

**Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta**

Katedra systematické teologie

Diplomová práce

2011

Eva Štefková

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrlometodějská teologická fakulta
Křesťanská výchova
Katedra systematické teologie
práce z dogmatické teologie

Eva Štefková

**Obraz Boha a člověka v česky vydaných
publikacích Martina Bubera**
Diplomová práce

Vedoucí práce: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th. D.

2011

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala
samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.*

.....
Podpis autora práce

Poděkování

Zde bych ráda poděkovala vedoucímu práce prof. C. V. Pospíšilovi, Th. D. za odbornou pomoc, cenné rady, připomínky a zejména trpělivost a povzbuzení, s nimiž mě provázel po celou dobu psaní této práce.

Obsah

Úvod.....	6
I. Dobový kontext, život, dílo a myšlenkový odkaz Martina Bubera.....	9
I. 1. Dobový kontext autora.....	9
I. 1. 1. Židé a judaismus ve východní Evropě v 18. a 19. století.....	10
I. 1. 2. Nová vlna antisemitismu konce 19. století.....	11
I. 1. 3. Sionismus, první světová válka a počátky židovsko-arabského konfliktu .	12
I. 1. 4. Antisemitismus meziválečných let – nacismus, šoa.....	13
I. 1. 5. Vznik státu Izrael a arabsko-izraelské konflikty	14
I. 2. Život myslitele.....	15
I. 2. 1. Dětství.....	15
I. 2. 2. Studium, setkání se sionismem a dvě periody tvůrčí práce.....	16
I. 2. 3. Třetí říše.....	19
I. 2. 4. V Izraeli	20
I. 3. Základní filosofické a teologické rozměry Buberova myšlení.....	21
I. 3. 1. Neoddělitelnost obrazu člověka od obrazu Boha	22
I. 3. 2. Buber v kontextu filozofického myšlení 19. a 20. století.....	24
I. 3. 3. Chasidismus a luriánská kabala.....	25
II. Obraz Boha a člověka v Buberově teologicko – spirituálním díle	28
II. 1. Chasidské poselství Martina Bubera	29
II. 2. Obraz Boha.....	31
II. 2. 1. Absolutno: Ejn sof, Nejvyšší, Všemocný, Bezpodmínečný, Skrytý.....	31
II. 2. 2. Bůh Stvořitel v kabalistickém uspořádání světa	33
II. 2. 2. 1. <i>Adam Kadmon a kabalistický strom</i>	33
II. 2. 2. 2. <i>Šechina – ženská tvář Boha</i>	34
II. 2. 3. Další charakteristiky Boha v díle M. Bubera	35
II. 2. 3. 1. <i>Bůh blízký a vzdálený</i>	36
II. 2. 3. 2. <i>Bůh hrozný a mocný</i>	37
II. 2. 3. 3. <i>Bůh milosrdný a soucitný</i>	37
II. 3. Obraz člověka.....	38
II. 3. 1. V boji mezi světlem a temnotou.....	39
II. 3. 1. 1. <i>Poznání protikladů dobra a zla v starozákonním pojetí</i>	39
II. 3. 1. 2. <i>Východisko – dvě cesty</i>	41
II. 3. 2. Člověk před Bohem.....	43
II. 3. 2. 1. <i>Duše člověka</i>	44

II. 3. 2. 2. <i>Obrácení člověka, spása a vykoupení</i>	45
II. 3. 3. Člověk, společenství a svět	46
II. 3. 3. 1. <i>Rozněcující a zanícení</i>	47
II. 4. Problémy spjaté s Buberovým výkladem chasidismu	49
III. Obraz Boha a člověka v Buberově filosofii	52
III. 1. Martin Buber - filosof dialogu	53
III. 2. Obraz Boha	53
III. 2. 1. Pojem Bůh	54
III. 2. 1. 1. <i>Je Bůh osobou?</i>	56
III. 2. 2. Doba a obraz Boha - Je Bůh mrtvý?	57
III. 2. 2. 1. <i>Bůh filosofů a Bůh náboženské zkušenosti</i>	59
III. 2. 3. Bůh jako věčné „Ty“ a jeho zpředmětňování v „Ono“	61
III. 3. Obraz člověka	61
III. 3. 1. Co je člověk	62
III. 3. 2. Podvojnost lidského bytí	63
III. 3. 3. Člověk a Bůh	65
III. 3. 4. Člověk ve vztahu k druhému člověku	66
III. 3. 5. Člověk a láska	68
III. 3. 6. Člověk a společenství	69
IV. Přínos Martina Bubera pro křesťanskou teologii	74
Závěr	77
Anotace	79
Publikace Martina Bubera v českém jazyce – prameny	81
Ostatní použitá literatura	83
Příloha	

Úvod

Před nedávnem se mě jeden spolužák z fakulty zeptal, zda nepomýšlím na konverzi k judaismu. S údivem nad položenou otázkou, kterou bych od vlastních bratří a sester nečekala, jsem mu odvětila, že ne, protože jsem křesťanka. V jeho otázce jsem však mohla vytušit jistý náhled na svoji osobu: připadala jsem mu zřejmě příliš „prožidovská“ ne-li přímo „židovská“, a přitom v hloubi mé náboženské zkušenosti tkví nezapomenutelný zážitek s Trojjediným skrze osobu Ježíše Krista, jenž je garantem mé osobní víry a potažmo celé životní cesty. Obdobným způsobem se mi dostává být vstřícného a vlídného avšak velmi opatrného přijetí od přátel a známých z řad judaistů: nepatřím mezi souvěrce, jsem pouhý „sympatizant“ s židovstvím. Vědomí či pocit jisté názorové obtížnosti v zařaditelnosti a ohraničenosti vlastní víry, jež může být i jakousi ochranou vnitřní svébytnosti, často však žel i velmi uměle a dle mého soudu ze strachu a obav často i zbytečně pěstovanou, se stává pro člověka v jistých chvílích velmi bolestnou zkušeností. Snad právě z toho důvodu, se mi pouze zdánlivě rozporuplná osobnost Martina Bubera, stala tolik blízkou: L. Brož se zmiňuje o autorovi Chasidských vyprávěních, jako o jednom z největších myslitelů naší současnosti, avšak přídomek ‚židovský‘, dle vlastních slov by raději vynechal, neboť ‚jeho vlastní domácí víry si s ním nevěděli rady‘. Ať už to byl sionismus, který v něm viděl zrádce pro jeho idealismus, či jeho vlastní spolubratři, když hovořili o jeho odcizení se židovství a jako ironii osudu spatřovali skutečnost, že se Buber jakožto filosof dialogu nedostal nikdy do dialogu se svým vlastním národem, či přízeň, které se mu dostávalo ze strany Arabů, když se zasazoval za přátelské soužití obou národů! Jak příznačné ve světle těchto několika nepatrných zlomků se jeví růže, karafiáty a gladioly, které na Hebrejské univerzitě kladli na rozprostřenou vlajku na jeho rakvi právě arabští studenti!

Druhým neméně významným důvodem mého výběru tématu diplomové práce bylo dílo a nesmírně živý odkaz autora, zejména oslovení hned v prvním roce studia Buberovým ústředním dílem *Já a Ty*. V Buberovi jsem již od počátku seznámení se s jeho dílem nacházela pojmenované a systematicky uspořádané to, co jsem podvědomě vnímala ve své vlastní životní zkušenosti: svět svébytného vztahu „já–ty“ a předmětný svět „já–ono“, jenž se mi však zcela nepojmenovatelně v oné době v podobě volného verše pomalu dral skrze slova na svět. V roce 1995 jsem si zapsala:

Jsou setkání
která nazýváme
protínáním
kde nemožné
stává se možným
kdy dvě věci
které navždy
ponesou pečeť
prošli dráhu
svého vesmírného letu
v tak těsné blízkosti
že zůstaly v sobě uvíznuty
tím jedním vychýlením¹

a opakem první zkušenosti:

Jako když zvolna
procházíme krajinou
a v nevědomosti tak tupé
míjíme mezníky srdce

Sebou
navzájem
tak
nedotčení²

Martin Buber uchopil, pojmenoval a rozlišil nejen to, co tkví v základní zkušenosti každé lidské osoby, ale čím je člověk jako osoba přímo konstituován: svět vztahu. Avšak největší fascinací a objevem pro mne osobně již od samého počátku byl naprosto logický předpoklad filosofie dialogu zvláště zdůrazněný samotným Buberem, že všechny prodloužené linie vztahů procházející skrze vztah Já a Ty, se protínají

¹ KAVANOVÁ, E. *Můj host*. Brno: Host, 2001, s. 7.

² Tamtéž, s. 11.

v božském Ty. Otázka, zda v konečném důsledku na čistě horizontální rovině vztahu člověka k člověku je možné prolomit i meze lidské osamocenosti, se stala rovněž hnacím motorem mého zabývání se dialogickým principem právě v Buberově pojetí.

V neposlední řadě nadšení právě pro Martina Bubera bylo umocněno i mým vřelým vztahem k poezii, neboť nesmírně čtivá forma *Já a Ty* si místy svojí poetičností a autorovu mistrnému a přesnému zacházení se slovem nezádá s mnohým básnickým dílem. Avšak zároveň zde musím přiznat, že k vlastní velké škodě jsem si Buberovo vrcholné dílo mohla přečíst pouze v českém překladu.

Z důvodu obsáhlosti díla M. Bubera ve smyslu mnohočetnosti a obsahové různorodosti myšlenkového odkazu se tématem této diplomové práce stalo jisté zúžení a vymezení pohledu, jímž je obraz Boha a člověka, tak jak vyvstává ve své podobě přímo či nepřímo z autorova díla. Za tímto účelem bylo použito aplikované metody – strukturální analýzy s převážně synchronní lekturou, včetně porovnání s křesťanskou teologií a ve velmi omezené míře s přihlédnutím k možným přínosům odkazu M. Bubera pro křesťanskou spiritualitu. Práce je rozčleněna do tří hlavních kapitol: v první části se budeme věnovat dobovému kontextu, životu a dílu autora, ve druhé části pojednáme o obrazu Boha a člověka v teologicko – spirituálním díle a ve třetí o obrazu Boha a člověka ve filosofickém díle M. Bubera. Poslední čtvrtá kapitola je obsahově skromným zamyslením na téma přínosu autora pro křesťanskou teologii. Vzhledem k tomu, že diplomová práce je vždy v určitém smyslu záležitostí více se podílejících osob, z nichž nejdůležitějším činitelem je vedle samotného autora rovněž vedoucí práce, ale i mnohých dalších, kteří přispěli cennou radou, korekturou či zapůjčením potřebné literatury, zvolila jsem z důvodu poukazu na zmíněnou skutečnost formu psaní v první osobě množného čísla.

A v úplném závěru bych ještě jednou ráda poděkovala prof. Ctiradu Václavu Pospíšilovi, Th. D., nejen za odbornou pomoc, ale i za přístup, jenž byl pro mne branou k opravdovému lidskému setkání a panu Jiřímu Richterovi, předsedovi společnosti Olam Judaica Holešov zejména za odbornou konzultaci a poskytnutí bohaté základny všech potřebných materiálů včetně zapůjčení osobní literatury k tématu. Poslední poděkování patří v neposlední řadě všem mým blízkým, kteří se mnou po celých pět let studia měli trpělivost a podporovali mě nejen morálně, ale zejména duchovně ve svých modlitbách.

I. Dobový kontext, život, dílo a myšlenkový odkaz Martina Bubera

V první kapitole pojednáme o historickém kontextu a životě M. Bubera včetně základních filozofických a teologických rozměrů jeho myšlení a možných východisek tématu této diplomové práce. Jelikož se jedná o spisovatele a myslitele židovského původu, jehož osud je spjat s osudy evropského židovstva na sklonku 19. a 20. století, kdy se ve zcela nové formě vynořuje z příšeří nenávisti a xenofobie antisemitismus předznamenávající děsivé následky genocidy Židů za druhé světové války, považujeme za vhodnější a potřebnější v rámci této práce na samotném počátku pojednat o samotných historických událostech a jejich dalekosáhlém významu v rámci dobového kontextu odděleně od autorova vlastního života. Důležitým mezníkem, které se podílely na utváření autorovy osobnosti, se budeme ve spojitosti s přehledem autorovy bibliografie věnovat následně v rámci této kapitoly rovněž v samostatném oddíle. V závěru zmíníme základní filosofické a teologické rozměry Buberova myšlení v kontextu autorovy vlastní vyznávané spirituality a soudobého filosofického myšlení.

I. 1. Dobový kontext autora

Martin Buber, polský Žid¹, se narodil v židovské rodině v roce 1878 ve Vídni, hlavním městě Rakousko-Uherska, jehož oficiální název zněl: *Království a země na říšské radě zastoupené*. Zásadní změna v habsburských državách nastala zejména za vlády Josefa II. a to především díky tzv. Tolerančnímu patentu a Patentu o zrušení nevolnictví [1781]. Toleranční patent zrušil na prvním místě církevní monopol katolické církve v rakouských korunních zemích, neboť povolil vedle katolického vyznání rovněž vyznání luteránské, kalvínské a ortodoxní křesťanství, přičemž od r. 1782 byla tolerována i židovská víra. Židovské reformy probíhající do roku 1789 měly především začlenit jednotlivé Židy do svého okolí jako státu užitečné a prospěšné občany. Bylo jim povoleno studovat na univerzitách, věnovat se

¹ Ačkoliv byl silně spjat s německou kulturou, sám sebe považoval vždy za polského Žida. Srov. L. BROŽ, Autor chasidských vyprávění. In. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 559.

většinu běžných zaměstnání a rovněž došlo k uvolnění živnostenských omezení. Negativním dopadem snah o integraci, jež se projevovala např. v zákazu používání jidiš a hebrejského jazyka na veřejných listinách a v obchodech, rovněž v zákazu používání hebrejských jmen s povinným přijetím jmen německých včetně nařízení vést matriky v němčině a mnohých dalších, bylo postupné odcizování se vlastním židovským kořenům a tradici, jež v důsledku započaté krize vedlo mnohdy až ke zřeknutí se vlastní židovské identity.

I. 1. 1. Židé a judaismus ve východní Evropě v 18. a 19. století

Martin Buber vyrůstal ve Lvově, jmenoval se tehdy Lemberg, který byl centrem Haličsko-volyňského knížectví, později hlavním městem historicko-regionální oblasti Haliče, jež byla ve 14. – 18. století součástí Polského království a až do roku 1918 jednou ze zemí Habsburské monarchie. Po roce 1945 byla rozdělena mezi jihovýchodní Polsko a západní Ukrajinu. Jmenovaná regionální oblast je spjatá s existencí židovsko pietistického hnutí známého pod názvem chasidismus², které vzniklo na počátku 18. století právě v Haliči. Bylo podmíněno a utvářeno nejrůznějšími tlaky uvnitř samotného židovského společenství v obtížných podmínkách rozpadu polsko-litevské unie a trojího dělení země, kdy byla silně otřesena nejen struktura judaismu, ale i zpochybněna autorita a systém židovských vůdců v důsledku falešných mesiášských hnutí Šabtaje Cvi a Jakoba Franka. Způsob života a zejména systém působení vůdců chasidismu³, lze-li vůbec nazvat systémem celou spiritualitu chasidutu, jež nemá být v žádném případě teorií, ale životem v zanícené radosti „pramenící ze vztahu k nepodmíněnosti“⁴, přijala většina Židů na Ukrajině, v Haliči, centrální části Polska, s početnými skupinami přívrženců v Bělorusku - Litvě a Uhrách. Od r. 1880 se s mohutnými vystěhovaleckými vlnami chasidství rozšířilo do západní Evropy a USA. Postupně nabylo na významu, ačkoliv se jednalo v podstatě o první náboženský směr v judaismu od dob Druhého chrámu, jenž vytvořil specifický způsob života včetně ritu, stává se postupně uznávaným

² Zakladatelem byl Jisra'el ben Eli'ezer (1700–1760), zvaný Ba'al-Šem-Tov, ve zkratce *Bešt* - Pán dobrého Jména.

³ Jeho obraz s vyjmenováním hlavních osobností včetně jejich působení a učení podává téměř v sedmdesáti stránkovém úvodu do *Chasidských vyprávění* M. Buber. Srov. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 15-80.

⁴ Tamtéž, s. 16.

legitimním židovským fenoménem, jemuž věnoval snahou o zvěstování jeho ústředního poselství nemálo roků studia právě i Martin Buber.

I. 1. 2. Nová vlna antisemitismu konce 19. století

Ačkoliv započatý vývoj v evropských zemích postupně směřoval k plnému občanskému zrovnoprávnění, začala se projevovat nová forma antisemitismu⁵ obsahující prvky tzv. antisemitismu vulgárního; a to už nikoli v podobě antijudaismu, náboženské nesnášenlivosti, ale na základě biologické inferiority a rasové odlišnosti. Svého vrcholu dosáhla zejména v roce 1881 v antisemitské petici německého kancléře knížete Bismarcka, kdy židovské rasové zvláštnosti jsou představovány jako reálně hrozící nebezpečí pro rasově podmíněné vlastnosti Němců. Je třeba se proti nim postavit přímo státními mocenskými prostředky, aby nebyla ohrožena německá národní podstata.⁶ Tento nový druh rasového antisemitismu, který se postupně stával prostředkem politické agitace a úspěšně se šířil z Německa do Francie a poté do Ruska, se začal projevovat i v Rakousku.⁷ V roce 1848 byla v Rakousku zrušena cenzura. Možnost svobodné publikace pro mnoho úspěšných a vědecky činných spisovatelů a vědců židovského původu dávala na straně druhé možnost veřejně prezentovat antisemitské názory formou nejrůznějších vydávaných pamfletů a letáků. V roce 1881, kdy byl zavražděn car Alexandr II., propukla silná vlna pogromů: Židé byli beztrestně napadáni a zabíjeni zdivočelou lůzou za plné oficiální podpory ruské vlády a policie. Rovněž známá aféra ve Francii s židovským důstojníkem Alfrédem Dreyfusem, který byl po inscenovaném procesu nespravedlivě odsouzen za údajné prozrazení vojenského tajemství Německu, ukázala nevídaný rozměr politického antisemitismu. Bezprostředně po prvních pogromech vzrůstá emigrace Židů, a to zejména do západní Evropy, USA, Kanady, Brazílie, Argentiny a Palestiny.⁸ Antisemitismus se postupně profiloval na politickou záležitost: v roce 1879 byla v

⁵ Teorie rasového antisemitismu, která se opírala zejména o dílo A. de Gobineaua *Esej o nerovnosti lidských mas* (1853), byla dále rozvíjena zejména v Německu, Prusku a Rakousku.

⁶ Název se objevil poprvé v roce 1879 založením Antisemitské ligy hamburským anarchistickým pamfletistou Wilhelmem Marrem, do té doby lze spíše mluvit o antijudaismu. Moderní antisemitismus období emancipace Židů měl mnoho forem: antisemitismus protikapitalistický, křesťanských socialistů, protirevoluční, nacionální, rasový. Srov. PAVLÁT, L. Antisemitismus – nejsetrvalejší zášť v dějinách lidstva. In: *Židé – dějiny a kultura*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 1997, s. 83-104.

⁷ Srov. SHUBERT, K. *Dějiny Židů*. Praha: NS Svoboda, 2003, str. 97.

⁸ Palestina byla zcela zvláštním případem, neboť zde už Židé neusilovali o asimilaci, ale o vybudování autonomní židovské společnosti později spjaté se sionismem.

Německu založena pastorem Adolfem Stöckrem antisemitská Křesťanská socialistická strana (Christlich-Soziale Arbeiterpartei), po níž následoval v roce 1882 mezinárodní antisemitský kongres v Drážďanech. Obdobně byly vytvářeny i v dalších zemích: v roce 1888 při komunálních volbách ve Vídni se všechny antisemitské skupiny spojily a vytvořily stranu tzv. „Sjednocených křesťanů“ v níž řešení sociální otázky bylo dosažitelné a možné pouze vyřešením otázky židovské.

I. 1. 3. Sionismus, první světová válka a počátky židovsko-arabského konfliktu

Sionismus, jehož kulturní předpoklady sahají k židovskému osvícenskému hnutí Haskala⁹, je nejen radikálním odmítnutím asimilace, ale ve své podstatě reakcí hluboce raněných a opětovně urážených Židů na nepodařenou emancipaci, jimž rasově a biologicky zabarvený antisemitismus upíral základní práva a nárok na lidskou důstojnost. Jako politické hnutí, jehož cílem je návrat Židů do Palestiny (Erec Jisrael), našel zvlášť silnou odezvu mezi ruskými socialisty, kteří spatřovali v ideji židovského státu příležitost k vytvoření rovnostářské společnosti bez náboženských předsudků. Právě antisemitismus poskytl tomuto ideologickému hnutí v západní Evropě základ argumentace: jako reakci na pogromy v roce 1881 vydal Leo Pinsker *Auto-emanzipation* [*Auto-emancipaci*] a Theodor Herzl v roce 1896 *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der jüdischen Frage* [*Židovský stát. Pokus o moderní řešení židovské otázky*] jako bezprostřední reakci na zkušenosti s francouzským antisemitismem v době Dreyfusovy aféry.¹⁰

Roku 1897 se v Basileji konal první sionistický kongres, kde bylo označeno osídlování Palestiny židovským obyvatelstvem jako významný prostředek „vytvoření veřejno-právně zajištěné domoviny v Palestině“, což byla definice hlavního cíle kongresu.¹¹

V roce 1914 zasáhla Evropu První světová válka, jejíž bezprostřední záminkou byl atentát na následníka rakousko-uherského trůnu arcivévodu a následníka trůnu Františka Ferdinanda d'Este. Odvetou vyhlásilo Rakousko-Uhersko

⁹ Hnutí za rozšíření moderní evropské kultury mezi Židy v době od poloviny 18. do sklonku 19. st. Srov. *Atlas univerzálních dějin židovského národ*. Praha: Victoria publishing, 1995, s. 281.

¹⁰ Srov. DE LANGE, N. *Svět Židů*. Praha: Knižní klub, 1996, s. 64.

¹¹ Srov. STEMBERGER, G. *Úvod do judaistiky*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 175.

válku Srbsku, což vyvolalo řetězovou reakci a během jednoho měsíce se Evropa ocitla ve válečném konfliktu. Klíčové události, k nimž došlo během války: ruská říjnová revoluce v roce 1917, jež byla Židy všech přesvědčení nadšeně vítána, dobytí Palestiny britskou armádou bezprostředně po Balfourově deklaraci z r. 1917, jejímž poselstvím bylo prohlášení sympatií Vlády Jeho Veličenstva k vytvoření domoviny pro židovský národ v Palestině.¹² V roce 1922 Společnost národů oficiálně předala palestinský mandát Velké Británii, která potvrdila a přijala sionistické cíle vybudování židovského státu. Vyřešení „židovského problému“ vznikem národní domoviny v Palestině nastartovalo židovsko-arabský konflikt: přistěhovalci Židů, kteří byli dosud v Palestině menšinou, a narazilo na postupně vzrůstající arabský odpor.¹³ „Drsnou pravdu o hloubce rozporu sionistických a arabských zájmů pochopili mnozí osadníci až dlouho poté, co si už začal vybírat oběti na obou stranách.“¹⁴ Byl to právě M. Buber, který v roce 1921 v Karlových Varech při příležitosti druhého sionistického kongresu varuje a žádá upřímné dorozumění s arabským lidem.¹⁵

I. 1. 4. Antisemitismus meziválečných let – nacismus, šoa

Kapitulací Německa v roce 1918 byla ukončena 1. světová válka, která předznamenala celosvětovou hospodářskou krizi a nástup německé nacistické totalitární ideologie založené na vypjatém nacionalismu a rasismu spojeném s antisemitismem. V roce 1933 po zvolení vůdčího představitele nacistické krajně pravicové strany (NSDAP) Adolfa Hitlera německým říšským kancléřem se stává jedinou státní ideologií, v níž antisemitismus, jenž je směsicí německého a rakouského vzoru, zaujímá přední místo v programu totalitního státu. V září roku

¹² V roce 1939 Británie zrušila de facto prostřednictvím Bílé knihy Balfourovu deklaraci a nastínila nový plán, podle něhož nebylo možné v Palestině vytvořit stát s převažujícím židovským obyvatelstvem. Srov. JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Praha: Rozmluvy, 1995, s. 502.

¹³ „Naivita prvních sionistů ve vztahu k Arabům se ve zpětném pohledu jeví jako nepochopitelná. Někteří si možná skutečně nebyli vědomi existence Arabů v Palestině a trvalo dlouho, než si uvědomili sílící vlnu arabského nacionalismu.“ DE LANGE, N. *Svět Židů*. Praha: Knižní klub, 1996, s. 133.

¹⁴ Tamtéž, s. 133-144.

¹⁵ V dokumentu zformulovaném M. Buberem se mimo jiné píše: „Kongres výslovně zdůrazňuje, že židovská kolonizační práce nebude omezovat práva a potřeby pracujícího arabského lidu“. WEHR, G. *Buber*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 39.

1935 byly přijaté Norimberské zákony¹⁶, které vyústily v postupné zbavování lidských práv a svobod všech židovských obyvatel v Německem okupovaných zemích s děsivými následky v podobě zřizování ghatt a koncentračních táborů, jež byly pouhou předeherou nacistického tzv. konečného řešení židovské otázky fyzickou likvidací Židů. Martin Buber opouští v březnu 1938 Německo a odjíždí do Palestiny. Důsledkem šoa byl výjimečný zločin vyvraždění 6 miliónů evropských Židů, jenž tvořil organický článek v historii antisemitismu: tváří v tvář vyhlazovací mašinérii nacistického Německa neexistoval žádný způsob obrany, neboť čistě etnický rasový persekuci se nešlo bránit zřeknutím se vlastní víry a přijetím víry jiné jako v předchozích dobách.¹⁷

Kapitulace Německa dne 8. 5. 1945, která vešla v platnost druhého dne, znamenala ukončení druhé světové války. Odhadovaný celkový počet lidských obětí ve druhé světové válce se kloní k číslu 60 milionů mrtvých.

I. 1. 5. Vznik státu Izrael a arabsko-izraelské konflikty

Skutečnost šoa dala nepochybně nový impuls sionistickým snahám o vytvoření židovského státu. 13. května 1947 byl OSN ustaven „Zvláštní výbor OSN pro Palestinu“ (*United Nations Special Comitee for Palestine, UNSCOP*). V roce 1947 OSN schválila rozdělení britského mandátu Palestiny na dva nezávislé státy – židovský a arabský. Ačkoliv Liga arabských států tento plán odmítla, byla 14. května 1948 o půlnoci před vypršením Britského mandátu slavnostně přečtena a podepsána Deklarace nezávislosti státu Izrael.¹⁸ Nový stát Izrael byl vyhlášen pouze na místech přiznaných plánem OSN na rozdělení Palestiny, teprve až v následující vítězné první arabsko-izraelské válce¹⁹, která vypukla den po vyhlášení státu Izrael, byly hranice státu rozšířeny nad rámec plánu OSN na rozdělení Palestiny.²⁰ V následujících 30

¹⁶ Zákon o říšském občanství a zákon na ochranu německé krve a cti.

¹⁷ Srov. PAVLÁT, L. Antisemitismus – nejsetrvalejší zášť v dějinách lidstva. In. *Židé – dějiny a kultura*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 1997, s. 101.

¹⁸ „Deklaraci o nezávislosti přečetl pátek 14. května Ben Gurion v telavivském muzeu: „Na základě našeho nezadatelného národního práva a na základě rezoluce Valného shromáždění OSN tímto vyhlášíme vytvoření židovského státu v Palestině, který ponese název stát Izrael.“ JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*, Praha: Rozmluvy, 1995 s. 508.

¹⁹ Tzv. Válka za nezávislost.

²⁰ „Události let 1947-1948 vedly nejen ke vzniku Izraele, ale vyvolaly také dlouholetý arabsko-izraelský problém. Ten má dva hlavní aspekty: uprchlíky a hranice.“ JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*, Praha: Rozmluvy, 1995, s. 509

letech vyústily arabsko-izraelské konflikty v několik válek na blízkém východě: v roce 1956 to byla Sinajská válka, která započala izraelským útokem na Egypt v důsledku blokády izraelského přístavu Eilat a Suezského průplavu, v roce 1967 tzv. Šestidenní válka, jež skončila dobytím Jeruzaléma, Západního břehu Jordánu a Golanských výšin na hranici se Sýrií a zdrcující porážkou arabské koalice, v roce 1967 čtvrtá arabsko-izraelská válka zvaná Opatřebovací válka, a tzv. Jomkipurová válka, která propukla v roce 1973 nečekaným útokem Sýrie a Egypta na Izrael. Martin Buber umírá v Jeruzalémě v roce 1965 dva roky před vypuknutím Šestidenní války.

I. 2. Život myslitele

Druhý oddíl věnujeme životu Martina Buber tak, jak se utvářel od dob jeho raného dětství až k plné dospělosti a zralosti včetně mezníků, jež se významně podílely na utváření jeho osobnosti a staly se tak specifickým základem jeho filosofického a teologického myšlení. Jedná se zejména o tři hlavní periody autorovy vlastní tvůrčí práce, jež se vzájemně prostupovaly a ovlivňovaly: období tzv. „mystické“, období filosofie dialogu a období překladu Písma.

I. 2. 1. Dětství

Martin Mordechaj Buber se narodil 8. 2. 1878 Elise Buberové, roz. Wurgastové a Karlu Buberovi ve Vídni. Po velmi krátce trvajícím společném manželském soužití svých rodičů, jehož přerušení bylo považováno za tragickou událost, o níž se v rodině před malým chlapcem nemluvalo, jak poznamenává Buber ve svých *Autobiografických fragmentech*, přechází sotva čtyřletý chlapec pod přímou výchovu svých prarodičů Salomona a Adele Buberových žijících ve Lvově, kde vyrůstá až do své dospělosti zakončené osmnáctým rokem. Buberův děd Salomon Buber, představitel židovské buržoazie, nadšený a horlivý přívrženec Haskaly, vážený obchodní rada a ředitel dvou bank ve Lvově, byl velkým židovským učitelem své doby: mimo dokonalou znalost hebrejského jazyka, jímž stejně obratně psal, jako mluvil, se vědecky věnoval zejména vydávání biblických výkladů starých rabínů tzv.

midrašů²¹. Ačkoliv byl nevídaně plodným autorem, kvalita jeho vědecké práce vždy převyšovala kvantitu vydávaných děl. Buber vyrůstal v jazykově bohatém prostředí, jak sám dokládá ve svých *Autobiografických fragmentech*, z nichž cituje německý spisovatel a autor monografie o Buberovi Gerhard Wehr: „U dědečka mělo „studium učení“ zvláštní význam... Byl opravdovým filologem, „milujícím slovo“. (...) Ale láska babičky ke slovu na mě působila ještě mocněji než jeho; protože tato láska byla velmi bezprostřední a plná zbožnosti.“²² Avšak k jeho dětství se neodmyslitelně váže vědomí trvalé nepřítomnosti matky. Ve své autobiografii sám popisuje událost, kdy jako chlapec dostal odpověď od starší dívky ze sousedství na otázku o své matce: „Ne, ona se již nikdy nevrátí.“ Buber vnímal nepřítomnost matky jako promeškání vzájemného skutečného setkání dvou lidí (*Vergegnung*), které se netýká jen jeho osoby, ale i jeho protějšku. Mnohem pozitivnější byl jeho vztah k otci, jehož od devíti let navštěvoval na otcovském statku v Bukovině a k jehož geografickému místu se neodmyslitelně váže východoevropská zbožnost *chasicim* se svými legendami o *caddikim*. Avšak v době chlapcových návštěv se již jedná o poslední odlesk památných časů tzv. „zbožných“, byť existence a podoba společenství stále přetrvává. Buber s ní přichází poprvé do styku v malém venkovském sídle Zadagora, později na nově získaném statku nedaleko městečka Czortkova a následně ve svém tzv. „chasiském období“ na onu dobu vzpomíná, když se stává hlasatelem chasiského poselství v současnosti.²³

I. 2. 2. Studium, setkání se sionismem a dvě periody tvůrčí práce

Po studiu polského gymnázia ve Lvově se nechává Martin Buber v roce 1896 zapsat na vídeňskou univerzitu²⁴, po roce odchází studovat na dva roky do Lipska (1897/99) a z Lipska do Curychu²⁵, kde se věnuje studiu několika oborů: filosofie,

²¹ „Midrašim - knihy, vykládající a vysvětlující biblické texty.“ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 11.

²² Tamtéž, s. 11-12

²³ Srov. Tamtéž, s. 14.

²⁴ Toto období je charakterizováno vzdalováním se židovskému ovzduší svého domova; vliv F. Nitzscheho. Srov. Heller, J. „Úvodem“, in. BUBER M., *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005, str. 9.

²⁵ V roce 1998-99 rovněž studium v Berlíně. Srov. WEHR, G. *Buber*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 126.

filologie, germanistika i klasická filologie, literatura, dějiny umění²⁶, a kde se setkává s Theodorem Herzelem, zakladatelem sionismu a rovněž se svojí budoucí ženou nežidovského původu Pavlou Winklerovou, která studuje germanistiku.

Mezitím se odehrává v roce 1897 první sionistický kongres v Basileji, který za zásadní programovou myšlenku sionismu, která postupně nabývá ryze nacionálních rysů, spatřuje vytvoření právně zajištěného domova židovského národa v Palestině. Buber vnímá potřebu vytvoření národa se všemi politickými a nacionálními aspekty, avšak mnohem více u něho začíná převládat sionismus biblický.²⁷ V roce 1901, kdy ve Vídni rediguje sionistický denník *Die Welt*, čte první referát na pátém sionistickém kongresu v Basileji, za rok nato zakládá Židovské nakladatelství, avšak po VI. kongresu, kdy mezi ním a T. Herzelem dochází k roztržce, se s Herzelem a politickým sionismem rozchází. Avšak přesto byl sionismus důležitou etapou jeho vývoje ve smyslu návratu k židovským kořenům, neboť v době, kdy opustil dům prarodičů, až do svých dvaceti let a ještě i v menší míře potom, byl stržen, jak sám přiznává, vírem století: jeho duch byl „v neustálém a rozmanitém pohybu..., avšak bez centra a bez substance růstu: byl to vpravdě *olam ha-tohu* - ‚svět zmatku‘, mytický příbytek toulavých duší“, ve kterém žil a jak sám popisuje sice „v čilé plnosti ducha, avšak jak bez židovství, tak též bez lidskosti a bez přítomnosti božského“.²⁸ V r. 1904 promuje ve Vídni na základě disertace *Beiträge zur Geschichte des Individuations problems* [Příspěvky k dějinám problému individuace], avšak následující etapa let 1904 – 12, jež je nazývána Buberovými životopisci „mystickou periodou“, se pro něho stává vnitřním návratem k židovským kořenům, návratem k dědictví svých otců, v němž počíná spatřovat i svůj úkol. Znovu před ním ožívají obrazy dětství: vzpomínky na zbožnost haličských chasidů. Ve vzpomínkách na dobu svého opětovného přimknutí k židovství, hovoří o otevření čehosi prapůvodně židovského a lidského, samotné nádoby lidské religiozity: lidská podoba s Boží tváří uchopená jako čin, tvorba, úkol. Židovství se mu otevírá jako

²⁶ Zde vliv významných mystiků: Mikuláše Kubánského, Paracelsa, Weigela, zvláště Jakoba Böhmeho. Srv. Tamtéž, s. 19.

²⁷ Sion pro něho znamená více než národ. Jde přímo o pojem, který v řeči Bible znamená počátek Božího království mezi národy. Srov. Tamtéž, s. 20. „Pouhé národnostní vyznání židovského člověka nezmění; může s ním žít ve stejné duševní ubohosti jako bez něj, i když snad méně rozkolísaně.“ BUBER, M. Má cesta k chasidismu. In. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 36.

²⁸ BROŽ, L. Autor chasidských vyprávění. In. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 560

religiozita, zbožnost, *chasidut*.²⁹ Nechává se unášet spisy zbožného Baal Šem Tova a jeho žáků, sbírá, překládá a interpretuje obrovské množství chasidských příběhů, vyprávění, legend a anekdot. V této době vzniká *Geschichte des rabbiho Nachmana* [Příběh rabbiho Nachmana] (1906), *Die Legende des Baalschem* [Legenda o Baalšemovi] (1908).

K etapě tzv. „mystické periody“ se váže i několik vydaných prací z oblasti náboženské filosofie: *Ekstatische Konfessionen* [Extatická vyznání] (1909), spisy o čínské náboženské filosofii *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse* [Řeči a podobnosti Čuang-c] – překlad a *Die Lehre vom Tao* [Učení o Tao] (1910) jako doslov a *Chinesische Geister – und Liebesgeschichten* [Čínské strašidelné a milostné historky] (1910). *Drei Reden über das Judentum* [Tři řeči o židovství] vychází v roce 1911. V roce 1913 se Buber obrací od mystického nazírání odkazu chasidického hnutí k otázce mezilidských vztahů, která ho již od dětství zaměstnávala nabývaje postupem času a zráním Buberova ducha konkrétnějších podob až k schopnosti uchopit *obecné*: spis *Daniel – Gespräche von der Verwicklichung* [Daniel – Hovory o uskutečnění] (1913), *Kalevala* (překlad Anton Schneider), redakce, doplnění a úvod M. Buberova, avšak zejména v prvním roce po válce vznikají první koncepty pozdějšího hlavního Buberova filozofického díla *Ich und Du* [Já a Ty] (1919), na němž pracuje dále zvláště v roce 1922, následně vychází v roce 1923 ve své definitivní podobě. V době, kdy vznikají zmiňované první koncepty zmíněného ústředního díla *Ich und Du*, vydává *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1914* [Židovské hnutí. Soubor článků a projevů] (1916), měsíčník *Der Jude*, jenž je vydáván do r. 1924 a od roku 1919 až do doby své emigrace začíná spolupracovat s Nehemia Nobelem - zakladatelem Židovského učiliště ve Frankfurtu nad Mohanem. V roce 1921 vychází druhá série Buberových projevů a článků o židovském hnutí (1916-1920) spolu pneumatologickými fragmenty „Slovo a duchovní reality“ od Ferdinanda Ebnera, dále *Der gro(s)e Maggi und seine Nachfolge* [Velký magid a jeho následovníci] (1922), přičemž nadcházející rok 1923 uzavírá Buberovu mystickou periodu.

²⁹ Srov. BUBER, M. Má cesta k chasidismu. In. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 36.

I. 2. 3. Třetí říše

Od roku 1916 až do své emigrace v roce 1938 žil Martin Buber v Heppenheimu, kam se přestěhoval z Berlína. Od roku 1925 začíná spolupracovat s Franzem Rosenzweigem na překladu Hebrejské bible do němčiny, jenž se stává zcela jedinečným překladem Písma. Dalo by se říci, že Buber dle vlastních slov dozrává pro práci s Biblií, která ho již dříve nabádala mnohem spíše způsobem tušeného než uvědomělého závazku.³⁰ V letech 1926-30 vydávají M. Buber společně s V. von Weizsäckerem a J. Wittigem čtvrtletník *Die Kreatur*, vychází souborné vydání *Die chassidische Bücher* [*Chasidské knihy*], avšak po roce 1929, kdy Rosenzweig umírá, dokončuje Buber překlad Bible od knihy Izaiáše sám. Práce na překladu Písma dala vznik dalším Buberovým publikacím: *Königtum Gottes* [*Boží království*] (1932) jako první díl knihy *Das Kommende* [*Příští svět*] a *Zwiesprache* [*Rozhovor*]. Ve stejném roce, kdy vychází stěžejní dílo *Já a ty*, je povolán na frankfurtskou univerzitu, aby vyučoval religionistiku a židovskou etiku, a to zpočátku externě, od roku 1930 získává řádnou profesuru, avšak je činný i nadále zejména ve výchovné práci a to nejen v Německu, ale i ve Švýcarsku a Nizozemsku. Ve zlomovém roce 1933, kdy začíná pronásledování Židů po nástupu Hitlera k moci, vypovídá Buber sám svoji řádnou profesuru na univerzitě, avšak dále pokračuje ve svých iniciativách zejména v oblasti výchovy dospělých. Zřizuje a vede Ústředí pro židovské vzdělávání dospělých při Říšském zastupitelství Židů v Německu, intenzívně cestuje a pořádá přednášky o biblických tématech zejména na židovských náboženských obcích jako výraz odporu proti nesvobodě a útlu, posiluje všechny, kdo stojí ve vedení a je jim třeba síly, naděje a vytrvalosti až do doby, kdy je mu zakázána veřejná činnost a emigrace se stává nevyhnutelnou. V této tolik pohnuté době vzniká publikace *Kampf um Izrael* [*Boj o Izrael*], proslovy a spisy z let 1921-32 (1934) a rovněž vychází články *Die Schrift und ihre Verdeutschung* [*Písmo a jeho poněmečtění*] (1934) obou autorů, jež osvětlují jejich překlad bible do němčiny. Následuje další sbírka proslovů a článků z let 1933-1935 *Die frage an den Einzelnen* [*Otázka jednotlivců*] (1936), *Die Stunde der Erkenntnis* [*Hodina poznání*] (1936) a projevy a stati z let 1933-1935. V r. 1937 vychází první vydání překladu *Die Schrift* [*Písmo*] v patnácti dílech, v březnu 1938 opouští Německo a odjíždí do Palestiny.

³⁰ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 32.

I. 2. 4. V Izraeli

Po svém příjezdu do Palestiny dostává na univerzitě v Jeruzalémě relativně nepříliš významnou stolicí sociální filosofie, problémem je jak jeho tzv. „politická nepoužitelnost“, tak skutečnost, že ortodoxními židovskými kruhy není příliš přijímaná a vítaná jeho učitelská činnost ve spojení s náboženstvím a teologií.³¹ V roce 1941 vychází v časopisu Davar hebrejsky chasidská románová kronika *Gog a Magog*, o čtyři roky později *Chasidská poselství (1945) a Moses [Mojžíš] (1945)*, následující rok *Chasidská vyprávění (1946)*, vše v hebrejském jazyce. V době, kdy je Spojenými státy navrženo rozdělení Palestiny na židovský a arabský stát (1948) se Buber intenzívně zasazuje za vzájemné soužití Židů a Arabů, a židovský národ vyzývá k míru s palestinskými Araby.³² 15. května končí britský mandát nad Palestinou, Britové odchází a v r. 1948 vypuká arabsko židovská válka. Buber se soustřeďuje na vnitřní problémy člověka, píše *Das Problem des Menschen [Problém člověka] (1948)*, v r. 1949 zakládá a buduje seminář pro vzdělání dospělých v Jeruzalémě. Následuje německé vydání románu *Gog a Magog (1949)*, *Die Erzählungen der Chassidim [Chasidská vyprávění] (1950)*, *Der Glaube der Propheten [Víra proroků] (1950)*, *Zwei Glaubensweisen [Dva typy víry] (1950)*. V r. 1951, kdy je mu udělena prestižní Goetheho cena Hansischer Goethe-Preis v Hamburku, odjíždí na delší dobu do Ameriky, kde je přijímán se vši vážností a uznáním. V r. 1952 se vrací do Jeruzaléma, vychází *Moses [Mojžíš] (1952)*, *Die chassidische Botschaft [Chasidské poselství] (1952)* v němčině a *Bilder von Gut und Böse [Obrazy dobra a zla] (1952)*. V r. 1953 je mu udělena další významná cena: Mírová cena německého knižního trhu ve frankfurtském kostele sv. Pavla, na niž odpovídá přednáškou závažného obsahu: *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens [Opravdový rozhovor o možnosti míru]*, pokračuje přednáškami a projevy na německých a švýcarských vysokých školách a vychází *Gottesfinsternis [Zatmění Boha] (1953)*. Následně vychází ve vydavatelství Heger nové vydání překladu Písma a soubor esejů z let 1909-1953 *Hinweise [Odkazy] (1954)* a *Elemente des Zwischenmenschlichen [Základní prvky mezilidského] (1954)*, o rok později *Sehertum [Jasnovidectví] (1955)*.

³¹ Srov. Tamtéž, s. 38.

³² Srov. I. 1. 3. Sionismus, první světová válka a počátky židovsko-arabského konfliktu, s. 12-13.

V roce 1957 cestuje opět do Ameriky na School of psychiatry ve Washingtonu, kde přednáší na téma „*Vina a pocity viny*“. V r. 1958 umírá jeho žena Paula Buberová. V dalším roce vychází Buberovy autobiografické fragmenty *Begegnung* [Setkání] (1960), následující rok završuje překladem hebrejské Bible do němčiny, které vychází ve čtyřech svazcích *Die Schrift* [Písmo] (1962) a až do roku 1962 ve třech svazcích *Werke* [Dílo] (1962-64) a následně soubor statí a projevů z let 1903-1963 *Der Jude und sein Judentum* [Žid a jeho židovství] (1963). Ve stejném roce je mu udělena nizozemská Erasmova cena. V roce 1964 získává čestný doktorát filosofie v Heidelbergu, o rok později, 13. června 1965, však Martin Buber umírá v Jeruzalémě, dva roky před vypuknutím Šestidenní války v sedmaosmdesáti letech po operaci v důsledku nebezpečného úrazu. Náhrobní kámen na hřbitově Har Hemenuchoth nad Jeruzalémem, kde je pohřben tento hluboce vnímavý myslitel a neúnavný bojovník za mír, nese slova Buberova oblíbeného žalmu 73, 23-24:

„A přece zůstanu stále u tebe,
uchopil jsi mne za svou pravici.
Vedl jsi mne svými radami,
a pak mne přijmeš do své slávy.“³³

I. 3. Základní filosofické a teologické rozměry Buberova myšlení

M. Buber reflektuje jako filosof dialogu člověka skrze dialogický princip Já a Ty nejen z čistě filozofického hlediska, ale rovněž jako zvěstovatel chasidského poselství, tedy i z pozice teologicko spirituální reflexe: člověk je žijícím a uskutečňujícím se Božím stvořením ve světě, v němž je neustálá přítomnost Boha, s níž se člověk setkává a v níž se jedinečně uskutečňuje pravá cesta života. Obě tyto tendence jsou v Buberovi navzájem provázány: Buberova dialogičnost vyrůstá rovněž i ze zkušenosti interpreta chasidismu, sběratele legend a zvěstovatele poselství chasidistického hnutí, které časově předchází jeho filozofickou reflexi.³⁴ Z tohoto důvodu bude v rámci této diplomové práce pojednáno o obrazu Boha a člověka v díle M. Bubera zvlášť, a to na základě publikací, které by bylo možno

³³ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 43.

³⁴ Srov. I. 2. 2. Studium, setkání se sionismem a dvě periody tvůrčí práce, s. 16-17.

označit jako teologicko – spirituální a publikací představujících autora jako filosofa dialogu. Avšak nejprve se zaměříme na problematiku propojenosti obrazu Boha a člověka v díle M. Bubera a rovněž zasadíme autora do myšlenkového a náboženského kontextu své doby, z níž jeho tvůrčí přínos a potenciál přímo či nepřímo vyrůstá, a jehož odkaz dále ve svém díle reflektuje a rozvíjí. Z tohoto důvodu zařazujeme následně krátké pojednání o filozofickém myšlení 19. a 20. století a nábožensko-spirituálním pozadí myšlenkového odkazu autora, jímž je judaismus, resp. jeden z jeho směrů: chasidismus.

I. 3. 1. Neoddělitelnost obrazu člověka od obrazu Boha

Chceme-li pojednat o obrazu Boha a člověka v díle Martina Bubera, narazíme na první zcela zásadní skutečnost, že jedno od druhého nelze oddělit, neboť se jedná o dvě entity, které spolu v našem světě natolik úzce souvisí, že lze plným právem říci, že jsou doslova bytostně provázány. Když Buber uvažuje o podílu člověka na spáse světa, dochází k jednoznačnému tvrzení: „Neexistuje žádný podíl člověka a podíl Boha; neexistuje žádné odsud až sem...“³⁵ V rámci uvedeného je nutno vzít v úvahu i fakt, že člověk nemůže vypovídat o Bohu nezaujatě a nepodmíněně, aniž by vnášel do přemítání o Bohu lidské a rovněž, či právě tak, o člověku nelze vypovídat, aniž by mu byla upírána či nebyla brána v potaz schopnost transcendence, jíž je člověk předurčen a uschopněn „nahlížet“ za hranice lidského bytí a reflektovat absolutno.³⁶ Nelze tedy udělat demarkační čáru mezi tím, co je ryze lidské a Boží: Bůh jako Stvořitel oslovující a povolávající svět k bytí a člověka v něm k dialogu se sebou samým - to vše je vetkáno do samotné podstaty lidské existence. „Bůh a člověk se o svět nedělí; lidské působení je spojeno s Božím a přece zůstává skutečným působením.“³⁷ Reflexe pojmu Bůh je tedy u Bubera vždy nutně provázána s reflexí bytí člověka, a to právě skrze ústřední a zásadní rys jeho filozofie, jíž je dialogičnost. Z filozofického hlediska je Buberův přístup k dané problematice v zásadě vždy antropologický³⁸, neboť otázka absolutna je u Martina

³⁵ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 16.

³⁶ „Nejvyšší, dokonalá, absolutní realita; samostatná skutečnost; inteligibilní celek; bůh, tajemství bytí.“ OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005, s. 9-10.

³⁷ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 16.

³⁸ Slovo „antropologie“ označuje už od 16. století záměr, který se liší jak od tradiční spekulativní filozofie, tak většinou od čistě matematicko-přírodovědného způsobu myšlení a požaduje, aby byl

Bubera vždy zasazena do času a uskutečněna skrze člověka,³⁹ avšak Buberův antropologický zájem nevrcholí v čistě mezilidské sféře, neboť ve vztahu Já-Ty se uskutečňuje setkání se samotným Bohem a tudíž nedochází k redukci vertikály ve vztahu k Bohu ve prospěch horizontály ve vztahu k člověku, jak jsme často při antropologických zkoumáních svědky.⁴⁰ V rámci naší práce tedy budeme k této skutečnosti přihlížet, avšak s vědomím, že není-li možné obraz Boha a člověka od sebe přímo oddělit, lze jej v rámci daných možností alespoň rozlišit.⁴¹ Dále se domníváme, že je třeba vzít v úvahu i třetí vyvstávající skutečnost týkající se především samotného obrazu Boha a to, že obraz Boha u M. Bubera vždy nějak vystává nepřímou, tzn. ne ve smyslu, že by o něm autor přímo hovořil a zabýval se jím: obraz Boha zde vyvstává povětšinou vždy jakoby „vedle“ či „mimo“ hlavní téma, o němž pisatel pojednává. Rovněž je nade vše pochybnost, že celé dílo M. Bubera v sobě nese implicitně obraz Boha, který je *mysterium tremendum*, k němuž člověk přistupuje s vědomím a pokorou, že smí jen jako v zrcadle nahlížet, a že snad ani sám autor ve své pokoře před onou daností neusiloval odkrývat, má-li se stát pravým obrazem a ne karikaturou, co nutně zůstává samo ze své vlastní podstaty zahaleno. Navíc jelikož jsme nuceni vycházet v rámci této práce z analýzy pouze dostupných děl, ačkoliv se jedná o ústřední publikace z pera autora, které byly z německého jazyka přeloženy do českého, nemůže si ani v nejmenším tato práce činit nárok na celistvost uchopení tématu u tak tvůrčí a plodné, invencí nadané a hluboce myslící osobnosti, kterou je M. Buber.⁴²

zkoumán člověk ve své konkrétní zkušenosti se sebou samým. CORETH, E. *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1996, s. 32.

³⁹ Srov. OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005, s. 10.

⁴⁰ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. s. 75.

⁴¹ C. V. Pospíšil, jeden z předních českých teologů, upozorňuje, že mluvit dnes o Bohu, je každopádně z mnoha hledisek riskantní podnik: „Existuje oprávněná obava, že mluvení o Bohu bez vztahu k člověku by mohlo nahrávat tomu, že člověk a svět budou ještě více „bez Boha“. Musíme si však zároveň společně přiznat, že transcendentní Bůh svět překračuje a že z něj jako z dárce smysluplnosti nesmíme učinit pouhý prostředek. Pokud bychom Boha redukovali na význam, který má pro člověka, otvírají se také četné a velmi závažné hrozby.“ POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 430.

⁴² Zejména vzhledem k rozsahu jeho publikovaného díla: Bibliografie vydaná u příležitosti Buberových 80. narozenin v Jeruzalémě v r. 1961 *A Bibliography of Martin Bubers Works (1895-1957)* obsahuje 883 titulů spisů M. Bubera. Srov. WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 136.

I. 3. 2. Buber v kontextu filozofického myšlení 19. a 20. století

19. století je charakteristické rozvojem antropologického myšlení, které se rozvíjí v řadě nejrůznějších tendencí, jež lze zhruba shrnout do tří základních skupin: 1. materialismus a evolucionismus, 2. existencialismus a personalismus, 3. fenomenologie a ontologie člověka.⁴³ Martin Buber je představitelem širokého myšlenkového hnutí uváděného pod názvem personalismus⁴⁴, který zdůrazňuje specifický charakter personálního bytí a interpersonálního vztahu, avšak není přímo totožný s existencialismem, s nímž se více či méně v jednotlivých případech pouze spojuje či překrývá.⁴⁵ Ve filozofii života, v existencialismu a personalismu dochází k radikálnímu obratu k člověku, kdy člověk již není ve svém pojmání sebe sama zúžen na subjekt, jako tomu bylo v idealismu a materialismu. Pozornost je zaměřena na člověka a jeho bytí ve světě, avšak člověk není viděn pouze sám o sobě, bytí je naprosto jedinečnou a neopakovatelnou individualitou se svobodou vlastního rozhodování a zodpovědností, ale v nacházení se ve zcela osobním vztahu k „druhému“ plnohodnotnému protějšku - Ty, s nímž je možné a nutné doslova žádoucí vstupovat do živoucího vztahu. Člověk je již pojímán jako bytost žijící ve svém světě, jehož je součástí. „Rozumění sobě a rozumění světu nestojí proti sobě jako čistý protiklad subjektu a objektu, nýbrž tvoří dialektickou jednotu, jejíž základní struktury musí být odhaleny.“⁴⁶

V kontextu vývoje filozofické antropologie 19. a 20. století nalezneme Martina Bubera v řadě několika velikánů, ať již předchůdců či přímých současníků význačného myslitelského ducha. Jedním z mnohých, s nímž ve svých spisech vede „rozhovor“, je sám zakladatel existenciální filozofie Søren Kierkegaard (1813-1855), mezi dalšími je třeba zmínit „filozofa života“ Friedricha Nietzscheho (1844-1900), jímž byl po určitou dobu silně ovlivněn a jehož přínos pro sebe sama nehodnotí pozitivně ve smyslu myšlenkového obdarování, ale jako přepadení a uloupení

⁴³ Srov. CORETH, E. *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1996, s. 32.

⁴⁴ „Autoři z nejrůznějších prostředí, a tedy s nejrůznější optikou, se pokusili Bubera ‚zařadit‘, ‚klasifikovat‘. Podle toho čteme, že byl personalista, existencialista, nebo se zvláštním důrazem: existencialistický personalista, že byl sionista, socialista, anarchista. To všechno je pravda i lež – podobně jako se jeho religiozita tak pozoruhodným způsobem snoubí s odporem k náboženství.“ BROŽ, L. Autor chasidských vyprávění. In. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 557. Dalšími představiteli personalismu jsou M. Scheler, F. Ebner, A. Brunner, E. Mounier, existencialismu K. Jaspers a A. G. Marcel.

⁴⁵ Srov. CORETH, E. *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1996, s. 41.

⁴⁶ CORETH, E. *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1996, s. 41.

svobody.⁴⁷ Z představitelů existencialismu a zároveň Buberových současníků je třeba zmínit nejvýraznějšího představitele Martina Heideggera (1889-1976), který se zabývá více než existencí člověka ontologií, Karla Jasperse (1883-1968) odmítajícího ontologické zaměření existencialismu a dalšího představitele fenomenologického směru, zakladatele morální etiky hodnot, který ‚rehabilituje ctnost zneuznanou a pohaněnou Nietzsche‘,⁴⁸ Maxe Shelera (1847-1928). V rámci francouzského existencialismu, jenž se stal vlastní školou⁴⁹, je třeba zmínit hlavního představitele ateistického nihilismu Jeana Paula Sartra (1905-1980) a křesťanského existencialistu Gabriela Marcela (1889-1972).

I. 3. 3. Chasidismus a luriánská kabala

Podle Jiřího Langera, uznávaného autora originálního díla české literatury o chasidismu, je chasidismus nepatrnou rostlinkou, která vyrostla v přítmí neznámých okolností kdysi v pradávnu v Palestině, Egyptě nebo Mezopotámii poté přesazena do romantického prostředí katolického a arabského Španělska a později opět do Palestiny, rozvinula se teprve v našich posledních dvou stoletích v úrodné půdě slovanského severovýchodu Evropy, kdesi ve stínu karpatských lesů a v ukrajinských pláních v onen bohatě rozvětvený, pohádkový strom, jehož květy jsou tak obdivuhodné svou rozmaností.⁵⁰ Martin Buber a mnozí další autoři položili jistě právem ve svém výkladu o chasidismu hlavní důraz na vyprávění legend a příběhů o moudrých spravedlivých, *cadikim*, neboť tito světcí zprostředkující styk mezi člověkem a Bohem a sakralizující své okolí,⁵¹ jsou hlavním přínosem, podstatou a prvním charakteristickým rysem celého chasidismu, ačkoliv tento způsob výkladu jistě nevyčerpává všechny aspekty tohoto duchovního mystického směru, který se ostatně rozvíjí již ve středověku, avšak teprve v novodobém východoevropském pojetí, tak jak ho známe dnes, se stává nejznámějším směrem judaismu.

⁴⁷ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 17.

⁴⁸ HIRSCHBERGER, J. *Malé dějiny filozofie*: podle vydání 1961: S.n. S.l. S.a. s. 77.

⁴⁹ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 449.

⁵⁰ Srov. LANGER, J. *Devět bran*. Praha: Sefer, 1996, s. 55.

⁵¹ „Pokud jsem mohl soudit, odpůrci chasidismu toto někdy označují jako křesťanský prvek, který především odlišuje chasidismus od rabínského judaismu, neboť rabín takové charisma nemá (či přesněji nemusí mít), není charismatickou spojnicí mezi obcí a Bohem ale pouze moudrým náboženským učitelem a znalcem náboženského práva judaismu“ Srov. SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003, s. 194.

Dalším často uváděným podstatným rysem chasidismu je náboženský panteismus, který však nelze označit za panteismus ve vlastním slova smyslu, neboť se nejedná o jednotu a naprostou identičnost Boha a světa, ale o myšlenku, že příroda je pouze šatem, zastírajícím Boha, do něhož se oblékl proto, aby skrze něj mohl oslovovat člověka a aby svět mohl žít jako entita sice od Boha odlišná, avšak přesto s ním spojená.⁵² S tím rovněž souvisí další podstatný rys, a to je život v radosti, která má být základním stavem člověka, neboť je i základním stavem bytí Boha. V návaznosti na luriánskou⁵³ kabalou⁵⁴, která ve spojení s lidovými tradicemi extatického nadšení a zanícení poskytla chasidismu jisté ideologické zázemí, patří mezi obecné myšlenkové rysy hnutí samotný střed chasidské metafyziky, jíž je rozpracování myšlenky cimcumu, o níž se zmiňuje již Zohar, ono „stažení se Boha ze sebe do sebe“, čímž vzniká uvolnění prostoru⁵⁵, v němž dlouhým procesem emanace vzniká pozemský svět.⁵⁶ Avšak toto stažení se - kontrakce není přímým stažením se samotného Boha, ale spíše jeho první prapůvodní prakosmické manifestace, k níž došlo ještě před cimcummem a jíž je světlo Božího nekonečna označované jako *Ejn Sof* a rovněž díky tomu, že stažení se není úplné, existuje díky božím jiskrák ve stvoření boží přítomnost. Zde je jasně patrné, že Bůh, který je vnímán vůči stvoření a světu jako imanentní, je stejně tak transcendentní, neboť pramen božího světla *Or Ejn Sof* je v transcendentnu a stvořený svět tak rovněž může existovat jak mimo Boha, tak zároveň s Bohem.⁵⁷ A právě v onom vytvořeném pleromatu – praprostoru vzniklého stažením se Boha, se dostává ke slovu sefirotická koncepce „Adama Kadmona“ a „prasknutí nádob *sefirot*“, které byly určeny, aby pojaly svět emanací vyzařujících z Adama Kadmona. Toto zničení nádob, z něhož

⁵² Srov. tamtéž. str. 195.

⁵³ Izák Luria (1534-1572) zabývající se mystickými studii a rozjímající nad knihou Zohar rozpracoval zcela specifickou kabalistiku, jejíž směr bývá nezdědka označován jako fundamentální mýtus či „blouznivý směr Izáka Lurij a jeho zastánců“, avšak který měl obrovskou přitažlivost díky mýtu „exilu a vykoupení“, jenž stojí na základě samotné životní zkušenosti židovského národa. Srov. E. BISCHOFF, *Kabala. Uvedení do židovské mystiky a tajné vědy*. In. BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*, Praha: Trigon, 1995, s. 95.

⁵⁴ „Hebrejské slovo „kabala“ znamená „přijmout“. Kabala je vnitřní učení judaismu. Je zaměřena na poznání Boha, Univerza a člověka a jejich vzájemného vztahu. Její původ je historicky neznám a přestože je tradičně uváděna do souvislosti s Abrahamem, předchází ho pravděpodobně o několik tisíciletí až ke zdroji veškerého lidského osvícení – k prvnímu plně vyvinutému člověku.“ HALEVI, Z. b. S. *Adam a kabalistický strom*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2001, s. 15.

⁵⁵ Pneumatický praprostor je kabalisty nazýván tehira.

⁵⁶ „Akt stvoření je tedy vlastně aktem sebezastření Boha, jeho stažením ze zóny, kde akt stvoření probíhá.“ SADEK, V. *Židovská mystika*, Praha: Fra, 2003, s. 198

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 198.

Luria podrobně rozvinul zákonitosti celého složitého procesu, jejímž třetím stádiem je symbolický proces, nazývaný kabalisty *tikun*, náprava⁵⁸, je označováno za krizi všeho božského i stvořeného bytí. Člověku byla předána funkce uskutečňovat *tikun*, konečné naplnění procesu nápravy. Adam Kadmon se zjevuje v nejspodnějším světě „nápravy“ jako Adam, první člověk ve smyslu zprávy Genesis. Adam však selhal a jeho „pád opakuje na antropologické úrovni onen proces, který na úrovni teozofické představuje prasknutí nádob.“⁵⁹

V chasidismu, kde postava *cadika* tvoří centrální osu celého učení a kde je právě spravedlivý přímou spojnicí mezi člověkem a Bohem, je zároveň *cadik* i tím, kdo vysvobozuje jiskry světa ze zajetí zlých a temných sil, pozdvihuje a sjednocuje padlé světy a přivádí je tak zpět k Bohu.

⁵⁸ Srov. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*, Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 105.

⁵⁹ Tamtéž, s. 106.

II. Obraz Boha a člověka v Buberově teologicko – spirituálním díle

V předmluvě ke knize *Chasidské poselství* Martin Buber sděluje, že vyslovuje-li poselství chasidismu, činí tak proti jeho vůli. Důvodem je Buberovi skutečnost, že svět dnes svědectví o podstatě chasidské zbožnosti velmi potřebuje. Chasidismus není pro M. Bubera předmětem výzkumu náboženství a duchovního dění, ale dotýká se ho v samotné hloubi duše doslova existencionálně; a ačkoliv se sám „chasidem“ nestal, je celý jeho život tímto hnutím prostoupený v takové míře, že následně proniká do jeho filozofie i biblické exegeze a lze jej vycítit i v Buberově německém překladu Písma.¹ Předpremiérou dialogického způsobu myšlení je Buberovi právě to, co je vlastní samotnému chasidismu: žít znamená být oslovován a odpovídat a rovněž ptát se a dostávat odpovědi, neboť Bůh je tím, kdo mluví, jeho stvoření je řečí a tato řeč stvoření přetrvává v životě všeho tvorstva. Život každého tvora se tak stává rozmlouvou. Pro tuto zvěst o rozmluvě byl Izrael povolán jako služebník Nejvyššího, neboť měl přinést svědectví o Bohu, který je Bohem skutečným, jehož můžeme oslovit předně proto, že On sám oslovuje a volá nás.² Ve druhé kapitole se budeme věnovat obrazu Boha a člověka v publikacích M. Bubera, jež lze označit jako teologicko – spirituální. Jedná se zejména o knihy věnované fenoménu chasidismu, jež jsou dostupné v českém překladu včetně pozdější teologické úvahy *Obrazy dobra a zla*. V prvním oddíle pojednáme o chasidském poselství autora a odůvodníme zvolené východisko pro následnou analýzu tématu této práce. V druhém oddíle se budeme věnovat samotnému obrazu Boha v řeči kabalistů a jeho dalším charakteristikám v díle M. Bubera. Obraz člověka bude tématem třetího oddílu, ve čtvrtém se pak krátce zmíníme o problémech spjatých s Buberovým výkladem chasidismu.

¹ Srov. WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 47-48.

² Srov. tamtéž, s. 48-49.

II. 1. Chasidské poselství Martina Bubera

Obraz Boha a člověka je v teologicko – spirituálním díle M. Bubera úzce propojený s myšlenkovým obsahem samotného chasidického hnutí. V doslovu knihy *Gog a Magog* sám autor ospravedlňující svůj záměr v reakci na kritiku svého díla sděluje, že mu nešlo o to, aby prostě vyprávěl, nýbrž o to, aby vyprávěl něco, co mu připadalo nesmírně důležité, co mělo a muselo být převyprávěno, co však dosud nebylo vyprávěno správně a co správně vyprávět bylo jeho úkolem.³ Domníváme se tedy, že snad lze bez nadsázky říci, že M. Buber, kterého vedou dle jeho sdělení k výpovědi, v níž zvěstuje světu své poselství, především objektivní faktory duchovní povahy, promlouvá nepřímo právě i ústy svatých mužů – cadiků, jimž věnuje značnou část své publikační činnosti, ať již převyprávěním chasidských legend anekdotickým stylem, v němž se snaží zachovat jádro příběhů a jeho výpovědi [*Chasidská vyprávění*], či volnějším zpracováním téhož materiálu jako je tomu právě např. v kronice *Gog a Magog*. Rovněž je třeba zmínit rozdíl mezi prvními publikacemi o chasidismu⁴, které jsou silně poznamenány židovskou mystikou a posledními po tzv. „filozofickém období“, v němž se Buber zcela zřetelně odklání od mystického světa.⁵ Nadto sám autor přiznává v rámci chasidské tradice svoji náklonnost i pro jistou zbožnost a nauku, byť se vši vědeckou důsledností sobě vlastní se snaží vypovídat nezaujatě pozitivně i kriticky v případě obou hlavních chasidských proudů druhé generace: Lublinu a Pšischy. Avšak z uvedeného autorova přiznání k tradici Pšischy⁶ se tak nabízí pro naši práci určitý možný úhel a směr pohledu. Zároveň se M. Buber brání kritice, že by předkládal čtenáři své vlastní učení či nauku, ačkoliv byl nucen doplnit a propracovat nauky, které přednášejí osoby volnějšiho románového zpracování *Gog a Magog*, avšak dle svých slov, činil tak „vždy ve smyslu doloženého materiálu a v jeho intencích.“⁷ Autor se cítí být oprávněn k interpretaci chasidismu, neboť s lidmi, na které ve svých vypravováních poukazuje, je dle svého vyznání v doslovu zmíněné knihy v živé

³ M. BUBER, M. *Gog a Magog, Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 265.

⁴ Např. *Život chasidim*. Jedná se o proslavenou kapitulu, která je úvodem publikace *Legenda o Baal-šemovi* (1908).

⁵ Např. vynikající učebnice chasidské náboženské antropologie M. Bubera *Cesta člověka podle chasidického učení* (1948). Srov. SHOLEM, G. Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In. *Davidova hvězda*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 111.

⁶ Srov. BUBER, M. *Gog a Magog, Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 267.

⁷ Srov. Tamtéž, s. 268.

jednotě: „Jsem polským Židem, z rodiny osvícenců sice, v citlivém období jinošství mne však ovlivnila chasidská atmosféra. Snad existují i jiné, méně postižitelné nitky. Jsem si však jist, že kdybych byl žil tehdy, kdy se bojovalo o slovo Boží jako takové, a ne o jeho karikatury, byl bych i já utekl z otcovského domu a stal se chasidem.“⁸ V následujících kapitolách bude z chasidického proudu v o něco větší míře přihlédnuto zejména ke škole Pšischy, jejímž zakladatelem je rabi Jákob Jicchak z Pšischy, jinak zvaný ‚svatý Žid‘ a jeho žáci, zejména rabi Simcha Bunam z Pšischy, k jehož postavě a nauce autor, jak sám přiznává, inklinuje.⁹ Ze všeho výše uvedeného tedy dle mého vlastního soudu rovněž vyplývá, že jelikož M. Buber ve svém teologicko spirituálním díle, jak již bylo řečeno, Boha nezkoumá přímo¹⁰, bude obtížnější, tvořit konkrétní závěry o jeho vlastním zcela osobitým pojmání Boha. O Bohu přece jen do značné míry vypovídá především v rámci chasidské zbožnosti, nesnaží se cíleně hledat či nově zkoumat jednotlivé Boží atributy či další skutečnosti, jež by v jeho pojetí jakýmkoliv způsobem nově upřesňovaly či vytvářely specifickou tvář Boha. Avšak podle názoru L. Brože a mnohých dalších vynikajících znalců Buberova díla¹¹, jsou Buberova vyprávění chasidských legend jeho vlastní biblicko-teologickou interpretací chasidských předloh, při níž se opíral o Písmo a o to, co v židovské tradici považoval za nejautentičtější, totiž o kabalou, ze které ovšem odečetl a vyloučil gnosi a magii, což mu také bývá vytýkáno.¹² O kritice a úskalích prezentace chasidismu v pojetí M. Bubera se budeme věnovat v samotném závěru této kapitoly.

Na základě výše uvedeného se tedy domníváme, že budeme v mnohém skutečnému obrazu Boha, tak jak vyvstává při četbě díla M. Bubera, nejbližše, když necháme promlouvat v jeho vlastní interpretaci samotné aktéry chasidské tradice – jednotlivé svaté muže, tak jak je nechává promlouvat i sám pisatel a v neposlední řadě jejich vlastním výpovědím nebudeme ubírat dostatek prostoru tím, že bychom je předem svazovali do připravených schémat dogmatické teologie. Avšak jsme si plně vědomi, že se zákonitě a logicky nelze vyhnout vnímat uvedenou látku z pozice

⁸ Tamtéž, s. 268.

⁹ Srov. tamtéž, s. 267.

¹⁰ Obdobný přístup nalezneme i ve filosofickém díle M. Bubera. Srv. IV. 2. 2. 1. *Bůh filosofů a Bůh náboženské zkušenosti*, s. 59.

¹¹ Zejména vynikající studie G. Sholema: Pojetí chasidismu u M. Bubera. SHOLEM, G. *Davidova hvězda*, Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996.

¹² Srov. BROŽ, L. Autor chasidských vyprávění. In. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 564-565.

vlastního předporozumění, jež je dané rovněž osobním věroučným vyznáním a životními okolnostmi. Ke zkoumanému tedy přistupujeme s plným uvědoměním a přiznáním si, že naše výpověď se vždy nutně ponese a bude opírat i o vlastní pochopení, zkušenost a běžně užívané pojmy nám blízké a žité kultury, teologie a filozofie, a že na našem místě tak přichází ke slovu i oprávněná obava, že nadměrným zásahem, interpretací a snahou o kategorickou analýzu zejména v intencích křesťanské dogmatické teologie by mohlo dojít k přílišné modifikaci, která by následně pokřivila výpověď samotného autora. M. Buber je osobností natolik vnitřně hlubokou a duchovně myslící, že z jeho díla až nápadně strmí vlastní otevřenost k tajemství všepřesahujícího Boha i lidské schopnosti transcendence a svobody.

II. 2. Obraz Boha

V úvodu druhého oddílu této kapitoly, jež by ráda poukázala na některé z Božích vlastností z pohledu chasidské nauky, je třeba mít na paměti, že starozákonní teologie je postavena na negativním vypovídání o Bohu ve smyslu popření toho, co Bůh není. Nejdříve se zaměříme na obraz Boha, který vyvstává v teologicko-spirituálním díle M. Bubera v souvislosti s kabalistickým obrazem Boha včetně užívání kabalistických titulů, jako je *Ejn sof*, *Adam Kadmon*, *sefirot*. V další části se budeme zabývat Božími charakteristikami, tak jak se ukazují v díle autora v samotném chasidském učení v podání vůdců a učitelů chasidutu - *cadikim*.

II. 2. 1. Absolutno: Ejn sof, Nejvyšší, Všemocný, Bezpodmínečný, Skrytý

Podle jednoho z nejpřednějších vynikajících znalců a teoretiků kabaly Gershoma Sholema se podstatná část kabalistického bádání a kabalistické nauky vztahuje k tzv. *sefirot*, nebo-li božským emanacím, v nichž se rozvíjí Boží stvořitelství síla. Tato oblast, jež se stala předmětem intuice a zájmu kabalistů, je pro nepřístupnost lidskému duchu popsána řečí symbolů. Pokud se Bůh vůbec zjevuje, děje se tak skrze vývoj jeho vlastní stvořitelství moci. Kabalisté tedy chápali tento svět jako svět *sefirot*, který zahrnuje totéž, co teologové a filosofové jmenovali

světem božských atributů a mystikům se jevil jako sám božský život. Tento život nebo-li svět, není něčím, co by bylo od Boha odděleno a Jemu podřízeno; ba právě naopak je ono samo zjevením skrytého kořene, o němž, jelikož se vůbec nikdy a nikde neobjevuje, nemůže být nic řečeno a to ani skrze symbolické vyjádření a který je kabalisty nazýván *Ejn Sof*¹³, nekonečno. Avšak tento skrytý kořen a *sefirot*, božské emanace, jsou jedním.¹⁴ Skrze ústa cadiků, jimž dává M. Buber vypovídat o Bezpodmínečném a Nejskrytějším ve svém převyprávění chasidských legend v kronice *Gog a Magog*, se dozvídáme o *Ejn sof*, nejvyšším, jaké lze vůbec myslet: „Putuje-li člověk od jedné síly ke druhé a stále výš, až se nakonec dostane ke kořeni veškeré nauky a všech přikázání, k Božímu Já, k prosté *jednotě a neohraničenosti*¹⁵ – a spočine v nich, poklesnou křídla přikázání a zákonů a ztratí význam.“¹⁶ Když Buber vypráví o čtyřech mystériích chasidské duchovní cesty a zmiňuje službu, avodu, říká: „Vše je Bůh. A vše Bohu slouží“.¹⁷ „Nahlížejí-li však cadikim své kořeny a dospívají k „*nic*“, mohou sloužit Bohu na všech stupních.“¹⁸ „A proč Bůh nazývá cadika svým služebníkem? Protože ‚chodí v temnotách‘: prochází temnotami světa, všemi jeho náruživostmi, které jejich pohledu zaclonily tvář Boží, takže se jim stala nepoznatelnou; prochází tam, ‚kde *nic* nezáhí‘: v temnotě mu totiž září *božské Nic*, tj. to nejvyšší z prazákladu vzešlých mohutností, ‚*koruna*‘, která je také, protože je nedostupná veškerému Něco, nazývána ‚*Nicotou*‘.“¹⁹ o skrytém kořeni hovoří i

¹³ Tento pojem slouží k označení absolutní podstaty Boha. Ve svém významu se jednalo z počátku spíše o negativně vymezený božský atribut v kontextu intelektuálního poznání Boha, později dochází k proměně ve smyslu absolutní nemožnosti takového poznání. Tato proměna racionálních pojmů v mystické symboly byla za přechodu od filozofie ke kabale naprosto běžným jevem. Srov. SCHOLEM, G. *Počátky kabaly*. Praha, 2009, s. 176.

¹⁴ Srov. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 38-39.

¹⁵ Ve výkladu metafyziky kabaly, píše E. Bischoff: „*Ejn sof* je tím nejvyšším, co je vůbec možno myslet. Ze samotného pojmu *nejvyššího ze všeho* vyplývá, že takové může existovat jen *jedno*. Toto jediné Absolutno musí být dále v protikladu k mnohotvárnosti a proměnlivosti jinak myslitelného a vnímatelného v každém ohledu *jednotné*, tzn. *jednoduché* a *neproměnné*. V opaku ke konečnosti věcí je *nekonečné* a *věčné*, tedy vyvýšené nad prostor a čas, dále *nepodmíněné*, tj. nezpůsobené ani neurčené ničím jiným mimo sebe – a proto také lidským pojmovým vymezením v zásadě jen negativně vyložitelné (záporným srovnáním), zůstávajíc pro nás, konečné bytosti, v posledním rozměru nepoznatelným, nepochopitelným.“ Bischoff, E. Kabala. In. *Kabala a kabalisté*. Praha: Trigon, 1995, s. 109-110.

¹⁶ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 6.

¹⁷ Tamtéž, s. 10.

¹⁸ Tamtéž, s. 16.

¹⁹ Srov. BUBER, M. *Gog a Magog. Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 129. Ve výkladu kabaly a její symboliky spojeném s výkladem vývoje kabalistické nauky tak, jak jej podává Gershom Sholem, bylo ono *Nic* v samotném Bohu přítomno odjakživa, ne mimo něj a ani ne jím vyvoláno. *Nic* je v koexistenci s nekonečnou plností Boha, ono samo je hlubinou v Bohu, která je zdolána ve stvoření. Podle Zoharu je tím myšlen onen nejvnitřnější způsob bytí v samotném Bohu, který se

rabi Jakob Jicchak, přezdíváný Jasnovidec z Lublinu, když vysvětluje svému žáku, že veškerá nesoucí síla, která dokáže nést druhé, není ve zjevném, ale právě ve *skrytém*, neboť veškeré nesoucí bytí je *skryté*.²⁰

II. 2. 2. Bůh Stvořitel v kabalistickém uspořádání světa

Tento nekonečný Bůh zvaný *Ejn sof*, Bůh nekonečný a skrytý, o němž jsme pojednali v předchozí části, z naprosté nepojmenovatelnosti své podstaty vystupuje ze skrytosti a zjevuje se jako Stvořitel. Celý tento proces lze zachytit v nekonečném množství a celé šíři obrazů a symbolů, z nich každý nahlíží jednotlivý aspekt Božství, jež jsou praobrazy všeho bytí. Celá mýtická struktura těchto symbolů je vlastně omezením onoho nekonečného množství aspektů, v nich může být spatřován Bůh a to na základě deseti kategorií, tzv. *sefirot*, o nichž, upozorňujeme, ve velmi omezené míře pojednáváme v následující části. Na závěr nezapomeneme zmínit jeden z dalších podstatných aspektů Boha, jímž je *šechina*.

II. 2. 2. 1. Adam Kadmon a kabalistický strom

Svět *sefirot*, který v sobě zahrnuje archetypy veškerého bytí, je světem samotné vnitrobožské existence, bytí. Všechny skryté i viditelné světy stvoření v sobě zrcadlí tuto vnitrobožskou strukturu.²¹ Nejsou však původní božskou nekonečností, leží mezi Bohem a světem a lze je tedy chápat jako přechod od nekonečnosti ke konečnosti, od nevnímání ke vnímání, od obecného k jednotlivému.²² Manifestace stvoření je ve svém dokončení známa jako *Adam Kadmon* a *ilan*, kabalistický strom (viz příloha). *Adam* skládající se z deseti aspektů Stvořitele vyjadřujících prvotní přívlastky Božství, je živoucí podobou Boha, neboť Bůh se odhaluje ve světě *sefirot* ve své nejčistší podobě jako *Adam Kadmon*, původní člověk.²³ *Adam Kadmon*, který je tvořen těmito deseti Božskými atributy, sefirami:

v emanaci sefir stává stvořitelem. Nic je nejvyšší a první sefirot ze všech. Srov. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 95-96.

²⁰ Srov. BUBER, M. *Gog a Magog, Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 26.

²¹ Srov. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 94.

²² Srov. SADEK, V. *Židovská mystika*, Praha: Fra, 2003, s. 71.

²³ „Bůh, který může být spatřen člověkem, se sám představuje právě jako původní člověk. Velké Boží jméno ve svém stvořitelem vývoji znamená dokonce i Adam, jak na základě své úžasné gematrie

Keter (Koruna), *Chochma* (Moudrost), *Bina* (Porozumění), *Chesed* (Milost), *Din* (Soud), *Tiferet* (Krása), *Necach* (Věčnost), *Hod* (Majestát), *Jesod* (Základ), *Malchut* (Království), vyjadřuje čtyři hlavní zákony vládoucí celému Univerzu: 1. vše je Jedno, 2. činnost božské trojice v rámci kabalistického stromu, 3. zákon posloupnosti určený Velkou Oktávou, 4. čtyři světy (Acilut, Berija, Jecira, Asija) od Keter po Malchut - každý s vlastním sekundárním stromem.²⁴ Základem dekadý je členění *sefirot* do trojic, přičemž v každé triádě nalézáme vždy dvě sefiry protikladné a jednu, která protichůdnost dvou členů vzájemně spojuje, vytvářejíce syntézu. První triáda (Keter, Chochma, Bina) je projevem samotného Boha jako nejvyšší rozumové mohutnosti – Inteligence, druhá triáda (Chesed, Gevura, Tiferet) je manifestací Boží morální síly, která prostupuje vesmír.²⁵ Třetí triáda tvořena sefirami Necach a Hod se svojí střední sefirou Jesod, má pro náš pozemský svět mimořádný význam, neboť Jesod je nejen nositelem plodivé síly, ale symbolizuje též spravedlivého člověka, který hraje v chasidismu, jak již bylo řečeno, ústřední roli a o němž bude následně pojednáno v kapitole *Obraz člověka*.

II. 2. 2. Šechina – ženská tvář Boha

V terminologii kabaly je *šechina* – doslovně přebývání Boha ve světě, pokládána za aspekt Boha, který je pojmán jako ženský prvek v něm samotném, avšak který je, na rozdíl od vnímání *šechiny* v talmudské literatuře a nekabalistickém rabínském židovství, zcela osamostatněn.²⁶

Pro pochopení *šechiny*, tak jak je vnímána v kabalistické literatuře, má rozhodující význam její ztotožnění s mystickou eklézií Izraele na straně jedné a

tvrdí kabalisté.“ Srov. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 97.

²⁴ Srov. HALEVI, Z. b. S. *Adam a kabalistický strom*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2001, s. 19-29.

²⁵ Srov. SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003, s. 80-81. „Vzájemné napětí mezi boží láskou a boží přísností tvoří základ kabalistického pojetí světa, neboť tyto dva základní projevy Boha nejsou jen projevem boží vůle, ale také důsledkem vlastní činnosti člověka – jestliže člověk hřeší, sílí sefir *Din*, jestliže jsou jeho myšlenky a skutky správné sílí sefir *Chesed* a na svět proudí Boží milost. Vzájemný vztah obou těchto sefir je ovšem nutnou podmínkou existence našeho světa. Bůh totiž nemohl stvořit svět ani pouhou láskou, ani přísným, byť spravedlivým soudem. Nakonec byl proto svět stvořen až spojením obou těchto základních kvalit, z nichž se rodí kategorie milosrdenství, na jejímž základě je svět i člověk jedině schopen existovat.“ Tamtéž, s. 82.

²⁶ Srov. SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 98.

s duší (*nešama*) na straně druhé. Exil Šechiny²⁷ je chápán jako ničivá činnost Adamova hříchu, který se neustále v každém dalším lidském hříchu opakuje. Svatý „Žid“ z Pšišchy, spatřuje ve vidění *šechinu* jako ženu zahalenou od hlavy až po paty černým závojem, jejíž nohy od putování pokryté prachem tkví ve zbytku kalužiny. Žena rozmlouvá s cadikem o své zahanbenosti, neboť je držena ve vyhnanství.²⁸ Představa exilu šechiny je talmudská²⁹ a neznamenal nic víc, než že s Izraelem byl ve vyhnanstvích vždy přítomen i Bůh, avšak v kabale je vyslovena zcela nová idea, že „Bohem samotným je posláno do exilu něco ze samotného Boha.“³⁰ „Žid“ z Pšišchy hovoří o Šechině, v níž sám Bůh v podobě služebníka vstupuje do dějin a nechává ji spoluprožívat rozpor a bolest světa. Sdílí spolu s námi naše ponížení, bití, rány osudu, ba celou naši vinu a dokonce když hřešíme, prožívá naši hříšnost jako něco, co se děje jí samotné.³¹ Mýtus o exilu *šechiny* nacházíme v nejvelkolepějším zpracování právě u luriánské kabaly, o níž bylo v nejhlavnějších rysech pojednáno v kapitole Chasidismus a luriánská kabala a k jejímuž tématu se vrátíme v souvislosti s obrazem člověka v díle M. Bubera.

II. 2. 3. Další charakteristiky Boha v díle M. Bubera

Základní koncepcí celé starozákonní teologie a antropologie je podle Bubera „neměnnost diference a distance mezi Bohem a člověkem, bez ohledu na fakt podobnosti a „blízkosti“ (Žalm 73,28)“.³² „Bůh je zajisté „něco úplně jiného“; je však i něco úplně stejného, plně přítomného. Zajisté je Bůh *mysterium tremendum*, jež se zjevuje a sráží nás k zemi; je však i tajemstvím čehosi samozřejmého, které je mi bližší než mé Já.“³³ Na tuto skutečnost bychom měli pamatovat i v následujících bodech této práce, jež budou pojednávat o těch Božích vlastnostech, které v díle M. Bubera vystupují ve vztahu k člověku se zvláštní naléhavostí a důrazem.

²⁷ Jinými slovy: jedná se též o odloučení mužského a ženského principu v Bohu. Srov. tamtéž, s. 100.

²⁸ BUBER, M. *Gog a Magog. Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta. 1996, s. 198.

²⁹ „V každém exilu, do kterého Izrael odešel, byla šechina s ním.“ Megila 29a, in: Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud (vol. IX), Ta'anith, Megillah, Hagigah, ed. r. I. Epstein, transl. by Joseph Rabbinowitz, Soncino New ed., London-Jerusalem-New York 1984, Meg. fol. 29a.

³⁰ SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999, s. 100.

³¹ Srov. BUBER, M. *Gog a Magog. Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta 1996, s. 199.

³² BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 22.

³³ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 17.

II. 2. 3. 1. *Bůh blízký a vzdálený*

Na uvedeném protikladu distance a blízkosti mezi Bohem a člověkem narážíme na bipolární paradoxalitu tajemství živého Boha, neboť, jak uvádí C. V. Pospíšil, „bipolární paradox je samotnou šifrou živého tajemství živého Boha v tomto světě“.³⁴ Tutéž bipolaritu nacházíme v obrazu Boha v chasidickém odkazu díla M. Bubera, co se týče samotných Božích vlastností, na něž se nyní zaměříme.

Na doporučení rabiho Pinchase z Korice, aby člověk vtáhl Boha do světa, že vše se uklidní, když naslouchal bídě chudých, Buber namítá: „Ale lze vůbec vtáhnout Boha do světa? Není to domýšlivá a troufalá představa? Jak se odvažuje zemský červ dotýkat toho, co jako jediné spočívá v Boží milosti: vždyť jak mnoho ze sebe On dopřává svému stvoření!“³⁵ Člověk nesouměřitelný se Stvořitelem, člověk, jehož dny jako tráva, jak polní kvítí; sotva ho ovane vítr, už tu není (Srov. Ž 103,15), pouhý červ třesoucí se před svým Bohem. A přesto Bůh přichází k člověku a pozvedá jej z prachu země, přichází k člověku skrze člověka, skrze svoji milost se mu vydává do rukou a činí se, On sám tak vzdálený, blízkým: „Bůh se však zanícenému nezjevuje jen v nezřetelných, z temnot vystupujících podobách a v mlčení cest. Ze všech pozemských věcí hledí jeho oko do oka hledajícího a každá bytost je plodem, v němž se nabízí toužící duši.“³⁶ V kronice *Gog a Magog* sděluje svatý „Žid“, že Izraelci si váží slov zjevení: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který Tě vyvedl z egyptské země, z domu tvého otroctví.“ (Ex. 20,2) Rabi Bunam se ptá, stejně jako mnoho těch, kteří pokládají tuto častou otázku, proč desatero přikázání začíná takto, a ne slovy: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který stvořil nebe i zemi.“ „Pak by si člověk“, odvětil „Žid“, „jistě pomyslí: ‚To je zajisté velký Bůh, ale se mnou se nebude zabývat a já před něho nemohu předstoupit se svými hloupými starostmi.‘ Proto na něho Bůh zavolal: ‚Já jsem ten, který tě pozvedl z prachu země, přijď ke mně a přednes všechnu svou starost.“³⁷

³⁴ POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 115.

³⁵ BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidického učení*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 75-76.

³⁶ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 9.

³⁷ BUBER, M. *Gog a Magog. Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 103.

II. 2. 3. 2. Bůh hrozný a mocný

V jednom šabatovém odpoledni v kázání o Gogovi v knize *Gog a Magog* hovoří Jasnovidec z Lublinu o Bohu jako o tom, který je hrozný a mocný, který zkouší člověka, neboť chce, aby při pokušení navzájem proti sobě stálo jeho slovo a to, co člověka pokouší, aby proti jeho slovu jednal.³⁸ Od Abrahama žádá, co je mu nejdražší: obětování vlastního syna, na němž závisí naplnění všech Božích zaslíbení. Jákob bojuje s Božím poslem a je zraněn, neboť teprve z krajního nebezpečí povstává milost. Tomu, kdo Boha miluje a vše, co mu Bůh dal, mu zpět navrací, se otevírá plnost nebeské pokladnice lásky. „On je hrozný, hrozný, hrozný! Hrůza je k němu branou, nevede k němu jiné cesty než skrze tuto temnou bránu. Jen kdo jí prošel, ho může opravdu milovat, jeho samotného, a to tak, jak člověk může milovat jen samotného Boha.“³⁹ Rabi Jakob Jicchak, zvaný Jasnovidec z Lublinu dále praví, že pokud by v Božím jménu „Šadaj“ chyběla tečka, ono nepatrné písmenko jód, zůstalo by pouze slovo „šód“, což znamená zpuštění. Avšak tečka způsobí, že hrozná moc Boží, která by kdykoliv v kterémkoli okamžiku mohla zcela svět zničit, svět vykupuje. Bůh se skrývá v temnotách, tak jak je psáno: „Temno učinil svou skrýš“ (Žalm 18,12), avšak odívá se ve světlo: „Halíš se světlem jak pláštěm“ (Žalm 104,2) a tato nepatrná tečka, písmenko jód, již přede vším stvořením stála nad Božím světlem. Člověk poznává obojí: temnotu, když se před ním otevírá brána hrůzy, světlo, když z brány hrůzy vychází, avšak tečku, jež zabraňuje děsivé a hrozivé Boží moci zpuštit svět, pozná jen tehdy, pokud dospěje k lásce.⁴⁰

II. 2. 3. 3. Bůh milosrdný a soucitný

Protipólem hrozivé božské moci je milosrdný Bůh, který obrací soucitnou tvář k člověku: „Bůh vládne v člověku tak, jako vládl v době vzniku světa v chaosu. „Jako tehdy, když se svět začal rozšiřovat a Bůh pochopil: bude-li se takto rozšiřovat i nadále, nikdy se nevrátí ke svým kořenům, a proto řekl: Dost!; tak i tříští-li se lidská duše v bolesti a zlo se nad ní ujímá vlády, takže brzy nebude schopna návratu

³⁸ Srov. Tamtéž, s. 44.

³⁹ Tamtéž, s. 44.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 46-47.

domů, probudí se v Bohu soucit a řekne: Dost!“⁴¹ O tom, že Bůh je v chasidismu Bohem trpících, má soucit s trpícím člověkem, je zasažen lidským utrpením, svědčí následující událost, již M. Buber v souvislosti se ‚svatým Židem‘ uvádí ve své kronice *Gog a Magog*: V městě zvaném Pšischa, kde žil rabi Jákob Jicchak zvaný ‚Žid‘, se shromáždil zástup nemocných a neduživých, mrzáků a ochrnutých Židů z blízkého okolí včetně několika nemocných Poláků – křesťanů, neboť se doslechli o zázraku uzdravení, který se udál za přítomnosti rabiho v nedalekém hostinci. Rabi je otřesen: ví, že zázrak se neudál jeho vlastním přičiněním, neboť byl pouze nástrojem, jehož si Bůh použil, avšak chápe, že shromáždění plným právem nyní od něho očekává uzdravení. V okamžiku, kdy chce ubohému zástupu sdělit skutečnou pravdu o vykonaném zázraku, padne na jeho duši soucit se zástupy trpících a ubohých duší: „Nevíte, proč trpíte, nevíte, jak by vám mohl někdo pomoci, ale já vím, že přijde vykoupení. Její vykoupení přijde, vykoupení šechiny. Až přijde, bude konec bolesti člověka, vaší bolesti bude konec. Bůh, Bůh trpících, vám chce požehnat. Já Vám žehnám jeho jménem. K sjednocení Svatého, jehož jméno budiž požehnáno, a jeho šechiny!“⁴² A je to opět ‚svatý Žid‘ z Pšischy, který o šabatu káže izajášskou zvěst o Boží mateřské lásce: „Slyšte mě, dome Jákobův, všichni, kdo jste zůstali v domě Izraelcově, vy, kteří jste chováni již od života matky, od matčina lůna na rukou nošení: Já sám až do vašeho stáří, až do šedin vás budu nosit. Já jsem vás učinil a já vás ponesu, budu vás nosit a zachráním vás.“ Bůh je náš vzor,“ řekl ‚Žid‘.⁴³

II. 3. Obraz člověka

V Genesis 1,26 čteme, že Bůh učinil člověka, aby byl jeho obrazem, obrazem Božím dle jeho podoby. ‚Svatý Žid‘ z Pšischy mluví o Bohu, který je tak veliký, že všechny naše obrazy jsou před ním ničím; každý pokus o vystižení Boha zůstane vždy jen nedokonalým a chabým výtvozem omezené lidské mysli. Avšak přesto o Bohu musíme a smíme mluvit v obrazech svého pozemského života, neboť jsme učiněni k jeho obrazu, ba co víc: Jsme jeho dechem, tváří, pohledem!⁴⁴

⁴¹ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vita, 1994, s. 11.

⁴² BUBER, M. *Gog a Magog. Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 136

⁴³ Tamtéž, s. 162.

⁴⁴ Srov. tamtéž, 1996, s. 91.

V následujícím oddíle pojednáme o jednotlivých aspektech člověka ve vztahu k Bohu, člověku a světu. Avšak nejdříve se budeme zabývat vyjasněním rozdílu pojmání a chápání dobra a zla, jak na Boží rovině, tak rovině čistě lidské, neboť jen tak je možné pochopit celý fenomén boje světla s temnotou, který se bezprostředně dotýká nejen celého lidského rodu od počátku stvoření, ale i každého jednotlivce v soteriologickém významu subjektivního aspektu osobní spásy. V dalším oddíle zmíníme v díle M. Bubera skutečnost bytí člověka ve vztahu ke svému Stvořiteli a v samostatném závěrečném oddílu této kapitoly pohlédneme na člověka jako na jednotlivce, který je součástí společenství a světa.

II. 3. 1. V boji mezi světlem a temnotou

Pojem dobra a zla zajímal M. Bubera už od mládí a mnohokrát se mu věnoval nejen ve svých přednáškách. Dle svých vlastních slov se na příkladu dvou mýtů - staroiránského a izraelského starozákonního snaží porovnat dva historické pohledy stvoření a pádu člověka a ukázat, že dobro a zlo ve své antropologické skutečnosti není svým založením stejnorodé a pouze protikladné kvality, ale je ve své struktuře úplně odlišné. Podle autora oběma vyprávěním o dobru a zlu, biblickému i staroiránskému, odpovídají dva úplně rozdílné druhy a stupně zla, jimiž se budeme věnovat v samotném úvodu této části.⁴⁵

II. 3. 1. 1. Poznání protikladů dobra a zla v starozákonním pojetí

Na počátku tohoto pojednání je třeba uvést, že M. Buber ostře rozlišuje mezi poznáním dobra a zla jako prapůvodním Božím vlastnictvím a mezi lidským poznáním, které člověk získává následkem pádu, kdy dobro a zlo jako kladný a záporný stav bytí vcházejí do lidské mysli, avšak nemohou být přítomny oba současně a člověk se tak nachází v protikladnosti. „Člověk se stal „rovným Bohu“ v tom, že nyní, podobně jako On, „zná“ protikladnost, avšak není schopen povznést se nad ni jako Bůh; vchází do ní a ztrácí se v ní.“⁴⁶ Je nesmírná diference mezi

⁴⁵ V první části publikace se Buber zabývá, jak sám nazývá, hebrejskou hypotézou o dobru a zlu, v druhé části staroiránskými mýty, přičemž ve třetí části dochází k syntéze řečeného, z níž povstává základní východisko, které lze nadčasově vztáhnout a uplatnit ve spiritualitě kterékoliv doby.

⁴⁶ BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 48.

prapůvodním Božím poznáním, neboť Bůh zná a obsahuje protiklady bytí, jimiž je absolutně nedotčen a jimž je nadřazen na rozdíl od poznání člověka jakožto výtoku prvotního hříchu. Mýty o prehistorii člověka ve zprávách Izraelitů představují zlo, které vchází do lidského života prvotním hříchem především jako zlo z nerozhodnosti. „Je to jasné: dva aktéři neví, co činí, a nejenom to: mohou pouze konat, nikoli vědět.“⁴⁷ Podle Bubera se jedná o zlo, jež se děje jako následek motivu „zbohorovňování“. Co „získává“ člověk po požití ze stromu poznání? Buber zdůrazňuje fakt, že strom se jmenuje strom poznání dobra a zla, což „neznamená nic jiného než poznání protikladů, které rané písemnictví lidského rodu označuje těmito dvěma pojmy. (...) V terminologii moderního myšlení lze to, co tím bylo myšleno, vyjádřit jako ono vědomí protikladnosti všeho bytí ve světě. Z hlediska biblické víry ve stvoření to znamená plné vědomí protikladnosti, latentně existující ve stvoření“.⁴⁸ Buber zde nastoluje zcela jiný a nový interpretační úhel pohledu na důsledek požití ovoce a polemizuje se třemi výklady opakovaně se vynořujícími v průběhu věků⁴⁹. Člověk poznává svoji nahost, což je podle Bubera jediným výsledkem onoho magického požití, o kterém jsme v biblické zprávě bezprostředně informováni, avšak onu nahost nelze chápat pouze z pohledu pohlavnosti.⁵⁰ I ona ukazuje na původní nerozdělenou skutečnost vnímání v plnosti před pádem, na rozdíl od toho, co následně vstupuje do mysli a uvědomění člověka. „Člověk se stydí za to, že je, jaký je, protože takovéto bytí „poznává“ nyní jako protikladné k zamýšlenému, předpokládanému bytí; teď je skutečně čímsi k zahanbení.“⁵¹ Člověk je přemožen poznáním protikladu, v němž se následkem svého neuvědomělého činu ocitá. Zážitek tohoto zla je možné přirovnat k zážitku chaosu, který je pociťován v duši. Člověk si uvědomuje svoji nahost a snaží se před Hospodinem skrýt. Na vyprávění a výkladu o pádu člověka dále Buber navazuje příběhem o bratrovraždě (Gn. 4 – 2,15), který považuje, na rozdíl od prvního vyprávění, jež se jeví pouze jako neuposlechnutí, za skutečný zločinný čin, provinění, hřích⁵², avšak který se uskutečňuje na základě prvotní lidské neposlušnosti a přestoupení Božího zákazu. V biblické zprávě o

⁴⁷ Tamtéž, s. 16.

⁴⁸ Tamtéž, s. 21 – 22.

⁴⁹ Jedná se o získání pohlavní touhy, nabytí mravního vědomí a poznání ve smyslu znalosti světa a vědění o všech existujících dobrých a zlých věcech.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 25.

⁵¹ Tamtéž, s. 26.

⁵² „Až zde nacházíme slovo, které ve vyprávění o „hříšném pádu“ chybí, totiž slovo „hřích.“ Tamtéž, s. 40.

potopě světa v Genesis 6,5 je psáno: “I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvor jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.“ Podle Bubera však, a to je důležité, za zlého není považován člověk samotný: zlobou se myslí nikoli zkažení duše, té živoucí, vdechnuté Bohem⁵³, ale zkažení cesty. Netýká se tedy celé duše, ale jejího zlého „výtvoru“.⁵⁴

II. 3. 1. 2. Východisko – dvě cesty

Východiskem z tohoto chaosu jsou podle Bubera dvě cesty, jež nazývá nezaměřenou a zaměřenou skutečností. Nezaměřenou skutečnost vysvětluje Buber jako činění toho, co člověk nechce, co je odporové, co je „zlé“, co je poznamenáno vnitřní roztržitostí člověka, absencí smyslu a směru, cestou, jež je pouze zdánlivým rozhodnutím a útekem do iluze a následně do nemoci. Tento způsob života ponechává protikladné síly v člověku chaoticky nedotčeny a nesjednoceny.⁵⁵ Naproti tomu zaměřená skutečnost je obětováním nezaměřeného množství možností, jež se člověku nabízejí a vyzývají k chaosu, jednomu ramenu ukazatele směru. Duše se tak postupně sjednocuje a vymaňuje z chaosu, poznává směr a vstupuje do služby za dobro. Buber poznamenává, že „zlo nemůže člověk činit celou duší, dobro však může být konáno pouze celou duší“.⁵⁶ V případě starozákonního pojetí onoho „upadnutí do zla“ se tak podle Bubera jedná o tzv. I. stadium: člověk zlo přímo nevolí, pouze jedná; do hříchu upadá pasivně a zlo je následkem jednání. A zde se nabízí otázka, co se vlastně stane v případě zaměřené skutečnosti v člověku se zlým pudem, jenž je v něm přítomný. Víme, že zlý pud je v životě člověka v rámci pudu sebezáchovy nevyhnutelný, protože bez jeho přítomnosti by člověk nemohl činit základní lidské věci: zachovat živočišný druh či rod, zachovat si v nebezpečných situacích život apod. „Úkolem člověka proto není zničit v sobě zlý pud, nýbrž opětovně jej sjednotit s dobrým. (...) Člověku je přikázáno (Deuteronomium 6, 5): Miluj JHVH svého Boha celým svým srdcem, a to znamená: oběma svými sjednocenými sklony.“⁵⁷ Jedná se tedy ve slovech autorových o jakési znovusjednocení obou pudů, které vloženy do vztahu a lásky k Bohu dochází

⁵³ Duše – hebr. *nešama*, Gn. 2,7.

⁵⁴ Srov. BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 46.

⁵⁵ Srov. Tamtéž, s. 104 – 105.

⁵⁶ Tamtéž, s. 102.

⁵⁷ Tamtéž, s. 54.

k opětovné harmonii a vzájemné spolupráci v životě člověka, neboť stvoření člověka dle slov Stvořitelových bylo shledáno na počátku stvoření jako „velmi dobré“ (Srov. Genesis 1, 31). V úvodu k *Chasidským vyprávěním* M. Buber píše: „Nevzpírej se svým touhám, ale uchop je a připoutej je k Bohu, neubíjej svou vášeň, ale nech ji svatě působit a svatě spočinout v Bohu.“⁵⁸

II. 3. 1. 3. Pojetí dobra a zla v staroiránských mýtech

Ve staroiránském nejstarším oddílu Avesty, v Zarathuštrových hymnických řečích a rozmluvách je dobro a zlo spojeno (principia), což nenajdeme nikde jinde v dochovaných památkách raného písemnictví, avšak dobro i zlo povstaly proti sobě a ustanovily život a smrt.⁵⁹ V báji o mýtickém králi Jimovi se dozvídáme, že ač dříve poslušen nejvyššímu bohu (Ahura Mazda), připustí k sobě Jima zlo – lež a začne sám sebe oslavovat a velebit. Podle Bubera se jedná o lež, která není pouze opakem slovní pravdy, ale o lež existence vůči Bytí. „Jima si vyprosil u božstva nesmrtelnost (...), modlil se, aby se stal pánem démonů a stal se jím. Nyní se však mylně domnívá, že to, co pouze dostal darem, si způsobil sám; považuje se za sebestvořitele, nesmrtelného (...) a tak se dopouští (...), vnitřní nepravdivosti vůči Bohu a sobě samému, přesněji: svou existencí se dopustí lži vůči Bytí“.⁶⁰ Zlo se zde jeví podle M. Bubera přímo jako čin – rozhodnutí pro Ne, uskutečněná bohorovnost, suverénní chtění sebe sama, jež je paradoxně odmítnutím sebe samotného a toho, čím skutečně a právě jsem. Pravdou tedy nemá být to, co člověk prožívá jako pravdivé, ale to, co on sám za spravedlivé určí. Jedná se zde o rozporuplný stav, který je důsledkem právě oné nezaměřené skutečnosti a zdánlivých rozhodnutí činěných nesjednocenou duší, z nichž teprve povstává uskutečněné a chtěné zlo jakožto čin, který je již II. stadiem, kdy člověk aktivně ve svém rozhodnutí volí sám sebe.

M. Buber nechce od sebe ostře odlišit biblickou zprávu o stvoření ve smyslu „uklouznutí“ či „upadnutí“ do zla a staroiránský epos, kde rozhodnutí pro zlo se dá označit přímo jako „vstup“ do zla. I biblické zprávy přece hovoří v Izajáši ve 14.

⁵⁸ BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 18.

⁵⁹ Není jistě bez zajímavosti, že extrémním pozdním výrazem staroiránského mýtu o protikladech je právě manichejsmus.

⁶⁰ BUBER, M. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994. s. 75.

kapitole či v Ezechielovi v kapitole 28 o podobném vědomém a chtěném rozhodnutí pro zlo.⁶¹

Otázka dobra a zla v pojetí M. Bubera si jistě nemůže činit nároky postihnout celou zmiňovanou problematiku antropologického problému jednoty člověka a porušení jeho celistvosti následkem hříchu, avšak je výraznou studií, která může pomoci zostřít vnímání dalších aspektů dobra a zla na duchovní i psychologické rovině lidského bytí.

II. 3. 2. Člověk před Bohem

Když rabi Šneur Zalman čeká na výslech v petěrburském vězení, přijde za ním velitel četnictva a položí mu záludnou otázku: „Jak se má rozumět tomu, že Bůh Vševědoucí říká Adamovi: Kde jsi?“ Svojí snahou objevit domnělý rozpor v židovském náboženství, neboť Židé vyznávají Boha jakožto bytost vševědoucí, poukazuje na skutečnost, že Bůh klade člověku otázky, na něž se ptá ten, kdo něco neví. Jak by tedy mohl být tazatel vševědoucí? Rabi se nesnaží obhajovat či dokazovat pravdivost výroku a vysvětlovat zdánlivý rozpor řečeného a odpovídá veliteli na zcela jiné rovině, než kam mířila otázka, což je pro chasidismus typické: Bůh volá: „Kde jsi ty ve svém světě? Již tak mnoho uplynulo z těch let a dnů, jež ti byly vyměřeny, kam až jsi došel ve svém světě?“ a dodatkem sdělí veliteli přesný počet jeho roků s otázkou, jež je mířena k němu samému: „Kde dlíš?“⁶² Řečené Buber dále rozvíjí s poukazem na vševědoucnost Stvořitele a důsledek, jež z uvedeného pro člověka přímo vyplývá: „oku Božímu člověk nemůže uniknout, ale tím, že se chce před ním schovat, skrývá se sám před sebou.“⁶³ Člověk se před Bohem skrývá, neboť každý člověk se ocitá v Adamově situaci a ve snaze uniknout zodpovědnosti za svůj prožitý život se všemi poklesky a pády, buduje si ze svého bytí nástroj k ukrytí před Bohem, čímž se jen stále hlouběji zaplétá do zvráceností a falešných cest. Bůh člověka hledá, na jeho cestě mu jde vstříc, volá člověka jménem, volá jej ke společenství se sebou samým, aby se jeho život stal CESTOU, avšak jeho hlas k člověku nezaznívá a nepřichází v bouři a vlnobití. Hlas Boha Všemohoucího je

⁶¹ Rovněž dokument II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* poukazuje na skutečnost, že člověk je sám v sobě rozdělen, což je také důvodem, proč se nám lidský život jeví jako dramatický zápas mezi dobrem a zlem, mezi světlem a temnotou. Srov. GS, 13.

⁶² Srov. BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidického učení*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 7-9.

⁶³ Tamtéž, s. 13.

„hlas vznášejícího se mlčení“, které samo lze snadno ze své podstaty přeslechnout a přehlušit.⁶⁴ A tak je člověk vyzýván, nemá-li jeho život i přes dosažené úspěchy, požitky či získanou moc zůstat prázdným, aby se společně s Adamem postavil před Boží tvář a přiznal: „Skryl jsem se“ a započal tak novou skutečnou CESTU. V následujících pododdílech pojednáme o lidské duši a cestě člověka k Bohu.

II. 3. 2. 1. Duše člověka

Podle M. Bubera je každá lidská bytost jedinečná a neopakovatelná a povinností každého v Izraeli je mít na paměti, že je na tomto světě jediný; nikdy nikdo podobný jako on neexistoval, protože kdyby tomu tak bylo, nenarodil by se právě takový, jaký je. Člověku je uloženo rozvíjet, utvářet a tříbit právě to jedinečné a osobité, co je vlastní jen jemu samému, co může činit jen on sám, právě proto, že je, kým je. Všichni lidé tak mají k Bohu přístup, jak říká Buber, avšak každý svůj vlastní: „Boží všeobsáhlost se vyjevuje skrze nekonečné množství cest, které k Němu vedou, a každá z nich je člověku otevřena.“⁶⁵ Nikdo neřekne druhé bytosti, která cesta je pro ni pravá. Jen poznáním sebe sama, své vlastní duše, sklonů, vlastností, nalezením a poznáním své ústřední touhy může člověk nalézt k Bohu svoji jedinečnou cestu, neboť v každém, jak říká M: Buber, je něco vzácného, co není v nikom jiném. A nadto všechno platí, že Bůh člověku nepraví, toto je cesta ke mně a to není, ale říká: „Vše, co činíš, může být cestou ke mně, pokud to děláš tak, že tě to ke mně vede.“⁶⁶

Kdybychom, podle M. Bubera, pod pojmem „duše“ chápali něco jiného než celého člověka, tedy i tělo a ducha, dopustili bychom se nepochopení, neboť duše je sama v sobě sjednocena teprve tehdy, jsou-li v souladu všechny její síly a údy těla. Jedině celou usebranou duší lze konat pravé skutky, tzv. skutky „jedním tahem“, o nichž hovoří rabi Jasnovidec z Lublinu.⁶⁷ Jak je tomu však s člověkem, který nemá duši jednolitou a jednotnou, ale mnohotvárnou a komplikovanou, nacházející se v rozporu, neklidu a zmatku? Co zbývá tomuto člověku, než uprostřed všeho svého konání neustále sbírat roztroušené střípky své bolavé duše a stále znovu ji scelovat

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 14.

⁶⁵ Tamtéž, s. 23.

⁶⁶ Tamtéž, s. 24.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 31-39.

v soustředění na cíl? Má tento člověk od přírody jinak stavěný šanci konat své skutky celou usebranou duší? Buber je přesvědčený, že ano. Ve slovech Jasnovidce z Lublinu spatřuje důkaz, že každý člověk, i tedy člověk s mnohotvárnou a rozpolcenou duší smí dojít celistvosti, neboť „to nejvnitřnější v této duši, Boží síla v její hloubce, může na ni působit.“⁶⁸

II. 3. 2. 2. *Obrácení člověka, spása a vykoupení*

Svatý „Žid“ z Pšischy pravil „Je psáno: ‚Obráťte se, synové odvrácení, chci napravit vaše odvrácení.‘ Bůh nechce své stvoření dovršit jinak než s naší pomocí. Nežjeví své království dříve, než je založíme. Korunu krále světa si nechce nasadit jinak než tak, že ji přijme z naší ruky. Se svou *šechinou* se nechce sjednotit dřív, než ji přivedeme k němu“.⁶⁹ „Žid“ z Pšischy, když mluvil o vykoupení, nikdy nezapomněl dodat, že vše záleží jen na obrácení člověka. Hlásal, že vykoupení je blízko, a ačkoliv se bránil jakémukoliv bližšímu určování doby, vyzýval k rychlému obrácení, neboť čas se krátí a člověk se musí rozhodnout. V tomto zdánlivém rozporu je položený důraz právě na ono obrácení se člověka, s nímž by člověk neměl váhat, utěšuje se tím, že až na budoucích svých poutích dojde lidská duše dokonalosti.⁷⁰ Podle M. Bubera neexistuje více cílů, ale jen jeden jediný skutečný pravý cíl a cesta. *Jediný cíl*, který nelže a nezaplétá se na vedlejších stezkách, do nějž ústí všechny stezky a žádná oklika mu neunikne navěky: spása. V každém člověku přebývá mystérium lidské duše, paprsek Boží slávy - *kavana*, jež míří k vykoupení.⁷¹ Cesta vykoupení se v interpretaci M. Bubera nese v duchu chasidismu: „všechny duše a jiskry duší, jež odpadly od prapůvodní duše a klesly v prapůvodní temnotě nebo vinou času a rozptýlily se do všech tvorů, uzavřely svou pouť a vrátily se

⁶⁸ Tamtéž, 1994, s. 36.

⁶⁹ BUBER, M. *Gog a Magog. Chasidská kronika*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 200. „V dvojitosti se prostřednictvím stvořeného světa a jeho skutků štěpí Bůh na Boží bytost, elohut. Jež se chápání tvorů vymyká, a na Boží slávu, Šchinu, která přebývá ve věcech, putuje, bloudí, je rozptýlena. Teprve spása sjednotí obě ve věčnosti. Je však v moci lidského ducha, přiblížit Šchinu prostřednictvím služby jejímu pramenu a umožnit jí, aby se do něj vrátila.“ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, str. 12.

⁷⁰ Učení o převtělování, tzv. *gilgul*, jež je charakteristickým učením zejména luriánské kabaly, která je přesvědčena o tom, že člověk se může na své pouti v důsledku svých hříchů převtělit nejen ve zvíře, ale i ve hmyz či minerály, se nestalo přímo součástí judaismu, ačkoliv bylo tolerováno. Judaismus chápe postmortalitu člověka jednorázově obdobně jako křesťanství a islám, tedy jako odměnu či trest týkající se jednoho lidského života. Srov. SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003, s. 94.

⁷¹ Srov. BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 17.

očištěny. (...) Všichni lidé jsou příbytky putujících duší. Duše pobývají v mnoha bytostech a od podoby k podobě usilují o své zdokonalení. (...) Kolem nás nejsou uvězněny jen duše, ale i jiskry duší⁷². Není věc, v níž by nebyly“.⁷³

M. Buber hovoří o božích jiskrách v duši člověka⁷⁴, jež poklesly vinou této samotné duše z jejích dřívějších životů, a které touží po vysvobození: „A on je skutečně vysvobodí, navrátí-li každou chmurnou myšlenku k jejímu čistému prameni; vlije-li každý pud, tíhnoucí k oddělenosti do všezahrnujícího božského pudu; a nechá-li vše cizí zaniknout ve své osobitosti.“⁷⁵ Úkolem člověka je pozvedat padlé duše a jejich jiskry, obnovovat pokleslé světy a spolupůsobit tak na spáse světa. V. Sadek soudí, že hlavním přínosem kabalistického učení je přesvědčení, že člověk je kosmickým činitelem, na kterém závisí osud vesmíru, neboť každý sebemenší čin a každá sebemenší lidská myšlenka mají nejhlubší kosmický dopad.⁷⁶

II. 3. 3. Člověk, společenství a svět

Rabi Eliezer dává v odpověď na předložený osobní problém jednoho člověka radu: „Ach vy máte v hlavě jenom sebe, zapomeňte na sebe a myslíte na svět.“⁷⁷ M. Buber říká, že na první pohled by se mohlo zdát, že uvedená odpověď odporuje tomu, co je v základu chasidského učení, že člověk má začínat vždy u sebe a nalézat svoji vlastní jedinečnou a osobitou cestu. Avšak začínat u sebe, neznamená u sebe též končit. Člověk má vyjít z poznání a přijetí sebe sama, avšak nemá zůstat na sebe zaměřen ve smyslu neustálého zaobírání se sebou. Zde M. Buber poukazuje i na skrupulozitu lidského svědomí, které je schopno pochybovat samo o sobě včetně již jednou učiněného pokání: „Nesmíš se neustále trápit tím, co jsi udělal špatně, ale právě tu duševní sílu, již používáš k takovému sebeobviňování, musíš nasměřovat

⁷² Jedná se o důsledek prasknutí nádob podle luriánské kabaly. „Jiskry jsou všude. Jsou uvězněny ve věcech jako v zapečetěných studnách, choulí se v bytostech jako v zazděných slujích, vdechují tmou a vydechují stesk, čekají; a ty jež přebývají ve vesmíru, krouží nad světem jako můry kolem světla a hledají místo, kam by se mohly nastěhovat a kde by došly vysvobození.“ Srov. BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 20.

⁷³ Tamtéž, s. 18-19.

⁷⁴ „Jiskry božího světla, zajaté v temnotě světa a spojené se skořápkami zla – klipot, existují tudíž prakticky ve všech věcech, i v jídlech a nápojích, které požíváme. (...) Proto hlavním smyslem člověka je plněním nábožensko-etických příkazů bojovat se silami temnot, „vytahovat“ zajaté jiskry božího světla z hmoty, osvobodit je z jejich zajetí.“ SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003, s. 87-88.

⁷⁵ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 21.

⁷⁶ SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003, s. 90.

⁷⁷ BUBER, M. *Cesta člověka podle chasidického učení*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 55.

k činnosti ve světě, pro kterou jsi povolán. Neobírej se sebou, ale světem.“⁷⁸ Autor zdůrazňuje, že pokání je ústředním motivem židovského pojetí a chápání lidské cesty, avšak kdo se neustále trápí tím, že jeho pokání bylo nedostatečné, stará se v posledku hlavně o spásu své vlastní duše, což chasidismus jako konečný cíl pokání odmítá. M. Buber zde rozlišuje pojetí křesťanství a židovství, které se v tomto bodě rozchází: křesťanství stanovilo za nejvyšší cíl člověka spásu vlastní duše, pro židovství je každá lidská duše součástí celého Božího stvoření, které se má působením člověka stát Královstvím Božím; tudíž cíl duše zde není v ní samotné a v jejím individuálním spasení, ale v spáse světa. Ono očišťování a zdokonalování lidské duše se neděje jen kvůli duši samotné, jejímu pozemskému štěstí či nebeské blaženosti, ale děje se tak pro dílo, jež má lidská duše uskutečnit v Božím světě. Tak i rabi Bunam rozlišuje mezi Korachem a Mojžíšem, jako mezi tím, který myslí být v nejvznešenější formě na sebe a tím, jenž myslí na svět.⁷⁹ Rabi Mendel z Kotska pravil jednou ke shromáždění: „Co vlastně od Vás žádám! Pouze tři věci: neopouštět to své, nepošilhávat po cizím a nemyslet na sebe.“⁸⁰ V interpretaci M. Bubera uvedené vyznívá takto: „za prvé, že každý má uchovávat a posvěcovat svou duši v duchu jí vlastním a na svém místě; za druhé, že každý má ctít tajemství duše svého bližního a nevnikat do něho s nestoudnou zvědavostí a nevyužívat je; a za třetí, že se má každý v souladu se sebou a v soužití se světem chránit toho, aby se soustředil jen na sebe.“⁸¹

II. 3. 3. 1. Rozněčující a zanícení

V Přísloví 10,25 se dočteme, že „spravedlivý je základem světa“ a v Talmudu, že svět stojí na jediném sloupu, jehož jméno je *cadik*⁸², a dále že trvání světa zajišťuje existence byť jen jednoho spravedlivého⁸³. V každé lidské generaci existuje vždy alespoň jeden spravedlivý, který nemůže odejít ze světa, dokud není

⁷⁸ Tamtéž, s. 57.

⁷⁹ Srov. Tamtéž, s. 60-61.

⁸⁰ Tamtéž, s. 63.

⁸¹ Tamtéž, s. 63.

⁸² Srov. Chagiga 12b, in: Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud (vol. IX), Ta'anith, Megillah, Hagigah, ed. r. I. Epstein, transl. by Joseph Rabbinowitz, Soncino New ed., London-Jerusalem-New York 1984, Chag, fol. 12b.

⁸³ Srov. Joma 38b, in: Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud (vol. VII), Yoma, ed. r. I. Epstein, transl. by Leo Jung, Soncino New ed., London-Jerusalem-New York, 1989, fol. 38b.

stvořen jiný spravedlivý, který převezme funkci vyvažování hříchů a vin svých současníků. Bez spravedlivých by lidstvo nemohlo existovat, Bůh by je musel vyhladit, avšak existence spravedlivých vzbuzuje Boží lásku, milosrdenství a soucit. M. Buber nazývá spravedlivého „rozněčujícím“, neboť je to právě on - cadik, kdo je vůdcem chasidské obce – chasidů, tzv. „zanícených“, kteří jsou shromážděni kolem svého učitele a z jejichž vyprávění sestává celá tradice chasidutu.⁸⁴ Postava chasidského cadika, jež tvoří neústřednější a nejtypičtější jádro chasidismu⁸⁵, je přímou spojnici mezi člověkem a Bohem. Podle M. Bubera je cadik nejen duchovním rádcem, učitelem smyslu, průvodcem k božským jiskrám, lékařem těla i ducha, ale přímo ústředním bodem, v němž je soustředěna duše celého společenství, v němž se každý jednotlivec celou svojí bytostí spojuje v zanícení s ostatními v jednotu, která je možná právě jen díky rozněčujícímu středu, jenž celým svým bytím poukazuje na božský střed všeho bytí. Neboť jak má prostý člověk dospět k tomu, aby žil v zanícené radosti? Jak má nechat prostoupit *kavanou*⁸⁶ celý svůj život? Jak má dokázat nezpronevřit se jednotě uprostřed všech těžkostí, složitostí a nebezpečí života? Vždyť člověku je potřeba pomoci, rady, povzbuzení, záchrany. Proto je zde duchovní pomoc, rádcem, učitelem – cadik. On je pomocí svým *chasidim* na cestě k Bohu.⁸⁷ Již v dětském věku při setkání s chasidismem⁸⁸, který byl tehdy již pouhým odleskem dřívějších časů svého největšího duchovního vzestupu, spatřoval něco zvláštního, co nenacházel jinde kolem sebe, a co upoutávalo jeho pozornost: „Tady však bylo něco jiného, nesrovnatelného; spočívalo zde, ač ponížené, přece neporušené a živé dvojité jádro lidství: skutečná obec a skutečné vedení. Bylo tu cosi prastarého, ale zároveň příštího, něco ztraceného i vytouženého, neustále se navracejícího. Rebeho palác ve své efektní nádheře mne odpuzoval. Chasidská modlitebna se svými extatickými chasidim mi připadla podivná. Když jsem však viděl rebeho procházet zástupem čekajících, cítil jsem: „vůdce“, a když jsem viděl

⁸⁴ Srov. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 15.

⁸⁵ Srov. II. 3. Chasidismus a luriánská kabala, s. 25.

⁸⁶ Kavana je zaměření duše k cíli. „Kavana je paprsek Boží slávy, přebývající v každém člověku a směřující k vykoupení.“ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s. 17.

⁸⁷ Srov. BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 18-19.

⁸⁸ Buber se nevyhýbá ani úpadkovým jevům v chasidismu jako je přehnané uctívání, nenávisť vůči přívržencům jiných cadiků, pověrčivost apod. Srov. tamtéž, s. 23-24.

tančit chasidim s Tórou, cítil jsem: „obec“. Tenkrát jsem poprvé neurčitě vytušil, že společná úcta a společná radost duší jsou základem pravého lidského společenství.“⁸⁹

M. Buber poukazuje na další důležitý rys člověka: každá lidská bytost, jakkoliv sama svou vlastní podstatou zcela jedinečná a neopakovatelná na tomto světě, se zároveň vždy nachází ve spojení se světem a její jedinečnost se osvědčuje právě ve společném životě a dění s druhými bytostmi. To je mystérium pokory – *šiflut*, že čím je zcela jedinečný člověk čistší a dokonalejší, tím více a upřímněji si je vědom, že je pouze částí celku, a tím více prahne po společenství s ostatními bytostmi.⁹⁰ Tak je tomu i s *hitlahavut* a *avodou*: člověk potřebuje obojí, neboť *hitlahavut* (zanícení) je cestou jednotlivce, avšak *avoda* (služba), je přístupná všem duším, které se navzájem sjednocují. *Hitlahavut* je lanem, po němž v osamění kráčí noha odvážného, *avoda* je mostem do nebeského království.⁹¹ A zde se dostáváme k tomu nejvyššímu: tajemství spojení mezi tvory, neboť vzájemnost lidského bytí je láska. „Láska žije v říši větší než říše jednotlivce, a hovoří z poznání, většího než říše jednotlivce. Přebývá v pravdě mezi tvory, tj.: v Bohu.“⁹² „Spása člověka není v tom, že se vzdálí světského, nýbrž v tom, že je posvětil, že je zasvětil božskému smyslu: své dílo a své jídlo, svůj klid i své putování, zakládání rodiny i budování společnosti. Že osvědčí a že dokáže největší boží lásku na všech stvořeních, ano na všech věcech.“⁹³

II. 4. Problémy spjaté s Buberovým výkladem chasidismu

V souvislosti s obrazem Boha a člověka v Buberově spirituálně teologickém díle je třeba se zmínit i o negativních jeho výkladu chasidismu, neboť mnohé autority přijímají odkaz M. Bubera s jistými kritickými výhradami, jež se týkají převážně faktu, že i přes důkladnou a podrobnou znalost chasidské literatury, jíž se Buber prokázal, nelze jeho obraz chasidismu považovat za zcela odpovídající skutečnosti. První velkou obtíží, již je nutno vzít v úvahu vzhledem k jeho vlastní interpretaci chasidismu, je, že Buber vychází pouze z jednoho druhu materiálů, jímž jsou

⁸⁹ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994, s., s. 33.

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 24.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 14.

⁹² Tamtéž, s. 28.

⁹³ BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 562.

legandy, avšak literatura chasidismu se rozpadá do dvou kategorií, přičemž v prvním případě se jedná o celkem objemný korpus teoretických spisů⁹⁴, který však M. Buber zcela pomíjí, neboť jej považuje za sekundární; v případě druhého pramene, o nějž se Buber opírá, jde o rozsáhlý korpus všech legend a vyprávění o *cadikim* a jejich zázracích včetně životopisů a vlastních výroků. Využívání pouze jednoho pramene výkladu chasidismu je Buberovi odbornou obcí i vlastními vyznavači chasidismu jistě zcela právem vytýkána.⁹⁵ Domníváme se, že obtíž interpretace chasidismu M. Bubera na základě jednoho pramene spočívá, jak uvádí i G. Sholem, že M. Buber „nepíše jako vědec a neuvádí pro svá tvrzení jasné a závazné doklady. Kombinuje fakta s citáty, jak to odpovídá jeho záměru, který však spočívá v prezentaci chasidismu jakožto fenoménu duchovního, nikoli historického“⁹⁶. G. Sholem, který nesouhlasí s Buberovým názorem, že chasidismus je v první řadě záležitostí života a teprve poté nauky a že hlavním zdrojem jeho poznání je legenda, po níž teprve následuje teoretická literatura⁹⁷, považuje Buberem postulovanou identitu života a legendy za fiktivní: „Lépe řečeno: ani legendy samotné nejsou samozřejmě ničím víc nežli komentářem k tomu, co by Buber mohl nazývat životem. Život se odráží jak v legendě, tak v nauce, je však třeba zdůraznit, že vznik chasidského života byl sice hluboce ovlivněn a utvářen myšlenkami, jež jsou uloženy v teoretické literatuře, legendou však ve svém prazákladě tento život zcela určitě ovlivněn nebyl.“⁹⁸

Obraz Boha a člověka ve spirituálně teologickém díle M. Bubera nelze tedy plně ztotožnit s obrazem Boha a člověka v samotném chasidismu včetně chasidutem užívaných kabalistických teorií; lze jej právem považovat spíše za vlastní interpretaci a náhled autora. Avšak zároveň vedle kritiky Buberova přístupu k chasidismu G. Sholem ve své studii⁹⁹ přiznává Buberovu pojetí, a to zejména co se týče vztahu

⁹⁴ Srov. Jedná se především o kázání a přednášky, komentáře k biblickým textům, pojednání o modlitbách a dalších předmětech náboženského života. Srv. SCHOLEM, G. Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In. *Davidova hvězda*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, str. 114.

⁹⁵ Z nedávné vlastní zkušenosti: v roce 2010 jsem se účastnila přednášky člena ortodoxní židovské obce pana Chajima Kočího při příležitosti pořádání festivalu Týden židovské kultury v Holešově na téma Chasidské dvory. M. Buber a jeho přínos k poznání chasidismu byl hodnocen přednášejícím převážně negativně na rozdíl např. od našeho uznávaného a ceněného Jiřího Mordechaje Langer (Devět bran).

⁹⁶ Srov. SCHOLEM, G. Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In. *Davidova hvězda*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 110.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 115.

⁹⁸ Tamtéž, s. 115.

⁹⁹ SCHOLEM, G. Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In. *Davidova hvězda*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996.

chadidismu a kabaly, určité zrno pravdy, neboť samotné *chadidim* převzaté gnostické teze, jak tvrdí M. Buber, skutečně prodělávají v jejich vlastním pojetí určitou změnu.¹⁰⁰

¹⁰⁰„*Chadidim* používají starých formulací, pojmů a myšlenek, jež obdařují novým významem, Buber má tedy naprostou pravdu, tvrdí-li, že gnostické teze o Bohu, jež *chadidim* přejímají, často prodělávají jistou změnu. V co se však proměňují? Ve výpověď o člověku a o jeho cestě k Bohu. Chadidští autoři s oblibou dodávají nové významy kabalistické pojmové řeči, která se původně vztahovala k tajemství božství, a sice tak, že se nyní zdánlivě dotýká osobního života člověka a jeho vztahu k Bohu.“ Tamtéž, s. 118.

III. Obraz Boha a člověka v Buberově filosofii

Martin Buber našel své definitivní téma v *Já a Ty*. Jak již bylo řečeno v předchozích kapitolách, zabývání se bohatstvím a poselstvím chasidské víry a celého způsobu chasidského života, bylo Buberovi přípravou pro dialogické myšlení. Je to právě Martin Buber, který dal ve svých *Chasidských vyprávěních* zaznít písni Léviho Jicchaka z Berdičeva:

„Kde chodím – ty!
Kde stojím – ty!
Jen ty, zase ty, pořád ty!
Ty, ty, ty!
Dobře se mi daří – ty!
Všechno se mi zmaří – ty!
Jen ty, zase ty, pořád ty!
Nebe – ty, země – ty,
Nahoře – ty, dole – ty,
Na každé cestě, v každíčkém městě
Jen ty, zase ty, pořád ty!
Ty, ty, ty!“¹

Knih *Já a Ty* představuje milník v dějinách znovuobjevení principu dialogu.² V rámci kapitoly Obraz Boha a člověka v Buberově filosofii představíme krátce v úvodní části autora jako filosofa dialogu, v druhém oddíle pojednáme o samotném obrazu Boha tak, jak vyvstává z autorova ústředního díla *Já a Ty* a na základě dalších v českém jazyce dostupných publikací³, v nichž vede dialog s myšlenkovým odkazem význačných osobností myslitelského ducha 19. a 20. století. Třetí část věnujeme obrazu člověka v Buberově filosofii obdobně na základě autorova stěžejního díla včetně dalších autorových publikací věnovaných antropologii⁴.

¹ BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990, s. 235.

² WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s 65.

³ Jedná se zejména o publikaci *Temnota Boží*.

⁴ Antropologii se věnuje M. Buber v publikaci *Problém člověka*.

III. 1. Martin Buber - filosof dialogu

M. Buber je jedním z nejvýraznějších představitelů tzv. filosofie dialogu ve 20. století, která překračuje egocentrický karteziánský způsob a princip filosofického uvažování, jenž je určován výrazně monologickými stanovisky. V dialogické filosofii nabývá zvláštního významu dialektický vztah já-ty, vztah já a druhého (jiného), kteří se setkávají tváří v tvář. Ze vztahu k ty je zde učiněno rovněž i východisko ke vztahu k transcendenci, absolutnímu, úplně jinému.⁵ Zvláštní naléhavosti nabývá filosofie dialogu zejména prožitkem ne-dialogické zkušenosti první světové války, která se stává klíčovým momentem jejího vzniku. M. Buber spatřuje první novověký projev dialektického myšlení již ve výrociích F. H. Jacobiho⁶, které následně srovnává s Fichtovými a Feuerbachovými objevy⁷, avšak v této době se jedná stále spíše o ojedinělé záblesky na poli filozofie dialogu. K jejímu plnému rozvoji dochází až ve 20. století, kdy je v souvislé řadě pojetí tematizována H. Cohenem, F. Ebnerem, F. Rosenzweigem, M. Buberem a E. Lévinasem.

III. 2. Obraz Boha

Obraz Boha je u M. Bubera ve vzájemné spojitosti s biblickým pojetím relace člověka a Boha, kdy na nejvyšším stupni lidského povolání zůstává mezi Bohem a člověkem vždy propastná diference a současně přiblížení se člověka k Bohu, jež však nezbavuje člověka svobody.⁸

V pojetí M. Bubera jde vždy nejen o Boha, který se vztahuje k člověku, ale rovněž o Boha, který boží a překračuje všechny lidské představy a obrazy, které by jej chtěly jakkoliv vlastnit. „Mimochodem řečeno, nikdy v naší době jsem se nesetkal s tak dalekosáhlým nepochopením proroků Izraele z vyššího filosofického hlediska. Proroci Izraele nikdy nehlásali Boha, k němuž by se posluchači prorocství upínali ve

⁵ Srov. OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005, s. 63.

⁶ Friedrich Heinrich Jacobi – německý spisovatel a filosof. Za první novověký projev dialogického myšlení považuje M. Buber výroky v Jacobiho korespondenci, zejména formulaci z roku 1785: „Bez Ty je Já nemožné.“ J. POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 10.

⁷ J. G. Fichte: „Vědomí individua je nutně doprovázeno vědomím druhého, vědomím Ty, a jen za této podmínky je možné.“ a L. Feuerbachův objev „nutnosti Ty pro Já“. Tamtéž, s. 10.

⁸ Srov. tamtéž, s. 15.

své touze po jistotě. Znovu a znovu směřovali ke zničení veškeré jistoty a v zející propasti nejhlubší nejistoty hlásali nežádaného Boha, který po svých lidských stvořeních vyžaduje, aby uskutečnila sebe sama, aby se stala lidmi; Boha, který ničí všechny, kdo se chtějí utéci do jistoty v domnění, že mají při sobě chrám Boží. To je Bůh dějinné výzvy, Bůh, kterého zahlédali proroci Izraele.⁹ Člověk si nemůže pro svůj život obstarat uchopitelného Boha, aniž by při vytváření jeho podoby neupadl do vnitřní lži, kdy již lidský obraz Boha nemá nic společného se skutečným transcendentním Stvořitelem. Je třeba neztratit z mysli, že Bůh, ač je naprosto nepochopitelný, zůstává zároveň i poznatelným; avšak toliko spojením, setkáním s Ním.¹⁰ V následujících kapitolách se budeme zabývat samotným pojmem Boha, otázkou zda Bůh je osobou, dále dobou a obrazem Boha a rozdílným pojmáním Boha ve filozofii a náboženství z pohledu M. Bubera.

III. 2. 1. Pojem Bůh

Martin Buber považuje slovo Bůh za nejzatíženější ze všech slov, avšak právě proto nejnepomíjivějším a nejnezbytnějším.¹¹ Žádné jiné slovo nebylo tolik pošpiněno a zatíženo nánosem všeho, co člověk na pojem Bůh v tíži svého úzkostného života navrstvil. Rovněž náboženské stranictví roztrhalo pojem na kusy: lidé pro něho bojovali, umírali, vraždili ve jménu Božím; malovali tvář ďábla a jmenovali ji Bohem. A přesto podle M. Bubera nelze najít slovo jemu rovné, i kdyby vzal ten „nejčistší a nejzářnější pojem z pokladnice filozofů“, přesto by v něm nezachytil právě to, co má na mysli: přítomnost toho, jehož má na mysli celý lidský rod, jenž se, mučen úzkostmi a bolestmi, vzpíná k nebi, neboť když člověk v nejhlubší propasti svého osamění stane Bohu tváří v tvář, není již ‚On‘, ale ‚Ty‘.¹² Tímto ‚Ty‘¹³ má člověk na mysli toho jediného, skutečného, živoucího Boha všech lidských dětí a M. Buber se v otázce, v níž je již implicitně zahrnuta odpověď, ptá:

⁹ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 92.

¹⁰ Srov. BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 13.

¹¹ BUBER, *Já a Ty*. M. Praha: Kalich, 2005, s. 105.

¹² Srov. BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 14.

¹³ „Neboť ten, kdo říká „Bůh“ a má skutečně na mysli „Ty“, oslovuje – ať už je zajatcem jakéhokoliv bludu – pravé Ty svého života.“ BUBER, *Já a Ty*. M. Praha: Kalich, 2005, s. 105.

zda není právě proto slovo ‚Bůh‘ slovem volání, které se stalo *jménem* posvěceným na všechny časy.¹⁴

Co se týče samotného pojmu Boha, záleží podle M. Bubera na tom, do jaké míry je pojem Boha, jímž je myšlena skutečnost, schopen této skutečnosti dostat. Čím více abstraktnější a antiantropomorfní pojem, tím více je třeba vyvážení svědectvím živé zkušenosti, v níž se vždy odehrává něco antropomorfního, neboť má-li jít v setkání s Bohem o setkání Já s „něčím“, je třeba vždy protějšku Ty. Existence Boha není ohraničena žádnou mezí, jedná se výhradně o nepodmíněné bytí, avšak toto nepodmíněné bytí umožňuje podmíněným a omezeným lidským bytostem, aby se k němu vztahovaly a vstupovaly ve vzájemný vztah. Pokud se životnost představy Boha vzpírá vtažení do určitého pojmu, jímž chceme v tomto vyslovení vyjádřit podstatu Boha, „pak je buď vedle něj (obvykle v nepřesné formě) strpěna – jsouc v posledku s tímto výtvořem identická nebo na něm přinejmenším podstatně závislá - nebo je jako špatná náhražka degradována na jakousi pomůcku člověka neschopného myšlení“.¹⁵

Další pojmy Boha, jež používá M. Buber: Božské – „Nezrozené, Nevystalé, Nestvořené“¹⁶, dále „nepodmíněná podstata“, „Nevzniklé“¹⁷, „Bytí“¹⁸, Přítomný¹⁹, „Bezpodmínečno“ a Všemocný“²⁰. Základní charakteristikou tohoto bytí, jež nelze ukázat, jakkoliv stanovit a prokazatelně doložit je, že lze vstoupit do vztahu k němu, že je lze zakoušet ve vazbě vzájemnosti.²¹ Člověk si takto vytváří obraz Boha právě podle svého vztahu k nezávislé, nepodmíněné skutečnosti. Podle M. Bubera povstávají velké obrazy Boha nikoli z fantazie člověka, ale ze skutečného a opravdového setkání se skutečnou Boží mocí a velkolepostí.²² Uvedenou výpověď protiřečí všem, kteří jsou přesvědčeni, že domnělé rozhovory s Bohem jsou jen pouhou samomluvou, či rozhovorem několika vrstev v člověku a náboženství je pouze vnitřním procesem duše s následnou projekcí výtvořů tohoto procesu na jisté

¹⁴ Srov. BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 14-15.

¹⁵ Tamtéž, s. 152.

¹⁶ Z vyjádření o Buddhovi, který podle M. Bubera zná Božské jen ve zcela negativním popisu, avšak celým svým bytím se k němu vztahuje. Srv. tamtéž, s. 34. Buberova kritika buddhismu. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 119-124.

¹⁷ Srov. BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 39.

¹⁸ Srov. tamtéž, s.41

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 59.

²⁰ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze, Kafky 1996, s. 25

²¹ Srov. BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, 41.

²² Srov. Tamtéž s. 17.

fiktivní rovině, jíž duše sama dodává zdání skutečnosti. Člověk ocitající se svým bytím v základním vztahu Já-Ty, v každé sféře a skrze vše, co nám dává pocítit a prožít přítomnost, smí zahlížet lem onoho věčného Ty, neboť ze všeho lze slyšet vát jeho dech a v každém Ty oslovujeme i věčné Je.²³

III. 2. 1. 1. Je Bůh osobou?

Podle Bubera ten, kdo miluje Boha, miluje jistě ideál, avšak více než sám ideál miluje člověk samotného Boha a stejně tak ví, že není milován ideálem či ideou, ale *absolutní osobou Boží*. Buber se dále ptá, zda to tedy znamená, že Bůh „je“ osobou a vzápětí odpovídá: „Absolutní charakter Boží osoby, paradox všech paradoxů, takovou výpověď nedovoluje. Znamená to pouze, že Bůh jako osoba miluje a jako osoba chce být milován. A je-li tomu opravdu tak, pak se stvořiv člověka stal osobou proto, aby jej člověk miloval a byl jím milován, aby on miloval mne a já abych miloval jej.“²⁴ Podle M. Bubera není pro pravost náboženství rozhodující zjevení božského v osobě, nýbrž to, že se k božskému chovám jako k něčemu, co stojí přede mnou. Úplné zahrnutí božského do sféry lidského *bytošného Já (Selbst)* ruší božství božského.²⁵ Nezáleží na tom, zda je to, co se týče Boha a co má člověk na mysli, to bezejmenné a bezmezné, uchopitelné v podobě osoby; víra člověka existuje bez ohledu na tuto skutečnost, podstatné je, že člověk přistupuje k danému jako ke svému protějšku. Uvažovat o absolutnu jako o osobě je pro Bubera jistým omezením²⁶, i když v rámci výpovědi o náboženském vztahu lze hovořit o Bohu jako o osobě, avšak to v žádném případě neznámá, že by byl Bůh redukován na personalitu; naopak se zde sděluje skutečnost, že „absolutno vstupuje do vztahu jako absolutní osoba, již nazýváme Bohem. Personalitu Boha můžeme chápat jako jeho čin, věřícímu je dokonce dovoleno vyznávat, že Bůh se stal osobou z lásky k němu²⁷, protože vzhledem k našemu lidskému způsobu bytí může vzájemný vztah existovat jen jako vztah osobní, personální“.²⁸ M. Buber tedy na jedné straně skutečnost Božské osoby do jisté míry neguje, na straně druhé ji považuje za

²³ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 40.

²⁴ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 76-77.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 34.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 39.

²⁷ Pro Buberovu příslušnost k židovství zde nelze chápat ve smyslu osoby Ježíše Krista

²⁸ Tamtéž, s. 121-122.

podmínku existence vzájemnosti vztahu mezi Bohem a člověkem. Lze tedy říci, že Buber zde používá analogii entis, když negací popírá, že by Bůh byl osobou ve smyslu lidského chápání pojmu osoby, neboť by se jednalo, jak již bylo výše řečeno, o jisté omezení Boha, avšak zároveň neupírá pojmu osoby vzhledem k vyjádření vztahovosti Boha určitou míru platnosti a pravdivosti. Podle C. V. Pospíšila je v judaisticko-křesťanské tradici krok popření, *via negationis*, základem sebekritiky právě ve spojení a otevřenosti se skutečností Boží transcendence.²⁹

III. 2. 2. Doba a obraz Boha - Je Bůh mrtvý?

M. Buber zkoumá pojem Boha u myslitelů jako je Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson a kritizuje myšlení doby vyznačující se nejrůznějšími protichůdnými tendencemi, kdy na jedné straně směřuje k opětovnému ustanovení absolutna (Hegel), tedy obhajobě nejvlastnější ideje náboženství oproti redukci člověka na mravní princip v nás samých (Kant), avšak na straně druhé se vytrácí skutečnost tohoto Boha, tak jak ji měli na mysli Platón, Descartes, Leibniz ve smyslu manifestace Boží přítomnosti a spjatosti s konkrétním životním lidským údělem. „Duchovno, jež nazýváme Bohem“ a které „je jediné skutečné“³⁰, je co do své podstaty přístupné již pouze lidskému rozumu, nikoli celému člověku prožívajícímu svůj konkrétní lidský život a příběh jako celistvý proces. Takovýto Bůh již nevstupuje do bezprostředního a skutečného vztahu k člověku; skutečný Bůh je podle M. Bubera v Hegelově pojetí nahrazen Duchem bojujícím se sebou samým a o sebe sama, panováním, v němž již není žádného partnera.³¹

M. Buber se rovněž brání tzv. nejvyššímu stádiu Hegelova pojetí Boha, kdy na Bohu již není nic tajemného, neboť z náboženství zjeveného se v Hegelově pojetí stává náboženství zjevné a tím je narušena skutečnost bipolarity, neboť skutečný Bůh je podle Bubera neskonale tajemný a zjevný zároveň.³² Zde pak podle M. Bubera nabývá na významu výrok Nietzscheho: Bůh je mrtvý a ke slovu ve snaze o zaplnění prázdna po skutečném Bohu nastupují nové koncepce M. Heideggera, který přesouvá Boha z objektivního bytí do imanence subjektivity. Ve všech těchto tendencích

²⁹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 117.

³⁰ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 24.

³¹ Srov. tamtéž, s. 26.

³² Srov. tamtéž, s. 26-27.

nového myšlení tkví nebezpečí ztráty skutečného živoucího Boha. „Živoucí Bůh, který se obrací k člověku v situacích, jež člověk prožívá, a který člověka oslovuje, není součástí nějakého „nadsmyslového světa“, a stejně tak se nemůže etablovat ve smyslovém světě jako předmět subjektivity.“³³

V publikaci *Temnota Boží* se M. Buber zabývá výkladem Nietzscheho výkřiku „Bůh je mrtvý“ v interpretaci J. P. Sartra: „Tomu, že Bůh je mrtev, nemáme - jak jednou poznamenává - rozumět v tom smyslu, že Bůh vůbec není, nýbrž že už neexistuje.“³⁴ Buber vybízí k tomu, vzít tento výrok ve vší vypovídací zvláštnosti bez ohledu na odlišující se výklad J. P. Sartra³⁵, totiž ve smyslu, že Bůh k nám dříve hovořil, avšak nyní mlčí a zda tomu nerozumět obdobně, jak je tomu rozuměno v rámci hebrejské Bible, že Bůh není pouze tím, jenž se dává poznat, ale i tím, jenž se skrývá.³⁶ Buber odmítá konečný důsledek „smrti Boha“ vyplývající jak z výkřiku Nietzscheho, tak z interpretace J. P. Sartra, neboť tento výrok je možné chápat jako výraz pro odmlčení se Boha ve smyslu Božího zahalení se - „skrytosti“ ve vztahu k člověku, jež se děje za zcela zvláštní specifické situace. Podle J. P. Sartra znamená existovat, „být zapouzdřen ve vlastní subjektivitě“³⁷, avšak Buber nastoluje otázku, zda existovat neznámá být především vůči *x*, a to nikoli vzhledem nějakému *x*, za něž lze v podstatě dosadit jakoukoli veličinu, ale existovat vůči velkému, zcela neurčitému a neodůvodnitelnému *X*, přičemž zatímco pro Sartra znamená Druhý především toho, který se na mne dívá a činí ze mě objekt obdobně, jako činím objekt i já sám z něho, není pro Bubera Druhý primárním vztahem subjektu a objektu, nýbrž vzájemností a výlučností vztahu Já a Ty, kdy ovšem z Ty se stává v jistých fázích Ono a to zcela oboustranně. Avšak s absolutním, neurčitelným a neodůvodnitelným Druhým, jímž je ono zmíněné *X* nazývaný se „Bohem“, tomu tak nemůže být, neboť není myslitelné, aby se Bůh pro mne stal předmětem – nelze se k němu vztahovat jiným způsobem než ve vztahu Já k věčnému Ty – Ty k jeho věčnému Já, avšak pakliže člověk ztratil schopnost vztahovat se k neodůvodnitelnému *X* jako k věčnému, živoucímu, bezpředmětnému Ty, nastává ono vzájemné lidské a Boží mlčení. Nietzscheho výrok „Bůh je mrtev“, chápaný v tomto světle M. Buberem,

³³ Tamtéž, s. 29.

³⁴ Tamtéž, s. 81.

³⁵ „Sartre vlastně chtěl říci, totiž, že člověk dříve věřil, že naslouchá Bohu, zatímco nyní je již neschopen si to nadále myslet...“ Tamtéž, str. 82

³⁶ Srov. Tamtéž, s. 82.

³⁷ Tamtéž, s. 83.

vyznívá dle jeho vlastních slov jako nepatřičný, neboť v oné „smrti“ či „zatmění“ je třeba směřovat k nové proměně, kdy slovo Boží „znovu zazní mezi nebem a zemí“.³⁸

Jelikož je obraz Boha vždy nutně spojen s dobou, v níž žijeme, dochází M. Buber k tvrzení, že pro onu naši epochu je charakteristické „zatmění Boha“. Avšak jedná se toliko o děj odehrávající se mezi sluncem a naším okem, nikoli o děj odehrávající se v něm samém.³⁹

III. 2. 2. 1. Bůh filosofů a Bůh náboženské zkušenosti

Náboženství má svůj základ v podvojnosti Já a Ty, filosofie v podvojnosti subjektu a objektu. V náboženství jde o „vzájemnost kontaktu jedné působící existence s druhou působící existencí, kontaktu uskutečňovaného v přítomné plnosti života“⁴⁰. Náboženství je doslova lpěním na Bohu, což v žádném případě neznamená lpění na obraze, jenž si člověk o Bohu vytvořil, či lpění na víře, kterou člověk ve vztahu k Bohu získal, ale lpění na Bohu, který je jsoucí.⁴¹ Do vzájemnosti vztahu s Bohem jakožto nejvyšším Bytím se vstupuje vírou a náboženská zkušenost je založena na zcela konkrétní žité situaci. Buber píše, že pokud by se chtěl filosof odvrátit od Boha filosofů a učenců k Bohu Abraháma, Izáka, Jákoba, musel by se zřící pokusů zahrnovat Boha v jakékoli pojmové formě do svého vlastního systému a jeho filosofie jako celek, včetně jednotlivých částí, by musela na Boha pouze toliko poukazovat, aniž by pojednávala o něm samém.⁴² „To však znamená, že by filosof musel poznat a vyznat, že jeho idea absolutna je překonána a zrušena tam, kde absolutno *žije*, že je zrušena tam, kde člověk absolutno *miluje*, a to proto, že absolutno už není „tím absolutnem“, o kterém se dá filosofovat, nýbrž Bohem.“⁴³ Domníváme se, že zde je jeden z možných klíčů, proč M. Buber nevypovídá o Bohu přímo ve smyslu snahy pojmového uchopení Boha či vystižení samotné Boží podstaty, včetně Božských atributů, proč o Bohu vypovídá zejména a pouze v oblasti vzájemnosti relace či poukázáním rozdílu pojetí Boha v rámci přístupu filozofie a náboženství. „Bůh je bytí, které je naším bezprostředním, nejbližším a trvalým

³⁸ Srov. tamtéž, s. 84-85.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 31.

⁴⁰ Tamtéž, s. 41. Náboženství je o osobním bytostném vztahu k nějakému nepodmíněnému protějšku, který jako nepodmíněný zakoušíme a v nějž věříme. Srov. tamtéž, s. 99.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 151.

⁴² Srov. tamtéž, s. 63-64.

⁴³ Tamtéž, s. 64.

protějškem: bytí, které lze po právu jenom oslovovat, o němž však nelze vypovídat.“⁴⁴

V lidské náboženské skutečnosti je setkání se s Bohem setkání s tím, co ač je samo beztvaré, prostupuje všechny tvary, je ryzím vztahem Já-Ty, nelze tedy nic předmětně uchopit (Já-Ono), ale pouze poznat přítomnost ve vzájemném setkávání (Já a Ty). Obrazy Boha, v nichž se stává sám Bůh obsahem lidských pojmů a koncepcí, jsou možné pouze tehdy, když se z Ty stává Bůh - Ono. „Bůh – jak můžeme tušit – však těmito obrazy neopovrhne, nýbrž snáší, že jej v nich a skrze ně člověk nazírá. I tyto obrazy bere jako tvary, jež prozaňuje.“⁴⁵ Pro filosofii je to, co se nazývá Bohem, pouhou ideou. Avšak Bůh nemůže být právě proto, že je Bohem, umístěn do nějakého myšlenkového schématu, protože celý takto utvořený systém nutně a zcela přesahuje. Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův není žádnou ideou, neboť v něm se právě všechny ideje ruší a dokonce v případě, že má člověk na mysli filosofické bytí, ztrácí již ze zřetelně skutečného Boha. Filosofie, která dosadila namísto Boha ideu, vzdaluje sebe samu a člověka od Boha, neboť, jak již bylo výše řečeno, ideu nelze milovat. „Milovat Boha je však něco zcela odlišného. Kdo miluje Boha, miluje jej právě potud, pokud není „jen ideou“, a může jej milovat právě proto, že není „jen ideou“.“⁴⁶

M. Buber, když mluví Boha, má dle vlastních slov na mysli ne nejvyšší ideu, „nýbrž Toho, kterého nelze přistavět k žádné ideové pyramidě jako její vrchol, protože spojení mezi Bohem a člověkem neprochází univerzáliemi, nýbrž konkrétním životem“.⁴⁷ C. V. Pospíšil se v rámci trinitární teologie zabývá otázkou, zda mezi Bohem filosofů a Bohem zjevení existuje kontinuita či diskontinuita. Obdobně jako Buber připomíná často citovanou myšlenku B. Pascala: „Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, ne filosofů a učenců“⁴⁸, jíž proklamuje „zcela zásadní existenciální přesah živého Boha zjevení nad nejvyšším jsoucím filosofů“.⁴⁹ Ovšem nabízí se zde také otázka, zda lze jednoduše takto přímo vykázat

⁴⁴ BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 110.

⁴⁵ Srov. BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 60.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 74.

⁴⁷ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 109.

⁴⁸ BUBER, M. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002 s. 62.

⁴⁹ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 430.

filosofii z teologie, neboť každá víra musí mít nutně zcela určitou konkrétní kulturní, náboženskou podobu, kterou však nelze zjevení nadřazovat.⁵⁰

III. 2. 3. Bůh jako věčné „Ty“ a jeho zpředměťování v „Ono“

Bůh jako věčné Ty se ze samé své podstaty nikdy nemůže stát Ono. Díky své podstatě není myslitelné, aby se Bůh vešel do nějaké míry a hranic; nelze jej vnímat a chápat ve smyslu určitého souhrnu vlastností, a to ani pokud by se jednalo o vlastnosti, jež by byly náležitě převedeny na zcela transcendentní rovinu; věčné Ty je naprosto nezměrné, není možné jej nalézt jak ve světě tak ani mimo svět, nelze je učinit předmětem myšlení, neboť tím, je již předem zmenšena a zkrácena jeho velikost, nezměrnost a bezhraničnost a člověk se ve své snaze o uchopení a vystižení Boha s věčným Ty pouze mívá. Dokonce, podle M. Bubera, říkáme-li: On je; věřím, že je Bůh – i „on“ je ještě metafora, avšak oslovujeme-li „ty“, pak již nikoli.⁵¹

Avšak je zde jistá nutnost zpředmětnění Boha, neboť člověk nemůže žít jen v přítomnosti věčného Ty, musí z věčného Ty činit Ono; aktualizace střídá se s latencí, člověk uchopuje dějiny Boha v náboženství: jde o pohyb, kdy se člověk vzdaluje věčnému živoucímu Ty a opět se k němu navrácí. Člověk tak tvoří obrazy Boha, neboť nelze lidskému tvoru zřít Boha bez světa, ale lze spatřovat svět v Bohu. Člověk tvoří boží podobu a tento tvar je složeninou jak onoho věčného Ty tak předmětného Ono. „Ve víře a kultu může ustrnout v předmět, ale v důsledku podstatné vlastnosti vztahu, která v něm žije dále, se stává stále znovu přítomností. Bůh je blízký svým tvarům či podobám, dokud je člověk od něho neoddělí.“⁵²

III. 3. Obraz člověka

Jak již bylo řečeno v první kapitole této práce, přístup M. Bubera k závažným otázkám, jež klade člověk tváří v tvář světu sám sobě, je z filosofického hlediska v zásadě vždy antropologický. M. Buber ve snaze zodpovědně nalézt odpověď na Kantovu otázku „Co je člověk?“ vede kritickou polemiku nejen s existencialisty své doby jako je M. Heidegger, M. Sheler, ale prochází celým antropologickým

⁵⁰ Tamtéž, s. 434.

⁵¹ Srov. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 140.

⁵² Tamtéž, s. 145.

myšlením o člověku od antiky až po novověk. V antropologické otázce po člověku je třeba postavit do popředí celou tíhu člověka a lidského bytí a neodhlédnout jakoukoli redukcí od skutečnosti, že člověk v tomto světě je vždy bytostí problematickou, ba přímo lze říci, že je počátkem vší problematičnosti, neboť tento člověk, a zde je třeba zmínit, že Buber má na mysli vždy člověka skutečného, „čelí bytí, jež není lidské, který je jím jako nelidským osudem neustále porážen a který se přesto odvažuje toto bytí a tento osud poznávat“⁵³. Závěrem své analýzy dochází k přesvědčení, že otázku „Co je člověk?“ nelze zodpovědět na základě zkoumání lidské osoby samotné, pouze na základě zkoumání této osoby v plnosti a celistvosti jejích bytostných vztahů ke jsoucnu.⁵⁴ V následujících oddílech se pokusíme odpovědět na základní otázky po člověku; pojednáme o podvojnosti lidského bytí, vztahu člověka k Bohu a k druhému člověku včetně problematiky lidského jedince ve společnosti v díle M. Bubera.

III. 3. 1. Co je člověk

Co je člověk a čím se člověk odlišuje od ostatního animálního stvoření? Podle M. Bubera je to potencialita⁵⁵, avšak v neúprosném omezení, které ovšem není bytostného, pouze faktického charakteru. Lidské počínání a konání je vždy svým způsobem i měrou nepředvídatelné a nepředpokládané a člověk, pokud by byl v kosmickém měřítku bytí pouze periferním zjevem, vždy nějak překvapivě stojí v centru světa⁵⁶, avšak s velmi silným omezením.⁵⁷ Člověku je možné porozumět, pouze pokud je sám sebou nahlížen jako ten, v jehož myšlení je něco zcela obecně přirozeného, co patří ke všem živým bytostem a jednak je-li nahlížen jako ten, jehož nelze na základě této obecné přirozenosti vysvětlit, neboť člověk není kentaur, nýbrž veskrze a jen člověk.⁵⁸

Spolu s faktem lidského omezení a podílu na konečnosti je třeba vždy vnímat a poznávat podíl a účast člověka na nekonečnosti a to jako dvojitý od sebe

⁵³ BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 58.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 144.

⁵⁵ Člověk je vyřinuvší se potencialita jsoucnu. BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 27.

⁵⁶ „Z hlediska christologie je možno říci, že Bůh stvořil vesmír proto, aby umožnil stvoření člověka a to vzhledem k budoucímu vtělení.“ KRUMPOLC, E. *Antropický princip*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. s. 19.

⁵⁷ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 27.

⁵⁸ BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 80

neoddělitelný proces, v němž se lidský pobyt teprve stává poznatelným.⁵⁹ Podle M. Bubera, ačkoliv je člověk sám sobě tím nejdůstojnějším předmětem přemýšlení a zkoumání, obává se člověk zkoumat své vlastní bytí včetně smyslu lidské existence v plné šíři a celistvosti, neboť je její problematikou natolik přemožen a přesažen, že raději rezignuje ve prospěch bádání o všech ostatních věcech mezi nebem a zemí s výjimkou člověka, anebo rozdělí člověka na dílčí oblasti, jimž se dá věnovat méně vyčerpávajícím a méně závazným způsobem.⁶⁰ Avšak poznání člověka nelze uskutečnit odhlédnutím od jeho celistvosti, která dochází vlastního naplnění v rámci vrozené vztahovosti člověka ke světu, a jíž se naplňuje základní předpoklad jeho bytí: „teprve člověk, který uskutečňuje vztahy, jež jsou pro něj možné, celou svou bytostí v celém svém životě, nám opravdu pomáhá poznat člověka“⁶¹.

III. 3. 2. Podvojnost lidského bytí

„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý. Postoj člověka je dvojitý, neboť i základní slova, která může pronést, jsou dvě. Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice. Jedním základním slovem je slovní základní dvojice Já-Ty. Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono, přičemž místo Ono lze říci i On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo měnilo. A tak je i lidské já dvojitý. Neboť já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono.“⁶² Těmito slovy uvádí Martin Buber základní téma své ústřední knihy *Já a Ty*. Člověk se ocitá v podvojnosti dvou vztahů, jež jsou zároveň základními slovy, jež může pronést, a která existují vždy ve vzájemném poměru, neboť neoznačují věci ale vztahy. Člověk se podstatou své bytosti vždy vztahuje k druhému – “něčemu“, neboť není nikdy žádné já samo o sobě, nýbrž jen já základního slova Já-Ty a já základního slova Já-Ono.⁶³ Hovoří-li o základních párech slov Já-Ty a Já-Ono, je třeba si rovněž ujasnit, jak autor vnímá základní slovo „já“. M. Buber nemíní a nepoužívá základní slovo „já“ nikdy samostatně, ale vždy ve vztahu k protějšku „ty“ nebo „ono“, jelikož se mu nejedná o bytí, které by se zabývalo samo sebou, bytí samo o sobě; autor má na mysli vždy „já“, které se vztahuje ke svému protějšku. Kdykoliv člověk vyslovuje

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 14.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 10.

⁶¹ Tamtéž, s. 144.

⁶² BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 37.

⁶³ Srov. Tamtéž, s. 37.

slovo o sobě „já“, kdy míní sebe sama, vždy zároveň míní já, které je jedním ze dvou základních slov. Ten, kdo říká „ty“, nemá žádné „něco“, ale ocitá se ve vztahu. Člověk zakouší svět, avšak tato skutečnost se odehrává pouze v základní dvojici Já-Ono, neboť se nedotýká světa; svět je pouze zakoušen a neúčastní se zkušenosti, jež se odehrává pouze v člověku, který takto čerpá vědomosti o zakoušeném, neboť zkušenosti člověku „otvírají jen takový svět, „jehož podstatou je Ono a Ono, On a On, Ona a Ona a Ono“.⁶⁴

„Obracím-li se k nějakému člověku jako ke svému Ty, oslovuji-li ho základním slovem Já-Ty, není věcí mezi věcmi a nesestává z věcí.“⁶⁵ Člověk, jehož oslovuji „ty“, již není předmětem mé vlastní zkušenosti, neboť se ocitám v přítomnosti vztahu k němu, podle M. Bubera přímo ve svatém základním slově Já-Ty. Předmětem mé zkušenosti se mi „ty“ stává, pokud vystupuji ze vztahu základního svatého slova. Přitom všem není podmínkou existence onoho v přítomnosti⁶⁶ žitého vztahu, aby i druhý, jenž je pro mě „ty“, měl vědomí vztahu. „Neboť Ty je víc, než samo ví jakožto Ono. Ty činí víc – a dostává se mu víc -, než samo o sobě ví, jakožto Ono. Sem nedosahuje žádný klam: zde je kolébka skutečného života“⁶⁷ Avšak není pro člověka možné existovat toliko v přítomnosti v plnosti žité, neboť po naplnění bezprostředně žitého vztahu, stává se nutně proměnou „Ty“ zpět „Ono“. Jde o nutné střídání aktuálnosti a latence, neboť člověk nemůže žít pouze v přítomnosti. Jak jinak než básnickou řečí zachytil autor proměnu v onom známém úryvku: „Ono je věčná kukla, Ty věčný motýl.“⁶⁸ „Každý skutečný vztah ve světě se uskutečňuje tak, že se aktualita střídá s latencí; každé jednotlivé Ty se musí zakuklit v Ono, aby mu pak zase narostla nová křídla.“⁶⁹

⁶⁴ Tamtéž, s. 39.

⁶⁵ Tamtéž, s. 41.

⁶⁶ Co je myšleno onou přítomností? V žádném případě tím podle M. Bubera není míněn bod, jímž označujeme v mysli závěrečnou vteřinu tzv. „proběhlého času“, jenž je pouhým zdáním námi zachycené skutečnosti: přítomnost – naplněná a skutečná – existuje pouze ve vzájemném a skutečném setkání, kde se zpřítomňuje „Ty“. Přítomnost již není prchavá a pomíjívá ve smyslu našeho běžného vnímání, nýbrž stává se trvalou a přítomnou, dokud trvá relace Já-Ty. Srov. tamtéž, s. 45-46.

⁶⁷ Tamtéž, s. 42.

⁶⁸ Tamtéž, s. 50.

⁶⁹ Tamtéž, s. 128.

III. 3. 3. Člověk a Bůh

Odpovědí na Pascalovu otázku, co je člověk v nekonečnu, je Buberovi Spinoza: člověk je bytostí, v níž Bůh miluje sebe sama.⁷⁰ V knize *Problém člověka* vypráví M. Buber o svém pokusu představit si ve svých čtrnácti letech okraj prostoru nebo jeho neomezenost a rovněž počátek času a jeho konec včetně jeho nepřetržitého trvání. Obojí bylo pro něho stejně nepředstavitelné a nemožné, pouze alternativa ležící mezi se jevila představitelným řešením vedoucím k otevřenosti. O rok později díky Kantově *Prolegomeně ke každé příští metafyzice* pochopil, že čas a prostor jsou pouze formy nutné člověku k nazírání toho, co je, a že nepatří k samotnému nitru světa, pouze k uzpůsobení lidských smyslů. Tehdy, dle svých vlastních slov, začal tušit, „že existuje věčné, které je něčím zcela jiným než nekonečné, stejně tak jako je něčím zcela jiným než konečné, a že mezi mnou, člověkem, a věčným může existovat spojení“.⁷¹

Člověk je stvořená bytost, jež je zcela svobodná a samostatná a jež je schopna ve vztahu ke svému Stvořiteli dvojího; buďto si Boha zvolit, nebo jej zcela odmítnout: „Jeho možnost pádu znamená i možnost pozvednutí; to, že může působit ke zkáze světa, znamená, že může působit i k jeho spáse.“⁷² Zde se vkrádá myšlenka, zda se snad Bůh nevzdal kousku své moci, když ponechává člověku jeho vlastní moc. Podle Bubera však takto uvažuje pouze lidská logika, do níž nelze Boha vtěsnat. „Smíme říci, že Bůh si přeje, aby si jej člověk zvolil a neodpadl od něj, musíme však zároveň doufat, že Bůh si přeje, aby jeho stvoření nebylo definitivní, že si přeje, aby jeho svět byl cestou; a dále: aby se to skutečně stalo, musí se jeho tvorové vydat po této cestě sami, sami od sebe a stále znovu sami od sebe, pád musí být stejně skutečný jako spása, a člověk, tvor, v němž se zauzluje a ukazuje dráha světa, může uskutečnit svůj pád stejně reálně, jak reálně je schopen spolupůsobit na spáse.“⁷³

K Bohu lze přicházet pouze skrze bázeň Boží, neboť ona je temnou bránou, jíž musí projít člověk, aby se dostal před Boží tvář: „Pouze skrze bázeň Boží

⁷⁰ Samotná nekonečná substance, Spinozou nazývaná také Bůh, miluje sebe samu, a miluje se také a především v člověku, neboť láska lidského ducha k Bohu je pouze částí nekonečné lásky, jíž Bůh miluje sebe sama. Srov. M. BUBER, *Problém člověka*, Praha: Kalich, 1997, s.35.

⁷¹ Tamtéž, s. 39.

⁷² BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 14.

⁷³ Tamtéž, s. 15.

vstupuje člověk do lásky Boží tak, že už z ní nemůže být vyvržen. Jenže bázeň Boží je brána, nikoli dům, v němž se lze pohodlně ubydlit“.⁷⁴ Přitom mít bázeň Boží neznamena mít strach před Bohem, obávat se jeho hněvu a trestu; Boží bázeň je nepřetržitým uvědomováním si Boží nepochopitelnosti a nepolapitelnosti do vlastních obrazů a představ.

Další skutečností Boha a člověka ve světě je podle Bubera fakt, že člověk se Bohem nemůže zabývat, neboť svojí vlastní reflexí o Bohu z něj činí předmět v podvojnosti vztahu Já-Ono. A člověk často tíhne k tomu, aby se namísto světem zabýval Bohem, domnívaje se, že je v tomto způsobu nazírání Bohu blíž. Opak je pravdou: „Ten, kdo se takto obrací zpátky, již nestojí naproti žádnému „Ty“, může do věčného světa uvést Boha jen jakožto „Ono“, a může o něm mluvit jen jako o jakémisi „Ono“ nebo „On“.“⁷⁵ Člověku hrozí, že se zabydlí v domě svých vlastních nedokonalých, pokřivených představ o Bohu, neboť lze ustrnout v uctívání Boha, když se k němu člověk neobrací v živoucím okamžiku své konkrétní situace, v přiznání si své vlastní krajní nejistoty, kdy je jedině možné vstoupit do kontaktu s transcendentním „Ty“, jež se právě v přítomnosti dané chvíle plnou „tvář“ obrací k člověku. Bůh je Středem našeho bytí a všechny prodloužené linie lidských vztahů se protínají ve Věčném Ty.⁷⁶

III. 3. 4. Člověk ve vztahu k druhému člověku

Podle M. Bubera kdo se účastní vztahu, podílí se na skutečnosti, tj. na bytí, jež není zcela plně jen v něm samotném, ale ani neexistuje mimo něj. Čím dokonalejší je účast člověka, tím bezprostřednější je setkání a dotek „Ty“.⁷⁷ Existují tři sféry, v nichž se pro člověka zakládá svět vztahu: první sférou je život s přírodou, kde vztah existuje pod prahem řeči, neboť tvorové ačkoliv se k člověku obrací, nemohou člověka dosáhnout, druhou je život s lidmi, kde vztah je zcela zjevný a má podobu řeči, třetí je život s duchovními jsoucnostmi. Zde je vztah zahalený, avšak zjevuje se, ačkoliv je mimo řeč, řeč plodí.⁷⁸

⁷⁴ Tamtéž, s. 12.

⁷⁵ Tamtéž, s. 10.

⁷⁶ Srov. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 105.

⁷⁷ Srov. BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 40.

⁷⁸ Srov. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 39.

M. Buber popisuje známou příhodu setkání s jinakostí a odlišností svého protějšku z dob, kdy jako jedenáctiletý trávil léto na statku svých prarodičů ve stáji u svého oblíbeného grošáka: „Když jsem ho hladil po jeho mohutné, někdy nádherně vyhrbelcované a jindy stejně podivuhodné divoké hřívě a cítil jsem pod svou dlaní život živoucího, bylo to, jako by se moje ruka dotýkala samotného prvku vitality, něčeho, co jsem nebyl já, vůbec ne já, co mi vůbec nebylo známo, nýbrž co bylo hmatatelně něco jiného, nejenom jiný tvor, ale jinakost jako taková, a přece mě to pustilo k sobě, svěřilo se mi, elementárně se to se mnou stavělo do situace Já a Ty“.⁷⁹ Kdo vstupuje do vztahu, podílí se na jinakosti a odlišnosti druhého: „Pravý rozhovor, a tedy i každé naplnění vztahu mezi lidmi, znamená přijetí jinakosti.“⁸⁰ Vše záleží na tom, zda jeden vnímá druhého jako toho, kým ve své jinakosti a odlišnosti skutečně je, zda ho i přes snahu svého ovlivnění potvrzuje v jeho vlastní existenci a jemu vlastní jedinečnosti. Pravá lidskost a lidství člověka se uskutečňuje v pravých setkáních, v nichž se vlastní vztah člověka k pravdě pozvedá poměrem druhého člověka k téže pravdě, avšak ze zcela jiného úhlu a zkušenosti, neboť každý dospívá a vztahuje se ke skutečnosti po svém vlastním způsobu. Člověk bytostně potřebuje být druhým potvrzován ve svém vlastním individuálním bytí a rovněž skrze pravá setkání sdílet vlastní pravdu, jež touží být druhým potvrzena. Osobě druhého je možné se uzavřít až ke krajnosti a nebezpečí egoismu, neboť lze se vyhnout bytostnému přijetí osoby v celé její jedinečnosti a individualitě, kdy člověk vnímá jen sebe sama, ačkoliv druhá osoba se může dotýkat jeho duše a rovněž i dojímat; avšak lze se osobě otevřít a zpřítomnit tak druhého v jeho vlastní existenci.⁸¹ Nadto nepřestává platit ona známá teologická pravda, že láska k Bohu nachází svého naplnění v lásce k člověku, neboť kdo miluje Boha i druhá v jednom, stává se druhem Božím.⁸² Avšak M. Buber jde ještě dál: „když osaměší člověk už neumí říci „ty“ „mrtvému“ známému Bohu, záleží vše na tom, zda to ještě umí říci živému neznámému Bohu tím, že celou svou bytostí řekne „ty“ jinému člověku, živému,

⁷⁹ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 42.

⁸⁰ Tamtéž, s.43.

⁸¹ Srov. tamtéž, s. 43-44.

⁸² Srov. tamtéž, s. 50.

známému. Neumí-li ani to, pak mu snad ještě zbývá povznesená iluze odloučeného myšlení, že je v sobě uzavřeným ‚sebou‘, avšak jako člověk je ztracen“.⁸³

III. 3. 5. Člověk a láska

M. Buber hovoří o tom, že ve vztahu k lidskému „Ty“ je často bezprostřední bytostný akt vnímán zejména jako záležitost týkající se lidské citovosti. Avšak city, jež doprovázejí metafyzickou a metapsychickou skutečnost lásky, nejsou samou jeho podstatou. Navíc city se mohou vzájemně od sebe lišit, avšak láska je vždy jen jedna. City jsou tedy něčím, co člověk „má“, avšak láska je to, co se děje; láska existuje mezi „Já“ a „Ty“.⁸⁴ Láska je rovněž vždy odpovědností já za ty a to ve všech jednotlivých případech: jde o rovnost všech, kteří milují, a již nelze uskutečnit v pouhém citu, neboť se může dít pouze v lásce samé. Jelikož každý lidský cit existuje v určitém polárním napětí, je dokonalý a čistý vztah možné chápat a nazírat pouze bipolárně: naprostá závislost ale i naprostá svoboda. Tak je v absolutním vztahu člověka k Bohu nejen vědomí, že bytostně potřebuji Boha více než cokoliv jiného, ale že i Bůh potřebuje mne, neboť jak by mohl existovat člověk, kdyby ho Bůh nepotřeboval? Podle Bubera potřebuje Bůh člověka právě k tomu, co je smyslem jeho vlastního života. Jak hluboké a nepochopitelné je v tomto světle tajemství lidského bytí!

Láska však není jediným lidským vztahem, je třeba zmínit její protipól – nenávisť. Láska může být i „slepá“, nenávisť je již samou svou podstatou slepá. Slepá je láska pouze tehdy, pokud nevstoupila do vztahu Já -Ty a nevidí tudíž celou bytost svého protějšku.⁸⁵

A i zde platí, že láska nemůže neustále setrvávat ve své bezprostřední aktualizaci, musí se střídat s latencí, avšak nejedná se o ochabnutí a zeslábnutí samotného vztahu pouze o trvání jeho bezprostřednosti. Existuje však jeden jediný vztah, v němž je latence stále ještě aktualitou: pouze Bůh sám pro nás nikdy nepřestává být samou svou podstatou „ty“. „Ten, kdo zná Boha, zná ovšem i stav,

⁸³ Zde autor naráží na Heideggerovo bytí ‚sebou‘, v němž již člověk přestává být člověkem, neboť nedokáže skutečně žít s člověkem a za skutečný život považuje už jen styk se sebou samým, který se tak stává cílem jeho existence. BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 94.

⁸⁴ Srov. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 47.

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 49.

kdy je Bůh daleko a trýznivou vyprahlost v srdci plném úzkosti; nikoli však nepřítomnost Boha. To jenom my tu vždycky nejsme“.⁸⁶

III. 3. 6. Člověk a společenství

Člověk se však na tomto světě nesetkává pouze jako jedinec s jedincem, ale je bytostně zaklíněn do vztahu s ostatními, s nimiž splývá jak v neosobním a beztvarem davu, tak rovněž vytváří společenství a společně žije veřejnou bytostí. M. Buber brání do určité míry dav před S. Kierkegardem, který jej považuje za naprostou nepravdu, když zjemňuje tento výrok ve vyjádření, že dav toliko stojí mimo pravdu, neboť není s pravdou ani konfrontován, avšak je zcela jistě nesvobodou. Z Kierkegardova davu musí člověk uniknout a stát se jedincem s vlastní zodpovědností, aby se mohl stát pravdou a navázat vztah k absolutnu, z Buberova davu se člověk nevymaňuje izolací, ale „šíří kolem sebe jinakost, tu jinakost, s níž je zasnouben; ale pouze v postavě jiného, vždy jiného člověka, jiného, s nímž se setkává, kterého vyhledává a vyčleňuje z davu, „druha“, přijímá tuto jinakost do života“.⁸⁷

M. Buber rovněž rozlišuje kolektivitu a společenství, kdy kolektivita je toliko spoutaností, neboť jedno individuum je připoutané k druhému, avšak život mezi nimi skomírá, neboť je využit jen na to, aby se udržel krok daným směrem, Oproti tomu živé společenství je spjatostí, protože společenství neznamená výskyt společného určitého počtu osob, pohybujících se za každou cenu bezhlavě daným směrem, ale skutečnost, že tyto osoby jsou pospolu, a ačkoliv se k určenému cíli pohybují rovněž, zakoušejí i protipohyb, konfrontaci, proudění ducha od „Já“ k „Ty“. „Kolektivita se zakládá na organizovaném úbytku osobnosti, společenství na jejím vystupňování a potvrzení vzájemné náklonnosti.“⁸⁸

Bytostné Ty, které říkáme a jímž oslovujeme jednotlivce, má svoji obdobu i v množném čísle ve vztahu k zástupu lidí, kdy se z Ty stává My.⁸⁹ Bezejmenný dav ve smyslu „Ono“ je na této úrovni nazýván Buberem jako ‚ono se‘. Abychom mohli podle M. Bubera uchopit My ve smyslu společenství, které existuje za určitých

⁸⁶ Tamtéž, s. 128.

⁸⁷ BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 49-50.

⁸⁸ Tamtéž, s. 51.

⁸⁹ M. Buber zde odhlíží od primitivního My, k němuž se bytostné My má pouze obdobně jako bytostné Ty k Ty primitivnímu. Srov. M. BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 105.

podmínek stejně jako Ty, je třeba ho nejdříve objasnit, neboť My nelze uchopit pomocí zcela běžných sociologických kategorií a nelze je ani pochopit ze života vybraného lidského seskupení. My mohou tvořit pouze samostatné osoby dorostlé k tzv. ‚bytí sebou‘ a tím pádem k plné odpovědnosti za sebe, lidé, kteří jsou schopni se navzájem oslovovat v relaci jako Ty a mezi nimiž vzniká trvalý nebo dočasný bytostný vztah, tzv. ontická bezprostřednost.⁹⁰ M. Buber je toho názoru, že nelze jako příklad bytostného My uvést žádný určitý druh skupinového útvaru, ale lze pouze označit odrůdu podporující jeho vznik; u revolučních skupin lze označit za My takové, které si dávají za úkol tichou a postupnou buditelskou a učitelenskou práci mezi lidmi a u náboženských skupin takové, které usilují o nepatetické a obětavé uskutečňování víry v životě.⁹¹

Na samotný závěr poslední kapitoly *Obrazu Boha* ve filosofickém díle M. Bubera, ať zazní opět jeho vlastní slova: „Pouze v živém vztahu lze bezprostředně poznat podstatu člověka, tu, která je mu vlastní. I gorila je individuum, i termítí stát je kolektiv, ale „Já a Ty“ existuje pouze v našem světě, protože existuje člověk, a sice „Já“, z hlediska vztahu k „Ty“. Pozoruješ-li samotného jednotlivce, spatříš z člověka asi tolik, co vidíme z Měsíce; teprve člověk s člověkem dává ucelený obraz. Pozoruješ-li samotný celek, spatříš z člověka asi tolik, co vidíme z mléčné dráhy; teprve člověk s člověkem dává konkrétní formu. (...) Otázce „co je člověk“ se přiblížíme tehdy, naučíme-li se chápat člověka jako bytost, v jejíž dialogičnosti a oboustranně přítomném, podvojném bytí uskutečňujeme a poznáváme setkání jednoho s druhým.“⁹²

III. 4. Nesourodosti v antropologii Martina Bubera?

V této kapitole se nebude jednat přímo o protimluvy či nesourodosti v díle samotného autora, domníváme se spíše, že se bude jednat pouze o neporozumění autorky této diplomové práce na základě toliko omezené četby děl dostupných pouze v českém překladu či na základě nedostatečného filosofického předporozumění, jež se mohlo rovněž stát důvodem neúplného pochopení myšlení a odkazu samotného

⁹⁰ Tamtéž, s. 106.

⁹¹ Tamtéž, s. 106.

⁹² BUBER, M. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996, s. 62-63.

autora, jež lze ostatně jen stěží ve své plnosti a komplexnosti obsáhnout. M. Buber sám v předmluvě svých spisů *Werke* k prvnímu svazku sděluje: „Ve svých spisech, když jsem je nyní prohlédl s cílem něco vybrat, jsem našel jen málo ukončeného: téměř žádný neobsahoval nějaké završení toho, co vyjadřoval, a téměř každý, aniž bych to býval chtěl, odkazoval ještě na něco jiného, co do sebe nepojal, ale co bylo ještě někdy nutno povědět“.⁹³

Určitým problémem se nám staly zejména užití výrazy M. Bubera, jejich významy a ne vždy přesná vymezenost. Jedná se zejména o diferenci mezi tzv. ontickým⁹⁴ bytím, či bytím ‚sebou‘ a uskutečňováním vztahu v rámci Já - Ty. A další: Jak přesně vymežit bytostný vztah⁹⁵ mezi dvěma jedinci v poměru k Buberovskému Já - Ty?

V případě první položené otázky může člověku zdánlivě připadat, že ono ontické bytí, bytí ‚sebou‘, je totožné s žitým a uskutečňovaným vztahem Já - Ty, neboť v obojím případě se jedná o otevřený postoj člověka k druhým bytostem, o „ty“, které člověk může říkat jen celou svojí bytostí v naplněné přítomnosti, která povstává právě díky zpřítomnění druhého „Ty“ a že užitý termín ‚ontické bytí‘ je vlastně jen jiným opisem téhož. Domníváme se však, že tomu tak není, neboť ontické bytí, bytí ‚sebou‘ je mnohem spíše označení jakéhosi celistvého stavu člověka, v jehož rámci se teprve podvojná vztahovost se střídáním aktuálnosti a latence uskutečňuje; jedná se o bytí člověka, který o tomto dění ať už explicitně, že o něm ví, či implicitně tím, že do bytí vstupuje, ví, je jeho znakem, způsobem a podstatou jeho života.

V případě druhé otázky, týkající se vymezení bytostného vztahu, ontické participace mezi dvěma jedinci k bytí ‚sebou‘ a vztahové podvojnosti, se domníváme, že situace je ještě o něco složitější, avšak vezmeme-li si na pomoc výroky samotného autora, zdá se, že rozlišení, o něž se zde můžeme pokusit, je následující: žití podvojnosti bytí ve střídání aktuálnosti Já-Ty s její latencí a proměnou v Já-Ono, je něco, co přináleží k samotné podstatě lidské existence a žití,

⁹³ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 69.

⁹⁴ „Týkající se jsoucna v jejich empirické rovině.“ OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005, s. 138.

⁹⁵ Za bytostný vztah lze podle M. Bubera považovat bezprostřední, celostní vztah od člověka k člověku vznikající buďto na základě pokrevní příbuznosti (matka a dítě), anebo z volby jako pravé přátelství a láska, kdy může nabýt institucionální formy, nebo se institucionálnímu zformování vymyká. Bytostný vztah, jako vzájemná otevřenost jedné bytosti k bytosti druhé se však vždy dotýká hlubiny existence člověka.⁹⁵ Srov. BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 96.

neboť zpřítomňování v relaci Já-Ty potkává více či méně čas od času každou lidskou bytost bez rozdílu, avšak o bytostném vztahu mezi dvěma jedinci M. Buber vypovídá jako o něčem, co se v průběhu lidského bytí přihází je z milosti a mnoho lidí ani s něčím podobným nemá zkušenost.⁹⁶ Domníváme se tedy, že M. Buber zde má na mysli vztah probíhající mezi dvěma jedinci, kteří v rámci ontického bytí, bytí ‚sebou‘, bytostně ve vztahu vzájemně odkrývají ‚sebe‘ a prolamují tak meze svého individuálního bytí v samotné podstatě a smí zakoušet, což musí být nutně, jak píše Buber, milostí či darem, navzájem bytí druhého. O tomto druhu, nebo-li spíše stupni vztahu píše sám autor: ⁹⁷„Velký vztah existuje jen mezi skutečnými osobami. Může být silný jako smrt, protože je silnější než osamělost, protože prolamuje meze hluboké osamělosti, přemáhá její přísný zákon a přes propast úzkosti ze světa klene most od jednoho ‚bytí sebou‘ k druhému.“ Domníváme se, že tady již podle Bubera existuje kvalitativní rozdíl mezi zakoušením Já-Ty a ontickou participací, neboť nelze vztah s jednotlivými zážitky vztahu Já-Ty, byť je z těchto okamžiků složený s ontickou participací, zcela ztotožnit.

Jistě by bylo možné zmínit několik dalších úskalí Buberova dialogického personalismu jako je např. kritika E. Levinase, který zdůrazňuje, že postavení tváří v tvář - ona radikalizace osobního vztahu já – ty, nestačí k vytvoření lidského společenství, protože vedle druhého je zde také třetí, čtvrtý apod., neboť odpovědnost nelze omezit pouze na druhého, ale je nutné mít odpovědnost i za třetího, tedy porovnávat dvě tváře a ptát se, kdo z nich má přednost.⁹⁸ Navíc, jestliže Buber podtrhuje slovní dvojici „já – ty“, nemůžeme se ubránit konstatování, že jeho vizi poněkud chybí ve stejném smyslu rozpracovaný koncept „já - my“. Toto „my“ má totiž dvě polohy, z nichž jedna je osobní ve smyslu synchronního setkávání a společného soužití s příslušníky téhož společenství či téže společnosti; druhá leží v nadosobní rovině, ač ne zcela neosobní, jelikož překlenuje generace a čas a umožňuje určitý druh diachronického setkávání, a to navzdory smrti i synchronní sounáležitosti a setkávání navzdory fyzické nepřítomnosti ostatních, kteří zmíněné „my“ spoluutvářejí. Jedná se zde o zakotvení v určité kulturní či náboženské tradici. Ono „my“ tak zastupuje toho „Třetího“, který se na první pohled jeví jako

⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 98.

⁹⁷ Tamtéž, s. 105.

⁹⁸ Týká se zejména eklesiologické oblasti. Srov. VOGEL, J. *Církev v sekularizované společnosti*, Brno: L. Marek, 2005, s. 159.

nepřítomný. Neustálé braní ohledu a počítání s tím „Třetím“, jenž je jen zdánlivě nepřítomný, mnohdy rozhoduje o mravnosti našeho počínání. Zde se už v jistém slova smyslu dotýkáme trinitárního tajemství, neboť „my“ je v tomto případě podobně jako Duch svatý, tím „Třetím“ v Trojici, tím „Spolumilovaným“ vedle „Milujícího“ a „Milovaného. Dlužno podotknout, že se nám v žádném případě nejedná o negaci nesporně pozitivních prvků Buberova dialogického personalismu, ale jen o jejich další rozvinutí o položené otázky, k čemuž nás inspiruje zejména zkušenost teologů z CČSH⁹⁹.

Nechť je tedy tato samostatná kapitola o nejasnostech významů užitých termínů M. Bubera mnohem více než konstatováním jakýchkoliv zdánlivých nesourodostí a jejich snahou o možné vysvětlení mnohem spíše nastolenou otázkou, na niž se snad ještě dodatečně v otáčkách času dostane autorce odpovědi

⁹⁹ Zde máme na mysli zmíněnou publikaci J. Vogela: VOGEL, J. *Církev v sekularizované společnosti*, Brno: L. Marek, 2005, s. 159.

IV. Přínos Martina Bubera pro křesťanskou teologii

J. Poláková v publikaci *Filosofie dialogu* vyjadřuje přesvědčení, že ostrá hranice, kterou Buber vede mezi světem slova Ono a světem slova Ty, se i přes autorovo bytostné židovství a kulturně kritické poslání jeho díla nekryje s žádnou konfesijní nebo spirituálně typologickou hranicí. Na Buberově židovství je patrné, že bylo výsledkem vlastní duchovní volby, v níž byly reflektovány a zvažovány všechny lidsky dostupné možnosti, což se projevuje právě i v dialogické otevřenosti Buberových základních formulací, v nichž je v jemném náznaku projeveno hluboké vnitřní pochopení i pro nežidovské skryté tradice slova „Ty“. „Říká-li, že duch – síla, která umožňuje člověku vstupovat ve vztah – „je slovo ... které předchází všem jazykovým formám (37) a jeho dech je „dechem věčného života“ (56), vytane nám jednoznačně na mysl prolog Janova evangelia.“¹

Přínos Martina Bubera pro křesťanskou teologii včetně křesťanské spirituality je nejen přímo nesporný, ale natolik mnohotvárný a široký, že si jeho zmapování zaslouží zcela samostatnou studii a v žádném případě není v odborných možnostech autorky této diplomové práce pouštět se byť se vši zodpovědností do tak náročné analýzy. Přesto či právě proto bych v rámci této práce zmínila kapitolu C. V. Pospíšila „Jahve – Bůh Otec nebo Trojice?“ v knize věnované trinitární teologii „*Jako v nebi, tak i na zemi*“, jež se zabývá otázkou trojičního Boha. Autor zmiňuje základní pravidlo ústředního díla M. Bubera *Já a Ty*², s poukazem na úskalí, do něhož se dostává právě, a snad lze říci i paradoxně vzhledem ke svému židovství M. Buber³, totiž striktní monoteismus v judaismu: „Pokud vezmeme tuto tezi tak, jak je vyslovena, tedy v absolutní formě, znamená to, že nejenom lidské „Já“ předpokládá nějaké „Ty“, ale také Boží „Já“ nutně musí mít odpovídající božské „Ty“. (...) Pokud má být Bůh osobou, nemůže být věčnou samotou a musí být vnitřně vztahový, musí v něm být skutečné „Já“ a skutečné „Ty“, vnitřní spoluurčenost daná

¹ POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 18.

² „Není žádné Já o sobě, nýbrž jen Já základního slova Já-Ty a Já základního slova Já-Ono.“ M. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich. 2005, s. 37.

³ „Příznačný na celé záležitosti je fakt, že Buber, jakožto představitel judaistického monoteismu, se právě uvedeným vývodům v oblasti vypovídání o Nejvyšším do značné míry bránil.“ C. V. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 23.

vzájemnými vztahy, které jsou základem osobní identity osob v Bohu.“⁴ Zde se, podle C. V. Pospíšila, projevuje to, co lze nazvat Božím humorem, neboť na tajemství Trojice zde nepřímou poukazuje vyznavač starozákonního monoteismu, jehož lze připodobnit k prorokovi, který v oné chvíli sděluje svým posluchačům víc, než si je schopen sám v daném okamžiku uvědomit a než by si možná i vzhledem ke kontextu vlastní náboženské tradice sám přál.⁵ Zde bych ráda upozornila na skutečnost, že Buberovo myšlení bylo rovněž podnětem k obnovení a probuzení trinitologie v ČČSH a její teologické škole⁶. Jedná se zejména o habilitační práci Zdeňka Trtíka⁷ a jeho nejvýznačnějšího žáka Zdeňka Kučery⁸. Relace Já-Ty má v obecné rovině rovněž svůj význam pro hermeneutiku, neboť stojíme-li před textem, ocitáme se před svým protějškem a následné pochopení odvisí od skutečnosti, nakolik dokážeme vyjít ze sebe sama vstříc setkání s autorem textu a jeho sdělením.

M. Buber jakožto představitel filosofie dialogu sám beze zbytku naplňuje samotnou dialogickou podstatu, neboť jeho psaní je samo o sobě tou nejvyšší možnou formou ukázkou dialogu, který, ať již přímo explicitně či implicitně, vede s předem nedefinovatelnou a nábožensky jasně neohrazenou konfesí. Dlouholetý Buberův žák a přítel Shalom Ben-Chorin ve své vzpomínkové knize *Rozhovor s Buberem [Zwiesprache mit Buber]* (1966) píše o autorovi: „Stejně jako v chasidismu spatřoval modelový příklad zbožnosti, spojené se světem, aniž by se byl proto stal sám chasidem v obvyklém smyslu, tak viděl v mystice – a nejenom židovské – nejvyšší dialogickou pozici člověka, v níž se může uskutečnit pravé setkání s věčným Ty. Unio mystica, vnitřní tajemné společenství života znovuzrozeného člověka s Bohem, zůstává pro Bubera subjektivním faktem, dokázaným autobiografiemi výjimečných lidí různých národů, dob, náboženství a kultur, které on jako takové nezpochybňoval, i když se ho sám nezúčastňoval...“⁹ Díky této otevřenosti se druhému v jeho jinakosti je ve své obecnosti dílo M. Bubera

⁴ Tamtéž, s.23.

⁵ Srov. Tamtéž, s. 23-24.

⁶ Od roku 1990 nese současný název HTF UK.

⁷ Jedná se o habilitační práci Z. Trtíka *Vztah Já – Ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Praha 1948. Srov. tamtéž, s. 24.

⁸ Jedná se o tři studijní texty Z. Kučery věnované trinitologii pro frekventanty kursů na HTF UK v Praze: *Trojčinná teologie I – Trojčinný základ a tradice*, Praha 1884; *Trojčinná teologie II – Trojčinná teologie církve československé husitské*, Praha 1983; *Trojčinná teologie III – Časovost trojčinné teologie*, Praha 1983. Srov. tamtéž, s. 60.

⁹ WEHR, G. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 109-110.

jednoznačným přínosem pro každého bez ohledu na vyznávanou spiritualitu a příslušnost k církvi.

Závěr

V samotném závěru diplomové práce bych chtěla zvýraznit jeden z mnoha vyvstávajících aspektů života člověka tak, jak vyvěrá především z Buberova dialogického filosofického myšlení a co do objevu je velkou měrou zasazen v autorově geniální schopnosti na základě vlastní zkušenosti a životního příběhu označit, promyslet a rozlišit pozorované skryté děje a skutečnosti lidského bytí. Jedná se o vzájemnou bytostnou participaci dvou lidských bytostí. O setkání autor napsal: „Zpřítomnění druhého ne v pouhé představě, a také ne v pouhém pocitu, nýbrž v hlubině substance, takže v tajemství vlastního bytí se zakouší tajemství bytí druhého; faktická, ne pouze psychická, nýbrž ontická participace na sobě navzájem. To je jistě něco, co se člověku v průběhu jeho života přihází jen svého druhu milostí a leckdo řekne, že to nezná; ale i v pobytu toho, komu se to nepříhodilo, to je konstituující princip, protože jeho *nedostatek*, ať už s vědomím nebo bez vědomí tohoto nedostatku, podstatně spoluurčuje druh a povahu pobytu“.¹ K citovanému bych si dovolila dodat: ovšem komu se z milosti přihodilo zpřítomnit bytí druhého ve svém vlastním bytí a své bytí v existenci svého protějšku, prolomil hranice lidské osamocenosti, neboť kdo jen na krátký čas v relaci se svým bližním přebýval v říši světa Já-Ty a zakusil plodů vzájemnosti onoho bytostného vztahu, nemůže být již nikdy zcela opuštěn: vždyť prožitek vztahu Já – Ty - ono prolnutí se dvou bytostí je prolomením nejzazších mezí lidského individuálního bytí v zapouzdření se člověka v sobě samotném, a stává se tak cestou z pocitu vnitřní osamocenosti a izolace vlastního „já“. M. Buber píše o zakoušení bytí druhého jako o milosti, daru, což mne osobně vede k úvaze, zda vůbec je něco větším darem, než právě bytostný vztah člověka k člověku, v němž poznává člověk svůj protějšek zčásti jako sebe sama, tím, že zakouší jeho bytí, či snad lze říci, že z milosti smí „okusit z jeho kalichu“, a v neposlední řadě zda může být něco větším darem než láska, která bytostným setkáním v oslovenosti jedinečností a pravdivostí svého protějšku již miluje druhého ne pro sebe sama, ale pro něho samotného.

Ráda bych rovněž zmínila skutečnost, že na počátku mého zájmu o M. Bubera stála zejména jeho dialogická filosofie představovaná publikací *Já a Ty*, a to i

¹ BUBER, M. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 98.

z důvodu autorem nepředpokládaného a nezamýšleného přínosu ve smyslu potvrzení či dání za pravdu trojičnímu obrazu Boha, o němž bylo pojednáno v samostatné kapitole Přínos Martina Bubera pro křesťanskou teologii. Zabývání se chasidským poselstvím tedy nebylo mým původním záměrem, avšak z pochopitelných důvodů se ukázalo, že není možné, v rámci analýzy obrazu Boha a člověka v Buberově díle odhlédnout od Buberovy vlastní spirituality, jež se nejsilněji projevuje právě v jeho interpretaci chasidismu, který se ostatně stává autorovým veřejně proklamovaným poselstvím světu. Uskutečněný, původně pouze zamýšlený exkurz, se v rámci této práce nakonec stal, nejen v podobě obrazu Boha a člověka v teologicko-spirituálním díle M. Bubera, vedle filosofického odkazu autora, kvantitativně zcela rovnocennou částí, ale byl pro mě osobně doslova přínosem ve smyslu otevření se odlišné religionizité a objevu spirituality toho „druhého“, „jiného“, rovněž vedle či spolu se mnou se vztahujícího ke Stvořiteli. Buberův teologický odkaz burcuje a vyzývá člověka k následování Boha a uskutečňování Božího království zde na zemi a to ve všech paradoxech lidského bytí, neboť vše co člověk činí, může být zaměřenou cestou k pravé skutečnosti. Je tedy voláním člověka k osobní odpovědnosti před Bohem a to v kterékoliv době, v jakékoliv osobní situaci bez ohledu na vyznávanou spiritualitu. Rovněž krátká exkurze do kabalistického myšlenkového světa se pro křesťana může stát překvapením, neboť kabala, což mohu potvrdit z vlastní zkušenosti, je zejména z neznalosti mnohými křesťany prezentována především jako magie ve smyslu ryzího okultismu, čímž je již předem odsouzena a nebere se tak v úvahu její bohatý a inspirující přínos jakožto filosofické výpovědi o Bohu - Stvořiteli světa v rámci mystické tradice judaismu.

Odkaz Martina Bubera je nejen obrovský co do významu, celkového rozsahu a duchovní hloubky jeho děl, ale je několikrát znásobený skutečností, že významného myslitele je třeba vnímat ne pouze v rámci jeho psaného díla, ale zejména a hlavně tím, co prostupuje celým jeho životem, potažmo literárním odkazem: jeho vlastní láska a pokora k Bohu, s níž přistupoval otevřeně a pravdivě, jak ke svému bližnímu, tak k životu; a již nám má být tento významný myslitel a člověk trvalou inspirací a příkladem bez ohledu na naši vlastní náboženskou příslušnost a vyznání, neboť láska překračuje jakékoliv hranice oddělenosti a sjednocuje svět v jedno se svým Stvořitelem.

Anotace

Příjmení a jméno autora: Eva Štefková

Název katedry: Katedra systematické teologie

Název fakulty: Cyrilometodějská teologická fakulta UP v Olomouci

Název diplomové práce: Obraz Boha a člověka v česky vydaných publikacích

Martina Bubera

Vedoucí práce: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Počet stran: 85

Počet příloh: 1

Počet titulů použité literatury: 74

Klíčová slova: obraz Boha, obraz člověka, chasidismus, kabala, filosofie dialogu, podvojnost vztahu, Já-Ty, Já-Ono, bytí, transcendence, křesťanská trinitologie

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá obrazem Boha a člověka v česky vydaných publikacích Martina Bubera. V pojetí významného myslitele jde vždy nejen o Boha, který se vztahuje a sklání k člověku, ale rovněž o Boha, který je transcendentní a který boří a překračuje všechny lidské představy. První kapitola pojednává o dobovém kontextu a klíčových událostech autora včetně přehledu jeho bibliografie. V závěru první části jsou zmíněny základní filosofické a teologické rozměry autorova myšlení, které jsou tvořeny zejména filosofickým hnutím známým pod názvem personalismus a náboženským hnutím v rámci judaistické tradice, jímž je v chasidismus. Strukturální analýza obrazu Boha a člověka v díle Martina Bubera je provedena na základě rozlišení autorova díla na dvě části: druhá kapitola práce pojednává o obrazu Boha a člověka v teologicko – spirituálním díle myslitele včetně autorova chasidského poselství, třetí kapitola je věnovaná uvedenému tématu ve filosofickém díle autora, který je výrazným představitelem filosofie dialogu, a to především díky své ústřední publikaci *Já a Ty*. Poslední část je skromným pojednáním o přínosu Martina Bubera pro křesťanskou teologii, zejména trinitologii.

ANNOTATION

Name and Surname: Eva Štefková

Department: Department of Systematic Theology

Faculty: Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University Olomouc

Thesis title: The Image of God and man in Martin Buber's work published in Czech language

Supervisor: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Number of pages: 85

Number of attachments: 1

Used pieces of literature: 74

Key words: image of God, the image of man, Hasidism, Kabbalah, philosophy of dialogue, the duality relation, the I-Thou I-It, being, transcendence, Christian trinitology

Abstract

This thesis deals with the image of God and man in Martin Buber's work published in Czech language. In the thinker's concept it is not always about God that relates and bows to the man, but also God who is transcendent and who breaks down all human imagination and goes far beyond it. The first chapter deals with the contemporary context and key events, including an overview of the author's bibliography. At the end of the first part basic philosophical and theological dimensions of the author's thinking are mentioned, they consist mainly of the philosophical movement known as the personalism and religious movement within the Judaic tradition, which is Hasidism. Structural analysis of the image of God and man in Martin Buber's work is accomplished on the basis of distinction of the author's work into two parts: the second chapter of the work deals with the image of God and man in the theological - spiritual work of the thinker, including author's Hasidic message. The third chapter is devoted to the mentioned theme in the philosophical work of an author that is a significant representative of the philosophy of dialogue, especially through his fundamental publication *Me and You*. The last part is a modest treatise about Martin Buber's contribution to Christian theology, especially trinitology.

Publikace Martina Bubera v českém jazyce – prameny

- BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidického učení*. [z německého originálu přeložila Mária Schwingerová] Olomouc: Votobia, 1994. 91 s.
- *Gog a Magog: chasidská kronika*. [z německé verze hebrejského originálu přeložil Zdeněk Jančařík] Praha: Mladá fronta, 1996. 265 s.
 - *Chasidská vyprávění*. [z něm. přel. Alena Bláhová; doslov Luděk Brož] Praha: Kalich, 1990. 575 s.
 - *Chasidská vyprávění*. [přeložila Alena Bláhová] Praha: Kalich, 2002. 604 s.
 - *Chasidské povídky*. Svatý kopeček u Olomouce: O. F. Babler, 1937. 43, [II] s.
 - *Chasidské příběhy* [rukopis] Originál: Die Erzählungen der Chassidim; Zürich, Manesse Verlag 1949, 1983. 252, 262 s.
 - *Já a Ty*. [z němčiny přeložil Jiří Navrátil] Praha: Kalich. 2005. 164 s.
 - *Já a Ty*. [z němčiny Jiří Navrátil] Olomouc: Votobia, 1995. 120 s.
 - *Já a Ty*. [z němčiny Jiří Navrátil; doslov: Vladimír Sadek] Praha: Mladá fronta, 1969, 107 s.
 - *Názory*. [z němčiny přeložila a medailon o autorovi napsala Alena Bláhová] Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s.
 - *Obrazy dobra a zla*. [z německého originálu přeložila Mária Schwingerová] Olomouc: Votobia, 1994. 129 s.
 - *Problém člověka*. [z němčiny přeložil Marek Skovajsa] Praha: Kalich. 1997. 159 s.
 - *Průlom k světlu extasí*. [rukopis] mezi 1948 a 1989. nestr.
 - *Předsudky mládeže: proslov k židovské mládeži v Praze dne 13. ledna 1937*. Praha: Sionistický obvodový výbor pro Čechy, 1937. 15 s.
- SCHOLEM, Gershom; BUBER, Martin; BLOCH, E. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času*. II, [přeložil Martin Pokorný] Praha: OIKOYMENH, 2009. 391 s.
- BUBER, Martin. *Temnota Boží*. [z německého originálu přeložil Tomáš Jeníček] Praha: Vyšehrad, 2002. 171 s.
- *Tři řeči o židovství*. [přeložil A. Kollmann] Praha: Spolek židovských akademiků Theodor Herzl, 1912. 55 s.

- *Život chasidů*. [přeložila a poznámky napsala Alena Bláhová] Praha: Arbor vitae, 1994. 42 s.

Ostatní použitá literatura

- Atlas univerzálních dějin židovského národa.* Praha: Victoria publishing, 1995. 299 s.
- BALABÁN, Milan. *Hebrejské člověkosloví.* Herman & synové, 1996. 208 s.
- BESSERMAN, Perle. *Kabala a židovská mystika. Filozofie a praxe mystické tradice judaismu.* Praha: Pragma, 1997. 149 s.
- BOCHENŤSKI, Josef Maria. M. *Cesta k filosofickému myšlení.* Praha: Akademia, 2001. 94 s.
- BOR, D.Ž. *Kabala a kabalisté.* Praha: Trigon, 1995. 333 s.
- BUBER, M. *Ich und Du.* Leipzig: Insel, 1923.
- *On Zion. The History of an Idea.* New York: Schocken Books, 1973.
- *Štyri mystériá.* Bratislava: GARDENIA Publishers, 1995, 63. s.
- CORETH, Emerich. *Co je člověk.* Praha: Zvon, 1994. 211 s.
- CLARKE, W. Norris. *Osoba a bytí.* Praha: KRYSTAL OP; Kostelní Vydří: KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ, 2007. 147. s.
- DE LANGE, Nicholas. *Svět Židů.* Praha: Knižní klub, 1996. 240 s.
- DOHMEN, Christoph; STEMBERGER, Gunter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona.* Praha: Vyšehrad, 2007. 283 s.
- DRAPELA, Viktor J. *Přehled teorií osobnosti.* Praha: Portál, 2003. 175 s.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 603 s.
- FINKELSTEIN, Izrael; SILBERMAN, Neil Asher. *Objevování Bible.* Praha: Vyšehrad, 2007. 329 s.
- FLUSSER, David. Dva způsoby víry podle Bubera. In. *Esejské dobrodružství.* Praha: OIKOYMENH 1999. 199 s.
- HALEVI, Zev ben Simon. *Adam a kabalistický strom.* Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2001. 303 s.
- HALEVI, Zev ben Simon. *Vesmír v kabale.* Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1977. 180 s.
- Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud* (vol. VII), Yoma, ed. r. I. Epstein, transl. by Leo Jung, Soncino New ed., London-Jerusalem-New York, 1989.

- Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud* (vol. IX), Ta'anith, Megillah, Hagigah, ed. r. I. Epstein, transl. by Joseph Rabinowitz, Soncino New ed., London-Jerusalem-New York 1984.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *Malé dějiny filozofie*. podle vydání 1961. S.l., S.n., S.a. 83 s.
- JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Praha: Rozmluvy, 1995. 591 s.
- JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního života*. Brno: Atlantis, 1994. 378 s.
- *Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. 440 s.
- KAVANOVÁ, Eva. *Můj host*. Brno: Host, 2001. 49 s.
- KIERKEGAARD, Søren. *Okamžik*. Praha: Kalich, 2005. 246 s.
- KRUMPOLC, Eduard. *Antropický princip*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. 214 s.
- KÜNG, Hans. *Po stopách světových náboženství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. 306 s.
- LEMAIRE, André. *Dějiny hebrejského národa*. Praha: ERM, 1994. 111 s.
- LANGER, Jiří. *Devět bran*, Praha: Sefer, 1996. 343 s.
- NEUSNER, Jacob. *Rabín mluví s Ježíšem*. Brno: Barrister & Principál, 2008. 171 s.
- NEWMAN, Ja'akov; SIVAN Gavri'el. *Judaismus od A až do Z*. Praha: Sefer, 1992. 285 s.
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005. 261 s.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta, 2000. 185 s.
- PAVLÁT, Leo. Antisemitismus – nejsetrvalejší zášť v dějinách lidstva. In. *Židé – dějiny a kultura*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 1997. 144 s.
- PÖHLMANN, Horst Georg; STERN, Marc. *Desatero v životě židů a křesťanů*. Praha: Vyšehrad, 2006. 197 s.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. 89 s.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003. 133 s.
- *Hermeneutika mystéria*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmelitánské nakladatelství, 2005. 242 s.

- *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmelitánské nakladatelství, 2008. 590 s.
- *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmelitánské nakladatelství, 2006. 415 s.
- RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2003. 375 s.
- SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003. 220 s.
- SARTRE, Jean Paul. *Zed'. Nevolnost*. Praha: KMa, 2001. 462 s.
- SEGERT, Stanislav. *Starověké dějiny židů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. 310 s.
- SCHNEIDER, Ludwig. *Stokrát o Izraeli*. Praha: Sborový dopis, 1997. 67 s.
- SCHOLEM, Gershom. *Kabala a její symbolika*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999. 188 s.
- *Počátky kabaly*. Malvern: 2009. 194 s.
- Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In. *Davidova hvězda*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 150 s.
- SCHUBERT, Kurt. *Dějiny Židů*. Praha: NS Svoboda, 2003. 132. s.
- *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003. 149 s.
- *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad, 1999. 285 s.
- SIDON, Karol Efraim; HVÍŽĎALA, Karel. *7 slov*. Praha: 2004. 143 s.
- Sidur Adir ba-marom*. Praha: Nakladatelství Bergman Tomáš, 2008. 676 s.
- STEMBERGER, Günter. *Úvod do judaistiky*. Praha: Vyšehrad, 2010. 228 s.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000. 630 s.
- VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti*, Brno: L. Marek, 2005, 243 s.
- VRÁNA, Karel. *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996. 63 s.
- WEHR, Gerhard. *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995. 149 s.
- WIESEL, Elie. *Svět chasidů*. Praha: Sefer, 1996. 190 s.
- WINEMAN, Arje. *Mystické příběhy Zoharu*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1999. 171 s.

Příloha

