hrob navštevovali aj v období komunistickej moci skupinky židovských veriach. Po novembri 1989 padli byrokratické prekážky a počet pútnikov postupne narastal na stovky. Dnes sú to dokonca tisícky židov, ktorí pri tejto príležitosti prichádzajú vyjadriť svoju úctu.⁵⁸ Takmer zázračne zachránený cintorín preniesol jeho meno do povedomia širších vrstiev obyvateľstva. Veď

⁵⁸ V októbri 2018 prišlo údajne takmer 3000 veriach. Tento počet sa mi zdá nadhodnotený (v minulosti sa čísla pohybovali okolo 1000 – 1500 návštevníkov), obaja sprievodcovia v hrobke však trvali na jeho realnosti.

Memoriál sa dnes radí medzi historické objekty a zároveň moderné dominanty hlavného mesta. Nielen pri sviatočných príležitostiach stal sa cieľom Bratislavčanov, židovských návštevníkov, významných zahraničných delegácií, ale aj „laických“ turistov zo Slovenska či z cudziny. Soferovo meno a hrob symbolizujú teda to, proti čomu celý svoj život úporne bojoval.

Ani uvedeným paradoxom však tento skvelý príbeh nemusí končiť. Práve v čase písania tejto knihy, sa ku mne dostala zaujímavá správa. Medzinárodný výbor zakúpil pozemok, ktorý prilieha k starému cintorínu. V prestavených priestoroch objektu, ktorý patril Novoapoštolskej cirkvi, by mala časom vzniknúť malá modlitebňa a ubytovňa pre pútnikov. V predbežných plánoch sa uvažuje so symbolickým obnovením Pressburger ješiva. Ak sa podarí tento projekt zrealizovať, dovŕši sa proces duchovného návratu Chatama Sofera. V prostredí Bratislavy zdanlivo definitívne zaniknutý tradičný židovský život (a s ním spojené duchovné spory) možno dostanú nový impulz. V prípade, že sa tak stane, bude možné hovoriť o ďalšom zázraku Chatama Sofera...

Po novembri 1989 táto významná osobnosť bratislavskej histórie vstupuje do povedomia verejnosti nielen vďaka rekonštrukcii cintorína, ktorú mohli obyvatelia Bratislavy sledovať doslova v priamom prenose, ale tiež v súvislosti s Medailou Chatama Sofera. Vznikla podľa návrhu Wiliama Schiffera a od roku 1998 ju udeľuje SNM – Múzeum židovskej kultúry. Podľa iniciátora sa toto ocenenie udeľuje „nielen v súvislosti s pripomínaním hrôz holokaustu, ale rovnako aj za pomoc pri rozvoji múzea.“⁵⁹ Za viac než dve desaťročia sa nositeľmi tejto medaily stalo mnoho významných osobností zo slovenskej aj zahraničnej umeleckej či politickej sféry. Nechýbajú medzi nimi ani ľudia, ktorých názory sú v rozpore s tým, čo hlásal Chatam Sofer.

Holokaust a štyri desaťročia komunistickej moci zmenili kedysi početnú a slávnu bratislavskú židovskú komunitu na nepoznanie. Vytvára sa nová kultúrna pamäť. Jej súčasťou je meno Chatama Sofera (v menšej miere aj jeho potomkov), ktoré v tomto prostredí rezonuje dodnes, hoci často v iných kontextoch, než boli ich súčasníci zvyknutí.

⁵⁹ ČAPLOVIČ, M.: Pocta pre denník Pravda. Získal medailu Chatama Sofera. Dostupné na <https://spravy.pravda.sk/domace/clanok/455804-pocta-pre-dennik-pravda-ziskal-medailu-chatama-sofera/>, 28.1. 2018. Stiahnuté 22.12. 2018.



Menora ako pripomienka holokaustu. Synagóga na Puškinovej ulici v Košiciach (foto P. S.)

DILEMY HOLOKAUSTU

V čase, keď som písal túto kapitolu, mi prišla pozvánka na spoločenský chanukový večierok. Horeli sviečky, v príjemnej atmosfére vládla dobrá nálada a jeden z prítomných dospel k záveru, že ju ešte zlepší, keď povie vtip. Padlo ich nakoniec niekoľko, ale prvý z nich asi považoval za najvhodnejší pre túto príležitosť: „Otecko, židovské deti dostávajú vianočné darčeky?“ „Nie syn môj, oni ich predávajú.“ Túto zdanlivo žartovnú situáciu neuvádzam náhodou. Napriek tomu, že v predvianočnom období roku 1938 (a po niekoľko ďalších rokov) tento vtip v Bratislave (a vlastne na celom území Slovenska) stratil akúkoľvek aktuálnosť, súvisí s témou, o ktorej bude v tejto kapitole reč.

Začiatky

Tri mesiace pred prvým dňom Chanuky,⁶⁰ 6. októbra 1938, v Žiline vyhlásili autonómiu Slovenska. Vedúci predstavitelia tohto „ešte nie štátu“ od začiatku svojho pôsobenia svojím spoluobčanom sľubovali, že rozdadajú židovské majetky, vyhlasovali a uvádzali do praxe protižidovské nariadenia. Medzi prvé patrili zákazy nedeľného predaja (Nižňanský 1999: 105) či obchodovania s akýmkoľvek kresťanskými symbolmi, ktoré spomínali niektorí pamätníci. Aj optimistom muselo byť jasné, že je zle. Ani pesimisti však vtedy ešte netušili, čo komunitu čaká.

Tieto prvé, zdanlivo nevinné nariadenia potvrdili tézu, podľa ktorej „zločin sa nezačínal na rampe, kde sa selektovalo na rôzne spôsoby zabíjania. Začína sa tam a vtedy, keď určitú skupinu alebo spoločenstvo ľudí vyhlásia za neoprávnených, keď ich zákonmi postavia mimo akékoľvek zákony. Potom je už len otázkou času, kedy ju odstránia“ (Špitzer 1996: 29).

⁶⁰ V roku 1938 Chanuka začala 18. a skončila 26. decembra. Prebiehala teda aj počas vianočných sviatkov.

Diverzifikácia obetí

Dlho som váhal, do akej miery sa mám v kapitole o holokauste zaoberať číslami, pretože napriek zdanlivej exaktnosti často dokážu skresliť situáciu. Obetí bolo totiž toľko, že sa často menili na únavné štatistiky, ktoré dodnes vyvolávajú nekonečné (a podľa môjho názoru nepodstatné) spory o ich presnosti. Z tohto hľadiska možno pozitívne vnímať, že aj na Slovensku rastie záujem premeniť anonymné čísla na konkrétne mená obetí. Stále však ostáva otvorená tretia strana trojuholníka, vedomie, že každý človek má nielen svoje meno, ale aj vlastný, neopakovateľný osud. Pri počúvaní svedectiev som si uvedomil, že aj zdanlivo rovnaké zážitky sú v skutočnosti jedinečné. V každom transporte, pri každej selekcii stovky ľudí v rovnakom čase na tom istom apelpaci počúvali slová toho istého rečníka. Napriek tomu, že pôsobili jednoliatym dojmom, výsledný efekt nemožno vyjadriť len znamienkom plus či mínus (zomrel/prežil). Každý preživší totiž vnímal danú udalosť inak, popísal ju prostredníctvom vlastných pocitov, emócií... Pochopenie tejto skutočnosti mi na jednej strane v mnohom pomohlo, zároveň však skomplikovalo môj „etnologický“ (a v konečnom dôsledku aj osobný) život.

Skôr, než pristúpim k jadrú tejto kapitoly, dovoľm si niekoľko všeobecných poznámok na úvod. Na základe ich osudov možno židovských obyvateľov Slovenska v rokoch 1938 – 1945 rozdeliť na niekoľko (vnútorne ďalej diferencovaných) skupín.⁶¹ Väčšina Židov sa (z donútenia) stala súčasťou „masy“, rozčlenenej do rôznych kolektívov.⁶² Najpočetnejšie zastúpení boli väzni v nacistických koncentračných táboroch alebo v pracovných táboroch na Slovensku.⁶³ V tomto prostredí prežívali (aj zomierali) pod tlakom dvojnásobnej sociálnej kontroly predstaviteľov moci, ale aj spoluväzňov. Vo vnútri týchto skupín sa vytvárali vlastné pravidlá morálky, často zásadne odlišné od princípov, ktoré presadzovala spoločnosť „vonku“. Druhú skupinu predstavovali „legálni Židia“. Od septembra 1941 boli povinní nosiť na viditeľnom mieste odevu malú alebo veľkú žltú

⁶¹ Zaradenie do niektorej z uvedených skupín obyčajne nebolo definitívne, ale často malo len prechodný charakter a mohlo sa meniť. Jednotlivci totiž na základe vlastného rozhodnutia (útek, konfidentstvo atď.) alebo v dôsledku rozhodnutí predstaviteľov moci často prechádzali (alebo boli preraďovaní) z jednej skupiny do druhej.

⁶² Tieto kolektívy sa formovali väčšinou na základe príkazov „zhora“ (väzni, príslušníci 6. práporu, vojaci rôznych armád).

⁶³ Slovo „masa“ v tomto prípade chápem v jeho kvantitatívnom význame. Použil som ho však najmä preto, že nepoznám presnejšie pomenovanie, ktoré by reflektovalo špecifiká a vnútorné štruktúrovanie spolujitia v táboroch. Uvažoval som nad pojmami ako „kolektív“ či „zoskupenie“. V budúcnosti bude potrebné uvažovať a nájsť primeraný termín.



Exhumácia starého cintorína roku 1943 (AA)

šestícípu hviezdou.⁶⁴ V prostredí, v ktorom v tej dobe žili, mali obmedzené možnosti pohybu, ale fungovali pod vlastnou identitou; Ďalšiu skupinu tvorili „ukrývaní Židia“, ktorí tajili svoju existenciu pred úradmi aj okolím, preto sa usilovali ostať „neviditeľnými“. O ich úkrytoch malo z bezpečnostných dôvodov vedieť čím menej ľudí; „Árijskí Židia“⁶⁵ zvolili stratégiu, ktorú možno charakterizovať slovami „byť viditeľný ako človek, no neviditeľný ako žid“. S falošnými „árijskými“ dokumentmi sa pohybovali na verejnosti, dochádzali do zamestnania, pokúšali sa aspoň navonok prispôbiť okoliu. Pritom celý čas žili s vedomím, že vlastná chyba alebo náhodné stretnutie so známymi „z minulosti“ zničí ich legendu a neraz aj život; Poslednú skupinu predstavujú Židia, ktorí pôsobili v ilegálnych organizáciách (vrátane známej Pracovnej skupiny, ktorá pôsobila v rámci Ústredne Židov),⁶⁶ partizánskych oddieloch či v armádach Sovietskeho zväzu alebo západných spojencov (Salner 2019: 96).

⁶⁴ Sem možno zaradiť aj zamestnancov Ústredne Židov (vrátane členov tzv. Pracovnej skupiny, ktorí svoj odpor proti režimu realizovali bez zbraní v ruke).

⁶⁵ Raul Hilberg (2004) používal pojem „kresťanskí Židia“ na označenie pokrstených a Židov, ktorí žili v zmiešaných manželstvách.

⁶⁶ Množstvo dokumentov o tejto problematike uverejnila Katarína Hradská v edícii dokumentov Holokaust na Slovensku 3 (Listy Gizely Fleischmannovej) a 8 (Ústredňa Židov 1940 –1944).



Ukladanie pozostatkov do spoločného hrobu na novom ortodoxnom cintoríne (AA)

Podľa výsledkov sčítania ľudu z roku 1930 sa na Slovensku prihlásilo k židovskému vierovyznaniu 136 767 osôb a židovskú národnosť zvolilo 65 217 osôb.⁶⁷ Odhady o tom, koľkí z nich sa dožili oslobodenia, sa líšia. Aj najoptimistickejšie údaje však potvrdzujú, že v rokoch 1939–1945 zahynulo najmenej 105 000 židovských obyvateľov zo Slovenska v jeho dnešných hraniciach (teda vrátane území, ktoré pripadli po Viedenskej arbitráži Maďarsku). V každom prípade to znamená, že komunita stratila viac než 75 % svojho predvojnového stavu.⁶⁸ Už len tieto suché čísla indikujú, že v krátkom časovom úseku medzi prvým transportom, ktorý odišiel z Popradu 25. marca 1942 a oslobodením Slovenska koncom apríla 1945 sa odohralo množstvo individuálnych tragédií, ale aj prípadov (v tomto kontexte zázračného) prežitia. Dôsledky utrpenia, stresu a fyzických či psychických následkov neskončili oslobodením. Preživší si ich preniesli do „civilného života“, pričom ich (vedome, ale častejšie nedobrovoľne) odovzdávali aj generáciám svojich potomkov.

⁶⁷ Sčítání lidu v republice československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I. Praha: Státní úřad statistický 1934, s. 23.

⁶⁸ Najväčšie straty utrpeli ortodoxní veriaci. Kvôli svojmu výzoru, úsiliu dodržiavať náboženské predpisy a tradičný spôsob života boli najmenej pripravení uniknúť deportáciám a čeliť táborovým podmienkam.

V situáciách, keď sa obrovská masa ľudí permanentne nachádzala na pomedzí života a smrti, musela nevyhnutne existovať len veľmi úzka hranica medzi dobrom a zlom, tradičnou morálkou a jej porušovaním, nádejou a rezignáciou, vierou a beznádejou. Účasť vo viac ráz spomenutom projekte Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust, považujem za jednu z dvoch odborných aktivít, ktoré ma najsilnejšie ovplyvnili pracovne, ale najmä z ľudskej stránky.⁶⁹ Okrem množstva materiálu mi rozhovory s priamymi účastníkmi tejto doby umožnili poznať a pochopiť aspoň zlomok toho, čo sa vtedy odohralo. Niektoré príbehy či formulácie sa mi vryli do pamäti tak silno, že ešte dnes, po viac než dvadsiatich rokoch, na ne nedokážem zabudnúť. Vtedy sotva pätnásťročný mladý muž napríklad uviedol: *„Ja som videl, ako sa tí otcovia psychicky zrútili a stali sa muselmani od toho, že začali chápať, keď videli, ako ten oheň tam šľahá z tých komínov, že pália ich rodiny. A vtedy sa vlastne zrútili“* (OH, Muž 1929). Jeho vrstovník žil desaťročia s vedomím, že *„zabil svojho mladšieho brata“*, ktorého po selekcii s najlepším úmyslom poslal *„za mamičkou“* a tým do plynovej komory. Patrila medzi ne aj detská spomienka v tom čase šesťročného väzňa v Bergen Belsene: *„A okrem toho sme mali naproti nám v tom treťom baraku, by som povedal, bolo skladište mŕtvol. Ukladali ich, postupne ich pribúdalo, by som povedal, až do výšky poschodového domu, alebo aj niečo viac, pretože už to nestačili páliť. Krematórium tam bolo, ale nejaké miniatúrne, takže nás veľmi z toho dôvodu rodičia ani nechceli nechať vonku, aby sme neboli v tom smrade. To už bolo predsa len teplejšie v marci a to sa tam šírilo a páchlo. Tak sme si na to zvykli postupne a pamätám sa, ako jedna esesáčka prišla tam a povedala: ‚Prečo necháte tie deti sa hrať vonku pred tými mŕtvolami?‘ Veľký strach, však inde sme nemohli ísť, lebo náš pohyb bol veľmi obmedzený. Tam sa jednoducho nedalo pohybovať, kam kto chce. Tie naše priestory, alebo ten rajón nášho pohybu bol veľmi obmedzený, takže nič iné nám neostávalo, len hrať sa pred tými mŕtvolami“* (OH, Muž 1938). Práve na podobných príkladoch som si uvedomil, prečo je dôležité, aby sa (svojím rozsahom len ťažko predstaviteľné) štatistické údaje o státisícoch či miliónoch obetí nevyhnutne premenili „na najmenšieho spoločného menovateľa“, v tomto prípade na konkrétne osudy jednotlivcov.

Pochopil som tiež, že v hraničných situáciách, v ktorých sa mnohí Židia ocitli, stratili opodstatnenie riešenia a pravidiel „tradičnej“ morálky. Predpokladom záchrany bola pre mnohých ľudí vhodne zvolená a v správnom čase použitá lož, teda prejav, ktorý sa za iných okolností odmieta a odsu-

⁶⁹ Druhou pre mňa významnou aktivitou bola účasť na prestavbe Memoriálu Chatama Soffera. O tomto projekte sa podrobnejšie zmieňujem predchádzajúcej kapitole.

dzuje.⁷⁰ Malé klamstvá, akých sa človek bežne dopúšťa, mohli v podmienkach holokaustu rozhodnúť o živote a smrti. Tieto slová sa týkajú nielen ľudí, ktorí ich v záujme svojej záchrany vyslovili, ale aj tých, čo museli namiesto nich nastúpiť cestu smrti. Preto žena, ktorá v Auschwitzu prežila celé tri roky (a nielen ona), mohla dospieť k názoru, že „každý z nás, čo sme prežili, stojí na hrobe niekoho iného“ (OH, Žena 1924).

Pri selekciách v koncentračných táboroch niektorí ľudia prežili vďaka tomu, že šťastne „trafili“, keď uviedli niekedy vyšší, inokedy zas nižší než skutočný vek. Iní zas deklarovali, že „v civile“ vykonávali pre tábor potrebné „praktické“ profesie, ktorým sa v skutočnosti nikdy nevenovali. „Árijskí“ Židia, ktorí sa zachránili vďaka falošným kresťanským dokumentom, žili v cudzej identite a keď to vezmeme doslovne, po celý ten čas viedli „život v klamstve“. Pred úradmi, ale aj svojím vtedajším okolím boli nútení dlhodobo zapierať vlastnú minulosť, vrátane mena, pôvodu, rodiny či náboženskej príslušnosti. Nie každý tieto stresové stavy zvládol, nie každý z nich sa po oslobodení chcel a dokázal vrátiť opäť do pôvodnej identity.

Zaujímavý príspevok k problematike klamstva a fenoménu pochybností v období holokaustu, prináša Klaus Dethloff prostredníctvom príbehu, ktorý rozprával Josef Rosensaft: „V Osvienčime rozprávali tí, ktorí takéto príbehy poznajú, príbeh o chasidskom rebe, ktorý raz diskutoval so žiakom a povedal: ‚Vieš, je možné, že ribono šel olam – vládca sveta – klame.‘ Žiak sa ho spýtal: ‚Ako je to možné?‘ ‚Pretože‘, odpovedal rebe, ‚keby ribono šel olam otvoril teraz okno a povedal: To som ja neurobil. A to by bola lož‘“ (Dethloff 2004: 6).

Kým na jednej strane sa vynára pochybnosť o konaní (prítomnosti či dokonca existencii) ribono šel olam, druhý koniec spektra tvorí interpretácia, že išlo o Boží trest v dôsledku ľudských (židovských) hriechov: „Stále si však kladieme otázku: Prečo? Prečo sa to stalo? [...] Pred prvou svetovou vojnou židia v Nemecku a potom v celej Európe zavrhlí Tóru a takým rýchlym tempom asimilovali, že marili veľký B-ží plán pre celý svet a On musel zasiahnuť. Dvakrát denne sa preto modlíme v tomto duchu: ‚Milovať budeš Hospodina, svojho B-ha, celou dušou a celou silou...‘ (Deuteronomium 6: 5) To je naše poslanie, to máme splniť. Dávajte si pozor, aby sa vaše srdce nedalo zviesť, aby ste neodbočili a neslúžili iným bohom, a neklaňali sa im, či už sú to bohovia socializmu alebo komunizmu alebo osvietenstva. Ale čo ak sa im budeme klaňať? Potom by Hospodinov hnev vzplanul proti vám (Deuteronomium 11: 16-17).

⁷⁰ Špecifický kontext vznikol, keď v dôsledku požiadavky naplniť potrebné „kvóty“ zavraždených či deportovaných zachráneného „klamára“ vystriedal iný nešťastník.



Pamätník obetí v Kremnici (foto Arne Mann)

V priebehu dejín sme boli svedkami, že skaza a spúšť zasiahnu nielen hriešnikov, ale spolu s nimi aj spravodlivých. Ba čo viac, tí budú trpieť ako prví. Prečo? Lebo spravodliví neváhajú obetovať seba pre dobro národov. Možno to zmierni hnev B-ha a zľutuje sa nad nami a odpustí nám naše chyby v ich mene“ (Cohn – Ciaccio 2017: 220-221).

Medzi obomi pólmi spektra stojí množstvo ďalších pokusov o vysvetlenie. Nepredstaviteľné rozmery tragédie holokaustu vyvolávajú aj v radoch ortodoxných veriacich pochybnosti, diskusie a úsilie pochopiť, čo (a najmä prečo) sa to stalo. Alžběta Turková (2012) vo svojej publikácii zhrnula viac než 20 najdôležitejších pokusov o religiózne objasnenie hrôzy smrti a zázraku prežitia. (K tejto problematike pozri tiež Dethloff 2004.)

Dilemy holokaustu

Súčasťou problematiky je aj iná skutočnosť. Pomery v koncentračných táboroch spôsobovali, že väzni sa dopúšťali nielen v danom kontexte pochopiteľných a ospravedlniteľných klamstiev a drobných krádeží, ale aj činov, ktoré by sme za iných okolností hodnotili ako nepochopiteľné a odsúdeniahodné. Medzi predpoklady prežitia v táboroch patrili krádeže. V táborovom žargó-



Spomienka na bratislavské obete holokaustu (foto Viera Kamenická)

ne sa v tejto súvislosti vžilo ako „terminus technicus“ slovo „organizovať“: „Proste normálne veci, ktoré každý potrebuje ku každodennému životu, to sme nič z toho nemali. Čo nám nedali, to sme si museli zorganizovať. Takže ja som sa naučila v Osvienčime, čo je to organizovať, to bol vôbec prvý výraz, ktorý som v Osvienčime počula. Tak to bolo po slovensky povedané ukradnúť, ale to slovo sa nepoužívalo“ (OH, Žena 1924). Je pochopiteľné, že okrádali svojich väzňateľov. Ťažšie sa však prijíma fakt, že kradli potraviny, príbory či odevné súčiastky aj spoluväzňom, ktorých takto približovali k hranici smrti. Viac podobných príkladov spomína známy český spisovateľ Arnošt Lustig. Medzi svojím 12 a 18 rokom prežil tábory Terezín, Osvienčim, Buchenwald, podaril sa mu útek z pochodu smrti do Dachau. Skúsenosti, získané prežitým utrpením zaradil do svojich románov, ale mnoho autentických spomienok ponúkajú početné rozhovory, v ktorých málokedy vynechal túto tému: „A pak jsem byl v Osvětimi, kde víra v Boha nepomáhala; pomohlo spíš ošidit esesáky, ukrást něco z kuchyně; ti, co věřili v Boha, byli bezmocnější o svou víru.“⁷¹ Byl

⁷¹ Vo svedectvách či publikovaných spomienkach existuje množstvo príkladov, ktoré zdôrazňujú pozitívnu úlohu viery vo vtedajších podmienkach. Zdá sa, že v najlepšej situácii boli ľudia, ktorí dokázali oba spomenuté prvky spojiť...

jsem na baráku s rabínem. S mým kamarádem jsme si schovali chleba a on nám ho ukradl. Nezbil jsem ho jen proto, že moje maminka věřila v Boha a že by se jí to asi nelíbilo, kdybych byl rabína zmlátil. Tak jsem mu řekl, ať už to nikdy nedělá. Měli jsme 240 kalorií na 24 hodin. Umírali jsme hlady, což chtěli. Průměrná délka života byla 92 dnů a pak se šlo do komína“ (Lustig 2004: 119-120).

Práve hlad bol faktorom, ktorý dokázal rýchlo „seškrábat slabou slupku civilizace“, ⁷² uviedol Lustig v inom rozhovore a pokračoval: „Mám tady v Americe, v Norfolku, přítele, který se v jednom lágru poblíž Osvětimi stal kanibalem. Jedl maso z těl svých mrtvých kamarádů, protože mu tři týdny nedali najíst. Tihle lidé zešileli. Znal jsem rabína, který mi ukradl chléb (bylo to v mém čísle 21 v cikánském lágru). Už nebyl rabín, ale šílenec, který měl hlad, stejně jako můj přítel kanibal“ (Lustig 2003: 20). S kanibalizmom sa stretávame aj v niektorých svedectvách: „Bohužiaľ, sme tam videli haldy, haldy mŕtvoly. Boli také mŕtvoly, že mali vyrezané mäso a tak ďalej. To bolo katastrofa vidieť“ (OH, Muž 1927). Iný príklad: „A boli dievčatá, čo žiaľbohu, z tých mŕtvych vybrali pečeň a toto robili. To sa nedá vypovedať. To už ja sama sebe si neverím, že toto, jak to člověk mohl také dačo přežít“ (OH, Žena 1924).

V takýchto pomeroch princípy judaizmu často odporovali realite, v ktorej sa väzni ocitli. Z príbehu, ktorý sa odohral v koncentračnom tábore Rawensbrück vyplýva, že ortodoxní veriaci ani za cenu záchrany života neboli ochotní porušiť kóšerné stravovacie predpisy. Žena, ktorá o tom rozprávala, ukončila túto časť svedectva slovami: „Ani jedna z tých žien viac jak desať dní nevydržala. Všetky zomreli hladom. A od tej chvíle fakticky neverím v nič. Pretože keď takto pobožné ženy, ktoré neboli ochotné v tej najväčšej hrôze a v tej najväčšej biede dotknúť sa jedla, lebo nebolo kóšer a bolo od Nemcov, tak vtedy moja celá viera šla vedľa a odvtedy nemôžem v nič veriť“ (OH, Žena 1920).

Svojím rozhodnutím sa tieto veriace ženy z východného Slovenska dostali do religiózneho konfliktu s inou dôležitou zásadou judaizmu. Ide o príkaz známy ako „pikuach nefeš“, čo znamená povinnosť zachraňovať ľudský život. Judaizmus totiž deklaruje, že neexistuje vyššia hodnota než život človeka. Podľa rabína Šloma Ganzfrieda „... zákon nezakazuje žiadny spôsob záchrany ľudského života kromě modlářství, incestu a vraždy – tyto zákazy nesmíme porušiť ani v nebezpečí vlastního života“ (Ganzfried 2012: 351).⁷³

⁷² Historik a väzeň vo viacerých koncentračných táboroch Toman Brod považoval za horší než plynové komory „stálý, neukojiteľný všudypřítomný hlad. Oči mohl člověk zavřít, uši si zacpat, žaludek se však ošálit nedal“ (Brod 2007: 236).

⁷³ Šlomo Ganzfried (1849-1886), autor rešpektovaného diela Kicur Šulchan aruch, pôsobil ako predseda rabínskeho súdu v Užhorode. Keďže žil a zomrel v 19. storočí, jeho interpretácie náboženských predpisov nemohli byť nijako ovplyvnené fenoménom holokaustu.

Veriaci maďarskí Židia stáli často pred dilemou, či majú pomôcť súvercom, ktorí boli neraz v ohrození života, alebo dodržiavať zákony štátu, v ktorom žili. Dva príklady prináša vo svojich memoároch už skôr citovaný bratislavský rodák R. Cohn. Dve významovo na seba nadväzujúce situácie odhaľujú rôzny prístup ortodoxných rabínskych autorít na jednej a „radových veriacich“ na strane druhej k dodržiavaniu, resp. porušovaniu platných zákonov štátu. Obe sa odohrali v roku 1944. Dejiskom prvej z nich bolo Maďarsko krátko po okupácii krajiny nemeckými vojskami na jar 1944. Druhá sa odohrala o niekoľko mesiacov neskôr, na jeseň 1944, v Nitre, teda v čase, keď už aj tu boli nemecké vojenské jednotky: „Keď nastali tieto zmeny, navštívil ma v ješive neznámy muž s odkazom od otca, aby som sa neodkladne vrátil do Budapešti. Odovzdal mi tiež nové falošné papiere. Mal som sa stať kresťanom. V skutočnosti som vyzeral len ako židovský mladík z ješivy. Ak som sa mal zmeniť na nežida, musel som prejsť veľkou premenou, odstrániť pajesy, ktoré boli prejavom náboženstva mojich predkov. Hneď som vyhľadal holiča, ktorý upravoval vlasy väčšine chlapcov z ješivy a požiadal som ho, aby ma ostrihal a upravil tak, ako strihal kresťanských chlapcov v susedstve. Okamžite pochopil, že mienim odísť z mesta a že sa nemienim presunúť do geta. Začal zúriť a kričal na mňa, že nemám právo utekať. ‚Dobre viem, čo chceš urobiť. Chceš utiecť! Porušuješ tým zákon. Na tom sa ja nebudem zúčastňovať.‘ Zvrieskol na mňa: ‚Dina d'malchusa dina,‘ v tomto štáte platí zákon.“⁷⁴

Vrátil som sa do ješivy a presvedčil som jedného kolegu, aby ma ostrihal. Aj potom ma však prezrádzal odev. Dlhý kabát sa líšil od krátkych kabátov, aké bežne nosili nežidia. Požiadal som židovského krajčira, aby ho skrátil. Reagoval tak isto ako ten holič, nakričal na mňa, že tu platia zákony a on sa nebude podieľať na ich porušovaní. „Viem, čo sa chystáš urobiť,“ obvinil ma. „Chceš utiecť pred getom a v tom ti pomáhať nemienim!“ Tak som si našiel iného krajčira. Kúpil som si novú čiapku vo vojenskom štýle, aká sa bežne nosila. V novej podobe a prestrojení som si kúpil vlakový

⁷⁴ Výhrady R. Cohna voči opatrnosti maďarských Židov čiastočne relativizuje skúsenosť iného muža. Po ilegálnom prechode hraníc ich sprievodca poslal do synagógy a tamojší Židia mu pomohli: „*Teraz chod'te tam k tomu svetlu a keď prídete do dediny, chod'te do synagógy, tam počkajte do rána, ráno tam prídu Židia, oni sa o vás postarajú.*“ Skutočne to tak aj bolo, bola tam maličká drevená synagóga, išli sme dnu, bola tam pec, ktorá bola zapálená, vysušili sme si mokré nohavice a čakali sme. Skoro ráno prišli Židia pomodliť sa, neboli prekvapení, pretože asi táto cesta fungovala už dlhšie, povedali: *My vás nemôžeme zobrať domov, lebo je to protizákonné a mohlo by nás to stáť mnoho, ale donesieme vám chleba a mlieka a kupíme vám lístky, aby ste nemuseli kupovať, lebo neviete po maďarsky.* A skutočne nám kúpili lístky a povedali, že aj môj kufrík, ktorý som mal, mi pošlú do Budapešti. Bola to skutočne veľká pomoc, lebo takto som bol ako Maďar, ktorý cestuje“ (OH, Muž 1923).



Stolpersteine pripomínajú pestrosť tragických osudov (foto P. S.)

lístok. Vydal som sa na cestu do Budapešti ako mladý kresťanský chlapec, čo dokazovali aj moje papiere“ (Cohn – Ciaccio 2017: 80).

S negatívnym prístupom maďarských ortodoxných veriacich, ktorí dúfali, že dodržiavanie platných zákonov im zaručí ochranu štátu, kontrastuje názor ortodoxného rabína z nitrianskej ješivy. Chajim Dov Weissmandl⁷⁵ si podľa R. Cohna všimol, že vidno strapce jeho talisu. Z rabínovej reakcie je zrejmé, že pikua ch nefeš (záchrana života) uprednostňuje pred dodržiavaním ostatných (vrátane náboženských či štátnych) zákonov: „Ešte aj dnes mi v ušiach znie jeho prísny a nazlostený hlas: ‚Či nevieš, že záchrana vlastného života má prednosť pred všetkými micvami Tóry?! Nesmieš nosiť nič, čo by ťa identifikovalo ako žida!‘ Hovoril to mne, ale všetci v miestnosti ho počuli. Naliehavosť v jeho hlase mala byť pre každého jasným príkazom, že záchrana židovského života má prednosť pred všetkým“ (Cohn – Ciaccio 2017: 98-99). Rozdielny prístup vyplynul pravdepodobne zo skutočnosti, že na Slovensku Židia už mali skúsenosť z prvej vlny transportov, kým v Maďarsku deportácie v tom čase ešte len začínali.

Môžem uviesť množstvo konkrétnych príkladov úsilia zachovať náboženské tradície aj v dobách, keď prebiehajú deportácie a sú ohrozené živo-

⁷⁵ Chajim Dov Weissmandel (1903 – 1957) – od roku 1942 vedúci ilegálnej Pracovnej skupiny. V roku 1944 ho spolu s manželkou a piatimi deťmi deportovali do Osvienčimu. Podarilo sa mu vyskočiť z idúceho vlaku, manželka a deti však zahynuli. Po oslobodení emigroval do USA, kde v roku 1957 spáchal samovraždu.

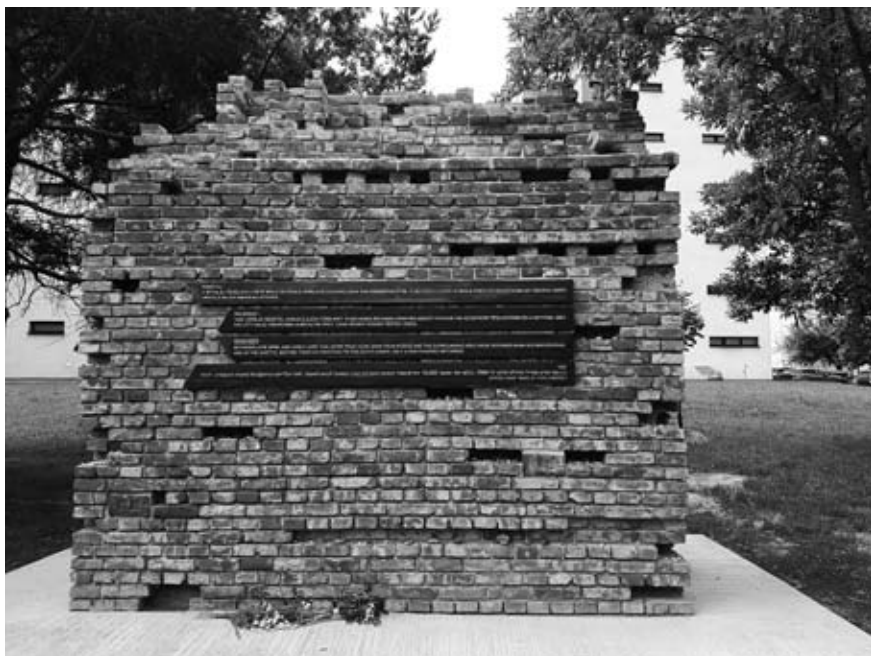
ty a existencia celej komunity. Na tomto mieste však spomeniem len dva, ktoré sa odohrali v Bratislave. Prvý z nich zaznamenal Benjamin Eichler. Do svojich memoárov zaradil aj spomienku spojenú s prípravami na sviatok Pesach v marci 1942: „V Bratislave už nemohli piecť macesy. Vtedy nám vymohol úradník v ÚŽ menom Jelínek Tibor, ktorý predtým pracoval na Mestskom notárskom úrade v Bratislave, kde bol prepustený ako Žid, že bratislavská židovská obec mohla si priniesť určité kvantum macesov z Nitry, kde ešte neplatil zákaz pečenia macesov. Židia nesmeli cestovať, Nežid nechcel prevziať transport. Tak som našiel židovského transportéra, ktorého podnik bol arizovaný, ale arizátorka Nežidovka zamestnávala pôvodného majiteľa. Na meno si už nepamätám, mohlo to byť na Karpatskej ulici. Ja som cestoval ako ‚arijec‘ s arizátorkou Nežidovkou (skutočná Nežidovka) a keď nás zastavili bezpečnostné orgány, tak ma ona raz predstavila ako jej brata, druhý raz ako manžela a operácia sa vydarila. Čo som mohol robiť, keď ortodoxný Žid potrebuje macesy jesť aj v dobe deportácie do lágrov smrti“ (Eichler nedat.: 91).⁷⁶

Osobitné diskusie vyvolávajú Židovské rady v rôznych mestách a štátoch. Hoci posledné slovo mali vždy nacistickí velitelia, rozhodnutia vedúcich predstaviteľov Židovských rád mohli pozitívne alebo negatívne ovplyvniť osudy tisícov ľudí. Dobové morálne konflikty sa pretínajú v osobnosti prezesa loďžského geta Chajima Rumkowskeho. Vo svojej funkcii zvolil stratégiu intenzívnej spolupráce s nacistickým vedením mesta.⁷⁷ Dnes nie je ťažké ho odsudzovať, tým skôr, že k odporu, aký táto tragická postava často vyvoláva, prispeli jeho negatívne osobné vlastnosti.⁷⁸ Zo zorného uhla pikuach nefeš, príkazu zachrániť ľudské životy, je

⁷⁶ Uvedené časové údaje sú reálne. Deportácie začali 25. marca 1942, predvečer Pesachu pripadol na 1. apríla 1942.

⁷⁷ Podrobnejšie som niektoré morálne aspekty holokaustu analyzoval v samostatnej štúdii (Salner 2014). Aj s odstupom času ju považujem za jednu z najzaujímavejších, ale aj najnáročnejších tém, akými som sa doteraz zaoberal.

⁷⁸ K súčasnému až odpudivému vnímaniu významne prispel Steve Sem-Sandberg svojim výborným, ale z hľadiska reálií nie vždy presným románom Chudí v Lodži. Za morálny protipól Ch. Rumkowského je považovaný predseda židovskej rady vo Varšave Adam Czerniaków (Bauer 2009; Bauman 2009, naposledy Horák 2019). Vo svojom Deníku z varšavského ghetta Rumkowskeho charakterizoval slovami: „Je to diktátor. Namyšlený a hloupý. Škodlivý, pretože namlouvá nadřízeným, že je u něho dobře“ (cit. podľa Horák 2019: 28). Czerniaków miesto spolupráce s nacistami zvolil samovraždu. Z individuálneho hľadiska ide o prejav osobnej statočnosti, z pohľadu budúcnosti varšavského geta však jeho konanie pripomína skôr kapitána, ktorý medzi prvými opustil topiacu sa loď. S podobnými problémami sa museli vyrovnávať napr. židovský starší terezínskeho geta Jakob Edelstein (Bondyová 2001, pozri tiež Bondyová 2012) alebo členovia bratislavskej Pracovnej skupiny (Hradská 2012).



Památník košických obetí holokaustu odhalili 9. júna 2019 (foto P. S.)

však hodnotenie jeho konania oveľa zložitejšie, než sa na prvý pohľad zdá. Rumkowski veril, že budúcnosť židovstva zabezpečí len prežitie mladých ľudí.⁷⁹ V mene tejto idey dovedol do extrému teóriu menšieho zla, pričom jeho rozhodnutia ovplyvňovali život a smrť státisícov Židov v Lodži.

Jednota neexistuje ani v názoroch odborníkov. Podľa známeho izraelského historika holokaustu Jehudu Bauera „Rumkowski je podľa väčšiny popisů něco jako židovský válečný zločinec, který se rozhodl hrát si na Boha a vědomě dodával nacistům židovské děti, aby je zavraždili. Sám se k takovému názoru kloním navzdory argumentům, svědčícím o opaku, které předkládá Michal Ungerová ve své znamenité a spolehlivé nedávno vydané knize o lodžském ghettu. V jednom však měl pravdu. Mýlil se

⁷⁹ Paradoxne v mnohom podobné názory presadzovalo aj vedenie jišuvu (Židia, ktorí v tom čase žili v Palestíne), ktoré preferovalo imigráciu mladých, boja- a práceschopných Židov: „Vedení Židovské agentury v zásadě souhlasilo, že ty nepočetné, které lze zachránit, je třeba vybrat z hlediska potřeb sionistického záměru v Palestině. Spory se týkaly hlavně podrobností. Téměř všichni sdíleli názor, že je třeba dát přednost dětem a mládeži, protože nejpravděpodobněji zůstanou později v zemi. [...] Čas od času se ozývali protesty, že jsou zachraňováni pouze ti, kteří jsou považováni za využitelné pro sionismus“ (Segev 2014: 90).



Vstup do obnoveného memoriálu
Chatama Sofera (foto P. S.)

nebo nemýlil, když předpokládal, že bude li sledovat politiku přizpůsobení, bude mít vyšší šanci zajistit si přežití, než kdyby se, zcela bezmocný, snažil vzepřít zděšší absolutní moci, s níž musel zápasit? Skutečnost je taková, že v lodžském ghettu přežilo vyšší procento Židů než ve většině ostatních míst, protože bylo, zčásti díky Rumkowského drakonické politice, zlikvidováno z celé východní Evropy jako poslední – konec vraždění nastal v srpnu 1944“ (Bauer 2009: 91). Na inom mieste Bauer konštatuje, že sovietska armáda nečakane zastavila na niekoľko dní svoj postup len 100 km od Lodže a uvažuje, čo by mohlo nastať, keby bez zastávky a prestávky pokračovala v útoku:

„Ona hypotetická situace je nasledující: Kdyby se Sověti v červenci rozhodli zastavit postup ne tehdy, ale o tři dny později, ne na Visle, ale o 100

kilometru západněji, byli by pravděpodobně osvobodili většinu Židů, kteří dosud v Lodži žili. Události by potvrdili správnost Rumkowského politiky a on mohl být jediným vůdcem ghetta, který zachránil značnou část svých lidí. A kdyby se tak stalo, odhalili bychom mu jako hrdinovi židovského lidu pomník, nebo bychom jej odsoudili k smrti za to, že vědomě způsobil vraždu tisíců bezmocných židovských dětí, starých lidí a nemocných? V okamžiku, kdy si tuto otázku položíme, již bezděky vynášíme soud, i když si třeba říkáme, že nemáme právo soudit. Úpřimně řečeno, já bych hlasoval pro šibenici, ne pro pomník. Uvědomuji si však, že tento příběh má dvě stránky“ (Bauer 2009: 140-141).⁸⁰

Sociológ Zygmunt Bauman pridá do diskusie o Ch. Rumkowskom nový rozmer. Napriek tomu sa v konečnom názore zhoduje s J. Bauerom: „Je isté, že podcenil vražednú iracionalitu Nemcov a precenil ich inherentnú obchodnícku racionalitu (či všeobecnejšie silu hodnôt a princípov, ktoré zjavne riadili svet organizovaný z perspektívy efektívnosti). Je však ťažké predstaviť si, čo iné mohol urobiť, aj keby vedel o svojej chybe. Musel sa správať, ako keby sa jeho protivníci naozaj správali racionálne; bez takéhoto predpokladu nie je možné zvoliť smer vlastnej činnosti. [...]

A tak sa Rumkowski vlastne správal jediným racionálnym spôsobom, ktorý mu ostával, nech bol akokoľvek zradný a klamlivý. Pri nespočetných príležitostiach, vo všetkých verejných vystúpeniach, pred a po „presídlení“ neúnavne opakoval, že fyzická existencia geta závisí len na pracovných silách užitočných pre Nemcov a za žiadnych okolností, ani tých najtragickejších, sa geto nesmie vzdať tohto zdôvodnenia svojej existencie. Rumkowski z Lodže, Ephraim Baraš z Bialystoku, Gens z Vilniusu a mnoho iných často a s presvedčením hovorili o vplyve usilovnej práce na postoj nemeckých vládcov. Ako keby verili, že len čo sa dokáže produktivita a výhodnosť židovskej práce, deportácie, náhodné vraždenie vystriedajú nemecké objednávky a dotácie; alebo si aspoň navrávali, že tomu uverili. Týmto spôsobom v nemalej miere prispeli k nemeckému vojnovému nasadeniu. Svojou prácou odďaľovali konečnú porážku tej istej zlovestnej sily, ktorá prisahala na ich zničenie. Kým kľukatá cesta došla k Osvienčimu, horlivé a zručné židovské ruky vybudovali mnoho mostov cez rieku Kwai“ (Bauman 2002: 195). Chtiac či nechtiac sa opäť musím zastáť Ch.

⁸⁰ Zdá sa, akoby Bauer vo svojej argumentácii podcenil skutočnosť, že nacisti by lodžských Židov (vy)vraždili bez ohľadu na Rumkowskeho konanie. Možno mať voči nemu morálne výhrady, ale sa usiloval zachrániť čím viac ľudských životov aj za cenu obetovania (menšieho počtu) iných. Postupoval teda (možno nevedome) v intenciách pikuach nefeš. Nevie, či by som mu postavil pomník, ale šibenicu určite nie!



Tabuľa na pamiatku obetí v areáli
bratislavskej synagógy
(foto P. S.)

Rumkowského. Pole jeho pôsobnosti tvorila Lodž a jeho úlohou bolo chrániť ľudí z tamojšieho geta.

V slovenských podmienkach sa s porovnateľnou mocou nad osudmi státisícov ľudí nestretávame, aj keď dosah rozhodnutí Pracovnej skupiny, ktorá sa úplatkami snažila zastaviť alebo aspoň spomaliť deportácie,⁸¹ rabína Armina Friedera, či význam informácií Rudolfa Vrba a Alfréda Wetzlera, ktorí po úspešnom úteku podali informácie o skutočných pomeroch v Auschwitz, bol nemalý.⁸² Z viacerých svedectiev vidno, že dilemu, s ktorou sa Ch. Rumkowski vyrovnával v doslova masovom rozsahu, museli počas holokaustu riešiť (hoci „len“ v individuálnej miere) aj niektorí svedkovia. Mnohých ešte po desaťročiach trápili výčitky svedomia. Uvedomujú si totiž, že keď sa vďaka šťastiu, odvahe, protekcii či šikovnosti vyhli deportácii alebo plynovej komore, na ich miesto nastúpil iný človek. Mená sa mohli zmeniť, počet obetí však bol vo väčšine prípadov daný vo-

⁸¹ Pozri Hradská 2003; 2012.

⁸² Z množstva literatúry s touto problematikou spomeniem len niekoľko titulov, napríklad Fatranová 2007; Frieder 1993; Hradská 1999; 2003; 2008; 2012; Nižňanský 2014; Vrba 2014.

pred. Ilustruje to príklad z poslednej veľkej selekcie v Novákoch. Svedok sa podrobnosti dozvedel až dlho po oslobodení: „Moja sestra bola vedúcou krajičrskej dielne v Novákoch a šila šaty aj pre manželku veliteľa tábora. A moja sestra sa dozvedela, že ja som v zozname na deportáciu, tak išla za ňou a požiadala ju, že aby išla za pánom veliteľom a pán veliteľ ma vytiahol. Len vďaka tomu môžem ja tu dneska sedieť. To som sa od mojej sestry dozvedel len dvadsať rokov po vojne, pretože mi to nechcela povedať a ja ju chápem prečo. Pretože namiesto mňa tam išiel niekto iný. Lebo počet bolo treba dodržať, tisíc ľudí do transportu, a keď jeden chýbal, tak sa jednoducho zobral niekto ďalší. A ona ma chcela ušetriť toho vedomia, že ja som zostal nažive len vďaka tomu, že niekto musel namiesto mňa zahynúť. Toto mi moja sestra povedala krátko predtým, než zomrela“ (OH, Muž 1919). Smutným paradoxom ostáva, že s výčitkami svedomia sa musia vyrovnávať obeť a nie páchatelia, ktorí takéto situácie vyvolali...

Smrť nebola len výsadou koncentračných táborov, ale hľadala a nachádzala svoje obeť aj na území Slovenska. Najčastejšie sa v tejto súvislosti spomínajú zavraždení z Kremničky a Nemeckej či stovky zavraždených z tábora v Petržalke,⁸³ ktorí našli svoju smrť sotva týždeň pred oslobodením Bratislavy. Svedectvo židovského dievčaťa, ktoré spolu s jej priateľkou chytili Nemci pátrajúci v horách po partizánoch, svedčí, že nejde o ojedinelé prípady. Kým ju spolu s ostatnými zajatcami viedli do dediny, zachránila sebe i priateľke život vďaka rozhovoru s mladým nemeckým vojakom: „A došli sme do nejakej dediny, neviem ale jaká to bola dedina, a bol už skoro večer a ten jeden esesák mi hovorí: ‚A vy dve zmiznite.‘ Ono, on nás, lebo tých dvadsaťtri ľudí odstrelili, proste to som sa dozvedela ešte na horách, ale po vojne, no proste odstrelili ich tam v lese“ (OH, Žena 1926).

Bez uvedomenia si toho, čo títo ľudia museli vydržať, aby prežili, nemožno pochopiť spektrum reakcií a stratégií, ktoré po oslobodení zvolili vo vzťahu k viere, komunite, spoluobčanom a celej spoločnosti.

⁸³ K tejto problematike pozri štúdie Vrzgulová 2015; Kuretsidis-Haider 2015;



Strop synagógy na Heydukovej ulici (foto P. S.)

PODOBY „SLOBODY“

Spomenul som už, že holokaust znamenal smrť 105-110 tisíc Židov zo Slovenska. Je zrejmé, že takáto strata neblaho zasiahla nielen komunitu ako celok, ale sa premietla aj do fungovania menších zložiek (náboženské obce,⁸⁴ rodiny). V tomto texte sa zameriavam na prostredie Bratislavy.

Vo viacerých memoároch či svedectvách preživších nechýba židovský pohľad na Bratislavu v roku 1945. Hoci po oslobodení tu žilo 3000 židovských obyvateľov (Eichler nedat.: 72), spomienka Arona Grünhuta prezentuje smutnú realitu: „Desiateho mája som sa vrátil do Bratislavy. Ulice bez Židov, vydrancované byty. Hľadal som Židov z domu do domu. Niektorí prežili v bunkroch. [...] Hovorilo sa, že niektorí Židia koncentráky prežili, a rozhodol som sa, že zatiaľ budem čakať. Do Bratislavy sa naozaj denne vracali ľudia, čo ušli hrobárovi z lopaty, živé mŕtvolý, chorí, vysilení“ (Grünhut 2015: 141).

Oslobodená Bratislava

Prvé dojmy po návrate do rodného mesta priblížil aj Romi Cohn: „Prišiel som do Bratislavy v čase, keď začala prichádzať prvá vlna ľudí z táborov. Mnohým už nebolo pomoci a zomreli krátko po návrate. Ale niektorí našli silu pokračovať a s pomocou zdravých preživších a rôznych organizácií zriadených po vojne, sa im podarilo zotaviť.

Týchto nemnoho preživších zastupovalo masy židov, ktorí pred holokaustom žili pokojným životom. Milióny zomreli v dôsledku rôznych útrap – zavraždili ich, ubili na smrť, popravili a pohádzali do masových hrobov. Nacisti robili na nich pokusy, umreli od hladu, mučenia, splynovali ich, utýrali najneuveriteľnejšími spôsobmi. To všetko na základe chorého zločinného plánu, ktorý nacisti realizovali nielen s cieľom vyhladenia židovského národa, ale aj jeho poníženia na úroveň zvera. Postupne nám preživší hovorili o hrôzach, ktoré zažili muži, ženy, deti a bábätká

⁸⁴ Podľa B. Soukupovej (2016) v roku 1945 bolo na Slovensku 109 ŽNO. Ako spomínam na inom mieste, časť z nich bola zrušená v dôsledku religióznych kritérií, ktoré stanovil novoutvorený ÚŽŽNO na definovanie, či ide o žijúcu alebo zaniknutú ŽNO.

povraždené bez milosti. Tí, čo videli umierať toľko ľudí, sa neprestávali čudovať, prečo práve oni prežili. Niektorí to chápali tak, že museli prežiť, aby priniesli svedectvo o tom, čo sa stalo. [...]

Chodil som po uliciach Bratislavy a hľadal som spojenie s minulým životom, z ktorého som bol násilne vytrhnutý. Inštinkt ma zaviedol do Schierstube – synagógy, kam sme sa chodili modliť pred vojnou. Všade bolo ticho. Kedysi bola plná ľudí, teraz opustená, bezlivej duše. Pomaly som začal chápať, ako sa to mesto nesmierne zmenilo.

Pred vojnou to bolo významné mesto, bašta židovského života a Tóry. Všade naokolo boli plné synagógy zbožných židov, ktorí kultivovali naše vzácne dedičstvo. Teraz boli všetky prázdne. Kráčať som po uliciach, kde som poznal ľudí, ktorí žili v každom dome. Všade prázdno. Keď som išiel okolo ješivy na rohu ulice, spomenul som si, že ešte pred niekoľkými rokmi bola plná veriacich. Teraz však nikde nikoho, vytratil sa študenti chitív vzdelania. Všade, kde predtým žili židia, bolo pusto“ (Cohn – Ciaccio 2017: 191-192).

Rodina po holokauste

Rodina (aj židovská) predstavuje mikrosvet, v ktorom sa formujú medziľudské vzťahy, svetonázor, hodnotové systémy. Predstavuje akési zväčšovacie sklo, ktoré nám umožňuje vnímať aj zdanlivo nepodstatné, v skutočnosti však pre pochopenie problematiky neraz životne dôležité detaily. Zároveň práve na jej príklade možno najlepšie pozorovať procesy, ktoré prebiehajú v rovine rodina – komunita – spoločnosť. Preto si tento fenomén všímam a opätovne sa k nemu (vždy v iných súvislostiach) vraciam (Salner 2000; 2017a; 2017b).

Počas krátkych troch rokov medzi začiatkom deportácií (25. marec 1942) a oslobodením celého územia Slovenska (30. apríl 1945) bolo zavraždených viac než tri štvrtiny predvojnového počtu židovských obyvateľov. Táto skutočnosť zasiahla aj formy, štruktúru a spôsob života rodiny. Pred holokaustom v ortodoxnom (z hľadiska komunity väčšinovom) prostredí boli bežným javom mnohodedné a viacgeneračné rodiny. Spôsob života ich členov sa zakladal na dodržiavaní príkazov a zákazov judaizmu (pozri Salner 2000).

Holokaust zmenil všetko: „Tí, ktorí prežili, sa vrátili do iného sveta. Bez otca, bez matky, bez blízkej rodiny, bez vzdialených príbuzných, bez blízkych priateľov, bez spoločenstva – nikde nebolo nikoho. Kam sa stratili všetci učenci Tóry, zbožní židia, rabíni? Všetci sme boli ako Noe po záplave“ (Cohn – Ciaccio 2017: 191-192).

Hroby Ch. Sofera a iných
slávnych rabínov sa
dostali v roku 1947 pod
betónový strop
(AA)



Tisícky rodín sa doslova rozplynuli v dyme, z iných prežili len jednotlivci alebo menšie časti. V minulosti okrajové neúplné formy sa stali bežným javom. Z tejto reality vyplynula potreba vytvoriť mechanizmy, ktoré by preživším umožnili „začať nový život“. K prvým dôsledkom patrili zmenené kritériá výberu manželského partnera. Vzástol počet miešaných manželstiev, ale aj vekovo, sociálne, religiózne či inak nerovných vzťahov, ktoré v minulosti boli zriedkavé, pretože podliehali kritike zo strany židovského, ako aj majoritného okolia. V novej situácii sa takéto prípady stretávali s väčšou toleranciou.

Špecifickým prípadom bolo počínanie ľudí, ktorí sa nedokázali vyrovnáť s reálnou situáciou. V danom prípade svedkov strýko *„Chodil denne na železničnú stanicu a vyzeral vlaky nech by chodili z akéhokoľvek smeru a čakal, či sa mu nevráti manželka. A toto trvalo vyše roka. A potom mu už povedali: ‚Ved’ ty sa z toho zblázniš, to nie je možné, uvedom si, že je to tak.‘ Svedkov o smrti nebolo. Doktor Mengele nevydával potvrdenia pri selekcii a esáci nerozdávali úmrtné listy a potvrdenia pri vstupe do plynovej komory. [...] Vyše roka, nebol sám, mnoho, mnoho takých ľudí bolo, ktorí sa vrátili a sami skoncovali so svojím životom, lebo sa nikdy s týmto nevedeli vyrovnáť. Takže nakoniec oni si založili rodiny, narodili sa im deti, jedno jednému, druhé druhému“* (OH, Muž 1942).

Preživší (logicky a zároveň vo viacerých smeroch paradoxne) zmenili aj dovtedy platné parametre endogamie. Kým v minulosti boli rozhodujúcim faktorom hlavne zhody v náboženskom pôvode a sociálnych kritériách, v povojnových pomeroch pristupovali preživší k výberu partnera z iných aspektov. Ľudia, ktorí prežili holokaust v dospelom veku a rozhodli sa ostať na Slovensku, často vedome volili asimiláciu a pokúsili sa zaradiť do majoritnej spoločnosti. Napriek tomu (len zdanlivo nelogicky)

dávali prednosť židovskému partnerovi/ partnerke. Príčinou tejto preferencie nebolo tabu minulosti či pretrvávajúci vzťah k judaizmu. Jednalo sa o nový, v minulosti neznámy fenomén, ktorý som označil termínom „endogamia spoločnej skúsenosti“ (Salner 2000: 43).⁸⁵ Hoci určitú úlohu mohli zohrať obavy z prípadných prejavov antisemitizmu,⁸⁶ táto voľba pramenila hlavne z presvedčenia, že nežidovský partner nepochopí neďávnú hrôzu a jej pretrvávajúce následky. Nepriamo to potvrdzuje krížová kontrola. V materiáloch projektu Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust sa objavujú aj v tejto vekovej skupine zmiešané manželstvá. Vo väčšine takýchto prípadov nežidovský partner/partnerka sa podieľal na zachraňovaní svojho budúceho manžela, prípadne iných ohrozených Židov. Poznali teda pocity ohrozenia, strach z prezradenia, ale aj vzájomnú dôveru: *„Tam, kde som býval u tejto rodiny, u tejto vdovy a u jej dcéry, tam jedného krásneho dňa zvoní niekto na bráne a prišli hľadať. Nevieť, kto to dal, kto to nechal, kto to ušiel, kto to nechal, faktická vec bola tá, že niekto išiel popod okno, nie jeden, ale dvaja. V tom momente v izbe sa otvorila zásobáreň zemiakov, odkryl sa koberec a ja som skočil do tejto jamy donútra. A trvalo to nejakých desať-pätnásť minút, kým sa tam točili hore-dolu a odišli preč. To bolo moje tretie zachránenie. Vojsko bolo už niekde v Mikuláši, to išlo medzi Mikulášom hore a dolu a v štyridsiatom piatom niekedy v marci-apríli došlo k oslobodeniu Ružomberka, a tak som sa aj ja oslobodil.*

To je jedna časť a teraz nastáva moja osobná vec. Ja som sa s touto dcérou tejto panej a sestry tohoto pána, o ktorom som hovoril, sme sa zobrali, dneska žijem 52 rokov v šťastnom manželstve, mám jedného syna, ktorý má zrovna 11. marca 50 rokov [...] a som riadnym členom Židovskej náboženskej obce v Bratislave. Čiže je to miešané manželstvo, ktoré už drží 52 rokov“ (OH, Muž 1920).

Holokaust vyformoval aj špecifické medzigeneračné vzťahy v rodine. V prvom rade treba opäť pripomenúť stratu najstaršej generácie. Medzi mojimi židovskými vrstovníkmi bola absencia starých rodičov „normálnym javom“. Pritom predstavovala možno vôbec najväčší rozdiel medzi

⁸⁵ K rovnakému záveru dospela na základe vlastných výskumov aj Alena Heitlingerová (2007: 73): „V poválečnom období tato endogamní volba partnera spíše souvisela s hrůzami sdílených zážitků z války než s tradičním tabu proti nežidovskému partnerovi, vždyť mnozí z židů, kteří si vzali jiné židy, se snažili skryt své židovství.“ A o niekoľko riadkov nižšie pokračuje: „Ti, kteří zvolili nežidovského partnera, si často vzali někoho se silným antifašistickým nebo filosemitickým postojem, jenž se již dřív zajímal o židovskou historii, kulturu nebo osobnosti.“

⁸⁶ Žena (1924) na margo možného vydaja za nežidovského partnera uviedla: „Ja například by som sa nikdy nevydala za nežida, už len zo strachu, že keď budem menej vábivá, bude mi nadávať do smradľavých židoviek. [...] Na druhej strane neznášam, keď sa priveľmi preferuje to židovstvo. Z extrému do extrému“ (Mielcarková 2016: 63).



Hviezda na košickom cintoríne pôvodne zdobila strechu neologickej synagógy (foto P. S.)

židovskou a majoritnou rodinou. Dnešní šesťdesiatnici či sedemdesiatnici až na výnimky vyrastali bez možnosti osobných kontaktov s príslušníkmi tejto komunikačne a citovo dôležitej zložky rodiny. Pretože generácia rodičov sa často rozhodla pre asimiláciu (alebo zvolila mlčanie v obavách z represálií komunistického režimu), pred deťmi o holokauste a židovskej minulosti vo väčšine prípadov nehovorili vôbec alebo len málo. Pri absencii najstaršej generácie preto deti narodené krátko po oslobodení „nemali odkiaľ dozvedieť sa o predkoch, židovských zvykoch, hodnotách, tradíciách. Nezažili ani postupné starnutie a umieranie blízkych, nedostali možnosť pozorovať a učiť sa opatrovať starších ľudí v chorobe“ (Salner 2017: 108-109), v dôsledku toho nemali ani čo odovzdať svojmu potomstvu. Pretrúšenie medzigeneračnej kontinuity prinieslo pestrú škálu následkov pre jednotlivcov, rodinu, ale aj komunitu.

K dôsledkom holokaustu patrilo úsilie rodičov chrániť svoje deti (k ich malej radosti) pred hladom, zimou a inými formami utrpenia, ktoré zažili. S prehnanou starostlivosťou kontrolovali, či sa najedli, či sú vhodne oblečené, či sa pohybujú v správnej spoločnosti atď. Tieto reakcie často viedli k posmechu zo strany ich vrstovníkov.

Napriek uvedenému vo väčšine prípadov boli rozdiely medzi židovskými (a zmiešanými), resp. nežidovskými manželstvami menšie, než by sa dalo očakávať. Ľudia, ktorí odmietli emigráciu a rozhodli sa zostať po holokauste na Slovensku totiž často vyvíjali úsilie „zapadnúť“ do spoločnosti, stratí sa v majorite, prispôbiť sa jej kultúre a spôsobu života. Podľa názoru rabína Sidona „...väčšina našich rodičov a prarodičov, ktorí prežili šoa a na základe svých zkušeníostí se rozhodli svou identitu skrývat nebo dokonce zapírat či hledat způsob, jak ji vyměnit za jinou“ (Sidon 2003: 9). Súčasťou procesu bolo opúšťanie tradičných noriem, ale aj zatajovanie židovského pôvodu pred úradmi, okolím a často i pred členmi vlastnej rodiny.

Strach z minulosti

Strach z možného opakovania tragických udalostí viedol k tomu, že rodičia pred deťmi zatajovali židovský pôvod: *„Moja matka, židovka čistokrvná, trvala na tom, aby môj syn bol pokrstený, lebo nikdy sa nevie, či sa nevráti Hitler, a tým by bol zachránený. Pokrstená je aj moja dcéra“* (OH, Muž 1912). Mnoho detí, ktoré malo „chrániť“ mlčanie alebo krst sa neskôr dozvedelo o svojom pôvode. Časť z nich patrí dnes medzi aktívnych príslušníkov židovskej komunity.

V priebehu výskumov s použitím metódy oral history, ale aj v memoárovej literatúre či osobných rozhovoroch som zaregistroval široké spektrum prípadov prezradenia utajovanej židovskej identity. Jeden zo známych mi „v slabej chvíli“ porozprával, ako informoval svojho trinásťročného syna o jeho pôvode. Keď začal opatrný rozhovor na túto tému, chlapec ho rýchlo prerušil: *„Otec, keď mi chceš povedať, že sme Židia, ja to už dávno viem.“* Na udivenú otázku, odkiaľ, dostal odpoveď, že od spolužiakov a matky. V inom prípade svedok kľúčovú informáciu „zabalil“ svojim vnukom do spomienok na holokaust: *„Začal som rozprávať a hovorím, počúvajte chlapci, zaujíma vás to? Dedo, len rozprávaj, je to strašne zaujímavé. No tak som im to celé vyrozprával. Oni chceli, aby som im to dokončil. Ja som myslel, že snád' ich budem tým otravovať alebo nudiť. A to som chcel, aby vedeli, aby raz neprišli zo školy alebo odkiaľ domov a nezačali nadávať na*



Dosky desatora na streche neologickej synagógy v Bratislave (AA)

Židov. Lebo toto nadávanie na Židov u niektorých ľudí je tak, že ani nevedia, čo sú ti Židia“ (OH, Muž 1930). Spisovateľ Ján L. Kalina hľadal najvhodnejšiu chvíľu, kedy oboznámiť dcéru s jej pôvodom: „Ak priskoro, môže medzi spolužiakmi zbytočne získať pocity menejcennosti, ak prineskoro, mohlo by sa jej stať, čo sa stalo priateľovmu synovi, ktorý sa raz mierne dezinformovaný pridal k svorke detí, vykrikujúcich antisemitské slogany, až sa mu to, nič netušiacemu, vrátilo na hlavu, čo malo za následok menší šok.“ Na záver autor skonštatoval: „Svoj židovský pôvod vzala napokon na vedomie tak, ako mala – ani s hanbou, ani s neužitočnou pýchou“ (Kalina 1994: 11). Alena Heitlingerová na základe svojich výskumov uviedla, že často práve takáto situácia vyvolala zmenu prístupu, pretože vtedy „mnozí rodiče nemeli jinou voľbu, než deťom ‚rodinné tajemství‘ odhaliť“ (Heitlingerová 2007: 93).

Vytvárali sa rôzne modely „života s maskou“, keď ľudia vystupovali inak na verejnosti a inak v prostredí tých, ktorým dôverovali (podrobnejšie Salner 1993). Často dochádzalo k paradoxným situáciám. Heitlingerová uvádza prípad, keď rodiča „z obav, že otvorené praktikovanie náboženstvá spôsobí kariérny potíže jak jim, tak jejich dětem, prováděli náboženské úkony v tajnosti. Během diskuse fokusované skupiny si slovenský respondent z malého města vzpomněl na událost z dětství, když se vrátil ze ško-

ly neobvykle brzo a našel otce, jak odříkává hebrejsky a je zakryt něčím, o čem později pochopil, že je to talit.⁸⁷ Otec své konání okamžitě ukončil a odmítl vysvětlit, co se dělo“ (Heitlingerová 2007: 89).

Zároveň sa často objavujú príklady, ktoré ilustrujú, že zbaviť sa pôvodu nebolo vždy jednoduché: „Priznám sa Vám k jednému, že som nechcela so židovstvom... Som ihneď zmenila meno, vystúpila z cirkvi a nechcela som patriť k vyvolenému národu. No nepodarilo sa mi to. A či chcem, či nechcem, to cítenie mám v sebe, ten šólet mi chýba, hej, a tie rôzne tradície z domu. To je, to súvisí s detstvom, súvisí minulosťou, i keď nebola som nábožná, vôbec nie“ (OH, Žena 1924).

Vo vzťahu k minulosti možno na základe najnovších výskumov vy-preparovať tri základné formy (a v rámci nich množstvo medzistupňov). Prvý, veľmi častý, model sa zakladal na mlčaní. V niektorých prípadoch súvisel s úsilím chrániť potomkov pred rizikami, ktorí prináša židovský pôvod rodiny, väčšinou však mal psychologické korene. Nie je jednoduché rozprávať svojim blízkym o dobe, ktorú jedna z preživších charakterizovala slovami: „To nebolo prirodzené prežiť. Prirodzené bolo umrieť“ (OH, Žena 1932). Mlčanie sa logicky vzťahovalo nielen na vlastné zážitky, ale rozšírilo sa aj na tragické osudy členov rodiny a siahalo hlbšie do minulosti. Po vojne narodené deti sa o osudoch rodičov, (ne)existencii mŕtvych súrodencov či starých rodičov dozvedali náhodne. Osobitné tabu tvorili prípady adopcie (pozri napr. Salner 1997). Čas ukázal, že vo väčšine rodín sa mlčaním traumy odložili, ale nevyriešili. Neboli výnimkou prípady, že ľudia až s odstupom desaťročí spoznali pravdu o svojich príbuzných, ale aj o vlastnom pôvode a identite. Dôsledkom je, že potomkovia (pokiaľ majú záujem), musia dnes informácie získavať prácne z iných prameňov. Protipólom bol opačný extrém – sústavné pripomínanie prežitého utrpenia. K bežne užívaným modelom patrilo útržkovité spomínanie. Spomienka vyplynula ako reakcia na aktuálnu situáciu alebo predstavovala výchovnú reflexiu na konanie detí či vnúčať. Mnohí preživší boli schopní o zážitkoch z holokaustu alebo živote pred druhou svetovou vojnou komunikovať len s ľuďmi, ktorí mali podobné skúsenosti. Niektorí pociťovali potrebu takéto kontakty aktívne vyhľadávať. Konkrétne riešenia majú individuálny charakter a nemožno hovoriť o všeobecne akceptovaných formách (pozri Salner 2017: 99-100).⁸⁸

⁸⁷ Modlitebný šál, najčastejšie z bielej vlny alebo hodvábu, ktorým sa zahaľujú veriaci pri niektorých modlitbách (Sládek 2008: 224).

⁸⁸ Podľa skúseností z projektu Osudy tých, ktorí prežili holokaust „Svedkovia často využili projekt ako médium, pomocou ktorého svoju spomienku zachytenú na videozáznam

Dosky z neologickej
synagógy sú dnes
v Židovskom
komunitnom múzeu
na Heydukovej ulici
(foto P. S.)



Odzrazom vnútorného vývoja a napätia, ktoré vzniká v trojuholníku rodina – holokaust – židovstvo, je pohreb kremáciou. Táto forma je v komunite značne rozšírená, hoci ortodoxný judaizmus ju jednoznačne odmieta.⁸⁹ Dlhší čas som preto chápal kremáciu ako spôsob odmietnutia (či pokus o utajenie) „židovstva“. Podrobnejší výskum však ukázal, že motivácie sú komplexnejšie. Zo získaných poznatkov vyplynulo, že je to spôsob odmietnutia ortodoxie, nie však židovskej identity. Ako argument, prečo túto formu uprednostnili, často argumentovali solidaritou s osudom príbuzných, zavraždených počas holokaustu: „*ked’ to bolo dobré pre moju mamu, bude to dobré aj pre mňa*“... Ďalšiu početnú skupinu predstavovali ľudia, ktorí žijú v zmiešaných manželstvách. Vedia, že ich nežidovský partner nedostane možnosť spočinúť na židovskej pôde a oni sami nechcú byť pochovaní na kresťanskom cintoríne.

odovzdali svojim deťom a vnukom. Takmer všetci respondenti (niektorí sa v tom istom čase zúčastnili aj výskumu tzv. Spielbergovej nadácie) konštatovali, že túto časť svojho životného príbehu vo svojej rodine, ani inde, ešte nerozprávali“ (Vrzgulová 2016: 17).

⁸⁹ V období od 1.1.2001 do konca júna 2013 mám k dispozícii údaje o 246 pohreboch. V 90 prípadoch (36,6 %) išlo o kremáciu, 127-krát (51,6 %) sa uskutočnil židovský pohreb (z toho 63 bolo ortodoxných a 64 neologických), 15 ráz (6,1 %) zvolili pozostalí uloženie do zeme na nežidovskom cintoríne a v 14 prípadoch (5,7 %) forma pohrebu nie je uvedená. V posledných troch rokoch (2016 – 2018) kremácia dokonca prevažuje.

Aj uvedené prípady sú dokladom, že vývoj slovenskej spoločnosti v posledných desaťročiach donútil príslušníkov židovskej komunity k vytváraniu atypických riešení. V súčasnosti preto na Slovensku nemožno hovoriť o homogenite židovskej komunity, lebo „tradičná jednota židovstva bola týmto vývojom prerušená a nahradená rôznorodosťou a multiplicitou“ (Pešfanská 2014: 30).

Roviny návratu

Oslobodenie sa pre preživších spájalo s predstavou dvoch rovín návratu „pôvodného stavu“. Prvá („fyzická“) mala byť prechodom z cudzieho, nepriateľského sveta koncentračných a pracovných táborov, ale aj prostredím nehostinných úkrytov v mestskom, vidieckom alebo prírodnom prostredí, do dôverne známych pomerov. Očakávali, že sa opäť ocitnú medzi ľuďmi, ktorých poznali (a takými, akých si pamätali z nedávnej minulosti). Duchovná forma sa spájala s túžbou vrátiť späť spoločenské, politické a ekonomické pomery medzivojnovkej Česko-Slovenskej republiky. Podľa M. Vrzgulevej „návrat židovských obyvateľov domov bol často pokusom o nemožné. Snažili sa vrátiť ku primárnej istote, k tomu, čo stratili a logicky predpokladali alebo dúfali, že oslobodenie bude predznamenaním tejto



Za týmto závesom sú uložené Tóry (foto P. S.)



Vandali v roku 1958 zničili cintorín v Gbeloch (AÚŽŽNO)

istoty“ (Vrzgulová 2006: 19). Reálne pomery, s akými sa Židia stretli v rokoch 1945 – 1946 plasticky zobrazili dve štúdie Ivce Bumovej. Prvá z nich (Bumová 2008) obsahuje analýzu tajnej správy o Slovensku, ktorá odhalila existujúci antisemitizmus povojnovej spoločnosti. V druhej (Bumová 2014) autorka na základe správ dobovej novinovej tlače Demokratickej strany (Čas) a Komunistickej strany (Pravda) opisuje reálnu situáciu.⁹⁰

Z dostupných informácií je zrejmé, že príchod do vytúženého domova pre Židov často znamenal trpké sklamanie. Ich byty a domy boli neraz obsadené novými majiteľmi, ktorí (až na výnimky) neboli ochotní vzdať sa dobrovoľne svojho vlastníctva. Tým skôr, že mnohí tieto nehnuteľnosti dostali (prípadne kúpili) v súlade s vtedy platnými zákonmi vojnového slovenského štátu a cítili sa ako ich oprávnení majitelia. „Zlú krv“ vyvolávali aj požiadavky o vrátenie hnutelného majetku, ktorý si Židia pred deportáciou ukryli u susedov či priateľov. (Niekedy mali odmietavé a nepriateľské reakcie preventívny charakter. Vyplývali z čírej obavy, že k takejto žiadosti by mohlo prísť.) Protagonistka nasledujúcej spomienky prežila Osvienčim a rozhodla sa navštíviť svoje rodné mesto: „Potom som chcela ísť len späť do Stropkova, že možno niekto sa zachránil. Tam tiež, viete, všetko roztrieskané. Som sa dostala tam. A prídem do Stropkova, nikoho som ne-

⁹⁰ Na základe vlastných výskumov a dostupnej odbornej literatúry prináša vo svojej monografii mnoho informácií o sledovanej problematike aj Juraj Jankech (2017).



Zdevastované suburbium
v Bardejove
(začiatok 90. rokov)
(AÚŽŽNO)

videla a v Stropkove žila jedna veľká židovská komunita, a idem po ulici, dom za domom, nikoho nevidím. Ľudia sa na mňa dívajú, mala som pocit, ako keby som prišla z hrobu. Divali sa na mňa, jako mátoha keby som bola. Kukám sa do jedných okien, druhých, nikto. Potom som klepala do domu, ktorý nám patrilo. Prišiel von jeden taký mladý človek a sa ma pýta: 'Tak, čo chcete?' Ja hovorím, tak ja som Reichová a chcem ísť domov. Buchol dvere na mne a chod'te, odkiaľ ste prišla. Sa bál, že budem chcieť späť majetok. Som odišla odtiaľ a nikdy som sa späť nevrátila" [Plač]. Na otázku moderátorov spresnila, čo ju najviac rozčarovalo: „Boli to tí istí ľudia. Tí istí ľudia a tí istí ľudia po vojne, keď som prišla späť, boli na národných výboroch. Tí istí, čo boli gardisti, čo zhabovali majetky, čo báli sa jako mňa, že prídem späť a že ich vyhodím z domu. Ja som bola rada, že žijem a ja som len chcela ísť dnu sa pozrieť, lebo všetko ostalo tak, jak sme boli. Ale ma nepustil, aby som nevidela nábytok, aby som nevidela to, aby som nevidela to. Ja som nechcela to ani, keby nás boli privítali. Možno, že druhí ľudia majú iné skúsenosti. Ja hovorím všetko moje vlastné skúsenosti. A tie boli mizerné. Tak to bolo, tak tí istí gardisti boli po vojne na národných výboroch. Som odišla odtiaľ a nikdy som sa späť nevrátila [Plač]. Išla som do Bratislavy. Potom som tiež nič nemala, ale tu bola kancelária joint komity, tam som dostala šatstvo, dostala každý týždeň päťsto korún a balíček jedla. A poznali, tam stáli v rade títo, čo sa vrátili. Poznala som tam jedného chlapca za mnou. Hovorím: 'A ty si sa kde zachránil? Kde si bol?' Hovorí: 'V Osvienčime.' 'Ja tiež. A zachránil sa ti niekto?' 'Nie, nikoho nemám.' Ja hovorím: 'Mám tu dvoch bratrancov. Žijú tu v Bratislave na Konventnej, pod k nám.' Ale tu už mal jednu známu z Lúka. Tak hovorí, že ale tá Terka mu dala jednu izbu a už aj pracoval jako pekár, tu na Dunajskej niekde. No a potom sme chodili spolu pol roka a sme sa zobrali. Nakoľko sme boli takí sklamaní, že sme neboli veľmi nadšene vítaní späť, tak sme sa registrovali na americkom konzuláte.

Lebo môj muž mal deväť tetiek, čo sa vysťahovali pred prvou vojnou, myslím, pred prvou vojnou, do Ameriky. A oni nám poslali afidejvit. Ale kvôta bola strašne dlhá a museli sme čakať. Tak sme čakali, sme sa zobrali, medzitým sa nám narodil syn v štyridsiatom ôsmom roku a dcérka v päťdesiatom prvom“ (OH, Žena 1924).

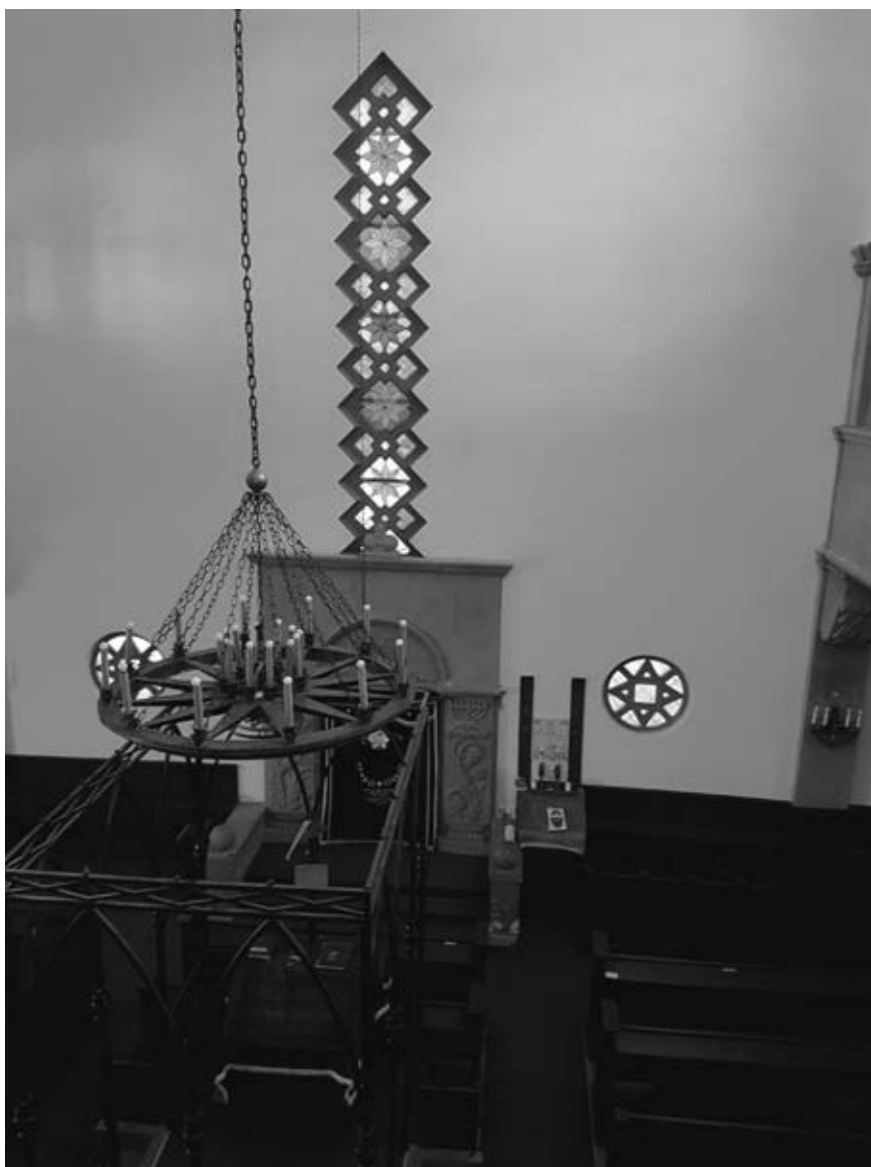
Príkladov, že pôvodní majitelia boli odmietnutí novými vlastníkmi, hoci mali pred očami požadovanú posteľnú bielizeň, odev, obrusy, nábytok či záclony, ktoré si u svojich priateľov a susedov ukryli oni alebo ich rodičia, nájdeme vo svedectvách aj memoárovej literatúre často. Nič však nedokáže realitu popísať tak presne a kruto, ako dobový vtip. Na otázku suseda, ako sa má, Žid, ktorý sa práve vrátil z koncentráku, odpovedal: „Nie najlepšie. Neostalo mi nič, len šaty, ktoré máš na sebe.“

Podobné drobné príklady, ale aj privítanie výrokmi, že sa ich vrátilo viac, než odišlo a podobne, zasiahlo vzťahy medzi Židmi a majoritou možno ešte silnejšie než sám holokaust. V tomto prípade sa totiž nik nemohol odvolávať na tlak zo strany nemeckých nacistov či strach z represálií režimu a pod. Namiesto návratu do vytúženého domova sa stretli s definitívnou stratou nedávnej minulosti. Ocitli sa pred nutnosťou budovať nový domov, často v cudzom prostredí a v sťažených ekonomických a spoločenských podmienkach. Sklamanie navrátilcov stupňovala skutočnosť, že na pomyselných škále „my-oni“ svojich nových „nepriateľov“ dovtedy často vnímali ako svojich priateľov... Nie náhodou Monika Vrzgulová titul svojej podnetnej štúdie *Návrat domov?*, v ktorej predostrela a interpretovala množstvo zaujímavých poznatkov, ukončila otáznikom...

Posledné zvyšky ilúzií zobrali Židom reakcie úradov, najmä ale prejavy protizidovského násillia. K najznámejším prípadom došlo krátko po oslobodení v Topoľčanoch⁹¹ a v Bratislave.⁹² Následky nedávneho fyzického a duševného utrpenia v kombinácii s neprijemnými zážitkami navrátilcov definitívne presvedčili, že sa nevrátili do vysnívaného raja. Mnohí radšej zvolili trvalý odchod z daného mesta (a niekedy aj zo Slovenska).

⁹¹ Bez nároku na úplnosť napríklad Büchler 1996; Kamenec 1999; 2000; Šišjaková 2007; 2008.

⁹² Bez nároku na úplnosť Bumová 2007; 2008; Šmigel 2011; Štelmachovič Bumová 2018.



Ротад жора (foto P. S.)

INŠTITUCIONÁLNE PREMENY

Návrat do slobodného života zároveň otvára ďalší dôležitý okruh problémov, totiž rozpad starej a formovanie novej administratívnej štruktúry komunity. Pred holokaustom prevládali na Slovensku aj v Bratislave ortodoxní veriaci. Nedostatočná pripravenosť na pomery v koncentračných táboroch, slabšie sociálne kontakty, horšia prispôsobivosť kultúre a spôsobu života väčšinovej spoločnosti im sťažovali aj možnosti skrývania sa v prostredí majority. Tradičný judaizmus preto začiatkom deportácií stratil svoje dovtedajšie dominantné postavenie v komunite (Jelínek 2009: 109).⁹³

Napriek uvedeným faktom však preživší ortodoxní židia nerezignovali. Prvé zasadnutie vedenia bratislavskej ortodoxnej obce sa uskutočnilo 9. apríla 1945, teda len päť dní po oslobodení mesta. Podľa zachovanej zápisnice⁹⁴ predmetom rokovania bolo „zahájenie činnosti ort. žid. náb. obce v Bratislave“.

Pokusy o obnovu

Veľavravné sú úvodné vety a odseky zápisnice z tohto stretnutia: „Pán Ant. Riechner ako najstarší člen zahájil zasadnutie, pozdravil prítomných a odovzdal predsedníctvo p. Maxovi Weiszovi, ktorý bol všetkými hlasmi prítomných zvolený za dočasného predsedu náb. obce.

Pán predseda, učinivší spomienku na nášho veľikána Chasam Sofera, zdôraznil, že Thora nás zachránila a našou svatou povinnosťou je teraz zachrániť Thoru. Konštatuje, že málo príslušníkov našej náb. obce zostalo, vyslovil však nádej, že mnohí sa ešte vrátia. Za popredné úkoly náb. obce pokladá teraz, najpred zistiť počet zostavších členov, ich sociálnych položení, zabezpečenie finančného základu náb. obce, predsevzatie krokov

⁹³ Prevaha tradičného judaizmu však podľa tohto autora ani dovtedy nebola tak jednoznačná, ako sa javí na prvý pohľad. Ako uvádza na inom mieste svojej knihy, už pred holokaustom „aj v slovenskom Židovstve prebiehala sekularizácia, akulturácia a miestami asimilácia“ (Jelínek 2009: 217).

⁹⁴ Zápisnica, spísaná dňa 9.IV.1945 na zasadnutí prítomných členov Aut. ort. žid. náb. obce v Bratislave v miestnosti domu na Školskom dvore č. 4 (AÚŽŽNO).



Prvý predseda ÚŽŽNO, rabín
Armin Frieder (1911 – 1946)
(AÚŽŽNO)

za účelom znovazahájenia činností kultových a kultúrnych inštitúcií náb. obce, aby náboženské potreby členov boli čím skôr ukojené.

Prítomní so všetkými hlasmi sa usniesli na tom, aby ort. Žid. náb. obec v Bratislave zahájila svoju činnosť a tento skutok príslušnej vrchnosti aby bol hlásený.“ V závere rokovania padol aj návrh na „prevzatie majetku neol. náb. obce“, k tomu sa však prítomní „prezatým“ nevyjadrili.

Túto zápisnicu nečítam (a necitujem z nej) prvý raz. Vždy znovu ma naplňuje obdiv k ľuďom, z ktorých mnohí stratili doslova všetko okrem ničím nespochybniteľnej pevnej viery. Len niekoľko dní predtým získali istotu, že budú patriť k hŕstke tých, ktorí prežili najväčšiu tragédiu v histórii židovského národa. Napriek smrti mnohých súvercov, vrátane členov ich rodín, pustili sa od prvých chvíľ slobody do obnovy toho, čo považovali za svoje životné poslanie. V tomto kontexte vnímam aj výrok „Thóra nás zachránila, teraz my musíme zachrániť Thóra“ ako prejav vďaky, nádeje, ale aj záväzku. Z hľadiska prítomných možno tieto pocity určite považovať za oprávnené. Z pohľadu bratislavského, slovenského či európskeho židovstva však nedávna minulosť vyvolala oprávnené pochybnosti. Pociťovali ich aj mnohí preživší. Ako uvádza J. A. Jelínek (2009: 388), „po vojne

sa sionizmus stal hlavným politickým a ideologickým prúdom slovenského Židovstva“ a ortodoxia stratila dovtedajšie vedúce postavenie. Tento proces s odstupom času kriticky zhodnotil popredný izraelský ortodoxný filozof Ješajahu Leibowitz. V knižnom rozhovore s novinárom Michaelom Shasharom na otázku ohľadom filmového dokumentu Clauda Lanzmana uviedol: „Šoa je lidsky mimořádně silný dokument, ale nám jakožto Židům ten film nic neříká. Ten film ukazuje, co nám udělali druzí. My jsme nedělali nic. Je velká chyba, že se dnes šoa stala ústředním tematem všude, kde se někdo zabývá problémy židovského národa. Jediný židovský obsah, který mnozí židovští intelektuálové nacházejí ve svém židovství, je šoa: ‚My jsme ten národ, kterému to udělali.‘ Tito Židé nahrazují své židovství šoou“ (Shashar 1996: 54). Zmenu priorit konštatujú aj mnohí členovia bratislavskej komunity. Ich výroky a názory prinášam na inom mieste monografie.

Príslušníci ortodoxnej obce sa s elánom pustili do obnovy náboženského života. Aktivizovali sa aj neológovia, sústreďení okolo synagógy na Rybnom námestí. Do rozbehnutých procesov ale zasiahla úradná moc. Vyhláška Úradu predsedníctva SNR o úprave pomerov židovskej konfesie nesie dátum 10. septembra a Úradný vestník č. 23, v ktorom bola uverejnená, má dátum vydania 29.9.1945.⁹⁵

„Úprava pomerov židovskej konfesie“

Už prvé informácie v auguste 1945 vyvolali búrlivé odozvy zo strany ortodoxných židov, pretože Vyhlášku vnímali ako útok na svoju samostatnosť. Protesty zamerali proti neologickým židom, takže necelých päť mesiacov po oslobodení nastal opäť čas vnútorných konfliktov. V záujme lepšieho pochopenia dôvodov nespokojnosti odcitujem úvodné riadky tohto textu, ktorý dodnes ovplyvňuje pomery v komunite: „Sbor povereníkov Slovenskej národnej rady na základe najvyššieho dozorného práva poveruje správou organizačných vecí židovských náboženských obcí na Slovensku Ústredný zväz židovských obcí na Slovensku, ktorý má predsedu, šesť členov poradného zboru a šesť náhradníkov. Za predsedu sa ustanovu-

⁹⁵ 231 Vyhláška Predsedníctva Slovenskej národnej rady zo dňa 10. septembra 1945, ktorou sa uverejňuje uznesenie Zboru povereníkov Slovenskej národnej rady o úprave pomerov židovskej konfesie na Slovensku. In: Úradný vestník, ročník 1945, č. 23, 29. septembra 1945, s. 515-516. Touto vyhláškou a jej následkami pre komunitu som sa z rôznych aspektov zaoberal už v minulosti (Salner 2010; najmä však 2016), preto tu uvediem len niekoľko základných bodov.



V strede rabín Eliáš Katz (1916 – 2004), vpravo Benjamín Eichler (1908 – 1990) (AA)

je Armin Frieder, hlavný rabín kongresovej (neologickej – P.S.) židovskej náboženskej obce v Bratislave, ktorému sa dáva v organizačných otázkach tohto ústredia, ako aj židovských náboženských obcí všetkých rítov na území Slovenska plná moc.“ Do poradného zboru poslanci nominovali troch členov bratislavskej ortodoxnej obce (vrátane predsedu M. Weisza) a troch predstaviteľov Ješurunu.⁹⁶ Predpokladom vzniku ÚZZNO bolo zrušenie oboch krajinských ústredných kancelárií (Zväz ortodoxných obcí aj Ješurun). Bodom sváru sa stali aj ďalšie povinnosti novej organizácie: „Úkolom Ústredného zväzu židovských náboženských obcí na Slovensku bude riešiť organizačné otázky židovskej konfesie tak, aby to nebolo na újmu ani jednému rítu tejto konfesie a utvoriť jednotné židovské náboženské obce s názvom Židovská náboženská obec v...“⁹⁷

Zloženie vedenia ÚZZNO poskytovalo zástupcom Ješurun-u zvýšené právomoci, preto ortodoxné obce vstúpili ešte pred oficiálnym prijatím Vyhlášky do boja. 19. augusta poradný zbor bratislavskej ortodoxnej obce prijal stručnú, z obsahového hľadiska však jednoznačnú rezolúciu:

⁹⁶ Vyhláška... s. 515.

⁹⁷ Vyhláška... s. 515.

- a) Reprezentácia sa uznáva za účelom udržania ideí ortodoxie jednomyseľne vysloviť sa pre zásady Tora hakedoša (Svätá Tóra – P.S.).⁹⁸
- b) Sme pre mier v židovstve a vyzývame svojich súvercov zastaviť nezmyselné námahy.
- c) Pre prípad, ak by si priali boj, budeme bojom odpovedať.
- d) Žiadame Ústrednú kanceláriu (ortodoxných obcí – P.S.) vo svojej úlohe pokračovať a pomáhať k víťazstvu, taktiež tu- a cudzozemské organizácie.
- e) A nie naposled prosíme Hakadoš baruch hu (Svätého, nech je požehnaný – P.S.), aby v tom rozpore sa nás zastal.⁹⁹

Napätá situácia časom získala zápletku takmer detektívnu. V roku 1946 totiž pri banálnej operácii slepého čreva nečakane zomrel predseda ÚZZNO, rabín Armin Frieder. Približne o rok neskôr zomrel aj neológ Hugo Brief, ktorý patril medzi náhradníkov poradného zboru. Ortodoxní veriaci si boli istí, že poznajú príčinu nečakaných úmrtí: „Frieder a Brief opustili tento svet preto, lebo padla na nich cirkevná kľatba veľkého Chatama Sofera; to je jediné vysvetlenie. Každý, kto sa zahráva s týmto nebezpečným ohňom, spáli si prsty“ (Grünhut 2015: 145). Namiesto Armina Friedera nastúpil jeho mladší brat Emanuel Frieder, tiež rabín status quo ante. Spomínaná kľatba sa mu však vyhla. V roku 1949 emigroval do Izraela, kde zomrel v pokročilom veku.

Vnútorne konflikty

Vyhláška vyvolala boj všetkých proti všetkým. Ortodoxné obce na čele s bratislavskou sa postavili proti „neologickému“ zväzu, ale aj proti existencii zjednotených obcí. Mnohé obce nesúhlasili s tým, že „neologické“ vedenie ÚZZNO zvolilo na rozlíšenie „živých“ a „zrušených“ ŽNO výlučne náboženské (prakticky ortodoxné) parametre. Právo na ďalšiu existenciu priznali len obciam, ktoré dokázali organizovať pravidelné bohoslužby. Zvolené kritérium vyvolalo nespokojnosť, pretože existovalo viac obcí, ktoré mali síce dostatok aktívnych členov, po holokauste však mnohí odmietali navštevovať synagógy a bohoslužby.¹⁰⁰ Napriek tomu boli ochotní a schopní pomáhať pri riešení sociálnych a zdravotných problé-

⁹⁸ Za preklad hebrejských výrazov ďakujem J. Mielcarkovej a V. Trabalkovi.

⁹⁹ Zápisnica spísaná dňa 19.8.1945 na zasadnutí poradného zboru aut. ort. židovskej náboženskej obce v Bratislave (AÚZZNO Bratislava, nezaraďené).

¹⁰⁰ Množstvo konkrétnych príkladov pozri Salner 2016.

mov preživších a uľahčiť im tak opätovné zaradenie do spoločnosti. Kameňom úrazu bola tiež skutočnosť, že majetok zrušených obcí automaticky pripadol Zväzu. Namiesto spolupráce pri jeho správe prebiehali medzi Zväzom a „zrušenými“ obcami spory o právo nakladať s týmto majetkom. Nechýbali názorové konflikty medzi bývalými členmi ortodoxných, resp. neologických obcí, ktorí sa Vyhláškou stali príslušníkmi zjednotenej (no zďaleka nie jednotnej) Židovskej náboženskej obce v meste, v ktorom žili. Na záver možno skonštatovať, že rozhodnutie SNR bolo v danej situácii rozumné, ale niektoré požiadavky skomplikovali situáciu (a vzájomné vzťahy) obciam, ich členom a v neposlednom rade aj Zväzu.

Za pozornosť stojí prístup, ktorý zaujal k Vyhláške Benjamin Eichler. Spočiatku sa jednoznačne postavil na stanovisko ortodoxie. S odstupom času si však uvedomil, že následky holokaustu a súdobé politické pomery nedovoľovali pokračovanie predvojnového stavu a zmenil pôvodný názor. Vo svojich spomienkach napísal: „Oprávnená a krásna je idea pre udržanie židovstva, keď v slobodnej spoločnosti sa separujú Židia rôzneho odtieňa, superortodoxní, ortodoxní, chasidi, konzervatívci, neológovia a reformovaní, ktorí inak majú kladný vzťah k židovstvu, ale nie v štátnom zriadení, kde oficiálny program vedúcej politickej sily je protináboženský. Tu treba pevnej jednoty na udržanie židovstva“ (Eichler nedat.: 76). K podobnému záveru dospel aj historik J. A. Jelínek: „Tých dvadsať – dvadsaťštyritisíc Židov,¹⁰¹ čo prežili, nevidelo dôvod zas založiť dve centrálné organizácie, pre ortodoxných a pre neortodoxných. Ani slovenské úrady nepodporovali drobenie“ (Jelínek 2009: 412).

Tradičný konflikt medzi ortodoxnými a „ostatnými“ sa postupne presunul do roviny veriaci versus sekulárni Židia. V Bratislave, kde mali v náboženských otázkach naďalej rozhodujúce slovo predstavitelia ortodoxie,¹⁰² sa prejavila táto rovina sporu v roku 1954. Rabín Eliáš Katz sa odvolal proti výsledku volieb do predstavenstva ŽNO. Podľa jeho názoru boli totiž medzi zvolenými aj ľudia, ktorí „nežijú židovským životom“. Protest riešilo prezídium ÚZZNO. V priebehu jednania „nastala čulá debata tiež v otázke, kto má byť považovaný za člena židovskej náboženskej spoločnosti, kto môže vlastne zastávať funkcie v zastupiteľstve ŽNO z hľadiska náboženského, keďže hl. rabín Katz namietal, že do predsta-

¹⁰¹ Z uvedenej formulácie sa zdá, ako keby vznik ÚZZNO bol výsledkom vôle komunity. Spory, o ktorých tu píšem, však jasne hovoria, že toto riešenie schvaľovala len jej neortodoxná časť.

¹⁰² Nie preto, že by tvorili väčšinu členskej základne, mali však najväčší (doslova životný) záujem angažovať sa v udržaní viery v jej ortodoxnej podobe.



Bratislavský ortodoxný rabín Baruch Myers (foto P. S.)

venstva ŽNO boli zvolení takí židia, ktorí nie sú na to povolani. S názorom hl. rabína Katza sa nestotožňovala väčšina členov výboru, keďže zastávala stanovisko, že každá osoba, ktorá sa hlási k židovskému náboženstvu, bez ohľadu na to, či dodržiava náboženské predpisy alebo nie, má používať všetky práva člena ŽNO, ak sú ináč splnené podmienky volebného poriadku.¹⁰³ Hlasovanie prezídia ÚZZŽNO skončilo najtesnejším rozdielom v pomere 5:4.

Zdanlivo formálny spor sa zmenil na „urputný boj medzi vtedy ešte existujúcimi tromi rabínmi a laickými živlami, najmä medzi hlavným rabínom Katzom a delegátmi obcí. Tento sa usiloval o nezávislú moc na laickom živle, niečo podobné, ako majú katolícke cirkvi, čo sa ovšem priečilo židovským tradíciám“ (Eichler nedat.: 5).¹⁰⁴ Zdanlivo formálny „lokálny“ spor sa zmenil na systémový problém. Ako sa zdá, Eliáš Katz usiloval o ná-

¹⁰³ Zápisnica o zasadnutí výboru Ústredného zväzu židovských náboženských obcí v Bratislave, konanej dňa 14.11.1954 (AÚZZŽNO).

¹⁰⁴ Možno aj tento prípad inšpiroval znenie stanov, schválených po dlhých diskusiách v roku 1965: „Do predstavenstva možno voliť člena ŽNO mužského pohlavia plnoletého (18 rokov), ktorý má kladný postoj k židovskému náboženstvu a sám žije nábožensky vyhovujúcim spôsobom života (Brith Milah, Chupa, Kidušin, Rituálne pohreby). Organizačný štatút, prijatý 1. októbra 1965, čl. 13. Podmienky v zátvorke znamenajú obriezku; židovský sobáš; požehnania počas šábesu a tradičné pochovanie do zeme za prítomnosti minjanu (10 dospelých židovských mužov). Nadriadené orgány návrh schválili, hoci kriticky prijali skutočnosť, že ženy nemajú volebné právo.

vrat k rabínskym právomociam, akými disponovali príslušníci soferovskej dynastie.

Veľkú časť spomenutých sporov spôsobil fakt, že sa dlhý čas nedarilo vypracovať nové stanovy. Podľa Vyhlášky mali byť prijaté do troch rokov, v skutočnosti však boli prijaté až v roku 1955, teda po desiatich rokoch. Benjamín Eichler (nedat.: 4) vymenoval príčiny omeškania: „V rokoch 1948 – 1949 Alija, vysťahovanie sa Židov do rôzneho kúta sveta, boj ortodoxie proti ustáleniu jednotných náboženských obcí, nestabilné politické pomery etc., etc.“¹⁰⁵

Kontinuita a jej prerušenie

V predchádzajúcom texte som sa zamerail na procesy, ktoré prebiehali v „makroprostredí“ vedenia ÚZZNO a jednotlivých náboženských obcí v období päťdesiatych či šesťdesiatych rokoch. Aspoň v skratke si však treba všimnúť, ako sa premietla do života jednotlivých príslušníkov komunity.

Povojnová realita hovorí, že v dôsledku alijskej a iných emigračných vln do zahraničia, ale aj duchovnej „emigrácie na mieste“¹⁰⁶ počet Židov (teda osôb, ktoré sa hlásia k svojmu pôvodu) neustále klesal.¹⁰⁷ Situáciu nega-

¹⁰⁵ Pripomeniem, že v tomto časovom úseku prebehol aj nástup KSČ k moci, Slánskeho procesu, smrť J. V. Stalina a o niekoľko dní neskôr aj Klementa Gottwalda...

¹⁰⁶ V tomto prípade mám na mysli ľudí, ktorí síce ostali na Slovensku, usilovali sa však zmeŕniť/zatajiť židovskú identitu, izolovali sa od židovskej komunity a jej aktivít a „duchovne emigrovali“ do cudzej majoritnej spoločnosti.

¹⁰⁷ Od roku 1954 sa v sčítaniach ľudu nasledovalo náboženstvo a formálne neexistovala židovská národnosť. Obce napriek opakovaným žiadostiam odmietali dať štátnym úradom zoznamy svojich členov. Ako uvádza B. Eichler, v roku 1971 (podobne ako viac ráz predtým) štátne orgány opäť žiadali o vydanie zoznamu „...za akým účelom, to sa mi nepodarilo dozvedieť sa, zaiste nie pre dobro Židov“. Obce aj Zväz tieto žiadosti odmietali, pretože „Židia totiž mali smutnú skúsenosť za éry Hitlerovej. Ústredňa Židov [...] mala aj oddelenie Evidencia Židov. Táto evidencia usnadnila nemeckým okupantom najmä v roku 1944 vypátrať Židov pre deportáciu“ (Eichler nedat.: 8; pozri tiež Salner 2016). (Tieto zoznamy neskôr získala a využívala ŠtB). Obce chránili svojich členov aj tým, že evidovali len „hlavy rodiny“. Hlavne vo väčších ŽNO komplikoval tento postup aj poznanie skutočného počtu členov. Niekedy vraj tento údaj mechanicky násobili „rodinným číslom“ 4. Výsledok viedol k prehnaniu optimizmu v odhadoch o stave obce a komunity ako celku. Takýto postup nezohľadňoval okrem iného bežný fakt, že príslušníci jednej rodiny mali neraz rozdielny vzťah k judaizmu a židovskej komunite. Z praxe poznám veľa prípadov zásadne odlišných prístupov medzi súrodencami, manželskými partnermi alebo rodičmi a deťmi. Napriek odmietavému postoju ÚZZNO a obcí štátne úrady v sedemdesiatych rokoch vytvárali (na základe neznámych kritérií a prameňov) vlastnú, zdá sa, že tiež prehnane „optimistickú“ databázu. Nasvedčujú tomu údaje ŠtB

**Liberálny rabín Misha
Kapustin**
(foto P. S.)



o počte Židov v Západoslovenskom kraji v roku 1975: „Najaktívnejší úsek protisocialistických síl tvorí úsek sionizmu a židovského nacionalizmu. Všeobecnú bázu v tejto oblasti tvorí 3733 osôb židovského pôvodu, z ktorých priamo v Bratislave žije 1970 osôb“ (Bumová 2006b: 74).



Vchod (a východ) (foto P. S.)

tívne ovplyvnilo aj medzigeneračné prerušenie kontinuity, ktoré zasiahlo v prvom rade kohortu detí holokaustu. Vo väčšine prípadov tu pôsobili následky už spomínaného vyvraždenia najstaršej vekovej skupiny. Význam prítomnosti/absencie generácie starých rodičov nepriamo objasňuje zistenie A. Heitlingerovej (2007: 84): „Pro některé rodiče bylo snazší hovořit o šoa s vnuky, než se svými dětmi.“ Toto vyjadrenie možno zovšeobecniť aj na iné témy súvisiace so židovstvom. V dostupnom materiáli sa objavili aj prípady, keď prerušenie medzigeneračnej kontinuity nebolo dôsledkom násilia, ale vyplynulo z vedomého rozhodnutia jednotlivcov, ktorí sa rozhodli chrániť seba a svojich potomkov zatajovaním svojho pôvodu a odmietnutím židovstva. Niektorí rodičia si odmietavý postoj udržali trvalo, v iných prípadoch im emigrácia po auguste 1968, prípadne zmena pomerov po novembri 1989 dovolili otvoriť sa svojej minulosti.

Paradoxný príklad „neprerušeného prerušenia kontinuity“ predstavuje rozprávanie informátorky (nar. 1945): „V detstve sme ani nevedeli, že existujú židia, ale mali sme riady červené a modré, pomiešať sme ich nesmeli, chovali sme husi a sliepky a chodil k nám jeden pán rezať, lebo ,otec

to nevie'. Najhoršie pre nás bolo, keď sme museli nosiť plech s barchesom a kastról so šóletom cez mesto. Hanbili sme sa. Keby nám niečo vysvetlili, bolo by to určite iné. Vždy sme sa dohadovali, kto to odnesie a prinesie od pekára" (Mielcarková 2016: 90-91). Ako vidno, hoci rodičia naďalej dodržiavali tradície judaizmu, deťom nepovedali, že sú židovské...



Pohľad do interiéru (foto P. S.)

SITUÁCIA PO ROKU 1989

Už prvé ponovembrové Valné zhromaždenie ÚZZNO v marci 1990 ukázalo, že vnútorný spor o religiózne zameranie komunity naďalej pokračuje. Otázka znela, či prioritou budú religiózne alebo sekulárne aspekty židovského života. Miloš Žiak už v priebehu deväťdesiatych rokov upozornil na existenciu napätia „...medzi veriacimi Židmi, ktorí boli riadnymi členmi Židovskej náboženskej obce, a na rôznom stupni asimilácie sa nachádzajúcimi židovskými rodinami či jednotlivcami“ (Žiak 1999: 182).

Režimy, ktoré na území Slovenska vládli v období 19. – 21. storočia, sa okrem iného líšili prístupom k náboženstvu všeobecne a k židovskej komunite konkrétne. S tým súviseli aj možnosti súčasníkov „žiť židovským životom“ a miera informovanosti o tradíciách a kultúre židovského národa. Vzťah k judaizmu je preto vo veľkej miere determinovaný vekom a rodinným zázemím jednotlivcov, ale aj školskou dochádzkou. Práve vyučovací proces predstavuje totiž priestor, v rámci ktorého rôzne (najmä totalitné) režimy ideologicky ovplyvňujú (niekedy doslova vydierajú) žiakov a ich rodičov.

Na základe kritéria školskej dochádzky som sa pokúsil rozdeliť povojnové generácie členov komunity do niekoľkých vekových skupín. Podotýkam, že toto delenie má len pomocný charakter.

- a) Preživší – do tejto skupiny patria ľudia narodení pred 8.5.1945, ale pre potreby tejto práce (v súvislosti so začiatkom školskej dochádzky som posunul túto hranicu o 3 roky hlbšie do minulosti;
- b) Deti holokaustu – (1.1.1942 – 31.12.1970). Skupinu „detí holokaustu“ tvoria v tomto prípade ľudia, ktorí absolvovali celú školskú dochádzku po roku 1948 a boli teda od 1. triedy základnej školy až po prípadnú maturitu pod tlakom komunistickej ideológie;
- c) Tretia generácia – osoby, ktoré sa narodili po 1.1.1971. Školskú dochádzku síce začali už počas normalizácie, vzdelávací proces ale zavŕšili až po novembri 1989. V rámci tejto skupiny osobitnú pozornosť venujem ľuďom, ktorí začali navštevovať školu už v novom, demokratickom, režime.

Ani jedna z uvedených vekových kohort nie je vo vzťahu k judaizmu homogénna. Názory jednotlivcov odrážajú široké spektrum neraz protichodných prístupov.

Preživší

Prinajmenšom časť tejto skupiny vyrástla v prostredí, v ktorom Židia, ich viera a zvyky tvorili súčasť každodenného života v lokálnej spoločnosti. V rodine, škole, každodennom živote mali s judaizmom priamy kontakt. Napriek tomu práve v tejto časti vzorky sa prejavili najvýraznejšie rozdiely vo vzťahu k viere. Pravdepodobne sa v tomto prípade stretávajú dva nie celkom kompatibilné faktory: na jednej strane z vlastnej skúsenosti vedia, čo (a prečo) prijímajú alebo odmietajú, na strane druhej ich odmietavý postoj priamo ovplyvnili osobné zážitky holokaustu.

Oba faktory „sa stretli“ v názoroch jednej z preživších. Na margo obáv, či s blížiacim sa zánikom náboženských hodnôt nezanikne na Slovensku aj židovstvo, odpovedala: „Rabín mal ilúzie alebo nádej, že sa mu podarí oživiť náboženský život, ale asi sa to nedarí. Do synagógy sa chodí len na veľké sviatky a na mazkir.¹⁰⁸ Na Pesach nás posledne bolo tak strašne málo, snáď päť. Ja na mazkir chodím z úcty k mojim rodičom, nemôžem chodiť na hrob, idem na mazkir, to je môj motív. Patrím k tej generácii, ktorá sa pýta, kde bol Pán Boh, keď dovolil, aby bol holokaust? Sú takí, čo ďakujú Pánu Bohu za prežitie, ale ja nie. Ja sa pýtam, kde bol ten Pán Boh vtedy? Napríklad môj otec, bol taký bohabojný, ortodoxný. Keď ho brali preč, položil mi ruky na hlavu a dvadsať minút ma benčoval, požehnával. Už som nevedela, ako mám stáť, hovorila som „apuka, už dosť“. Stále si myslím, že drží nado mnou ochrannú ruku, možno je to len moja predstava, lebo toľko zla, čo som aj v bežnom živote zažila, to že som tu, už to je zázrak. Či ten otec nedáva zhora na mňa pozor...“ (Mielcarková 2016: 70).¹⁰⁹

Na opačnom póle pomyselného názorového spektra sa nachádzajú ľudia, pre ktorých „zázrak prežitia“ bol dôvodom na udržanie či dokonca upevnenie viery. Príkladom sú slová osvienčimského väzňa. Pred istou smrťou ho zachránila infekčná choroba, ktorú chápал ako „Božiu milosť“: „Viete, niekedy človek nevie, čo sa zdá byť, že je zlé z ľudského stanoviska a z božieho stanoviska je to veľká milosť. Takže som bol z pracoviska odvolaný alebo aké

¹⁰⁸ Mazkir (jizkor) – modlitba na pripomienku mŕtvych rodičov, súrodencov, detí či manželských partnerov je súčasťou bohoslužieb počas sviatkov Jom Kipur, Pesach, Šavuot a Šmini aceret (Lau 2012: 216).

¹⁰⁹ Ako som už spomenul, v rokoch 2005 – 2014 Jana Mielcarková uverejnila v časopise ŽNO Kile Bratislava 40 rozhovorov s príslušníkmi (hlavne, no nie len) bratislavskej komunity. Okrem iných tém sa zameriavala na otázky identity, vzťahu k viere, činnosti ŽNO či perspektív židovstva na Slovensku. Tieto rozhovory sú relatívne uceleným svedectvom o súčasnom názorovom spektre členov bratislavskej komunity, preto sa o ne v ďalšom texte opieram.



Obnovené suburbium v Bardejove (foto P. S.)

slovo mám povedať, do takzvaného revíru chorých. A tiež tam bola celá reťaz zázrakov. Biblia hovorí, že každodenne sa dejú zázraky, len ľudia to nebadajú. Preto musí človek každý deň sa pomodliť Žalm sto, Žalm vd'aky. Ďakovať za to. Ale tam bolo vidieť tie zázraky“ (OH, Muž 1923).

Bratislavský rodák (narodený v roku 1932) absolvoval ako 13-ročný v terezínskom tábore bar-micva a dodnes sa hlási k tradičnému judaizmu. Napriek tomu zastáva skôr kompromisný názor, lebo berie do úvahy, že v období komunistickej moci väčšina detí nedostávala základy judaizmu v rodine: „Je to dosť veľká chyba, zavinila to práve doba totality, vyše štyridsať rokov sa tu potláčalo všetko duchovné, tradičné. Predtým zas vojna, šoa.“ Zaujímavý je jeho názor na budúcnosť obce: „V tom som dosť pesimista, pochybujem, že bude náboženská, tí starší vymierajú a mladí sa k náboženstvu veľmi nehlásia. Verím však, že obec nezanikne, ale bude postavená na iných hodnotách, v duchu nie náboženskom, ale bude existovať. [...]

Áno, v modernejšom ponímaní náboženských hodnôt je šanca. [...] Liberálny judaizmus je bližší k súčasnému náboženskému životu členov tejto obce. I keď ja k tomuto smeru neinklinujem, je dobré vypočuť si via-



Pohľad na Memoriál
Chatama Sofera
(obnovený 2002)
(foto P. S.)

ceru názorov. Vo svete panuje pluralita aj v dodržiavaní náboženských hodnôt“ (Mielcarková 2016: 72-73).

Jeden z najmladších predstaviteľov vekovej skupiny preživších (ako dieťa bol tiež v Terezíne), na otázku, či verí v Boha, odpovedal: „Ešte pred pár rokmi by som odpovedal nie. Dnes si myslím, že ateizmus je rovnako hlúpy ako náboženský fundamentalizmus. Existuje nesmierne mnoho spôsobov, ako veriť v Boha a zhrnúť ich všetky na jednu hromadu a povedať, že sú to povery, je hlúpe. Skôr by som povedal, že som „nábožensky nemuzikálny“ (to je termín prevzatý od Richarda Rortyho). Chýba mi hudobný sluch v oblasti náboženstva. Martin Buber píše, že vzťah k Bohu sa začína vzťahom k inému človeku. Pre mňa tam aj končí“ (Mielcarková 2016: 103).

Informatívne bohatá je nasledujúca konfrontácia detskej spomienky so súčasným stavom komunity. Rozprávač vyrastal v zmiešanom manželstve, v ktorom partneri tolerovali obe viery: „Priznám sa, že v piatok som išiel s mamele do synagógy a v nedeľu s otcom k Františkánskemu kostolu. V podstate mi toto prelínanie absolútne nevaďí. Vedel som sa modliť po hebrejsky, viem sa aj dnes, modlím sa aj tu, aj každé ráno legujem, ale nerozumiem, čo sa modlím.“ V piatok doma zapalovali šábesové sviečky a dodržiavali princípy kašrutu: „Mama mala dokonca dva druhy riadov, jenské sklo a liatinu. V tom sklenenom varila určité druhy a šólet varila v takom vysokom hrnci, ešte ho doma mám. Podozrievam však, že tam nebolo len kóšer mäso.“ Pohľad tohto muža na súčasný stav komunity v mnohom korešponduje s vyššie citovanými slovami filozofa Ješajahu Leibowitza: „Tragédia celého je, že generácia, ktorá sa narodila od 1920 do 1950, je generácia Židov, ktorých židovstvo spočíva hlavne v jamerovaní,¹¹⁰ ako nám bolo ublížené. To je naše náboženstvo“ (Mielcarková 2016: 254-255).

Zásadne odlišný prístup k tejto problematike zvolil známy hudobník, ktorý netajil ateistické názory a odpor k viere, najmä k jej ortodoxnému prúdu: „Ja nie som veriaci. Ani mak. Mám pred sebou takého filozofa ako je Spinoza, toho takmer upálili, keby mohli. Tí čierni. Tie kliatby boli poriadne. Čo si budeme lagovať, tak to je, mojim božstvom je Mozart a Bach, Duke Ellington, Ella Fitzgerald, pred tými cítim rešpekt“ (Mielcarková 2016: 141).

Spektrum uvedených odpovedí umožňuje vysloviť niekoľko záverov:

1. Rozdielnosť prezentovaných názorov vyplýva z diferencovaných vzťahov tradične, resp. liberálne zmýšľajúcich členov súčasnej bratislavskej komunity k judaizmu a jeho rôznym smerom;
2. Ochota zverejniť názory, ktoré sú v rozpore buď s ortodoxným charakterom bohoslužieb, alebo s názorovo liberálnou väčšinou komunity je prejavom dôvery voči vedeniu obce, náboženským autoritám a ostatným (veriacim alebo sekulárne orientovaným) členom;
3. „Janusovská tvár“ ŽNO je výsledkom úsilia uchovať tradície a zároveň udržať v obci čím viac členov. Výsledok je nejasný. Nejednoznačná religiózna orientácia má potenciál osloviť väčší okruh osôb, ale zároveň môže otvoriť konflikty medzi ortodoxnými veriacimi na jednej a liberálne zameranou väčšinou členskej základne na strane druhej. Výsledok ukáže až budúcnosť.

¹¹⁰ Tento jidiš výraz označuje nariekanie.

Deti holokaustu

Deti holokaustu, v tomto kontexte Židia, ktorí sa narodili po oslobodení a absolvovali celú školskú dochádzku v období vlády KSC, mali vo všeobecnosti najslabší prístup k informáciám o židovskej viere, kultúre, tradíciách. Vyrástli v období, keď vzdelávacie a štátne inštitúcie židovskú komunitu kontrolovali a rôznymi spôsobmi potláčali akékoľvek prejavy náboženskej (nielen židovskej) viery. V niektorých rodinách síce naďalej udržiavali (verejne, ale väčšinou utajene) židovské tradície, v dôsledku emigračných procesov v štyridsiatych rokoch a po auguste 1968 ich však bolo stále menej.¹¹¹ V iných prípadoch sa rodičia vedome odstrihli od komunity alebo svoje presvedčenie skrývali pred úradmi, verejnosťou a často aj pred vlastnou rodinou. Ich deti (dnešní šesťdesiatnici či sedemdesiatnici) získavali poznatky o histórii, kultúre či judaizme neraz „zvonka“, najmä vďaka liberalizácii politických pomerov v rokoch 1963 – 1968, keď začala opäť vychádzať literatúra so židovskou tematikou a objavili sa aj možnosti cestovania do Izraela. Napriek tomu získali (a odovzdali nasledujúcim generáciám) najmenej poznatkov o židovstve. Ich deti však dospievali v iných pomeroch, pretože po novembri 1989 mali k dispozícii aj dovtedy nedostupné možnosti vzdelávania sa o židovstve a judaizme.

Aj táto skupina sa vyznačuje širokým spektrom názorov. „Tradičné krídlo“ zastupuje žena, ktorá sa dodnes snaží dodržiavať tradičný spôsob života. Kašrut, šábess a iné micvot „so všetkými zvyklosťami a tradíciami“ dodržiavala rodina aj v období socializmu: „Je to síce paradoxné, ale musím povedať, že za socializmu boli menšie problémy s košer mäsom ako dnes. Pravidelne, raz za 2-3 mesiace sme dostávali mäso z Bratislavy alebo z Košíc. Zaslala sa spoločná objednávka (v Trnave žili asi tri rodiny, ktoré dodržiavali kašrut). U nás bola potom rozdeľovňa.“ Z predchádzajúcich riadkov logicky vyplýva aj jej názor na ďalšie perspektívy komunity: „Budúcnosť židovskej obce tak, ako si to predstavujem ja, nevidím vôbec ružovo, práve naopak. Som z toho smutná, je mi to ľúto, ale vidím, že je to už nezvratné. Židovstvo prežilo práve vďaka jednotlivcom, ktorí to nevzdali a pokračovali v dodržiavaní tradícií a prenášali ďalej na svojich potomkov“ (Mielcarková 2016: 34, 40).

Nasledujúca reflexia približuje situáciu v druhej polovici 50. rokov v prostredí malého mesta, kde pretrvávajú zvyšky ortodoxnej tradície:

¹¹¹ V roku 1968 bolo na Slovensku evidovaných cca 6000 Židov v 25 ŽNO (Soukupová 2017: 197). Prvé VZ ÚŽŽNO po novembri 1989 evidovalo 12 obcí, ktoré združovali do 3000 členov.



Synagóga na Krmanovej ulici v Košiciach (foto P. S.)

„So sestrou sme boli vychovávané a vedené v duchu židovského náboženstva. Doma sme držali prísnu košer domácnosť. Vtedy sa mi to nezдало ani ťažké, asi zato, že košer suroviny zabezpečovali rodičia. Na základe objednávky galantských košer rodín nosil mäso každý týždeň z bratislavskej košer mäsiarne iste mnohým starším dobre známy nebohý Šlojmi.“ V rodinách dodržiavali šábes, deti počas Vysokých sviatkov nechodili do

školy a mužskí príslušníci komunity aj v období socializmu pravidelne navštevovali synagógu: „V Galante v tom čase bol minjan samozrejmosťou a bohoslužby sa vykonávali denne ráno aj večer. Večer po skončení Šábessu sa robila havdala“ (Mielcarková 2016: 158).

Podobne ako vo viacerých predchádzajúcich prípadoch, aj tu vidno skepsu pri úvahách o budúcnosti komunity: „Ako vidím osud slovenského židovstva? Musím sa priznať, že dosť skepticky. Napriek tomu, že dnes sa ani ja sama nepovažujem za pobožnú, i keď sa snažím dodržiavať židovské tradície našich predkov. Každý alebo väčšina členov našej komunity má iné predstavy o židovstve. Podľa môjho názoru nestačí byť len členom tej-ktorej židovskej obce, ale je nutné sa zúčastňovať aktívne aj bohoslužieb. Asi so mnou nebudú mnohí súhlasiť, ale ja považujem prítomnosť ortodoxného rabína tu na Slovensku za veľmi dôležitú. Nebyť religióznych aktivít súčasného rabína, židovský život by tu na Slovensku úplne vymizol. Ja viem, že sa robia na obci rôzne aktivity, čo je veľmi dobré a chvályhodné, ale naša obec má aj v názve židovská náboženská obec, tak samotný názov predurčuje našu obec aj k náboženskej činnosti“ (Mielcarková 2016: 161).¹¹²

Postupnú premenu komunity približuje žena, ktorá vyrastala v rodine, kde sa usilovali dodržiavať tradície: „Mama s otcom po vojne viedli ešte kóšer domácnosť, ale trvalo to len krátko, lebo mama pri troch deťoch musela ísť do práce a nešlo to. Mali sme klasickú židovskú výchovu. Ako deti sme sa hrávali na dvore košickej synagógy a neskôr chodili aj do mládežníckej organizácie, tzv. klubu v Košiciach. Od malička som počúvala, že si musíme vziať židovského partnera za muža, lebo ten nám nikdy nebude vyčítať naše židovstvo. Brat absolvoval Bar Micva a dodnes sa hlási k tradičnému judaizmu v Anglicku, kde žije od roku 1969.“ Zaujímavý je aj jej pohľad na budúcnosť bratislavského/slovenského židovstva: „Pozerám sa na existenciu židovskej komunity s miernym optimizmom. Myslím, že komunita pretrvá, s malou skupinou ortodoxných a tzv. ortodoxných, ktorí presadzujú normy, ktoré sami v živote nedodržiajú, o to hlasnejšie a agresívnejšie sa hlásia o slovo ako tí jediní praví a vyvolení. Ale väčšinu

¹¹² Pohľad na názorové rozvrstvenie tejto generácie ponúka internetová stránka židovských emigrantov, ktorá vznikla v roku 2004 a dnes má okolo 300 členov. Pretože touto skupinou som sa podrobnejšie zaoberal v minulosti (Salner 2007; 2010), tu len zhrniem, že všetci prispievatelia sa hlásia k židovskému pôvodu, len menšina z nich však aktívne praktizuje náboženské predpisy. Časť skupiny možno označiť za „sviatočných Židov“ (navštevujú synagógu počas veľkých sviatkov), prevláda však vlažný až sekulárny prístup k judaizmu, no nechýbajú ani ľudia, ktorí netaja odpor voči religiozite a náboženským autoritám.

Strop obnovej synagógy
v Lučenci
(foto P. S.)



komunity budú tvoriť Židia, ktorí sú menej nábožensky orientovaní, ale majú silnú židovskú identitu a sú pevne zakotvení v židovstve, jeho kultúre a histórii“ (Mielcarková 2016: 188-189).

K pochopeniu vzťahu k náboženskému životu môžu prispieť názory muža, ktorý vyrástol v nábožensky úplne pasívnej, ale židovsky zmýšľajúcej rodine: „U nás doma v detstve žiadna výchova k synagóge alebo náboženstvu nebola. Len v dospelosti som sám mal záujem a začal som chodiť na Heydukovu zhruba raz týždenne. Bolo to asi v roku 1985. Posledné roky socializmu som už patrila do stabilného minjanu a poznal jeho zloženie. [...] Nerád by som odpovedal na otázku, ako prežívam návštevu synagógy, ale vždy som vedel, že idem dobrovoľne a rovnako, ako som nemal problémy chodiť do synagógy nemám ani problém nechodiť, keď ma to neľahá. Proste, beriem to dosť liberálne, taký je skutočný stav vecí.“

V nasledujúcom texte sa pokúsil objasniť, prečo (a ako) sa zmenil jeho vzťah k návštevám synagógy: „Necítim to tak, že som naisto prestal cho-



Z trnavskej ortodoxnej synagógy je dnes obľúbená kaviareň (foto P. S.)

diť, ale iste máš pravdu, lebo chodím podstatne menej ako prv. V sobotu však naďalej začínam deň čítaním príslušnej sidry (pochopiteľne, neviem ju prečítať v hebrejčine, ako Ty, čítam slovenský preklad a niekedy zo zvedavosti alebo na miestach, ktoré chcem prediskutovať, čítam ešte aj nemec-kú verziu). Naďalej nezapaľujem plyn (oheň) a nechám sa obslúžiť, keď som sám, tak nepijem kávu, ale uznávam, že zďaleka nie som ortodoxný alebo praktizujúci Žid. Necítim sa v tom však nijako výnimočný, na Slo-vensku takto žije podstatná väčšina Židov (alebo židov) a prísne ortodoxní

Židia ako napr. rabín Baruch Myers¹¹³ alebo moja dcéra a jej rodina sú skôr výnimkou alebo vôbec nejestvujú. Osobne by som považoval dodržiavanie celej ortopraxis z mojej strany za formu afektu. Myslím, že plné prežívanie náboženského života sa opiera o tradície vypestované v detstve a zdedené formou rodinnej tradície. A opakujem, u nás to bolo tak, že naši nedodržiavali vlastne nič, ani základné princípy kóšer kuchyne, ale boli uvedomelí Židia. To je moje dedičstvo. A páči sa mi, ako sa k tomu vyjadruje rabín: zdôrazňuje kolektívny aspekt: obec ako celok dodržiava micvot, nie každý môže dodržiavať všetko, nie všetky micvot sú určené pre všetkých. Aspoň ja som ho takto pochopil“ (Mielcarková 2016: 79-81).

Tento rozhovor považujem za dôležitý z rôznych dôvodov. Rezonujú v ňom princípy, ktoré vnímam ako charakteristické pre súčasný vzťah k židovskej kultúre a spôsobu života, vrátane judaizmu. Prvý raz som sa týmito fenoménmi zaoberal v súvislosti s niektorými židovskými sviatkami. Aj tento materiál však potvrdzuje, že sa vzťahujú na podstatne širšiu škálu prejavov súčasného židovského života: „Komplexnejší pohľad na procesy, ktoré v súčasnosti prebiehajú v židovskej komunite ma vedie k záveru, že ich (v porovnaní s minulosťou zložitú) trendy možno zhrnúť do niekoľkých len zdanlivo jednoduchých pojmov. Sú to zjednodušovanie, individualizácia a najmä selektívny prístup k tradičným religióznym a sviatočným javom. V praxi to znamená prechod od kolektívnej realizácie aktivít k uprednostneniu individuálnych prejavov, od verejného k súkromnému a v konečnom dôsledku od komplexného k selektívnemu. Predovšetkým posledný jav považujem za rozhodujúci pri hodnotení súčasnosti a úvahách o možných trendoch budúceho vývoja. Ešte v rokoch medzi vojnami ortodoxných veriacich (v tej dobe tvorili väčšinu Židov na Slovensku) ovplyvňovalo presvedčenie Chatama Sofera, že ‚všetko, čo je nové, Tóra zakazuje‘. Výsledkom bolo úsilie bez zmeny preberať tradície predkov a dodržiavať micvot (príkazy a zákazy odvodené z Tóry). Po holokauste časť preživších zvolila výraznú zmenu hodnôt a priorít. Vo väčšine rodín (silnejšie či slabšie) dodržiavanie tradícií predstavuje dnes viac deklaráciu príslušnosti ku komunite, do ktorej patrili aj ich predkovia, než prejav pozitívneho vzťahu k judaizmu. Neexistuje záruka, že súčasťou selektívne vytvoreného modelu nebudú prvky prevzaté z majoritného okolia vrátane prejavov, ktoré tradičný judaizmus strikt-

¹¹³ Rabín Baruch Myers (1964 v New Jersey) je príslušníkom chasidského hnutia Chabad Lubavič. Do Bratislavy prišiel spolu s rodinou v júni 1993. Pri príležitosti 25. výročia pôsobenia ho predstavenstvo ŽNO Bratislava v roku 2018 vymenovalo za hlavného rabína mesta.

ne odmieta“ (Salner 2018: 116). Klasickým príkladom názorového „rozpoltenia“ súčasníkov je ambivalentný vzťah k vianočným sviatkom. Pre časť spektra sú Vianoce symbolom asimilácie a príklonu ku kresťanským tradíciám, kým iní ich vnímajú tolerantnejšie. Situáciu presne definovala Alena Heitlingerová: „Pro mnoho sekulárních židů však nepředstavovalo slavení Vánoc velký problém, protože pod komunistickým režimem se Vánoce staly v podstatě světským, materialistickým svátkem. Vánoce znamenaly především stromek, ozdoby, dárky, vánoční pečivo a tradiční večeři s kaprem a bramborovým salátem, a nikoli oslavu narození Krista. Některým rodičům však byl křesťanský aspekt Vánoc nepříjemný. Protože nechtěli, aby se jejich děti odlišovaly, přijali někdy polovičatý kompromis, jako třeba kapra k večeři a žádný stromek, nebo stromek, ale místo kapra gefilte fisch. Někteří vynechávali Vánoce, slavili ale s dětmi populárního Mikuláše 6. prosince. Zase jinou strategií bylo slavit jak většinové, tak židovské svátky,¹¹⁴ jako Chanuku i Vánoce, Velikonoce i Purim a Pesach“ (Heitlingerová 2007: 75-76).

Náhodný návštevník piatkových či sobotňajších bohoslužieb v bratislavskej synagóge si rýchlo všimne, že medzi prítomnými prevládajú starší muži. Mnohí z nich sem začali chodiť relatívne nedávno. Nie je jasné, či ich priviedla potreba využiť voľný čas po odchode do dôchodku, solidarity s veriacimi, ktorí potrebujú minjan, strach pred smrťou alebo iné dôvody. V každom prípade však potvrdzujú existenciu „kolobehu synagógy“. Po desaťročia osemdesiatnici zdôrazňovali, že sú poslednou generáciou, ktorá dokáže zabezpečiť prežitie bratislavského židovstva. Keď v dôsledku úmrtí či zhoršeného zdravotného stavu jedna veková skupina prestane chodiť do synagógy, nedávni „mladí“ (ktorí medzitým zostarli), prevzali presvedčenie) svojich predchodcov. Ako sa zdá, ako Žid sa človek síce narodí, ale k judaizmu musí dospieť vekom (Salner 2018: 91-92).

Tretia generácia (nar. po 1.1.1972)

Na základe objednávky ÚZŽNO realizovala sociologička Oľga Gyárfášová rozsiahly výskum židovskej komunity.¹¹⁵ Vzorku tvorilo 456 osôb, z toho

¹¹⁴ Túto stratégiu používa mnoho rodín najmä (no nie výlučne) v prípadoch zmiešaných manželstiev) aj v súčasnosti. Pozri Som Žid. Ale Vianoce na Slovensku nemáme zakázané. Dostupné na: www.hnvikendonline.sk. Uverejnené 24.12.2014, stiahnuté 27.12.2014.

¹¹⁵ GYÁRFÁŠOVÁ, O. 2014: Prieskum židovskej komunity na Slovensku. Nepublikovaný rukopis.

Aron ha kodeš v starej
žilinskej synagóge
(foto P. S.)



423 (92 %) bolo členom niektorej ŽNO.¹¹⁶ Získala dôležité poznatky a dospela k zaujímavým záverom. Vo svojom zhrnutí skonštatovala, že židovská komunita „úspešne preklenula neľahké štyri desaťročia komunizmu, rozbehla komunitný život, členovia ŽNO sa intenzívne zúčastňujú na jej aktivitách“ zároveň však upozornila na demografické faktory. V skúmanej vzorke „je vysoké zastúpenie členov nad 63 rokov (takmer 60 %) a veľmi slabé zastúpenie mladej, tretej povojnovej generácie. V najbližších 10-15 rokoch dôjde k prirodzenému odchodu najstaršej generácie, ktorá dnes predstavuje najpočetnejší pilier členstva, stredná generácia (31-62) tvorí len niečo viac ako tretinu a najmladšia generácia (14-30 rokov) púhych 5,5 %“. To je dôvodom obáv z budúcnosti, ale aj príčinou, prečo v tomto texte venujem najmladšej generácii menej priestoru než ostatným.

¹¹⁶ Vzorku možno považovať za reprezentatívnu. 423 osôb predstavuje 32,51 % všetkých členov ŽNO na Slovensku.

Gyárfášová správne upozorňuje na skutočnosť, že najmladšia veková skupina bola menej (niektorí takmer vôbec či vôbec) ovplyvnená tlakom komunistickej ideológie a rodinného utajovania židovskej príslušnosti: „Práve u tejto generácie vidno výrazný vplyv židovského vzdelávania inštitúciami, aj mimo rodín. Toto asi malo veľký vplyv na znovuoobnovenie, znovuposilnenie židovskej identity aj v tých rodinách, kde sa v rodičovskej generácii – aj v dôsledku traumy holokaustu a pod tlakom komunizmu – vytrácala“ (Gyárfášová 2014: rkp).

O. Gyárfášová v tomto kontexte zdôraznila hlavne pozitívny prínos každoročných pobytov detí v medzinárodnom židovskom tábore v maďarskom Szarvasi, ale aj vplyv víkendových seminárov Moadonu a iných celoslovenských aktivít zameraných na vzdelávanie najmladšej generácie. Jedna z organizátoriek týchto podujatí (a príslušníčka tretej generácie) ich charakterizovala nasledovne:

„Hlavnou náplňou klubu Moadon je v súčasnosti organizovanie táborov, ktoré sa konajú štyrikrát do roka. Moadon tábory sú určené pre deti vo veku od 6 do 15 rokov. Hlavnou úlohou táborov je združovať deti zo všetkých židovských komunít na Slovensku. V táboroch sa deti prostredníctvom neformálneho vzdelávania učia o židovských zvykoch, sviatkoch, tradíciách, symboloch, Izraeli a témach, ktoré sa týkajú židovstva. [...] V programe sa ďalej nachádzajú rôzne športové súťaže a hry, ktoré rozvíjajú u detí tímového ducha a návštevy múzeí, jaskýň či iných pamiatok, ktoré sú súčasťou spoločnosti, v ktorej deti vyrastajú. Na táboroch je tiež kľúčové vytvoriť neopakovateľnú a jedinečnú atmosféru. Rozvíjať hodnoty priateľstva, spolupráce, spolupatričnosti. Deti sa rok čo rok vracajú a to je snáď tá najkrajšia odmena...“ (Mielcarková 2016: 191).

Ďalší príslušník najmladšej generácie úspešne rozvíja židovské tradície, ktoré získal v rodinnom prostredí. Na margo perspektív bratislavského židovstva uviedol: „Nezriedka sa stáva, že Židia, ktorí prídu do Bratislavy s firmami, ktoré si tu otvoria kancelárie, sa tu udomácnujú a zostávajú tu žiť. Keď sa k tomu ešte pripočíta ŽNO Bratislava, tak to už dáva predpoklad na svetlú budúcnosť. Bratislavská obec mala vo svojej histórii striedavo obdobia, keď počet jej obyvateľov klesal a narastal. Ja si myslím, že sa opäť blížíme k obdobiu, keď bude počet narastať. Všetky spomínané pozitíva, ktoré Bratislava má, majú dopad na ŽNO a jej budúcnosť. Ja verím v dlhú budúcnosť našej bratislavskej obce. Čo sa týka Slovenska v globále, tam ta budúcnosť až taká svetlá nie je. Treba ale veriť v dobré časy a potom sa naše túžby splnia“ (Mielcarková 2016: 208).

Na tomto mieste si dovoľím polemizovať s názorom O. Gyárfášovej. V záveroch svojho výskumu konštatuje posilnenie židovskej identity mlá-

deže, čo považujem za nesporné. Súčasne však dodáva, že „medzi nimi (viac ako v strednej generácii) vystupuje do popredia vzťah k náboženstvu a hľadanie/hlásenie sa aj k náboženským koreňom židovstva (treba si uvedomiť, že ide o početnosťou malú skupinu!)“. Určite sa prejavuje, že vďaka spomenutým vzdelávacím aktivitám sa dokážu často bez problémov zúčastňovať bohoslužieb, čítať hebrejské texty alebo sa aktívne zapájať do priebehu rôznych sviatočných obradov. Pohľad na vekové zloženie účastníkov pravidelných šábesových bohoslužieb ale nepotvrdzuje, že spomenutá vyššia miera informovanosti mladých ľudí automaticky vedie k zvýšenej zbožnosti. Veľavravné je porovnanie účasti pri sviatočných príležitostiach (s výnimkou RošHašaná a Jom Kipur)¹¹⁷ s prítomnosťou na prípadných sprievodných podujatiach spoločenského charakteru (sederové večere, zábavné akcie počas Purimu, Lag Baomer či Sukot party, verejné zapáľovanie chanukového svietnika atď.)¹¹⁸ Ostáva však nádej, že aj budúcnosť potvrdí dnes aktuálnu skúsenosť o „kolobehu synagógy“: „Zdá sa, že Židom sa človek síce narodí, ale k judaizmu musí dospieť vekom“ (Salner 2018: 92). Proces vnútornej premeny vzťahu k judaizmu ilustruje rozprávanie muža, ktorý vyrastal a žil v sekulárnom prostredí, kým sa rozhodol pre pravidelné návštevy synagógy: *„Neviem, to nejak zvnútra vyšlo. Akože, ja som vždycky, vždycky, som aj predtým o tom uvažoval, a nikdy nebola príležitosť. A raz som bol v maďarskom kníhkupectve, ešte to bolo niekedy začiatkom deväťdesiatych rokov, a tam som našiel takú knihu. Neviem presne, ako sa už volala, základy, základy juda-, ani nie, že judaizmu [ehm], skôr tie mod-, modlitby tam boli [ehm]. Že bolo hebrejský, no už som vedel tie písmenká emm čítať a potom bol, bol preklad. To bola maďarská kniha, tak som do maďarčiny a tak som, tak som prišiel do toho, že tie, tie základné veci a potom nejak, už sa ani nepamätám, ako to bolo. Som začal chodiť do synagógy, hej, a išlo to samovoľne. Som sa musel aj trochu učiť, lebo tie modlitby ako, ako prebiehajú, som... absolútne som nemal o tom ani potuchy, hej, ta ranná, popoludňajšia, večerná. Takže tak nejak som sa do toho dostal. Takže som, by som povedal, niekedy si pripadáam ako jednooký medzi slepými, že niečo viem [smiech] a niektorí vôbec nič.“*¹¹⁹

¹¹⁷ Nový rok a Deň zmierenia (alebo Dlhý deň) sú spolu so šábesom (sobota) najdôležitejšie židovské sviatky

¹¹⁸ Zatiaľ čo účasť na sviatočných bohoslužbách obyčajne neprevyšuje počet 15-20 prítomných, na sederové večere, Lag Baomer či Sukot party prichádzajú pravidelne desiatky záujemcov. Nechýbajú medzi nimi ľudia, ktorí bohoslužby v synagóge vôbec nenavštevujú. Svoje židovstvo vnímajú, nie však v rovine judaizmu.

¹¹⁹ Muž (1947). Rozhovor sa uskutočnil v rámci projektu APVV 16-0345 Súčasné obrazy socializmu.



Predsiň bratislavskej synagógy (foto P. S.)

ZÁVER

V tejto monografii som sa pokúsil na príklade vývoja bratislavskej židovskej komunity sledovať, ako sa v dôsledku zmien spoločenských a politických pomerov formoval a menil vzťah jej členov k náboženstvu všeobecne a judaizmu konkrétne. V dlhodobom horizonte možno tento proces rozdeliť do troch období:

1. Niekoľko tisícročí predstavovali jedinú reálnu a nedotknuteľnú alternatívu fungovania a prežívania židovskej komunity v diaspóre rôzne smery tradičného (ortodoxného) judaizmu.
2. V prvej polovici 18. storočia sa začal proces náboženského štiepenia. Z východu Európy sa šírila chasidizmus, z Nemecka prenikala haskala (židovské osvietenstvo). Učenie Mošeho Mendelssohna v priebehu 18. – 19. storočia oslovilo časť Židov v Uhorsku (vrátane územia dnešného Slovenska) a zdalo sa, že naruší zdanlivo neotrasiteľnú pozíciu tradičného judaizmu. Koncom 19. storočia sa etablovala sionistická ideológia, ktorá sa rýchlo rozdelila do viacerých (neraz navzájom nekompatibilných) prúdov. Postupne sa rozvíjalo sekulárne a ateistické vnímanie židovskej identity. Napriek tomu na území Slovenska až do holokaustu pretrvala dominancia ortodoxného prúdu. Významnú úlohu pri tom zohrala autorita konzervatívneho rabína Chatama Sofera a jeho potomkov, ktorí sa v rokoch 1806 – 1942 postupne vystriedali na poste hlavného rabína mesta.
3. Zvrat v tomto stave vyvolal holokaust a najmä deportácie, ktoré sa začali v marci 1942. Smrť najmenej 75 % Židov zo Slovenska spôsobila zánik viac než stovky náboženských obcí a viedla k radikálnej zmene mapy komunity. Preživší sa museli vyrovnáť so stratou rodinných príslušníkov a so zdravotnými či psychickými následkami prežitého utrpenia. Mnohých jednotlivcov trápila morálna dilema, spojená s presvedčením, že ich prežitie bolo podmienené smrťou iných Židov. Budúci vývoj komunity negatívne ovplyvnila strata väčšej časti najstaršej generácie. Výsledkom bolo násilné (po holokauste často vedomé¹²⁰) pre-

¹²⁰ Pôvodne som v tejto súvislosti uvažoval o slovnom spojení „dobrovoľné prerušenie kontinuity“, napokon som však dospel k záveru, že slovo „vedomé...“ je presnejšie a výstižnejšie.



Pohľad na strop obnovenej
synagógy v Bardejove
(foto P. S.)

rušenie medzigeneračnej kontinuity. Časť preživších zvolila odchod zo Slovenska, ďalší sa rozhodli pre „duchovnú emigráciu na mieste“. Odmietali akýkoľvek vzťah s komunitou s cieľom zaradiť sa do majoritnej spoločnosti. Iní odmietli každú formu náboženskej viery, neopustili však svoje židovstvo.

Ďalšie oslabenie židovskej komunity priniesol holokaust a neskôr skutočnosť, že vo februári 1948 získala moc komunistická strana, ktorá aj formou represii presadzovala ateistickú ideológiu. Veľká časť členov ŽNO „vstúpila do ilegality“. Dištancovali sa od prejavov religiozity a usilovali sa utajiť židovskú príslušnosť pred úradmi, verejnosťou a mnohí aj pred členmi vlastnej rodiny.

Zmena spoločenskej situácie po novembri 1989 umožnila znovuoživenie komunity. Židovské náboženské obce sa v rámci možností usilovali obnoviť svoje náboženské poslanie, organizovali však tiež (v mnohých prípadoch predovšetkým) rôzne sociálne, kultúrne a vzdelávacie podujatia

Strop košickej synagógy
na Krmanovej ulici
(foto P. S.)



a venovali pozornosť práci s mladou generáciou. S oživením „židovského dialógu“ sa opäť otvorili zásadné diskusie o minulosti a najmä ďalšom smerovaní komunity: Aké je miesto judaizmu v aktuálnom spektre židovských identít jednotlivcov? Ostáva ortodoxia jedinou alternatívou prežitia alebo v prípade jej „znefunkčnenia“ sa skutočne z komunity stane „židovský diskusný klub“, ktorý následne rýchlo zanikne? Do úvahy prichádza aj opačný model: Hrozba, že v prípade „víťazstva ortodoxie“ sa židovská náboženská obec zmení na malú uzavretú skupinku „strážcov pokladu“.

Ako vidno, sledovaná problematika je tak zložitá a rôznorodá, že napriek intenzívnym výskumom ostáva množstvo tém a problémov naďalej otvorených. Úvahy o vzťahu k viere a o perspektívach ŽNO prinášajú so sebou spektrum často protichodných názorov, ktoré oscilujú od prihlásenia sa k tradičnému judaizmu cez rôzne kompromisné prejavy religiozity až po odmietnutie akéhokoľvek vierovyznania, od obáv zo zániku slovenského židovstva v dohľadnej budúcnosti po slabší či silnejší optimizmus.



Synagóga na Puškinovej ulici v Košiciach (foto P. S.)

Pri úvahách o perspektívach judaizmu je zrejmé, že podobne ako v prípade sviatočnosti (Salner 2018), aj vo vzťahu k religiozite pôsobia tri určujúce princípy: individualizmus, zjednodušovanie a selektívnosť. Z ich aplikácie automaticky vyplýva, že obrady sa nebudú dodržiavať v rozsahu, aký si vyžaduje tradícia; zároveň je tiež zrejmé, že tradície ako celok síce prejdú spomenutými procesmi zjednodušenia, výberovosti a individualizácie, nezaniknú však, ale budú sa naďalej rozvíjať.

V minulosti som opakovane vyjadril presvedčenie, že židovská komunita na Slovensku nezanikne. Nebude však existovať v intenciách ortodoxného judaizmu, ale v podobe osobných, individuálnych identít, ktorých nositeľov spája príslušnosť ku komunite. Tento názor potvrdili závery výskumnej správy Oľgy Gyárfásovej, ako aj poznatky Aleny Heitlingerovej, ktorá citovala predstaviteľa mladej generácie, že „býť židom není exkluzívním územím ortodoxních“ (Heitlingerová 2007: 218). Nejde o výlučné presvedčenie mladých ľudí. Podobné názory zazneli aj na opačnom póle vekového spektra: „Nemyslím si, že práve Židia z Mea šearim sú zárukou zachovania židovstva. Čo je to za židovstvo, ktoré je odsúdené na život v gete? Pre budúcnosť židovstva je dôležitejšia budúcnosť štátu Izrael,

v ktorom môžu aj tí najortodoxnejší Židia žiť spôsobom, aký si zvolia. Budúcnosť židovstva v Bratislave závisí podľa mňa od konkrétnych ľudí“ (Mielcarková 2016: 104). V rovnakom duchu sa vyjadril bratislavský (ortodoxne veriaci) rodák, ktorý emigroval do Izraela a ako dôchodca niekoľko rokov pôsobil počas Vysokých sviatkov v rodnom meste v úlohe kantora: „Dôležitý je pocit židovstva, netreba byť pobožným fanatikom“ (Mielcarková 2016: 48).

V súčasnosti je častým javom, že Židia oceňujú judaizmus ako súbor múdrych pravidiel, ktoré v dávnej minulosti dokázali vytvoriť ich predkovia, nechápu ho však ako súbor povinností, na základe ktorých majú riadiť svoj spôsob života. Na základe dostupných informácií očakávam, že aj v dohľadnej budúcnosti bude v rámci bratislavskej (a slovenskej) komunity prebiehať vnútorný spor o ďalšie smerovanie. Predpokladám, že výsledkom napätia medzi požiadavkami ortodoxného judaizmu na jednej a procesom udržiavania a odovzdávania tradície, čo sú podmienky zachovania komunity, na strane druhej, bude nárast počtu osôb, ktorých možno charakterizovať slovami „Židia symbolickej religiozity“ (Heitlingerová 2007: 200).

Pokúsil som sa interpretovať materiál, ktorý mám k dispozícii. Skúmaná problematika je skutočne veľmi zložitá a rôznorodá, na každý príklad možno nájsť a uviesť protikladný názor. Nevieť do akej miery to uspokojilo čitateľov. Ako som už spomenul, výsledkom je, že v konečnom dôsledku máme pred sebou viac otázok než odpovedí. Tento zdanlivo negatívny výsledok však vnímam ako logický a pozitívny. Súhlasím totiž s názorom rabína Sidona (2002: 22), podľa ktorého otázka je ešte dôležitejšia než odpoveď, „...protože bez otázky není odpovědi. Navíc odpověď není na mně. Ve chvíli ale, když umím položit správnou otázku, protože Pánbůh ji za mne položit nemůže, mám šanci, že se něco dozvím...“



Interiér synagógy na Heydukovej ulici v Bratislave (foto P. S.)

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AMBROS, P. 1996: Kniha pamäti. Chatam Sofer. In: *Židovská ročenka, 5757/1996-1997*, s. 45-55.
- ASSMANN, A. 2006: *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck Verlag.
- BAUER, J. 2009: *Úvahy o holokaustu*. Praha: Academia.
- BAUMAN, Z. 2002: *Modernosť a holokaust*. Bratislava: Kalligram.
- BETTELHEIM, S. 1932: Geschichte der Pressburger Jeschiba. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 61-70.
- BONDYOVÁ, R. 2001: *Jakob Edelstein*. Praha: Sefer.
- BONDYOVÁ, R. 2003: *Víc štěstí než rozumu*. Praha: Argo.
- BROD, T. 2007: *Ještě že člověk neví, co ho čeká. Života běh mezi roky 1929-1989*. Praha: Academia, Edice Paměť.
- BUMOVÁ, I. 2006a: Postoj ŠtB k emigrácii československých občanov v rokoch 1963-1983 (s dôrazom na Západoslávsky kraj). In: Luther, D. (ed.): *E/Migrácie a Slovensko*. Bratislava: Zing Print, s. 41-74.
- BUMOVÁ, I. 2006b: ŠtB a židovská mládež (na príklade Západoslávského kraja v rokoch 1969-1980). In: Salner, P. (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing Print, s. 67-100.
- BUMOVÁ, I. 2007: Protižidovské výtržnosti v Bratislave v historickom kontexte. In: *Pamäť národa*, 3/2007, III., s. 14-29.
- BUMOVÁ, I. 2008: Židovská komunita po roku 1945 : snaha o občiansku a sociálnu rehabilitáciu. In: Vrzgulová, M., Richterová, D. (eds.): *Holokaust ako historický a morálny problém v minulosti a v súčasnosti*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, s. 44-66.
- BUMOVÁ, I. 2014: Tajná správa o Slovensku. Dokument z prostredia českých štátnobezpečnostných zložiek. In: *Slovenský národopis*, 62, 1, s. 59-70.
- BUMOVÁ, I. 2016: Obraz židov v dobovej tlači v rokoch 1945-1948 (denníky ČAS a PRAVDA). In: Vrzgulová, M., Kubátová, H. a kol.: *Podoby antisemitizmu v Čechách a na Slovensku v 20. a 21. storočí*. Praha: Karolínium, s. 97-118.
- BÚTORA, M. 2010: Svedectvá o holokauste. In: Martin Bútora: *Druhý dych*. Bratislava: Kalligram, s. 394-425.
- BÜCHLER, R. Y. 1996: *Židovská náboženská obec v Topolčanoch (Počiatky, rozvoj, zánik)*. Bratislava: Slovenské národné múzeum.
- COHN, R. – CIACCIO, L. 2017: *Prežil, aby odriekal kadiš*. Bratislava: Marenčin PT.
- DETHLOFF, K. 2004: *Problémy židovskej filozofie a teológie po holokauste*. Maybaum, Rubinstein, Fackenheim, Berkovits. Bratislava: Inštitút judaistiky UK.
- FATRANOVÁ, G. 2007: *Boj o prežitie*. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry.
- FLESC, H. 1932: Das Geistige Leben in Pressburg. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 17-60.
- FRANKL, A. 1997: *Visionen aus dem Inferno*. Katalog. München: Sammlung Adolf Frankl.
- FRANKL, V. 1997: *Napriek všetkému povedať životu áno. Psychológ prežívajú koncentračný tábor*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- FRANKL, V. 2002: *Co v mých knihách není*. Autobiografie. Praha: Cesta.
- FRIEDER, E. 1993: *Z denníka mladého rabína*. Bratislava: Slovenské národné múzeum – oddelenie židovskej kultúry.

- GANZFRIED, Š. 2012: *Kicur Šulchan Aruch*. Kniha II, Kapitola 98-221. Praha: Agadah.
- GOLD, H. (Hg.) 1932: *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag.
- GOLD, H. a kol. 2010: *Židia v Bratislave v minulosti a súčasnosti*. Bratislava: Marenčin PT.
- GOLD, H. a kol. 2011: *Židovská náboženská obec v Bratislave v minulosti a súčasnosti*. Bratislava: Marenčin PT.
- GROSS, D. 1932a: Äusserer Verlauf der Geschichte der Juden. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 3-10.
- GROSS, D. 1932b: Die Primärschule. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 130-133.
- GROSS, D. 1932c: Die israelitische Religionsgemeinde. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 134-136.
- GROSS, D. 1932d: Zionistisches Leben in Bratislava. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 141-146.
- GRÜNHUT, A. 2015: *Katastrofa slovenských Židov. Vzostup a zánik bratislavských Židov*. Bratislava: Marenčin PT.
- GRÜNSFELD, J. 1928: Judentum in Bratislava – Pressburg. In: *Zlatá kniha mesta Bratislavy*. Bratislava, s. 151-157.
- GRÜNSFELD, J. 1932: Geschichte der orth. Israelitischen Kultusgemeinde. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 109-117.
- HAMAR, E. 2008: *Vyprávěná Židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: SLON.
- HEITLINGEROVÁ, A. 2007: *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G+G.
- HERTZBERG, A. – HIRT-MANNHEIMER, A. 1999: *Židia*. Bratislava: Vydavateľstvo SOFA.
- HLAVINKA, J. 2005: Židovská komunita pod kontrolou. Štátna bezpečnosť a židovské náboženské obce na východnom Slovensku v prvej dekáde „normalizácie“. In: *Pamäť národa*, č. 2, s. 20-32.
- HRADSKÁ, K. 1999: *Prípady Wisliceny. Nacistickí poradcovia a židovská otázka na Slovensku*. Bratislava: AEP.
- HRADSKÁ, K. 2001: Židovská komunita počas 1. ČSR. In: *Česko-Slovenská historická ročenka*, s. 49-57.
- HRADSKÁ, K. 2003 (zost.): *Holokaust na Slovensku 3. Listy Gisely Fleischmannovej. Dokumenty*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.
- HRADSKÁ, K. 2008 (zost.): *Holokaust na Slovensku 8. Ústredňa Židov (1940-1944). Dokumenty*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu.
- HRADSKÁ, K. 2012: *Gizi Fleischmannová. Návrat nežiadúci*. Bratislava: Marenčin PT.
- CHYTIL, A. 1977: Několik námětů o nejbližších úkolech našich na Slovensku. Napsal Alois Chytil. In: HORVÁTH, V., RÁKOŇ, E., WATZKA, J. (zost.): *Bratislava, hlavné mesto Slovenska. Pripojenie Bratislavy k Československej republike roku 1918-1919. Dokumenty Bratislava: Obzor*, s. 86-115.
- IGGERS, W. 1997: *Zeiten der Gottesferne und der Mattheit. Die Religion im Bewußtsein der böhmischen Juden in der ersten tschechoslowakischen Republik*. Leipzig.
- JANKECH, J. 2017: *Židovská otázka na Slovensku (1945-1953). Kniha III Repatriácia a emigrácia slovenského židovstva v rokoch 1945-1949*. Banská Bystrica: International Network Center for Fundamental and Applied Research a Katedra histórie Filozofickej fakulty Univerzity Mateja Bela.
- JELÍNEK, J. A. 2009: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Vydavateľstvo Jána Mlynárika.
- KALINA, J. 1994: Súdruh Hospodin, prečo? In: *Mosty*, 3.5., s. 11.

- KAMENEC, I. 1999: Protižidovský pogrom v Topoľčanoch v septembri 1945. In: *Studia Historica Nitriensia VIII*, s. 85-99.
- KAMENEC, I. 2000: Správa o pogrome. In: Kamenec, I.: *Hľadanie a blúdenie v dejinách*. Bratislava: Kalligram, s. 373-383.
- KLEIN-PEJŠOVÁ, R. 2015: *Mapping jewish loyalties in interwar Slovakia*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- KOMLOSI, S. 1932: Geschichte der jüdischen Garde anno 1918. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, S. 151-155.
- KOVÁČ, D. 1998: *Dejiny Slovenska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- KREKOVIČOVÁ, E. – PANCZOVÁ, Z. 2013: Obraz nepriateľa v počiatkoch slovenskej politickej karikatúry. Vizualné stereotypy v časopise Černokňažník v rokoch 1861-1910. In: *Slovenský národopis*, 6, s. 31-54.
- KURETSIDIS-HAIDER, C. 2015: Tábor Engerau a jeho vnímanie v Rakúsku od roku 1945 do súčasnosti. In: Borský, M. a kol.: *Zabudnutý príbeh Petržalky*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva Menorah, s. 27-42.
- LAU, J. M. 2012: *Praktický judaismus*. Praha: Nakladatelství P3K.
- LUSTIG, A. 2003: *Odpovědi*. Praha: Prostor.
- LUSTIG, A. 2004: *Interview II. Vybrané rozhovory 1979-2003*. Praha: Devět bran.
- MIELCARKOVÁ, J. 2016: *Ludia z Kile (Rozhovory Jany Mielcarkovej)*. Zost. Peter Salner. Bratislava: Židovský kultúrny inštitút, ŽNO Bratislava.
- MISKOVČY, A. 2006: „...a zem sa nám pod nohami otvorila! Židovský pogrom v Bratislave 23.-24. apríla 1848. In: Czoch, G. (zost.): *Kapitoly z dejín Bratislavy*. Bratislava: Kalligram, s. 372-409.
- MYERS, B. 1997: Chatam Sofer (1762-1839). In: Salner, P. (zost): *Židia v Bratislave*. Bratislava: Inštitút judaistiky FFUK, Ústav etnológie SAV, Židovská náboženská obec Bratislava, s. 21-41.
- MYERS, B. 2003: Úvod. In: *Gan Sofer* (zost. B. Myers), Bratislava: Izraelská obchodná komora na Slovensku, s. 3-7.
- NEWMAN, J. – SIVAN, G. 1992: *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer.
- NIŽŇANSKÝ, E. 1999: *Židovská komunita na Slovensku medzi československou parlamentnou demokraciou a slovenským štátom v stredoeurópskom kontexte*. Prešov: Universum.
- NIŽŇANSKÝ, E. 2016: *Politika antisemitizmu a holokaust na Slovensku v rokoch 1938-1945*. Banská Bystrica: Múzeum Slovenského národného povstania.
- ÖSTERREICHER, J. 1932: Das jüdische Spital einst und jetzt. In: Gold, H. (Hg.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdisches Verlag, s. 129.
- PEŠŤANSKÁ, Z. 2014: Židovstvo v asimilovanej nukleárnej rodine tretej postholokaustovej generácie. In: *Slovenský národopis*, 62, s. 30-44.
- ROZENBLIT, M. L. 2002: From Habsburg Jews to Austrian Jews: The Jews of Vienna, 1918-1938. In: *Jüdische Gemeinden. Kontinuitäten und Brüche* (ed. E. Lapin). Wien: Philo, s. 105-130.
- RYBÁŘOVÁ, P. 2010: *Antisemitizmus v Uhorsku v 80. rokoch 19. storočia*. Bratislava: Pro historia.
- SALNER, P. 1993: Život s maskou. Kultúrny život, č. 10, s. 6.
- SALNER, P. 1995: Svedectvo tých, ktorí prežili holokaust. In: *Slovenský národopis*, 43, s. 445-460.
- SALNER, P. 1997: *Prežili holokaust*. Bratislava: Veda.
- SALNER, P. 1998: *Premeny Bratislavy 1939-1993*. Bratislava: Veda.
- SALNER, P. 2000: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava: Veda.
- SALNER, P. 2002: *(Môj) židovský humor (Židovský vtip a identita)*. Bratislava: Zing Print.
- SALNER, P. 2007: *Budúci rok v Bratislave alebo Stretnutie*. Bratislava: Marenčin PT.
- SALNER, P. 2010a: *Minulý rok v Jeruzaleme*. Bratislava: Marenčin PT.

- SALNER, P. 2010b: The Holocaust and the Jewish Identity in Slovakia. In: *Pardes*, Heft 16, s. 117-133.
- SALNER, P. 2012: Rabín Chatam Sofer (1762-1839). In: *Slovenský národopis*, 60, č. 2, s. 117-132.
- SALNER, P. 2013: The Role of Judaism in the Jewish Community after the Holocaust. In: *Acta Ethnographica Hungarica*, pp. 215-224.
- SALNER, P. 2014: Kto zachránil ľudský život, zachránil celý svet? *Slovenský národopis*, s. 399-411.
- SALNER, P. 2016: *Židia na Slovensku (Komunita medzi vierou a realitou)*. Bratislava: Veda.
- SALNER, P. 2017a: Židovská rodina. In: Borský, M. a kol.: *Každá rodina má svoj príbeh*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva – Menora, s. 9-20.
- SALNER, P. 2017b: Mlčať? Hovoriť? Formy medzigeneračného odovzdávania skúseností o holokauste v židovských rodinách. In: Vrzgulová, M., Voľanská, L., Salner, P.: *Rozprávania a mlčanie. Medzigeneračná komunikácia v rodine*. Bratislava: Veda, s. 86-109.
- SALNER, P. 2018: *Židia na Slovensku po roku 1989. (Komunita medzi budúcnosťou a minulosťou)*. Bratislava: Veda.
- SALNER, P. 2019: Visible as People, yet invisible as Jews. In: *Human Affairs*, č. 1, s. 95-107.
- SEGEV, T. 2014: *Sedmý milión. Izraelci a holokaust*. Praha – Litomyšl: Nakladatelství Paseka.
- SHASHAR, M. 1996: *Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem*. Praha: Sefer.
- SIDON, E. K. 1997: Josefské reformy a asimilace. In: Veber, V. (zost.): *Židé v novodobých dějinách. Soubor přednášek na FFUK*. Praha: Universita Karlova – Vydavatelství Karolinum, s. 9-16.
- SIDON, K. E. 2002: *Červená kráva. Rozhovory s Karlem Hvižd'alou*. Praha: Dokořán.
- SILBER, M. K. 2010: Sofer, Mosheh. Dostupné na www.yivoencyclopedia.org. (The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe).
- SLÁDEK, P. 2008: *Malá encyklopédie rabínského judaismu*. Praha: Nakladatelství Libri.
- SOUKUPOVÁ, B. 2016: *Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti*. Bratislava: Ma-reňčin PT.
- SZABÓ, M. 2014: *Od slov k činom. Slovenské národné hnutie a antisemitizmus*. Bratislava: Kalligram.
- ŠIŠJAKOVÁ, J. 2007: „Prípád Topoľčany – Protižidovský pogrom (nielen) z pohľadu dobových dokumentov. In: *Acta historica Neosoliensia*, č. 10, s. 232-240.
- ŠIŠJAKOVÁ, J. 2008: K niektorým problémom antisemitizmu na Slovensku v rokoch 1945-1948. In: Vrzgulová, M., Richterová, D. (eds.): *Holokaust ako hospodársky a morálny problém v minulosti a súčasnosti*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, s. 172-180.
- ŠMIGEL, M. 2011: Protižidovské výtržnosti v Bratislave v rokoch 1946 a 1948 (v kontexte povojnových prejavov antisemitizmu na Slovensku). In: Medvecký, M. (zost.): *Fenomén Bratislava*. Bratislava: Ústav pamäti národa, s. 254-273.
- ŠPITZER, J. 1996: *Svitá, až keď' je celkom tma*. Bratislava: Kalligram.
- ŠTELMACHOVIČ BUMOVÁ, I. 2018: Pogrom v Bratislave v dňoch 20. a 21. augusta 1948. *Axis Mundi* č. 1, s. 2-13.
- TRANČÍK, M. 1997: *Medzi starým a novým. História kníhkupeckej rodiny Steinerovcov v Bratislave*. Bratislava: Vydavateľstvo PT.
- TURKOVÁ, A. 2012: *Židovská teológia a holokaust*. Praha: Karolinum.
- VRBA, R. 2012: *Utekl jsem z Osvětimi*. Praha: Sefer.
- VRZGULOVÁ, M. 2002: Prečo vznikla táto kniha. In: Vrzgulová, M. (zost.): *Videli sme holokaust*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, s. 7-8.
- VRZGULOVÁ, M. 2006: Návrat domov? (Biografické naratívy žien, ktoré prežili holokaust). In: P. Salner (zost.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing Print, s. 9-30.
- VRZGULOVÁ, M. 2015: Tábor Engerau – sedemdesiatročná amnézia? In: Borský, M. a kol.: *Zabudnutý príbeh Petržalky*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva Menorah, s. 11-26.

- VRZGULOVÁ, M. 2016: *Nevyroprávane susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív*. Bratislava: Veda.
- VRZGULOVÁ, M. 2017: Rodinná pamäť ukrytá v predmetoch. In: M. Borský a kol.: *Každá rodina má svoj príbeh*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva – Menora, s. 21-30.
- WEISER, J. 1995: Židovská identita – jedinečný fenomén. In: Salner, P. (zost.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*. Bratislava: Československá únia židovskej mládeže, Ústav etnológie SAV, s. 11-26.
- ZVONČEKOVÁ, D. (zost.) 2006: *Epitafy starého cintorína*. Bratislava: Chájim.
- ŽIAK, M. 1999: *Gold, Zlatko a Zlatoušty*. Bratislava: Kalligram.

Pramene

- AÚŽŽNO – Archív Ústredného zväzu židovských náboženských obcí
- EICHLER, B. (nedatovaný rkp.): Príspevok k histórii Židov na Slovensku z doby druhej svetovej vojny až po október 1972. Toronto.
- GYÁRFÁŠOVÁ, O. 2014: Prieskum židovskej komunity na Slovensku. 2014. 18 s. rkp.
- Holokaust na Slovensku 3. Listy Gisely Fleischmannovej (1942-1944). Snahy pracovnej skupiny o záchranu slovenských a európskych židov. (ed. K. Hradská). Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, Židovská náboženská obec Bratislava 2003.
- Holokaust na Slovensku 8. Ústredňa Židov (1940-1944). Dokumenty. Zost. K. Hradská. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu 2008.
- HORÁK, O. 2019: Nezbyvalo mu nič iného, než zemrieť. In: *Lidové noviny*, Orientace, 5.1., s. 28.
- KOLLMAN, P. 1976: Pradávné a nedávne. Praha: rkp.
- Sčítání lidu v republice československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I. Praha: Státní úřad statistický 1934.
- SIDON, E. K. 2012: Novoroční dopis vrchního rabína. In: *Roš Chodeš*, č. 9, s. 3.
- SLOVENSKÝ DENNÍK 1938
- Som Žid. Ale Vianoce na Slovensku nemáme zakázané. Dostupné na: www.hnvikendonline.sk. Uverejnené 24.12.2014, stiahnuté 27.12.2014.



Osvetlenie schodiska synagógy (foto P. S.)

SUMMARY

Based on a long-term research of the Jewish community, this book describes the development of individual and institutional attitudes towards Judaism in Slovakia between the 19th and 21st centuries, focusing mainly on the situation after the Holocaust. The following topics are considered: the attitude of the survivors (and the generations of their descendants) to the faith, after the tragic events of the 20th century, as well as the changes after November 1989. The assumption is made (like in other spheres of Jewish life, also in relation to Judaism) that there are the following three basic factors influencing the situation today: individualisation, simplification and selectivity. To confirm or refute this statement, I will try not only to use the results of new research on this subject, but also the findings I have gained in the course of two decades and continuously published in monographs and studies published in Slovakia and abroad. They will be not only summarized, but also new material (and opinions) will be added to correct possible factual mistakes or details, which have been realised later, after reaching some time distance.

For several reasons, I have conducted my research mainly in Bratislava. First of all, there is the largest and the oldest Jewish Religious Community in Slovakia. Another important fact is that I used to be active in their Board in various positions for nearly three decades. However, focusing on one city does not mean that I have attributed local significance to the knowledge gained. The informants to whom I refer came to their new home from all over Slovakia. They brought with them what they got in their families and they took the elements and opinions from the reality in Bratislava they considered adequate.

Institutionally, the Jewish life is concentrated in the Jewish Religious Community. The Community is the only Jewish organisation that has been legally and continuously active throughout the period under review. After 1945, it performed not only a religious function but also (for many members, mainly) communal, educational, social and cultural. Especially in the first weeks and months after the liberation, the premises of the Jewish Religious Community also played an important informative role. The survivors sought (and often found) the first information there, about the fate of their loved ones. Thanks to their wide offer, the religious communities

have often served for many people as a substitute (or supplement) for their homes.

At least before the Holocaust, the Jewish identity was identified with Judaism. Although the conflicts of opinion took place between the Orthodox and the Neologist believers, the Chasid teaching was spreading, the Zionist movement developed at the turn of the 19th-20th centuries, and individuals could leave the community for baptism or renouncing their faith. In any case, the essence - that is, the orders and prohibitions of the Torah - remained unquestionable and inviolable. But for some exceptions, this attitude was changed neither by the appeal of academic or state careers in the event of baptism, nor by the threat of churches or states. The state of seeming stability has undergone a radical transformation due to events in the 20th century. World War I, but especially World War II and then four decades of the Communist power, challenged the security that used to be untouchable until recently.

The composition of the Bratislava community changed radically, too, as well as the priorities of its members. The processes that took place in it after the Holocaust (but also the preceding activities) will be depicted through internal conflicts of ideas. At the beak of the forties and fifties, there was a dispute between Orthodox and Neologous Jews, which later transformed into the conflict between the faithful and secular members of the Religious Community. After 1989, the conflict of "old" and "new" Jews arose and conflicts began anew between the (virtual) traditionalists and advocates of liberal beliefs. In practice, these gradual changes can be described as replacing "religious" priorities with "Jewish" values (cultural or ethnic in this context). As noted by A. Heitlinger (2007: 214), "many respondents compensate their lack of religion by their strong intellectual involvement in their Jewry."

Considerable part of this book is dedicated to the Orthodox Judaism. However, it is clear from the previous lines that this was not the only direction in the past and it is not the strongest current of Judaism, even today. This is true, in spite of the fact that there are still Orthodox services in the five functioning synagogues. During most of the period under review, however, the Orthodoxy used to be the main component of Jewish life in Slovakia, either from the point of view of the number of believers, or its importance. Its influence persists today, as the "lost ideal", although only a few people are living who strive to follow strictly traditional rules. In any case, even people who are lax in perceiving religiosity respect the power of tradition, at least to a certain extent, and mention its importance for the present and the future of the Community. The fact is important, too, that

there is a lack of research that would provide a closer look at the current forms of Judaism. The “historical model” of traditional orthodoxy is therefore presented (on the basis of literary sources) as the form of Judaism that is still valid, in spite of its partial “degradation” by innovations. The real state of the topic in the studied environment will be presented in this book, based on my own long-term ethnological research, supplemented by knowledge from the relevant professional and memoir literature.

In an historically relatively short period of time, from the late 18th to the end of the 19th century, the Jews in Austria-Hungary travelled a long way from (enforced or voluntary) isolation in ghettos to full civil and religious equality. Of the many changes to the current legislation, the Tolerant Patent of Joseph II (1782) was important for both communities, including its appendices. Primarily, it declared “civic equality for all members of the Christian faith”, but it contained regulations that improved the legal status of Jews. Due to the relaxation of some social and economic constraints, they have gained easier access to crafts, industrial production, and freelance occupations. Israeli historian Ishajahu Andrei Jelínek described the simplified access to secular education as the main contribution of the Patent in the long-term perspective. He emphasised that the Jews took advantage of this chance. A large part of the Community (including him) perceived this positively, but Orthodox believers saw it negatively. They perceived the new possibilities as a catalyst for assimilation processes that opened the way to the Holocaust.

Besides the introduction, conclusion and list of literature used, the book contains six chapters. Chapter 1 (Origins, Research, Sources) characterises the basic objectives and procedures used during the research and the interpretation of the acquired knowledge. Chapter “To the History of the Jewish Bratislava” focuses mainly on the Sofer dynasty, which has largely determined the activities in the Orthodox community and whose heritage still influences the attitudes of Orthodox Jews in various parts of the world. I note not only the life and work of Chatam Sofer, but also the work of his son Ketaba Sofer, his grandson Sheveth and his great-grandson Akib Schreiber, who gradually held the position of the Chief Rabbi in 1806 – 1942. I also pay attention to the place of this Rabbi in the current Bratislava environment.

The rise of totalitarian regimes starts by the declaration of the autonomy of Slovakia in 1938. Chapter 4 (Holocaust Dilemmas) pays special attention to the moral dilemmas of the times, as this heritage is being moved by active participants into the lives of the next generations. Physical and spiritual consequences are noticed, too, for the life of the Community and

its members. As can be seen from the title "The Forms of the Freedoms", the chapter is focused on the first few months after the end of the Holocaust and the return of the survivors. This is followed by a section that notes the unification of the Jewish communities that had been ordered by the State, and its implications for the further development of the Community. This resulted in a violent (after the Holocaust, often conscious¹²¹) interruption of the intergenerational continuity. The survivors' priorities and value orientations also changed. Many have chosen to go abroad; others have chosen "spiritual emigration on the site" and have distanced themselves from the Community and its activities. Others rejected any form of religious faith, but without abandoning Jewry. The continued weakening of the Community was supported also by the fact that in February 1948, the Communist Party gained power with its atheistic ideology and repressive apparatus. A large part of the members of the Jewish Religious Community therefore "moved to illegality". At least in public, they have distanced themselves from religious activities and have sought to hide Jewish activities from the authorities, the public, and many of them even from members of their own families.

The final chapter is focused on the situation after November 1989. The "Velvet Revolution" enabled the revival of the Community and its activities. Jewish religious communities sought to fulfil their religious mission as far as possible, but they also (in many cases), organised social, cultural, and educational events and worked with the younger generation. The revival of the "Jewish Dialogue" has again opened the fundamental debates about the past and, in particular, the further direction of the Community: What is the place of Judaism in the current spectrum of individuals' Jewish identities? Does the orthodoxy remain the only alternative of survival, or in the event of its "putting out of operation", does the Community actually become a "Jewish discussion club" that will soon disappear? The opposite model came into consideration, too: the threat that, in the case of the "victory of the Orthodoxy," the Jewish Religious Community will change to a small closed group of "treasure guards".

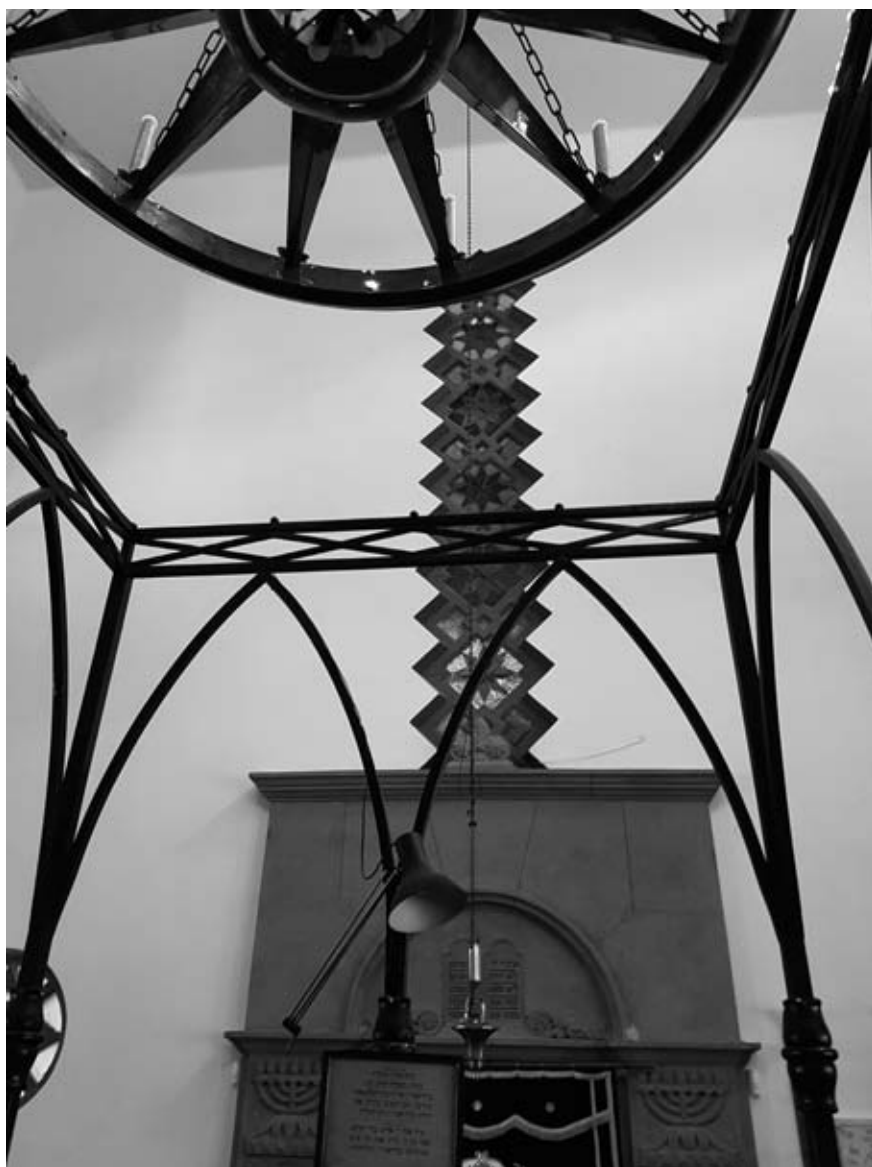
¹²¹ Initially, in this context, I was considering the phrase "voluntary break of continuity," but finally I concluded that the word "conscious" is more precise and concise.



Synagóga na Heydukovej ulici v slnečnom svetle – pohľad z dvora (foto P. S.)



V interiéri synagógy na Heydukovej ulici v Bratislave (foto P. S.)



Zlomky. Synagóga na Heydukovej ulici (foto P. S.)

PETER SALNER

Judaizmus v tradícii a súčasnosti

(PREMENY ŽIDOVSKÉJ KOMUNITY
V 19. – 21. STOROČÍ. ETNOLOGICKÝ POHĽAD)

Fotografie: Archív autora (AA),
Archív Ústredného zväzu židovských náboženských obcí (AÚZZNO),
Viera Kamenická, Arne Mann, Peter Salner (P. S.)
Anglický preklad: RNDr. Marian Smolík
Jazyková korektúra: PhDr. Ingrid Kostovská
Obálka: Michal Varga
Grafická úprava a zalomenie: Jana Janíková

Vydal Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV
v rámci edície Etnologické štúdie ako svoju 37. publikáciu.

Vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied,
Centrum spoločných činností SAV, Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava,
v roku 2019 ako svoju 4 432. publikáciu. Rozsah: 144 strán.

Vydanie prvé.

www.veda.sav.sk

ISBN 978-80-224-1750-1

V EDÍCII ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE DOTERAZ VYŠLO:

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 1

Folklore in the Identification Processes of Society. G. Kiliánová, E. Krekovičová (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1994. 165 s. ISBN 8085665328.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 2

Burlasová, Soňa: *Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzählieder.* Zväzok 1. E. Krekovičová (ed.). Bratislava: Vydavateľstvo VEDA – Ústav etnológie SAV, 1998. 225 s. ISBN 802240506X.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 3

Burlasová, Soňa: *Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzählieder.* Zväzok 2. E. Krekovičová (ed.). Bratislava: Vydavateľstvo VEDA – Ústav etnológie SAV, 1998. S. 227-441. ISBN 8022405094.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 4

Burlasová, Soňa: *Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzählieder.* Zväzok 3. E. Krekovičová (ed.) Bratislava: Vydavateľstvo VEDA – Ústav etnológie SAV, 1998. S. 445-682. ISBN 8022405124.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 5

Identita etnických spoločností. Výsledky etnologických výskumov. G. Kiliánová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – SAP-Slovak Academic Press, spol. s. r. o., 1998. 128 s. ISBN 8088908035.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 6

Dekoratívny prejav – tradícia a súčasnosť. O. Danglová, J. Zajonc (zost.). Bratislava: VEDA, 1998. 179 s. ISBN 802240523X.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 7

Identity of Ethnic Groups and Communities. The Results of Slovak Ethnological Research. G. Kiliánová, E. Riečanská (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – SAP-Slovak Academic Press, spol. s. r. o., 2000. 164 s. ISBN 8088908728.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 8

Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics. Z. Profantová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Tomáš Písecký-ARM 333, 2003. 143 s. ISBN 8089069096.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 9

Ethnology in Slovakia at the Beginning of the 21th Century: Reflections and Trends. G. Kiliánová, K. Köstlin, R. Stoličná (eds.). Etnologické štúdie 9 and Veröffentlichungen Europäische Ethnologie 24. Bratislava – Wien: Ústav etnológie SAV – Institut für Europäische Ethnologie, Universität Wien, 2004. 229 s. ISBN 3902029102.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 10

Slavistická folkloristika na rázcestí. Z. Profantová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Tomáš Písecký-ARM 333, 2003. 116 s. ISBN 808906910X.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 11

Beňušková, Zuzana: *Religiozita a medzikonfesijné vzťahy v lokálnom spoločenstve.* Bratislava – Dolný Oháj: Ústav etnológie SAV – MERKUR, 2004. 198 s. ISBN 8096916351.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 12

Folklór v kontextoch. Zborník príspevkov k jubileu Doc. PhDr. Ľubice Droppovej, CSc. H. Hlôšková (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FFUK – Národopisná spoločnosť Slovenska, 2005. 215 s. ISBN 8088997208.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 13

Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989. I., II. Z. Profantová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Ústav pamäti národa – Tomáš Písecký-ARM 333, 2005. I. – 283 s. ISBN 8089069134; II. – 193 s. ISBN 8089069142.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 14

Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989 III. Naratívna každodennosť v kontexte sociálno-historickej retrospektívy. Z. Profantová (ed.) Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2007. 207 s. ISBN 9788088997412.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 15

Od folklórneho textu ku kontextu. Venované pamiatke PhDr. Márie Kosovej, CSc. E. Krekovičová, J. Pospíšilová (eds.). Bratislava – Brno: Ústav etnológie SAV – Etnologický ústav AV ČR, 2006. 214 s. ISBN 8096942743.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 16

Slavkovský, Peter: *Svet na odchode. Tradičná agrárna kultúra Slovákov v strednej a južnej Európe*. Bratislava: Veda, 2009. 216 s. ISBN 9788022410861.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 17

Slavkovský, Peter: *Svet roľníka. Agrárna kultúra Slovenska ako predmet etnografického výskumu*. Bratislava: Veda, 2011. 135 s. ISBN 9788022412056.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 18

Slavkovský, Peter: *Slovenská etnografia (kompendium dejín vedného odboru)*. Bratislava: Veda, 2012. 127 s. ISBN 9788022412797.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 19

Slavkovský, Peter: *S nošou za industrializáciou krajiny. Tradičné podoby dopravy na slovenskom vidieku*. Bratislava: Veda, Ústav etnológie SAV, 2014. 128 s. ISBN 9788022413985.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 20

Vanovičová, Zora: *Autorita symbolu*. E. Krekovičová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV 2014. 119 s. ISBN 9788097097523.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 21

Popelková, Katarína a kolektív: *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Bratislava: Ústav etnológie SAV 2014. 320 s. ISBN 9788097097530.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 22

Burlasová, Soňa: *Naratívne piesne o zbojníkoch. Príspevok k porovnávaciemu štúdiu*. Bratislava: Ústav etnológie SAV 2015. 118 s. ISBN 9788097097547.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 23

Čierne-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku. T. Podolinská, T. Hrustič (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2015. 600 s. ISBN 9788022414135.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 24

Salner, Peter: *Židia na Slovensku po roku 1945. (Komunita medzi vierou a realitou.)* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 216 s. ISBN 978-80-224-1510-1.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 25

Vrzgulová, Monika: *Nevyrozmávané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 141 s. ISBN 978-80-224-1542-2.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 26

Za hranicami vedy? Aplikovaná antropológia v spoločnosti. Soňa G. Lutherová, Miroslava Hlinčíková (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 168 s. ISBN 978-80-224-1543-9.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 27

Voľanská, Lubica: *„V hlave tridsať, v krížoch sto.“ Starnutie v autobiografiách v Bratislave a Viedni.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 224 s. ISBN 978-80-224-1544-6.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 28

Vrzgulová, Monika – Voľanská, Lubica – Salner, Peter: *Rozprávanie a mlčanie. Medzigeneračná komunikácia v rodine.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 135 s. ISBN 978-80-224-1621-4.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 29

Panczová, Zuzana: *Konšpiračné teórie: témy, historické kontexty a argumentačné stratégie.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 160 s. ISBN 978-80-224-1546-0.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 30

Wiesner, Adam: *Jediné, čo je na svete stálé, je zmena.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 215 s. ISBN 978-80-224-1622-1.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 31

Beňušková, Zuzana: *Občianske obrady na Slovensku.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 136 s. ISBN 978-80-224-1623-8.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 32

Salner, Peter: *Židovská komunita po roku 1989*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2018. 144 s. ISBN 978-80-224-1624-5.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 33

Krekovičová, Eva: *Piesne a etnická identifikácia Slovákov v Maďarsku. Výskum z obdobia 1991 – 2017*. Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, VEDA SAV 2018. 264 s. ISBN 978-80-224-1698-6.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 34

Divinský, Boris; Zachar Podolinská, Tatiana et al.: *Globe in Motion. Patterns of International Migration: Similarities and Differences*. Bratislava: Ústav etnológie a a sociálnej antropológie SAV, Marenčin PT 2018. 216 s. ISBN 978-80-970975-7-8 (hardback), ISBN 978-80-970975-8-5 (PDF), DOI 10.31577/2018.9788097097578.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 35

Luther, Daniel: *Bratislava Česko-Slovenská: putovanie z monarchie do Slovenského štátu*. Bratislava: Marenčin PT 2018. 152 s. ISBN 978-80-569-0146-5.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 36

Globe in Motion 2. Multiple Shades of Migration: Regional Perspectives. Miroslava Hlinčíková, Martina Sekulová (eds.). Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV 2019. 154 s. ISBN 978-80-970975-9-2.