

**UNIVERZITA KARLOVA**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**



Autor: Mgr. Eliška Nečasová  
Vedoucí práce: ThDr. Dalibor Jiří Vik, Ph.D.

**Job na základě  
filozofické  
interpretace  
Martina Bubera**

Job Based on Martin  
Buber's Philosophical  
Interpretation

Diplomová práce

**Praha 2024**

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce Daliborovi Jiřímu Vikovi za podnětné vedení, cenné rady a připomínky a zejména za čas, který věnoval pro vznik této práce. Dále děkuji též Evě Vymětalové Hrabákové.

Tato práce by neměla šanci vzniknout bez podpory Péti. Jen stěží by bylo možné popsat, v čem tato podpora spočívala, proto se ji shrňme do výstižného hesla: v dobrém i zlém, za každé situace. Děkuji ti též za to, že jsem díky tobě dostala příležitost poznat Buberovo učení nejen v teoretické rovině, ale především možnost jej zakusit i v žité zkušenosti.

Samozřejmě děkuji i rodině, že mě vedli a vždy podporovali v mém studiu. V neposlední řadě děkuji Bohu za jeho blízkost, vedení, a především za neustále prokazovanou trpělivost s mojí maličností, kterou smím pravidelně zakoušet, ačkoliv je mnou pravidelně zkoušena a testována.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací Job na základě filozofické intepretace Martina Bubera vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 3.8.2024

Jméno autora: Eliška Nečasová

## **Anotace**

Diplomová práce se zabývá knihou Job na základě filozofické interpretace Martina Bubera. Cílem této práce je popsat příběh Joba na základě díla Martina Bubera, jeho přístup k této knize a souvislosti, které má kniha Job s dalšími biblickými knihami. Po vstupu do tématu, ve kterém si ukážeme, že pro pochopení této knihy je podle Bubera zcela nezbytné uvědomit si, že zde nalézáme čtyři rozdílné pohledy na vztah Boha k utrpení (1), budou tyto jednotlivé pohledy rozebírány (2-5). V závěru se následně zaměříme na postavu Joba jakožto postavu proroka a služebníka (6).

## **Klíčová slova**

Job, Martin Buber, utrpení, Bůh, „Ty“, prorok, služebník

## **Annotation**

The thesis deals with the book Job based on Martin Buber's philosophical interpretation. The aim of this thesis is to describe the story of Job based on the work of Martin Buber, his approach to this book and the connections that the book of Job has with other books of the Bible. After an introduction in which we will show that Buber argues that it is essential for understanding this book to realize that it contains four various views of God's relationship to suffering (1), these different views will be discussed (2-5). We will then conclude by focusing on the figure of Job as a prophet and servant (6).

## **Keywords**

Job, Martin Buber, suffering, God, „You“, prophet, servant

# Obsah

<b>Seznam zkratk</b> .....	6
<b>Úvod</b> .....	7
<b>1. Vstup do tématu: život, filozofie a Job</b> .....	12
1.1 Martin Buber – životopis.....	12
1.2 Martin Buber – filozofie .....	18
1.3 Kniha Job .....	22
<b>2. Prolog knihy – 1. pohled</b> .....	25
2.1 Jobova žena.....	27
<b>3. Přátelé - 2. pohled</b> .....	29
3.1 Setkání s druhým.....	31
<b>4. Job - 3. pohled</b> .....	34
4.1 Spravedlnost .....	35
4.2 Modlitba.....	37
4.3 Boží tvář .....	43
4.3.1 Skrytá „Tvář“ .....	44
4.3.2 Člověk, který se skrývá .....	46
<b>5. Hlas Bouře - 4. pohled</b> .....	50
5.1 Stvoření .....	50
5.2 Protipóly ve stvoření .....	53
5.3 Smršť .....	55
5.4 Soud .....	57
5.5 Osoba vs. Mravní ideál.....	62
<b>6. Od proroka ke služebníku</b> .....	65
6.1 Prorok.....	66
6.1.1 Jeremiáš .....	71
6.1.2 Deutero-Izajáš .....	76
6.2 Služebník .....	78
6.3 Propojení.....	82
6.3.1 Cesta proměny v historii .....	83
<b>Závěr</b> .....	86
<b>Literatura</b> .....	91
<b>Abstrakt</b> .....	94

# Seznam zkratek

## Biblické zkratky

Gn – Genesis

Ex – Exodus

Nu – Numeri

Dt – Deuteronomium

1. Sam – 1. Samuelova

Iz – Izajáš

Jr – Jeremiáš

Ez – Ezechiel

Ž – Žalmy

Jb – Job

## Ostatní zkratky

atd. – a tak dále

č. – číslo

ČEP – Český ekumenický překlad

kap. – kapitola

s. – strana

tj. – to jest

## Úvod

Jak již název této práce napovídá, na těchto stránkách se budeme zabírat jednou knihou z Písma – knihou Job, která, ač byla napsaná před mnoha staletími, zůstala i přes plynutí času stále živou a aktuální. Tuto aktualitu v sobě uchovává, neboť otázky, které v ní nacházíme – zejména otázky týkající se viny, smrti a ztráty, otázky po smyslu utrpení a s tím se pojící otázky po smyslu života – směřují přímo k samotné existenci člověka. Těmito otázkami se tak nelze nezaobírat, neboť jsou to otázky existenciální, které vyplývají přímo z naší podstaty. Z naší přirozenosti se jimi musíme stále znovu a znovu zabírat. Jsou vlastní všem lidem, nikdo z nás jich není ušetřen. Navíc jsou staré stejně jako lidstvo samo, neboť od doby, kdy člověk začal být schopen uvažovat a klást si otázky, je nucen zabírat se účelem vlastního bytí.<sup>1</sup>

Doba, prostředí a svět se v průběhu času proměňují, každá éra s sebou nese jiný důraz na potřeby člověka, a přesto otázky dotýkající se vlastního bytí zůstávají v každé době, i když i v nich dochází k určité „modifikaci“. To, že tyto otázky jsou v každé době živé ukazuje například Tillich, když se zabírá třemi typy úzkosti, které jsou vzájemně spjaté s otázkami po účelu vlastního bytí. Tillich hovoří o třech typech úzkosti – úzkost před smrtí a osudem, před vinnou a zatracením a úzkost z pocitu prázdnoty a nesmyslnosti – z nichž každá dominovala v jiné éře. Změna v dominantním postavení některé z úzkostí nastává především na konci epochy. Úzkost je vždy potencionálně přítomná v každém jednotlivci a přechází v obecnou úzkost tam, kde se rozpadají navyklé struktury významu, řádu a víry.

V průběhu starověku hovoříme především o první úzkosti, tedy úzkosti před osudem a smrtí, kdy jednotlivci pociťovali úzkost z toho, že jsou vydáni do rukou přírodních či politických mocností, které se nacházejí zcela mimo oblast jejich vlivu. To vyvolávalo v lidech nejenom úzkost, ale i hledání odvahy, která by čelila hrozbě osudu a smrti. Jestliže tvrdíme, že v tomto období převládala první z úzkostí, nedá se říci, že by zde zbylé dvě neměly své místo. Obě zde nacházíme, jen stojí ve stínu první dominantní úzkosti.

---

<sup>1</sup> KUBÁČ, Vladimír. *Člověk před Boží tváří*. Praha: Vyšehrad, 2016. s. 56.

Ve středověku se situace proměňuje a hovoříme již spíše o dominantním postavení úzkosti před vinnou a zatracením, která svého vrcholu dosahuje v době předreformační a reformační. Úzkost před zatracením se vystupňovala představami pekla a očistce a vedla lidi k hledání způsobů, jak tuto úzkost zmírnit. Mezi tyto „uklidňující prostředky“ patřily například poutě na svaté místa, asketická cvičení, touha po odpustcích atd. Stejně jako první převládající podoba úzkosti i tato v sobě zahrnovala zbylé dvě. Situace se nadále proměňuje po vítězství humanismu a osvícenství, coby náboženské základny západní společnosti. Zde se otevřel prostor pro vystoupení úzkosti třetí, a to úzkosti před duchovním nebytím, která postupně zaujímá určující pozici – převládá úzkost z pocitu prázdnoty a nesmyslnosti.<sup>2</sup>

Tillichem identifikované úzkosti úzce souvisí s otázkami, které si je člověk v jednotlivých dobách nucen pokládat, tedy s otázkami souvisejícími s vinou a trestem, se smrtí a případným dalším životem a otázkami týkající se smyslu života. Z výše uvedeného je zřejmé, že jakákoliv doba přináší potřebu konfrontace s tématy, které v sobě nese kniha Job. Tyto témata jsou aktuální v každé době, i přes jakoukoliv „proměnu vnějšího světa“, neboť i když se hlavní důraz v otázkách týkajících vlastního bytí v průběhu času mění, zůstávají stále v prožívání člověka přítomné, a to od sepsání knihy Job, až po dnešní čas. Ani dnes tyto otázky neupadají v zapomnění, naopak se dá říci, že jsou v dnešní době přímo kardinální.<sup>3</sup> Neboť ruku na srdce, kdo z nás může s klidem říci, že si nikdy nepoložil otázku „Proč?“ – Proč se to stalo mně? Proč Já? Kde je nějaká spravedlnost? Tím, že kniha Job nás konfrontuje s problémem, který patří k nejniternějším a zároveň nejbolestnějším problémům lidské existence, není ji možné číst nezaujatým způsobem.

Pro výše uvedené důvody je kniha Job považována za nadčasovou knihu, přístupnou pro jakéhokoliv čtenáře z jakéhokoliv kulturního prostředí a v jakékoliv době. Tato nadčasovost je dále podložena tím, že v příběhu se sice konfrontujeme s osudem konkrétního člověka v konkrétní době, ale jak Buber sám poukazuje, za „Já“, které je zde prezentováno a učiněno osobním, stojí „Já“ kolektivní. Tedy na příběhu jediného člověka je prezentovaná žitá zkušenost lidstva.

Ačkoliv kniha pojednává o tématech, které jsou vlastní každému člověku, se zároveň nedá říci, že by se jednalo o knihu, které by bylo snadné porozumět. Vyjádření,

---

<sup>2</sup> TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. s. 40-43.

<sup>3</sup> KUBÁČ. *Člověk před Boží tváří*. s. 56.



jež zde nacházíme, jsou často pro čtenáře nesrozumitelná, nejen po jazykové stránce, ale i obsahové, neboť čtenáři se jednotlivá vyjádření mohou zdát protichůdná a často ne příliš dobře srozumitelná. Na knihu Job tak postupně napříč staletími vznikaly nejrůznější výklady, kterými se autoři snaží čtenáři tuto nádhernou, avšak složitou knihu přiblížit.

V této práci bude kniha Job pojímána na základě filozofické interpretace Martina Bubera, který se sám tématem utrpení ve své knize *The Prophetic Faith* zaobírá a jeho obzoru tak neunikla ani tato kniha Písma, jejímž ústředním tématem je právě téma utrpení a spravedlnosti.

Tato práce si tak klade následující **cíle**:

**(1)** Tematická rešerše: zanalyzovat Buberovy filozofické a náboženské spisy s ohledem na biblický příběh Joba, respektive shromáždit ty pasáže, které se explicitně/implicitně vyjadřují k Jobovi.

**(2)** Popsat příběh Joba na základě díla Martina Bubera, jeho přístup k této knize a souvislosti, které má kniha Job s dalšími biblickými knihami.

Nyní si stručně poukážeme na strukturu, která bude v rámci práce aplikovaná. Tato práce bude členěna do šesti kapitol. První kapitola bude pojednávat o Buberovi, jeho filozofii a knize Job. V následujících čtyřech kapitolách (kap. 2.-5.) budou následně rozebrány podrobně jednotlivé pohledy, jež v sobě dle Bubera kniha Job nese.

Druhá kapitola se bude zaměřovat na prolog knihy Job, kdy bude poukázáno na motivy, které se nehodí k Bohu přiřazovat, ačkoliv je v této knize v Písmu nalézáme. Proto se nejprve zaměříme na tyto motivy. V této kapitole se následně budeme též zabývat otázkou, jak lze nahlížet na ženu Joba. Budeme se tedy zaobírat ženou Joba, respektive se budeme orientovat na dva zcela odlišné pohledy na ni samotnou a její chování, jež jsou v souvislosti s ní uplatňovány.

Ve třetí kapitole se dostaneme k Jobovým přátelům a k otázce: Z čeho přátelé čerpají, když Joba poučují, a kde berou tu jistotu, že právě jejich učení je správné? Následně se podíváme, jak by mělo dle Bubera vypadat setkání s druhým, jemuž říkám Ty, a kdy dochází k opravdovému setkání. Na tomto základě se následně pokusíme zodpovědět otázku: „Proč přátelé nedokázali naplnit setkání s Jobem jakožto s Ty a jejich dobře myšlený úmysl a pomoc se tak minula účinkem?“

Ve čtvrté kapitole se posuneme k vnímání a prožívání situace Jobem, neboť třetí pohled na Boha nacházíme v jeho stížnosti a protestu. Poprvé se zde lehce dotkneme otázky po spravedlnosti, která bude následně rozvíjena v další kapitole – tedy ve čtvrtém pohledu. Toto téma nelze pominout, neboť každému člověku při zakoušení utrpení, případně křivdy nebo nespravedlnosti, vytane na mysli: Kde je spravedlnost? Pokud je Bůh spravedlivý, jak toto může dopustit? Ani kniha Job se tomuto tématu nevyhýbá, avšak člověku nabízí ne úplně jednoznačnou odpověď. Další dvě témata, která budou v této kapitole probrána, by se daly označit jako Modlitba a Bůh, jenž „skrývá svoji tvář“. U tématu modlitba bude pojednáno o tom, jak Buber modlitbu vnímá a jakou úlohu a pozici zastává v náboženství. Na základě toho se zaměříme na modlitbu Joba a jeho přátel. U druhého ze zmíněných témat, tedy „skrývání Boží Tváře“, si uvedeme, co nám tento termín vyjadřuje, a to plně na základě interpretace Bubera.

V páté kapitole, kde bude rozebrán čtvrtý pohled na vztah Boha k utrpení, se znovu dostaneme k otázce Boží spravedlnosti. Tuto spravedlnost budeme hledat a rozebírat zejména s ohledem na stvoření. U pojmu spravedlnosti se též budeme snažit zodpovědět otázku: Jak je spravedlnost vnímána ve světle starozákonní doby? Kromě pojmu spravedlnosti se zde dotkneme i pojmu soudu. Pozastavíme se též nad otázkou: Jak lze nazývat toho, kdo odpovídá z Bouře?

V závěru práce, tedy v šesté kapitole, již opustíme téma vztah Boha k utrpení a budeme se věnovat dvěma zásadním pojmům – prorok a služebník. Respektive se zaměříme na postavu Joba jakožto proroka a služebníka. Zde nás bude zajímat, z jakého důvodu Buber označuje Joba jako proroka a služebníka, a vzájemná propojenost těchto dvou postav, respektive „cesta proměny“ – cesta, která podle Bubera vede od postavy proroka ke služebníku.

Než uzavřeme úvod k této práci, považujeme za nezbytné, abychom se v jeho závěru dostali k metodologii práce. Proto si nyní uvedeme několik poznámek, které se vztahují k metodologii této práce:

**(1)** odkazy na literaturu v poznámkách pod čarou budou činěny podle normy Religio.

**(2)** pokud nebude uvedeno v textu jinak, citace z Písma budou vzaty z „*Die Schrift*“ od Bubera a Rosenzweiga

**(3)** citace z Talmudu budou vzaty výlučně ze stránek Sefaria.org.

**(4)** i přes to, že v ČEPu a některých dalších českých překladech je jméno Job psáno s „dlouhým o“, v této práci jej budeme v souladu s Buberem psát s „o krátkým.“

**(5)** Primární metodou, podle níž se bude orientovat naše badatelské úsilí, je genetické sledování příběhu o Jobovi tak, jak jej vnímá Martin Buber. Sledování provedeme jak synchronně, tak místy diachronně

## 1. Vstup do tématu: život, filozofie a Job

Než se dostaneme k samotnému příběhu, který nám předkládá kniha Job, nyní v této první kapitole se nejprve ve stručnosti podíváme na život Martina Bubera a jeho zásadní životní momenty. Buberův životopis budeme sledovat s ohledem na to, co jej formovalo, a co bylo v jeho životě natolik závažné, že dokonce mělo vliv na jeho filozofii. Zároveň také se zřetelíme k významným životním momentům, jež ovlivnily jeho pojetí judaismu. Druhé hledisko volíme z toho důvodu, že Buber v této práci vystupuje sice jako filozof, ale zároveň jako filozof veskrze židovský, který formuluje svůj svébytný pohled na starozákonní knihu Job. Proto i jeho vztah k judaismu musí zůstat na zřeteli. K závěru první kapitoly, tedy po nastínění života a základní filozofii Bubera, se dostaneme již k samotné knize Job a její obecné charakteristice, která nám dá základ pro další možnost ponořit se hlouběji do této knihy.

### 1.1 Martin Buber – životopis

Pokud bychom měli heslovitě označit zásadní věci, které Bubera na jeho životní cestě významně ovlivnily a měly vliv na jeho myšlení a tvorbu, jednalo by se zcela jistě o: dětství a rodina, vzdělání, Nietzsche, sionismus a chasidismus. Jeden z okamžiků, který Buber sám označil za jeden z momentů, jež měl zásadní vliv na směr jeho myšlení a formování jeho názorů, pochází z raného dětství. Jedná se o okamžik, kdy se rozpadlo manželství jeho rodičů<sup>4</sup> a on byl poslán na výchovu ke svým prarodičům ze strany otce – Salomon a Adele Buberovi.<sup>5</sup> S tímto okamžikem se zároveň pojí nejstarší vzpomínka, o níž sám hovořil, že jí v mysli stále přechovával: „*Asi rok před rozchodem mých rodičů se mi rozpadl domov mého dětství ve Vídni. Ještě dnes vidím se zavřenýma očima dunajský kanál pod domem, jehož pohled jsem si užíval s pocitem jistoty, že se mi nemůže nic stát.*“<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Matka Bubera utekla s ruským důstojníkem a manželství Buberových rodičů bylo anulováno rabínským soudem (MENDES-FLOHR Paul. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven: Yale University Press, 2019. s. 2).

<sup>5</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 9.

<sup>6</sup> Martin BUBER. *Meetings: Autobiographical Fragments*. New York: Routledge, 2002. s. 21.

Po rozchodu rodičů Buber musel vyrůstat se svými prarodiči v Lembergu. I přesto, že Buberova rodina patřila mezi Haličskou židovskou intelektuální a finanční elitu,<sup>7</sup> spalovala ho neustálá touha po mateřském objetí, které se mu nedostávalo a tento nedostatek ho přivedl ve třinácti letech na vytvoření nového pojmu – *Vergegnung* – chybné setkání, setkání, které se nepovedlo neboli setkání, které se neuskutečnilo tak, jak člověk doufal.<sup>8</sup> „*Stále slyším, jak mi ta velká dívka řekla: ‚Ne, ona se už nikdy nevrátí.‘ Mlčel jsem, ale nepochyboval jsem o pravdivosti vyřčených slov. Když jsem po dalších dvaceti letech znovu spatřil svou matku, která mě, mou ženu a mé děti přijela navštívit, nemohl jsem se jí podívat do stále úžasně krásných očí, aniž bych odněkud nezaslechl slovo ‚Vergegnung‘ jako slovo, které mi bylo řečeno. Mám podezření, že všechno, co jsem se v průběhu svého života dozvěděl o opravdovém setkání, mělo svůj první původ v oné hodině na balkóně.*“<sup>9</sup>

Do deseti let byl Buber vyučován doma a následně nastoupil na polské gymnázium.<sup>10</sup> „*Poprvé jsem šel do školy, když mi bylo deset let. Do té doby jsem se soukromě doučoval, hlavně jazyky, jednak kvůli svým vlastním sklonům a nadání, jednak proto, že pro mou babičku byl jazykově zaměřený humanismus královskou cestou ke vzdělání.*“<sup>11</sup> Jeho děda Solomon Buber byl vzdělaný Žid, a tak ho učil hebrejsky a základy klasického judaismu. Jeho hlavním učitelem rabínské literatury byl však dědečkův mladší bratr rabín Zev Wolf Buber. Následně nastoupil na univerzitní studie do Vídně. Martin Buber se o svém dědečkovi vyjadřuje zejména v souvislosti se svým judaismem. I přes to, že vyrůstal v domě proslulého a oddaného učence rabínské literatury a přísně dodržujícího židovské předpisy, byl mu v mládí judaismus cizí. Dokud Buber žil se svými prarodiči byl navenek v judaismu dobře zakořeněný, ale i tak v něm bujelo mnoho otázek a pochybností. Tento nesoulad s židovskou praxí se projevil naplno ve čtrnácti letech, kdy odešel z domu prarodičů ke svému otci. Zde přestal nosit tefilim a dodržovat tradiční židovské rituály a zvyky. Pokud již do synagogy šel, tak do liberálního sboru v Lembergu, jehož členem byl jeho otec.<sup>12</sup> „*Ve čtrnácti jsem si přestal oblíkat tefilim s takovou intenzitou, jakou jsem od té doby nepocítil. A myslíte si, že jsem tehdy byl ‚dítě‘? Možná*

---

<sup>7</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 9.

<sup>8</sup> Tamtéž. s. 3.

<sup>9</sup> BUBER. *Meetings*. s. 22.

<sup>10</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 4.

<sup>11</sup> BUBER. *Meetings*. s. 25.

<sup>12</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 5-8.

*méně než teď. Tehdy jsem bral prostor a čas vážně a nevypouštěl je z hlavy, jako to dělám dnes. A tehdy, přišla noc – bezesná, velmi skutečná – mé tělo, které se začalo postit, pro mě bylo stejně důležité jako obětní zvíře. Tu noc, následující ráno i celý den se všemi jeho hodinami, jsem si ostře uvědomoval, že nesmím nechat proklouznout ani okamžik. Ten přestupek se odehrál v leberském (reformním) ‚chrámu‘, kam jsem chodil, jen když mě otec odvedl od dědečka. Ten mě bral s sebou do svého klausu, kde se on, osvícený, modlil výhradně mezi chasidy – z modlitební knížky plné kavvanot. To vše nepatří jen do minulosti; to stále je. A přesto se cítím tak, jak se cítím, a jsem si vědom mnoha slabostí (...).“<sup>13</sup>*

Během studia se Buber zapsal na kurz, který vedl profesor Wilhelm Dilthey, jenž zásadně zformoval jeho filozofický obzor. Dilthey, kterého Buber až dokonce života nazýval „můj učitel“, byl známý tím, že zavedl epistemologické a metodologické rozlišování mezi přírodními a humanitními vědami. V Diltheyově přístupu k historickému porozumění lze spatřovat zárodky pozdější Buberovi filozofie dialogu, v níž je jinakost druhého – to, co lze nazývat Ty – uznána a obdařena autonomní poznávací a existenciální důstojností. Od Diltheya se též naučil, jak číst texty jako uchopení žité skutečnosti, kterou vyjadřují. Dalším profesorem, který ho ovlivnil, byl Simmelov, s nímž rozvinul profesionální i osobní vztah a vděčí mu, že ho naučil „jak myslet“. Buber převzal Simmelovo rozlišení mezi „náboženstvím“ a „religiozitou“, jež poté rezonuje v jeho pojetí vztahu Já-Ty jako vztahu důvěry, podporovaného Věčným Ty.<sup>14</sup>

Další velký vliv na Bubera měl i objev Nietzscheho. „Říkám zmocnil se mne, protože zde se mi učení nepředstavilo jednoduše a klidně, ale neurvale se na mě vrhlo a převálcovalo mě. Tato kniha (Tak pravil Zarathustra), kterou její autor charakterizoval jako největší dar, jaký byl do té doby lidstvu dán, na mě nepůsobila jako dar, ale jako invaze, která mě zbavila svobody, a trvalo dlouho, než jsem se od ní dokázal osvobodit.“ Nietzsche oslovil nespokojenost mladého Bubera se světem – pociťoval averzi vůči oficiální morálce, oficiálnímu vzdělávání, konvenčním způsobům, skuhrání a žvatlání. Přestože se v průběhu let jeho názor na Nietzscheho modifikoval, v jádru Buber zůstal „apoštolem Zarathustry“ a jeho cesty k sebeovládání, k osvobození od diktátu svévolné autority. Ve svém důsledku tento impuls zřejmě ovlivnil Bubera i v jeho „jedinečném náboženském

---

<sup>13</sup> Martin Buber to Franz Rosenzweig« Heppenheim, October 1, 1922 In BUBER Martin. *The letters of Martin Buber: A life of dialogue*. New York: Schocken Books, 1991. s. 17.

<sup>14</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 44-51.

anarchismu“ - tedy v názoru, že život v opravdovém dialogickém setkání s Bohem není určován tradičně předepsanými rituálními praktikami a teologickou doktrínou.<sup>15</sup>

Jak jsme již naznačili, otec Bubera se vědomě distancoval od náboženských závazků svých rodičů a snažil se Martina Bubera odradit, aby se svým dědečkem navštěvoval modlitebnu klaus. Zájem Martina o chasidismus považoval za zbytečný.<sup>16</sup> Doporučoval mu: *„Byl bych rád, kdyby ses od těchto chasidských a kabalistických záležitostí oprostil, protože mohou mít jen ničivý a zhoubný vliv na mysl a je škoda plýtvat svými schopnostmi na tak neplodné téma a spotřebovat tolik práce a času, zbytečného pro sebe i pro svět.“*<sup>17</sup> I přes nesouhlas otce, Buberův zájem o chasidismus nabýval na síle, a to zřejmě i díky jeho ženě Paulině,<sup>18</sup> která podporovala i Buberovu angažovanost v sionismu.<sup>19</sup>

Během letního pobytu 1898 u otce ve východní Haliči Buber napsal Eliasbergovi dopis, v němž dramaticky oznamoval, že se rozhodl změnit směr a „agitovat pro sionismus“. Spolu se svým bratrancem v Lipsku založil místní sionistický spolek židovských studentů, který si Bubera zvolil za svého prvního funkcionáře.<sup>20</sup> Pro Bubera byl sionismus především duchovní opěrný bod, pomocí kterého bylo možné překonat osobní, ba přímo existenciální stav moderního Žida, a nikoliv politickou ideologií.<sup>21</sup> Mezi Buberem a dalšími členy hnutí docházelo k rozkolu ohledně pohledu na sionismus. Buber se nakonec postupně stahoval ze všech sionistických záležitostí a v roce 1905 se v tomto hnutí přestal angažovat.<sup>22</sup> *„Prvním impulsem k mému osvobození byl sionismus. Mohu zde jen důvěrně popsat, co to pro mě znamenalo: obnovení spojení, opětovné zakořenění v komunitě. To, že se mě zmocnil sionismus, čímž jsem byl nově zaslíben judaismu, byl, opakuji, jen první krok. Přiznání k národu samo o sobě židovského člověka nepromění, i s ním může chudý na duši, i když samozřejmě ne tak vykořeněný jako bez něj. Ale pro toho, pro koho není nasycením, ale povznesením, ne vplutím do přístavu, ale vyplutím na širé moře, toho může*

---

<sup>15</sup> Tamtéž s. 18-19.

<sup>16</sup> Tamtéž s. 13.

<sup>17</sup> Carl Buber to Martin Buber« Lemberg, February 6, 1908 In BUBER. *The letters of Martin Buber*. s. 44.

<sup>18</sup> Buberova manželka Paula pocházela z katolické rodiny, byla spisovatelka a svoje romány vydávala pod pseudonymem Georg Munk. Z jejich vztahu se narodili dvě děti Rafael a Eva. V roce 1907 Paula konvertovala k judaismu a měli spolu civilní sňatek (MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 12)

<sup>19</sup> BUBER. *Meetings*. s. 13.

<sup>20</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 24.

<sup>21</sup> Tamtéž s. 32.

<sup>22</sup> Tamtéž s. 42-43.

*skutečně vést k proměně. Tak se to stalo i mně.*<sup>23</sup>

Poznamenejme, že Buber rozlišuje mezi „malým“ a „velkým“ sionismem. Malý sionismus považuje za dostačující pouze přesídlení židovského národa do vlasti jeho předků, a tím s milostí politické a sociální suverenity přeměrovat jeho osud na šťastnější pastviny. Zastánci „velkého sionismu“ však podle Bubera chtějí něco víc: židovskou pospolitost, která bude podporovat budování „skutečného lidského společenství (Gemeinschaft)“ v souladu se zakládajícím biblickým mandátem izraelského lidu. Tato vize, kterou Buber jinde nazývá „biblickým humanismem“, určuje skutečný normativní horizont sionismu, který rozpouští propast mezi profánním a posvátným, veřejným a soukromým. Odmítal tvrzení mnoha svých sionistických souputníků, že tento cíl je sice úctyhodný, ale že takové společenství lze uskutečnit – a může počkat – až po pevném usazení Židů v Palestině.<sup>24</sup>

Sionismus pomohl Buberovi znovu se spojit s židovskou komunitou. Brzy však dospěl k názoru, že potvrzení židovské národní solidarity je „pouze“ prvním, avšak nezbytným krokem k duchovní proměně asimilovaného, opuštěného Žida. Proto je třeba určit ještě krok sekundární, který Buber v souladu se svou spiritualitou, formovanou chasidismem, našel v mystických tradicích. Obrat k chasidismu nebyl náhodný. Jak jsme se dozvěděli, Buber čerpal ze vzpomínek z dětství, v němž hrál chasidismus důležitou roli.<sup>25</sup> Buberovy představy o chasidismu byly založeny zejména na snaze vyvrátit negativní názory na východoevropské Židy. Jeho zájem o značně očerňovaný náboženský svět východoevropských Židů, reprezentovaných chasidismem, byl značně podnícen odhodláním rehabilitovat obraz takzvaných Ostjuden, a tím zajistit důstojnost Židů obecně. <sup>26</sup> *„(...) začal Západ seznamovat s hnutím, které se nazývá chasidským. Vzniklo v 18. století, ale trvá až do naší doby. (...) Mnohé v něm bylo různým způsobem nepochopeno a vyžaduje objasnění. (...) Bylo tu něco, co na mne naléhalo, ba zacházelo se mnou jako s použitelným nástrojem. Co to bylo? Byl to snad chasidismus sám? Ten to určitě nebyl, jelikož chtěl výlučně působit v mezích židovské tradice a neměl v úmyslu dotýkat se nikoho mimo ni. Bylo to – tak bych se to odvážil vyjádřit – něco, co se v chasidismu skrývalo, a chtělo/mělo vyjít ven do světa. A já nebyl nezpůsobit k tomu,*

---

<sup>23</sup> BUBER Martin. *Hasidism & Modern Man*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. s. 23.

<sup>24</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 188.

<sup>25</sup> Tamtéž s. 70-71.

<sup>26</sup> Tamtéž s. 65.



*abych mu v tom pomohl.*<sup>27</sup>

Navzdory středověkému zevnějšku chasidské spirituality a tomu, co považoval za nevyhnutelnou sociální a duchovní degradaci, která podle něj toto hnutí zachvátila, cítil, že chasidismus nadále vyjadřuje vnitřní pravdu judaismu, který „zná mnohost“, ale „nezná rozdělení základní bytosti“.<sup>28</sup> Chasidismus dokonce považoval za nezbytnou podmínku obnovy judaismu. „*Chasidské učení je hlásáním znovuzrození. Není možná žádná obnova judaismu, která by v sobě nenesla prvky chasidismu. Chasidská legenda je tělem učení, jeho poslem, jeho stopou na cestě světem. V čistém mýtu neexistuje žádné rozdělení bytostného bytí. Zná mnohost, ale ne dualitu. Dokonce i hrdina stojí jen na jiné přičce než bůh, nikoli proti němu: nejsou Já a Ty.*“<sup>29</sup>

V životě Bubera nelze též přehlédnout ještě jeden významný počin, který uskutečnil se svým přítelem Rosenzweigrem. Buber s Rosenzweigrem se společně rozhodli přeložit hebrejskou Bibli. Tento překlad hebrejské Bible neměl být jen dalším překladem vedle mnoha dalších, ale jejich cílem bylo zachytit v němčině jedinečnou kadenci, skloňování a strukturu hebrejštiny a oživit tak pro Židy i pohany sílu slova, jež Bůh promluvil k Izraeli. Doufali, že prostřednictvím tohoto překladu bude v Písmu hmatatelně patrný dialogický hlas, a tedy Boží přítomnost.<sup>30</sup>

Z výše uvedeného je patrné, že co do rozsahu díla měl Buber široký záběr. Jeho zájem zahrnoval například antropologickou filozofii, teologii, sociologii, ale i sionismus a další. To vše Buber předkládá v době, kdy se učenci stále více specializují a soustřeďují svůj zájem na úzký okruh bádání. Tím se Buber zcela vymyká zaběhnutému schématu v učenecském světě. Tento široký zájem však často vzbuzuje obavy, nikoliv obdiv, jak by se dalo očekávat, a proti Buberovi se tak začala vynořovat obvinění, že rozptyluje své intelektuální síly a dvoří se povrchnosti. Nelze však tvrdit, že by Buber podceňoval význam přísně vědecké práce, pouze jej odmítal považovat za výlučný nástroj vzdělanosti. Buberův vztah ke všem disciplínám, jichž se dotýkal, byl přímý a nezprostředkovaný. Každou disciplínu považoval za sloužící zájmům dialogického setkání s „Absolutním Ty.“ Ať už se Buber zabýval Biblií nebo chasidismem, sociologií nebo filozofií, uměním nebo politickou teorií, jeho postoje zůstávaly neměnné. Například Písmo a chasidská literatura

---

<sup>27</sup> BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 51-52.

<sup>28</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 65.

<sup>29</sup> BUBER, Martin. *The Legend of the Baal-Shem*. New Jersey: Harper & Row, 1955. s. 13.

<sup>30</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 172.

byly pro Bubera víc než historické dokumenty – byly to trvale životně důležité zdroje moudrosti, z nichž mohli jeho současníci čerpat praktické rady, jak se vyrovnat s těžkými duchovními zkouškami, které prožívají v současnosti.<sup>31</sup>

Buberův přístup k učenosti v sobě ovšem obsahuje potenciální hrozbu pro ty disciplíny, jež badateli „nařizují přesný přístup k jeho materiálu“. Lze konstatovat, že Buberovo osobní vidění, které se pevně neřídí zvolenou metodologií, může zkreslovat historickou skutečnost a zároveň tak zpochybňovat jeho spolehlivost jako vědce.<sup>32</sup>

Musíme si být vědomi toho, že vědecké a odborné základy Buberových předpokladů je třeba brát s rezervou a určitě zde nechceme popřít oprávněnost velké části kritiky, která byla na Buberovo učení vznesena.<sup>33</sup> V jeho dílech je třeba počítat s tím, že do nich Buber zasazuje své pohledy bez ohledu na metodologii a někdy i kritické zhodnocení. Avšak právě tento postup, jakkoliv může být vnímán jako nevědecký, vytváří specifický ráz Buberovy filozofie. Právě tato jeho „zaujatost“, ačkoliv jsou jí přičítány jeho nedostatky jakožto vědce, je výrazem filozofie, která je přesto všechno pozoruhodná svou důsledností a přesvědčivostí.<sup>34</sup>

## 1.2 Martin Buber – filozofie

Poté, co jsme se stručně věnovali Buberovu životu s ohledem na jeho vztah k judaismu a zároveň jsme poukázali na některé limity jeho přístupu, zaměříme svou pozornost na základní deskripci jeho filozofie. Tento základ je zásadní a nezbytný, neboť v dalším průběhu práce bude rozvíjen.

Buberova filozofie se zcela logicky nazývá filozofií dialogu, neboť se v této filozofii zabývá otázkou, co bytostně konstituuje lidskou osobu a dospívá k závěru, že Já vzniká teprve v bytostném rozhovoru. Dialogický charakter Já zkoumá z hlediska základní teze, že „svět je pro člověka dvojitý v souladu s jeho dvojitým postojem“, přičemž každý postoj zakládá osobitý způsob situování sebe sama a života ve světě.<sup>35</sup> Jinak řečeno, postoj pro člověka je

---

<sup>31</sup> COHEN, Adir. *The Educational Philosophy of Martin Buber*. London: Associated University Presses, 1983. s. 11-12.

<sup>32</sup> Tamtéž s. 11-12.

<sup>33</sup> Buberovými kritikami jsou například Gershom Scholem, Nathana Rotenstreicha nebo Karla Frankensteina (COHEN. *The Educational Philosophy of Martin Buber*. s. 12).

<sup>34</sup> COHEN. *The Educational Philosophy of Martin Buber*. s. 12-13.

<sup>35</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 262.

dvojí, a tím i svět je pro člověka dvojí. Tento dvojí postoj člověk má, jelikož existují dvě základní slova, která může pronést, přičemž se nejedná o jednotlivá slova, ale slovní dvojce: Já-Ty a Já-Ono.<sup>36</sup> Podle Bubera dosahuje člověk plnosti bytí tím, že prožívá oba způsoby existence.<sup>37</sup> A tak se dá říci, že i lidské Já je dvojí. Základní slovní spojení Já-Ty lze říkat celou svojí bytostí, zatímco slovní spojení Já-Ono nikdy nelze říci celou svojí bytostí.<sup>38</sup>

Abychom nezůstali jen v oblasti abstraktního jazyka, lze uvést tyto vztahy na konkrétním příkladu dítěte. Je rozdíl mezi dítětem, které volá svoji matku a dítětem, které se dívá na svoji matku. Přesněji vyjádřeno: je rozdíl mezi dítětem, které mlčky hovoří se svou matkou prostřednictvím pohledu do jejích očí, a dítětem, jež se dívá na matku jako na jakýkoliv jiný předmět – již zde se nám konkrétně vyjevuje dvojjedinost, v níž člověk stojí.<sup>39</sup>

Duchovní skutečnost základního slova Já-Ono vychází z přírodní oddělenosti.<sup>40</sup> Život člověka není omezen jen na směřování za nějakým cílem nebo zakoušení něčeho. Avšak pokud něco chci, něco cítím, na něco myslím atd. - tyto pochody jsou zcela typické pro Ono. Pokud člověk zakouší svět, klouže po povrchu věcí, zakouší to, čím se vyznačují. Otevírají mu ovšem pouze svět, jehož podstata spočívá v Ono, zakoušející se světa neúčastní. Svět jakožto zkušenost patří do světa Ono.<sup>41</sup>

Ono je objektem obecné zkušenosti. Já ze základního slova Já-Ono má jen minulost, nikoliv přítomnost. Když se spokojuje s předměty, nemá nic, než je, avšak ony samotné minulosti. Mnoho lidí se spokojují s tím, že věci pouze zakouší a nad tím si vytvoří svět z idejí, tedy nadstavbu, kde se jim daří nalézat útočiště před návaly nicotnosti. Buber to však kritizuje a konstatuje, že pravé ideje nejsou nikde nad námi, ale chodí mezi námi a obracejí se na nás.<sup>42</sup> Ve světě slova Ono člověk vnímá bytosti jako věci. Jedná se o oddělený svět, který je vcelku spolehlivý, trvalý, přehledně členěný. Tento svět se jeví jako předmět, a přitom zůstává naprosto cizí. Vše, co se v něm nachází, uchopujeme, bez respektu k individualitám. Takto prožívaný svět dovoluje, abych si ho vzal, ale sám se

---

<sup>36</sup> BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016. s. 7.

<sup>37</sup> BUBER. *A life of faith and dissen*, s. 262.

<sup>38</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 24.

<sup>39</sup> BUBER, Martin. *Eclipse of God: Studies In The Relation Between Religion And Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. s. 36-37.

<sup>40</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 24.

<sup>41</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 8-9.

<sup>42</sup> Tamtéž. s. 14-16.

nedává. S druhým se o něm můžeme dorozumět, může být naším společným předmětem, ale nemůžeme se v něm s druhým setkat. Je to svět, který je souvislý v prostoru i čase.<sup>43</sup>

Základní slovo Já-Ono se nemůže pokládat za něco zlého, ale snadno se něčím zlým stává. Pokud jej člověk nechá vládnout, tak ho přeroste.<sup>44</sup> Svět slova Ono se tomu, kdo jej poznává, jeví jako odloučení a odcizení skutečnosti.<sup>45</sup> Já ze základního slova Já-Ono se vyjevuje jako individualita a sebe samo si uvědomuje jako subjekt. Snaží se odlišit od všeho ostatního, ale zároveň si chce přivlastnit ze všeho tolik, kolik je mu jen dovoleno. To je jeho dynamika – odlišovat se a přivlastňovat si. Sebe samo si uvědomuje jako toho, kdo takový je, a ne jiný.<sup>46</sup> Díky tomu, že se individualita od druhých odlišuje, vzdaluje se bytí. Individualita se zaměřuje na to, co lze označit termínem „moje“. Zabývá se tedy mým způsobem, mou rasou, mým konáním.<sup>47</sup>

Když jsme uvedli, že duchovní skutečnost Já-Ono vychází z přírodní oddělenosti, duchovní skutečnost základního slova Já-Ty pochází naopak z přírodního sepětí.<sup>48</sup> Já ze základního slova Já-Ty se ukazuje jako osoba a sebe si uvědomuje jako subjektivitu, tedy bez závislého genitivu.<sup>49</sup> Ten, kdo říká Ty, stojí ve vztahu. Tam, kde se říká Ty, není žádné něco.<sup>50</sup> V tomto základním vztahu Ty není věcí mezi věcmi, nesestává se z věcí. Není bodem, který je umístěn v časoprostorové síti světa, ale naplňuje celé nebe a všechno ostatní žije v jeho světle.<sup>51</sup> Ty nemohu najít hledáním, ale setkává se se mnou z milosti.<sup>52</sup> V tomto bytostném vztahu vnímáme člověka jako celek, nesoustřeďujeme se na jeho jednotliviny. Pakliže tak činíme, vnímáme barvu jeho očí, vlasů, hlasu, již na něj nahlížíme jako na předmět, a tím pádem vystupujeme ze vztahu Já a Ty. V důsledku toho Ty znovu umísťujeme do nějakého „někdy“ a „někde“, časoprostorové sítě. Z toho plyne, že ten, jehož oslovujeme Ty, není předmětem naší zkušenosti.<sup>53</sup>

Již jsme řekli že základní slovo Já-Ono má jen minulost, základní slovo Já-Ty však zakoušíme jako přítomnost – nedíváme se na něj jako na obraz své „představivosti“, ale

---

<sup>43</sup> Tamtéž. s. 29-31.

<sup>44</sup> Tamtéž. s. 40.

<sup>45</sup> Tamtéž. s. 49.

<sup>46</sup> Tamtéž. s. 52-53.

<sup>47</sup> Tamtéž. s. 54.

<sup>48</sup> Tamtéž. s. 24.

<sup>49</sup> Tamtéž. s. 52.

<sup>50</sup> Tamtéž. s. 8.

<sup>51</sup> Tamtéž. s. 11.

<sup>52</sup> Tamtéž. s. 14.

<sup>53</sup> Tamtéž. s. 12.

jako na to, co je pro nás přítomné. Působí na nás, stejně jako my na něj. Ačkoliv jej nemůžeme zakoušet ani popsat jeho tvar, je pro nás jasnější než cokoliv ze zakoušeného světa.<sup>54</sup>

Toto základní slovo tedy ustanovuje svět vztahu.<sup>55</sup> Vztah k Ty se vyznačuje bezprostředností, není zde žádná pojmovost a předchozí vědění. Nenachází se zde žádný účel, chtivost či předjímání, ale nastupuje právě tam, kde se všechny prostředky hrouť – zde dochází k setkání.<sup>56</sup> Jedná se o vztah, kterému vládne vzájemnost, neboť Ty na nás působí, tak jako my působíme na něj.<sup>57</sup>

Svět vztahu se dle Bubera zakládá ve třech sférách. První je život s přírodou, kde vztah vážne na prahu řeči. Druhá sféra je život s lidmi, v níž má vztah podobu řeči. Třetí sférou je život s duchovními jsoucný, kde se vztah nachází mimo řeč, ale řeč plodí. Dle Bubera jedna z těchto sfér má výjimečné postavení – touto sférou je sféra život s lidmi. Zde řeč nachází dovršení, neboť po vyřčených slovech ze strany jedné následují slova ze strany druhé. Pouze zde dochází k tomu, že slovo se setkává s odpovědí, pohybuje se zde ve stejné podobě „tam a zpět“ a žije v jediném jazyku. A tak se zde Já a Ty nejen ocitají ve vztahu, ale i ve skutečném rozhovoru. Jedině v této sféře je vztah vzájemně spjatý s elementy jazyka.<sup>58</sup>

Ani jeden člověk není čistou osobou, ani individualitou.<sup>59</sup> Prostřednictvím modu Já-Ono člověk vstupuje do objektivního světa, podmíněného přírodními zákony. Abychom však dosáhli plnosti života, musíme se prostřednictvím vztahů Já-Ty vztahovat k velké části světa, především k našim bližním. Já-Ono a Já-Ty tak představují dva aspekty bytí. Je to naše „vznešená melancholie“, že vždy pobýváme jak v oblasti nutnosti (svět Já-Ono), tak v oblasti svobody (oblast vztahů Já-Ty).<sup>60</sup>

Je velmi důležité zmínit a mít na paměti, že dle Bubera v jakékoliv zmíněné sféře, tedy v jakémkoliv aktu, který se vyznačuje vztahem, zahlížíme lem i věčného Ty a zároveň všechny výše zmíněné sféry jsou v něm obsaženy.<sup>61</sup> Na těchto dvou vztazích je postaveno

---

<sup>54</sup> Tamtéž. s. 12-13.

<sup>55</sup> Tamtéž. s. 9.

<sup>56</sup> Tamtéž. s. 14.

<sup>57</sup> Tamtéž. s. 17.

<sup>58</sup> Tamtéž. s. 81-82.

<sup>59</sup> Tamtéž. s. 54.

<sup>60</sup> MENDES-FLOHR. *Martin Buber*. s. 262.

<sup>61</sup> BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 81.

to nejdůležitější z Buberova myšlení. Tyto vztahy se proplétají a provázejí další Buberovo dílo a jeho vnímání světa, člověka i Boha.

### 1.3 Kniha Job

Nyní se dostáváme k samotné knize Job, tedy k tomu, na co se tato práce primárně zaměřuje. Nejprve si položíme otázky: Kdy, kde a jak byla kniha sepsána? To jsou otázky oděné v tajemném hávu. Nepanuje na nich shoda. Defacto můžeme říci, že celý původ knihy je pro nás zahalen a obehán tajemstvím, které se dá odhalit jen částečně skrze určité náznaky.

V knize samotné nelze najít zmínku o autorovi knihy nebo časový údaj o jejím vzniku. Jde o dílo anonymní, kdy panuje převládající názor, že kniha je výsledkem dlouhodobého procesu. Nepanuje však jednotnost v tom, která látka je v knize původní a co bylo později dodáno. Zřídka se také objevuje názor, že kniha vznikla jako literární celek, kdy její vznik je zasazován do období Mojžíše, či Šalomouna.<sup>62</sup> To však není v žádném případě názor Buberova, který se kloní k velmi pomalému rozrůstání knihy do dnešní podoby. Co do struktury knihy se týče, dalo by se říci, že kniha má „sendvičovou“ strukturu. Dá se zde zcela zřetelně oddělit prolog (Jb 1-2) a epilog (Jb 42) od dialogů, které jsou vloženy mezi prologem a epilogem. Po prologu následují tři cykly rozhovorů Joba s přáteli (Jb 3-31), Elíhův monolog (Jb 32-37), a poté přichází z bouře řeč Boží (Jb 38-41).<sup>63</sup> Celý text tedy má zřetelné orámování v podobě prvních dvou kapitol knihy a epilogu.<sup>64</sup>

Stejně jako určení autora knihy a vzniku knihy je problematické určit i její žánr. Ani zde nepanuje shoda a o žánru se vedou diskuze. Například se hovoří, že by se mohlo jednat o teodiceu, tedy ospravedlnění Božího jednání ve světě, nebo je kniha označována jako diskuze o moudrosti.<sup>65</sup> Též se poukazuje na to, že kniha má blízko k dramatu. Konkrétně první dvě kapitoly knihy by se daly označit za tragédii o pěti dějstvích, neboť se zde střídají pozemské scény s těmi nadpozemskými. Díky těmto změnám je vytvořen dokonalý efekt.<sup>66</sup> Při určení žánru se jeví jako důležité zodpovědět otázku, která zní: Je

---

<sup>62</sup> DILLARD, Raymond B. a LONGMAN, Tremper. *Úvod do Starého zákona*. Praha: Návrat domů, 2003. s. 190.

<sup>63</sup> KUBÁČ. *Člověk před Boží tváří*. s. 254.

<sup>64</sup> BENEŠ, Jiří. *Nevystižitelný Bůh?* Praha: Vyšehrad, 2010. s. 90.

<sup>65</sup> DILLARD. a LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. s. 196.

<sup>66</sup> BENEŠ. *Nevystižitelný Bůh?* s. 90.

kniha Job knihou historickou, či nikoli? Tedy jestli je příběh Joba příběhem historickým, nebo fiktivním. Při tom je u této otázky důležité mít na paměti, že se ptáme po žánrovém zaměření, nikoliv po historické přesnosti: Chce být kniha Job historickou zprávou o skutečné události v minulosti? Ale ani na tuto otázku nelze jasně odpovědět.<sup>67</sup> Jediné, co nám tak zůstává zcela nepochybné je, že kniha Job je v těchto ohledech zcela jedinečná a názory na ni jsou různé a mnohdy velmi odlišné. O to důležitější je podívat se, jak tuto knihu vnímá sám Buber, neboť on sám má určitou představu o vzniku a autorství této knihy.

Vznik základního jádra knihy Job Buber řadí do počátku exilu. Tuto dobu stanovil s ohledem na otázky, které v sobě kniha zahrnuje, neboť to, jak kniha formuluje své otázky, nese pečeť neúprosné přímočarosti. Svět, v němž byly tyto otázky vysloveny, ještě neslyšel dle Bubera žádnou z odpovědí Žalmu 73 nebo Deutero-Izajáše. Autor knihy Job před sebou nacházel dogmata, jež se ještě nacházela v procesu formování. Ty oblékl do velkolepého jazyka a postavil proti nim sílu nové otázky – otázky, která vyvstala ze zkušenosti.<sup>68</sup>

Dle Buberova názoru je kniha výsledkem dlouhodobého literárního procesu a je jednou z výjimečných událostí světové literatury, v níž jsme svědky oděvu lidského hledání ve formě řeči. Na příběhu Joba je však ukázáno mnohem více než jen trpký osud jednoho člověka, jelikož za pojednáním o Jobově osudu lze spatřit skrývající se „*velmi trpké zkušenosti nadindividuálního druhu*“. Je zde sice prezentován osobní osud jednotlivce, ale podmět k promluvě, podnět ke stížnostem a obviněním, je plodem nadosobního utrpení. Za tímto Já, které je zde učiněno osobním, stojí Já celého Izraele.<sup>69</sup>

Otázka „*Proč trpíme, čím trpíme?*“ má od počátku náboženský charakter. Toto „*Proč?*“ není filozofickým tázáním po podstatě věci, ale náboženský zájem o Boží jednání. O tom, že vše pochází od Boha, zde není pochybností. Otázka, která se tu vynořuje však zní: „*Jak jsou tato utrpení slučitelná s jeho božstvím?*“<sup>70</sup> Zkušenost nevinně neseného utrpení působí v dějinách víry někdy jako faktor odrazující, jindy jako prvek obnovy. Člověk může snášet bolest, ale ne Boha, který ji seslal: dochází buď k Jeho odmítnutí,

---

<sup>67</sup> DILLARD. a LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. s. 196.

<sup>68</sup> BUBER, Martin. *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber*. New York: Schocken Books, 1987. s. 188-189.

<sup>69</sup> BUBER, Martin. *The Prophetic Faith*. New York: The Macmillan Company, 1949. s. 188-189.

<sup>70</sup> Tamtéž. s. 189.

nebo k odmítnutí obrazu, který si o něm vytvořil.<sup>71</sup> Abychom mohli pochopit celou velkou vnitřní dialektiku básně musíme si podle Bubera uvědomit, že tu proti sobě nestojí jen dvě odpovědi, ale čtyři. Jinými slovy, v příběhu Joba nacházíme čtyři rozdílné pohledy na vztah Boha k utrpení člověka.<sup>72</sup> Proto se v následujících řádcích budeme soustředit na jejich podrobný popis.

---

<sup>71</sup> BUBER. *The Two Types of Faith*. New York: The Macmillan Company, 1951. s. 143.

<sup>72</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 189.



„Na světě existují věci, které jsou tak odporné, že je nutno je skrývat a zamlčovat, nejen z důvodů estetických, nýbrž z důvodů čistě humánních.“

- Friedrich Nietzsche

## 2. Prolog knihy – 1. pohled

První odpověď můžeme nalézt v prologu této knihy. Tento prolog tak, jak se nám dochoval v dnešní podobě, nemůže podle Bubera pocházet ze starobylé lidové knihy Job. Lidový pohled na Boha zde ovšem zřejmě stojí nezměněn. Tento Bůh dovoluje tvor, který se potuluje po zemi a je mu podřízen, Satanovi, aby Joba „svedl“ a páchal zlo na bohobojném člověku; na tom, který je nazván jeho služebník. Buber poukazuje na to, že stejné sloveso je použito v příběhu o Davidovi, jehož Bůh nebo Satan svedl ke hříchu.<sup>73</sup> Toto sloveso se dá podle Gesenia překládat jako podněcovat, případně stimulovat. Po tomto slovesu obvykle následuje buď gerudium – někdo *podněcuje* k něčemu, nejčastěji ke zlu; nebo následuje „písmeno“ א – dráždit, podněcovat kohokoliv. A právě druhou ze zmíněných možností nalézáme v Bibli, v prologu této knihy a v příběhu Davida.<sup>74</sup> „Nyní však nechť vyslechne můj Pán, Král, jestli On tě proti mně popudil, nechť je cítit vůně jeho darů, ale jestli to byli synové lidští, ať jsou prokleti před JEHO tváří, že mě dnes vyhánějí z jeho dědičného podílu, jako by chtěli říci: Jdi sloužit jiným bohům!“ (1 Sam 26:19)

V obou těchto příbězích nacházíme nezvykle silný antropomorfismus, a to když je zde řečeno, že Hospodin bezdůvodně moří člověka. Rabi Jonanan říká, že kdyby něco takového nebylo napsáno přímo v Písmu, nebylo by to možné vůbec vyslovit. Znamenalo by to totiž urážku Boží cti. Slova z Joba „*Podnítil si mě proti němu*“ připomínají jednání člověka, kterého jiní přemlouvají a on se nechá přemluvit. Jako by Bůh Jobovi nechtěl nic udělat, ale nechal se přemluvit, aby Jobovi ublížil.<sup>75</sup> Jednání Boha, a s tím spojený nezvykle silný antropomorfismus, dále vykládá a rozvádí Karl Gustav Jung, když poznamenává, že čtenář si tu může všimnout toho, že se během velmi krátkého časového úseku nahromadí v příběhu velmi temné činy: loupež, vražda, úmyslné ublížení na těle a odepření práva. Jako přitěžující pro Boha je zde nutno vidět i okolnost, že Bůh nikterak

---

<sup>73</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 189.

<sup>74</sup> GESENIUS, Wilhelm. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Gorgias Press, 2012. s. 582-583.

<sup>75</sup> Bava batra 16a.

nedává najevo rozpaky, soucit či lítost. A nedá se Boha obhájit, ani vznést námitku neuvědomělosti, protože Bůh zde flagrantním způsobem porušuje alespoň tři z přikázání, které On sám dal na Sinaji.<sup>76</sup> Autor textu nám dále ukazuje, jak celou věc vidí tím, že opakuje slovo „bezdůvodně“. Aby bylo zcela zřejmé, že Job slouží bezdůvodně, Bůh na něj přivolává utrpení. Potvrzení toho, že utrpení je na Joba přivoláváno bezdůvodně, potvrzuje i sám Bůh ve své řeči Satanovi.<sup>77</sup>

Můžeme tedy zcela jistě říci, že v této první odpovědi jsou zpochybňovány Boží činy kritičtěji než v jiných Jobových obviněních, neboť je zde čtenář informován o motivu, který se k božství zcela a plně nehodí. Na druhé straně člověk se zde ukazuje jako pravdivý. Toto je zdůrazňováno opakováním slova *אֱשֶׁר*, které lze vykládat jako pravé požehnání, případně požehnání při propouštění, odchodu.<sup>78</sup> To, že je člověk pravdivý a obdržel pravé požehnání, je zcela zřejmé i ze symbolické roviny, jež se v příběhu nachází. Konkrétně tuto symboliku lze spatřovat v rovině čísel. Hlavním znakem Božího požehnání je předně četné potomstvo: „*Hle synové jsou dědictvím od Hospodina, mzdou od něho pod lůna*“ (Ž 127,3). Po pasáži, kde je ukázána charakteristika Joba následuje pojednání o jeho synech a dcerách. Job měl sedm synů a tři dcery. Tyto číslovky zde nejsou zmíněné jen náhodně, ale mají zde svůj symbolický význam. Sedmička znázorňuje číslo plnosti a trojka odkazuje na trojdílný vesmír: nebe – země – moře. Je třeba tyto čísla vnímat jako čísla symbolická, nikoliv reálná. Oba číselné údaje tedy vystihují požehnání, které na Jobovi spočívá, neboť sedmička i trojka se spojují v jeho rodině.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> JUNG, Carl Gustav. *Odpověď na Jóba*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 24.

<sup>77</sup> „*Hospodin se satana zeptal: Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba? Nemá na zemi sob+ rovného. Je to muž bezúhonný a přímý, bojí se Boha a vystřihává se zlého.*“ (Jb 2,3)

<sup>78</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 190.

<sup>79</sup> BIČ, Miloš a spol. *Starý zákon: překlad s výkladem, svazek 8 - Job*. Praha: Kalich, 1981. s. 28.

## 2.1 Jobova žena

„*Jeho žena mu řekla: „Stále se držíš své prostoty! Požehnej Bohu a zemři!“*“ (Jb 2,9) Ve většině českých překladů se daný úsek překládá spíše „*zlořeč Bohu a zemři*“. O tom, jak jsou myšlena slova ženy, a jak by měla být tyto slova interpretovaná, nepanuje shoda. Jobova žena v rozhovoru s Jobem použila tatáž slova jako použil o chvíli dříve Bůh při rozhovoru se Satanem: „*...stále se drží své prostoty*“ (Jb 2,3) -> „*Stále se držíš své prostoty*“ (Jb 2,9). Avšak Joba nabádá k tomu, aby činil to, co Satan tvrdil, že Job učiní „*Požehnej Bohu a zemři*“ (Jb 2,9) -> „*... uvidíš, zda nepožehná tvé tváři!*“ (Jb 2,5).

Užité sloveso בָּרַךְ významově v překladu znamená žehnat, nikoliv zlořečit. Dá se zjednodušeně říci, že můžeme pozorovat dva zásadně odlišné pohledy na ženu Joba. V prvním pohledu je žena vnímána jako postava záporná.<sup>80</sup> Například Geneva notes poukazují, že Jobova manželka zde byla využita stejně jako Adamova. Satan zde proti Jobovi použil ten samý nástroj jako proti Adamovi.<sup>81</sup> Pojem dobrořeč je použit „pouze“ jako eufemismus slova zlořeč, a to z důvodu, že pro starozákonního člověka by bylo zlořečení Bohu a zřici se Boha něčím tak neslýchaným, že by se to neodvážil vyslovit.<sup>82</sup> Jedná se tak jen o náhradu slovesa לָקַח nebo jiného obdobného slovesa, protože se Izrael hrozil činu, jako je zlořečení Bohu.<sup>83</sup> Zastává se též teorie, že žena mluví zcela ironicky. Jobova žena říká sice Jobovi „Dobrořeč Bohu a zemři“, ovšem sděluje to s ironickým nádechem: „*Podívej se, jak si dopadl!*“

V jiném pohledu je však Jobova žena vnímána ve zcela jiném světle. Jobova žena je vnímána jako milující žena a matka dětí, které zemřeli. Tento pohled lze zachytit již v Septuagintě, která scénu rozvádí, psychologizuje a ženu nechává promlouvat jako matku, která se hroučí bolestí nad ztrátou svých dětí.<sup>84</sup> V bolesti, jíž prožívá ona sama, vidí stav svého muže a východisko z této situace spatřuje ve smrti. Smrt je z jejího pohledu jediná možnost, jak ulevit od bolesti, jež oba prožívají. Z tohoto důvodu Jobovi radí, aby přestal lpět na životě, skončil tento život, který se jeví jako nesmyslný, dobrořečil Bohu a

<sup>80</sup> DRÁPAL, Dan. *Spor o Joba*. Praha: Návrat domů, 2015, s. 76–77.

<sup>81</sup> Geneva Notes Jb 2,3 In spor o Joba DRÁPAL, Dan. *Spor o Joba*. s. 76.

<sup>82</sup> BIČ. a spol. *Starý zákon*. s. 40.

<sup>83</sup> NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992. s. 1307.

<sup>84</sup> BIČ. a spol. *Starý zákon*. s. 40.

zemřel. V tomto pohledu Jobova žena přestává být zápornou postavou a stává se naopak někým soucitným, neboť jí není jedno v jakém stavu se Job nachází.<sup>85</sup>

Pokud se na Jobovu ženu díváme tímto pohledem, již nelze její jednání nijak soudit. Neboť kdo z nás dokáže odsoudit „přehnanou“ reakci rodiče, který přijde o své dítě? I ztráta jednoho dítěte je pro rodiče bolestivá a těžko vstřebatelná, natož prožití situace, ve které rodič přežije všechny své děti, které ztratí náhle, následkem nepředvídatelné události.

Ať už se interpretuje výrok ženy Joba jakýmkoliv způsobem, jedno je jisté. Jobovi v danou chvíli nepomohla, svůj zápas si musel vybojovat sám. Přes to, že žena Jobovi říká, že realita sama mu sděluje, aby „žehnal“ Bohu a propustil ho, Job se sklání před Bohem a „žehná“ tomu, kdo se proti němu nechal „bezplatně zlákat“. Toto setkání tváří v tvář, člověk a Bůh, je zvláště dramatické. Následující dialogická báseň toto již zcela popírá: v ní je člověk jiným člověkem a Bůh jiným Bohem.

---

<sup>85</sup> BENEŠ, Jiří. *Nevystižitelný Bůh?* s. 98.

„Někdy lidé nechtějí slyšet pravdu, protože si nechtějí zničit své iluze.“

- Fridrich Nietzsche

### 3. Přátelé - 2. pohled

Druhý pohled na Boha je pohled Jobových přátel. Je to dogmatický pohled na příčinu a následek v božském systému odplaty: „utrpení ukazuje na hřích.“ Boží trest se zde jeví jako zcela zřejmý a jasný. Primitivní pojetí horlivého Boha je zde zbaveno svého významu. Byl to יהוה, Bůh Izraele, který horlil pro smlouvu se svým lidem.<sup>86</sup> Podle Bubera zde Jobovi přátelé přejímají dogmatický pohled, jež je v Písmu zakotven v knize Ezechiel, zejména v její osmnácté kapitole, v níž najdeme odsouzení celé náboženské tradice kolektivní odpovědnosti.

Ne všude v Písmu je však kolektivní odpovědnost odsouzena, dokonce se o ní hovoří explicitně na více místech. Otázky týkající se spravedlnosti kolektivního trestu byly zřejmě poprvé vzneseny v souvislosti s přírodními katastrofami. To si můžeme ukázat na příběhu o Abrahamovi, v němž se Abraham poměrně jasnou řečí přimlouvá za Sodomu. Lidé zde o Boží spravedlnosti diskutují pod vlivem zkázy, která se snáší na celou zemi bez rozdílu, a snaží se pochopit její podstatu.<sup>87</sup> Další souvztažnost mezi kolektivní odpovědností a přírodními katastrofami můžeme najít v kultovní chrámové legendě, zapsané zřejmě za Šalomounových časů a záměrně zařazené na konec knihy Samuelovy. David zde povstává ve vzdoru proti útrapám lidu, útrapám způsobeným vinou pastýře.<sup>88</sup> Aby pohroma, která nerozlišuje mezi spravedlivými a bezbožnými, odpovídala Boží spravedlnosti, byl pravý důvod spatřován v předchozím hříchu lidu, kvůli němuž יהוה svedl Davida ke hříchu.<sup>89</sup> Tradici kolektivní odpovědnosti lze rovněž najít v obou dekalozích – Ex 20,5 a Dt 5,9 „Neklaňte se jim, neslužte jim, neboť já, váš Bůh, jsem Bůh žárlivý, přisuzuji vinu otců synům, do třetího a čtvrtého pokolení, těch, kdo mě nenávidí, ale prokazují tisícero násobnou přízeň těm, kdo mě milují, těm, kdo zachovávají má přikázání.“ (Ex 20, 5-6).

---

<sup>86</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 190.

<sup>87</sup> Tamtéž. s. 184.

<sup>88</sup> Dle Bubera je tento verš sice zcela jistě interpolací, ale vzhledem k jazykovému znění tato interpolace není rozhodně pozdní. (BUBER., *The Prophetic Faith*. s. 184).

<sup>89</sup> Tamtéž. s. 184.

Pro pozdější teologický pohled se tato myšlenka kolektivní odpovědnosti ukázala jako nepřijatelná. Jak jsme již uvedli, Ezechiel přichází s jejím odmítnutím a směřuje k individualizaci. Své vyjádření o odpovědnosti však nemíjí jako obecný článek víry, ale vztahuje jej pouze ke katastrofě. Lze říci, že Ezechiel ve svém mesiášském proroctví vidí Izrael jako společenství, ale ve své vizi a výtce současnosti jej vidí jako množství jednotlivců, z nichž každý je před Bohem odpovědný jen sám za sebe. Tato osobní odpovědnost je však naprostá a úplná. Nikdo dědičný hřích nést nemusí, nikdo se na hromadění nové viny nepodílí, nikdo se nemusí zodpovídat za své bližní, ale o to více musí každý zodpovídat sám za sebe a své jednání.<sup>90</sup>

Ezechiel svá slova o odpovědnosti pronáší v hodině před katastrofou.<sup>91</sup> Je zde popisovaná situace, kdy je boží lid vydán do cizí moci a je odveden do cizí země. To vyvolalo u mnohých značnou pochybnost o Boží spravedlnosti. Nebyli si své bezbožnosti a hříšnosti vědomi v takové intenzitě, aby pro ni byli trestáni tímto způsobem. Vina je tedy hledána na otcích, tedy na předchozí generaci. Lid tedy dospívá k tomu, že pro hříchy předchozí generace trpí pokolení následující.<sup>92</sup> Do tohoto myšlení vstupuje Ezechiel a pro tuto hodinu před katastrofou vytváří nový koncept Boha, v jehož spravedlnost je možné věřit. Boha, jehož odplata jednotlivci je objektivně pochopitelná. Ti, kdo mají být spaseni, jsou spaseni.<sup>93</sup> Ezechiel zachoval víru ve smlouvu a oznámil bezpodmínečný trest pro ty, kdo se odmítli vrátit k pokání. To se v knize Job, tedy v atmosféře, která již není v podstatě historická, proměnilo v názor přátel, tedy v tvrzení o všeobjímající empirické propojenosti mezi hříchem a trestem.<sup>94</sup>

Je pravda, že pro Ezechiela následoval po neodčiněném hříchu trest, ale nikdy neviděl ve všech lidských utrpení mstící se Boží ruku tak, jak k tomu nyní přistupují přátelé: „*Utrpení Joba jasně svědčí o jeho vině.*“ Vnitřní nekonečnost trpící duše se zde mění ve vzorec, a to vzorec nesprávný.<sup>95</sup> Obraz božství, který staví člověka do role tvora sloužícího ve světě za účelem získání odměny, je sám od sebe problematický, stejně jako je tomu u všech božských představ, které nepocházejí z ohromujícího zážitku, ale ze snahy

---

<sup>90</sup> Tamtéž. s. 185.

<sup>91</sup> Tamtéž. s. 187.

<sup>92</sup> BIČ, Miloš a spol. *Starý zákon: překlad s výkladem, svazek 13 – Ezechiel-Daniel*. Praha: Kalich, 1984. s. 86.

<sup>93</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 187.

<sup>94</sup> Tamtéž. s. 190.

<sup>95</sup> Tamtéž. s. 190-191.

překonat spornou situaci. Otázka: „Proč trpíme tím, čím trpíme?“ nepopírá víru v individuální odměnu, pouze popírá objektivní srozumitelnost této odměny.<sup>96</sup>

Ať už je tajemství odměny a trestu jakékoliv, ve skutečné realitě katastrofy, stejně jako v onom hrozivém výroku Ezechiela o vyhlazení „spravedlivých a bezbožných“<sup>97</sup>, jsou „čestní a bezbožní“ Bohem zničeni společně. Navíc bezbožným, kteří zůstali naživu, se podařilo úspěšně prosadit navzdory všem obtížím, žili, zestárli, a dokonce se jim dobře dařilo. A to vše na rozdíl od zbožných, kteří byli obdařeni slabšími lokty a citlivějším srdcem – jejich dny „byly rychlejší než tkalcovský stav a strávili je bez naděje“. Stany loupežníků jsou pokojné a ti, kdo se hněvají na Boha, mají bezpečná obydlí, zatímco poctivec se „stal bratrem šakalů.“ To je zkušenost, z níž se zrodila kniha Jobova, kniha protikladná Ezechielově dogmatice, kniha o otázce, která tehdy byla nová a od té doby stále ve své intenzitě přetrvává. Proti dogmatickému principu Ezechiela, že v této hodině má být trestem za hřích bez pokání „smrt“, zatímco odměnou za snahu o čistotu a pokání má být „život“, stála žitá zkušenost člověka.<sup>98</sup>

### 3.1 Setkání s druhým

Přátelé před trpícím mlčí sedm dní, a poté mu vyloží knihu hříchů a trestů. Místo Boha, kterého Job marně hledá, jeho Boha, který na něj uvalil utrpení, nyní přišlo a hledalo ho na hromadě popela náboženství, které využívá umění řeči, aby mu vzalo Boha jeho vlastní duše. Jobovi přátelé nepřicházejí za Jobem s úmyslem ještě více mu ublížit, přesto v jejich setkání s Jobem nedochází k naplnění jejich dobře myšleného úmyslu. Nepochází k naplnění setkání. Proč se setkání Joba s přáteli a jejich vzájemná komunikace zcela minula účinkem? Buber říká, že pokud kráčíme určitou cestou a setkáme-li se na ní s člověkem, který nám vykročil vstříc a šel též nějakou cestou, jsme schopni znát jen svoji část cesty, nikoliv jeho. Jeho část cesty prožíváme pouze v setkání s ním, což je podle

---

<sup>96</sup> Tamtéž. s. 187-188.

<sup>97</sup> „Řekni Jisraelově zemi: Takto promluvil můj Pán, On: Dobře, jsem s tebou, vytáhnu svůj meč z pochvy a vyhladím od tebe svědky i svévolníky! Protože musím z vašeho středu vykořenit svědky i svévolníky lidí, proto můj meč vychází ze své pochvy proti každému tělu od suchopáru až na sever – Pak každé tělo pozná, že jsem to já, kdo vytáhl svůj meč z pochvy; už se tam nevrátí.“ (Ez 21 8-10).

<sup>98</sup> BUBER, Martin. *The Prophetic Faith*. s. 188.

Bubera důvod, proč se cíl přátel minul s požadovaným účinkem. Jejich setkání totiž nenaplňuje vztah Já k Ty.<sup>99</sup>

To, čím se má člověk zabývat, není druhá strana, nýbrž ta naše. Ty mi vychází vstříc, ale Já vstupuji do bezprostředního vztahu směrem k němu. Vztah tedy znamená aktivitu i pasivitu zároveň, znamená volím i jsem volen. Jak k tomuto vztahu vykročit, se nelze naučit ve smyslu předpisů. Lze pouze nakreslit kruh, který vylučuje vše, co není tímto vykročením. Nejde o to vzdát se Já; Já je nepostradatelné pro vztah – vztah se může dít jen mezi Já a Ty. Jde spíše o to, vzdát se falešného pudu pro sebezachování, neboť tento pud způsobuje, že člověk prchá před nespolehlivým a nebezpečným světem vztahu, který se jeví jako nepřehledný a postrádá trvalosti, a spokojuje se s tím, že má předměty.<sup>100</sup> Každý skutečný vztah se uskutečňuje způsobem, že aktualita se střídá s latencí. Každé Ty se musí na čas zakuklit v Ono. Avšak v čistém vztahu latence představuje jen fázi, ve které aktualita nabírá dech, a Ty v ní zůstává přítomno. Neboť svojí podstatou je věčným Ty a jen naše vlastní přirozenost nás nutí, abychom jej zahrnovali do světa slova Ono.<sup>101</sup> Je tak zřejmé, že zkušenost se tak stává tím, co mě vzdaluje od mého Ty.<sup>102</sup> Jobovi přátelé se pohybují ve světě Ono, chtějí ho uchopit, lapí ho do sítě svých předporozumění a nejsou schopní jej vpravdě vidět a slyšet – jsou neschopní jej nahlížet jako Ty, věčně unikající, ale zároveň všudypřítomné.

První pohled, který jsme si představili, je pohledem na malou mytologickou modlu, druhý pohled je pohledem na velkou ideologickou modlu. V prvním případě byl trpitel věrný nepravému Bohu, který dovolil, aby byli zabity jeho nevinné děti. Ve druhém pohledu se po člověku sice neřádá, aby byl věrný nevypočitatelné moci, ale chce se po něm, aby uznal kalkulaci, která odporuje jeho poznání skutečnosti. V prvním pohledu je víra člověka napadaná osudem, ve druhém náboženstvím. Namísto „krutého“ a živého Boha, k němuž se upíná, mu náboženství nabízí rozumného a racionálního Boha, božstvo, které Job nevnímá ani ve své vlastní existenci, ani ve světě, a které zjevně nelze nalézt

---

<sup>99</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 62.

<sup>100</sup> Tamtéž. s. 62-63.

<sup>101</sup> Tamtéž. s. 80.

<sup>102</sup> Tamtéž. s. 12.



nikde jinde než právě v oblasti náboženství. Jeho stížnost se tak stává protestem proti Bohu, který se sám vzdaluje a zároveň proti jeho falešnému zobrazení.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 191.

#### 4. Job - 3. pohled

Třetí pohled na Boha nacházíme ve stížnosti a protestu, který pronásí sám Job. Je to pohled na Boha, který je v rozporu se svým zjevením tím, že „skrývá svou Tvář“. V jeden a ten samý čas je Bůh zároveň obávaně nápadný i nepostřehnutelný. Tato jeho skrytost je obzvláště citelná tváří v tvář přílišné přítomnosti „přátel“, kteří jsou údajně Božími obhájci. Všechny jejich pokusy stmelit trhlinu v Jobově světě mu ukazují, že se jedná o trhlinu v samém srdci světa.<sup>104</sup> Skrývání Boha je stav, který je pro každého člověka obtížný, neboť člověk si Boha přeje přítomného, nikoliv absentního. Přeje si ho mít kontinuálně v čase i prostoru. Člověk Boha chce vidět jako něco, co lze stále znovu chápat a s čím lze zacházet, jako časové a prostorové kontinuum bez mezer, které by zajišťovalo život neustále a v každém okamžiku. Člověk touží, aby Bůh byl v čase rozprostřen, aby stále trval. Rytmus čistého vztahu, tedy střídání aktuality a latence, kde slábne naše schopnost vztahu, avšak ne prapřítomnost věčného Ty, nestačí lidské žízni po kontinuitě.<sup>105</sup>

Buber říká, že jakékoliv Ty je ze samé své podstaty nuceno stát se věcí. Pouze v jediném vztahu je Ten, v němž se završují všechny ostatní vztahy, neustále přítomen jako Ty, jelikož z Věčného Ty se ze své podstaty nemůže nikdy stát Ono.<sup>106</sup> Boží podstata se nevejde do žádné míry a žádných hranic, neboť ji nelze vnímat jako sumu vlastností, ani jako nekonečnou sumu vlastností povznesenou na transcendentální rovinu, protože ji nemůžeme nalézt ani ve světě, ani mimo svět. Nemůžeme ji zakoušet či učinit předmětem myšlení – pakliže říkáme „Věřím, že On je“, s Bohem se míváme. A i přes to, že se z Boha Ono stát nemůže, činíme opakovaně z věčného Ty Ono. Tedy činíme z Boha věc. K tomu jsme však nuceni, neděláme to z libovůle, ale nutí nás do toho podstatná povaha našeho života.<sup>107</sup> Ten, kdo zná Boha, zná i stav, kdy Bůh je pryč, je daleko a zná též trýznivou

---

<sup>104</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 191.

<sup>105</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 90-91.

<sup>106</sup> Tamtéž. s. 79.

<sup>107</sup> Tamtéž. s. 89-90.

vyprahlost v srdci plném úzkosti, avšak nezná nepřítomnost Boha.<sup>108</sup> Tedy ten, kdo zná Boha zná i stav, který zakoušel a znal Job. To my nejsme přítomni, nikoliv Bůh.

## 4.1 Spravedlnost

Je zcela zřejmé, že myšlení Joba i jeho přátel vychází z otázky po spravedlnosti. Ale na rozdíl od přátel Job zná spravedlnost jako lidskou činnost, kterou si Bůh sice přeje, ale která je v rozporu s jeho vlastními činy. Pravda o spravedlnosti a skutečnost způsobená nespravedlivými Božími činy jsou neslučitelné. Job se nemůže vzdát ani své vlastní pravdy, ani Boha. Bůh ho mučí „bezduvodně“. Křivě s ním jedná, lidské prosby nic nezmůžou, není spravedlnosti.<sup>109</sup> Rabín H. Kushner ve své knize „*Když se zlé věci stávají dobrým lidem*“ vysvětluje, že existují tři tvrzení, kterým by mnozí čtenáři knihy rádi věřili:

1. Bůh je všemohoucí
2. Bůh je spravedlivý
3. Job je dobrý člověk

V době, kdy je Job zdravý a bohatý lze bezproblémově věřit všem třem tvrzením. Jakmile ale Job trpí, nastává problém. Tři uvedená tvrzení přestávají platit dohromady. Pravdivá můžou být vždy jen dvě. Třetí tvrzení se stává popřené – pokud je Bůh spravedlivý a všemohoucí, pak Job nemůže být dobrý člověk a musí si zasloužit to, co se mu stalo. Pokud je Job dobrý, ale Bůh mu i přes to způsobil utrpení, které si nezasloužil, pak Bůh nemůže být spravedlivý. Pakliže si Job utrpení nezasloužil a Bůh mu ho neseslal a nedovedl tomu zabránit, pak není všemohoucí. Otázkou tak jen zůstává, které z těchto tvrzení jsme schopni obětovat? Jobovi přátelé jsou schopni přestat věřit tvrzení, že Job je dobrý, neboť si chtějí zachovat představu o Bohu, jakou doposud měli. Podle Kushnera i Bubera je Job zřejmě ochoten obětovat druhé tvrzení, tedy výrok o Boží spravedlnosti. Přesněji řečeno podle Joba je Bůh mimo jakékoliv pojetí lidské spravedlnosti.<sup>110</sup> Job původně věřil, že Bůh je spravedlivý a povinností člověka je chodit po jeho cestách.<sup>111</sup> Avšak pro člověka zasaženého takovým utrpením, jako je Job, není možné Boha považovat za spravedlivého. I přesto všechno se Jobova víra nezlomila, ale již není schopen mít jednotnou víru v Boha a ve spravedlnost. Jeho víra ve spravedlnost již není krytá Boží

---

<sup>108</sup> Tamtéž. s. 79.

<sup>109</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 191-192.

<sup>110</sup> KUSHNER, Harold S. *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Praha: Portál, 2018. s. 46-48.

<sup>111</sup> BUBER. *On the Bible*. s. 192.

spravedlností. Věří nyní ve spravedlnost navzdory víře v Boha a věří v Boha navzdory víře ve spravedlnost. Nemůže se však vzdát svého nároku, že se tato víra opět někde a někdy zase spojí, i když netuší, jak toho bude dosaženo. Tím je vlastně míněn jeho nárok na své právo, nárok na řešení. Toto řešení přijít musí, neboť od doby, kdy poznal Boha, Job ví, že Bůh není satan. Nyní je však Job vydán do rukou předstírané spravedlnosti, tedy spravedlnosti přátel, což se dotýká nejen jeho cti, ale i jeho víry ve spravedlnost.<sup>112</sup>

Pro Joba není spravedlnost systémem odškodnění. Jejím obsahem je pouze to, že člověk nesmí bezdůvodně způsobovat utrpení. Job se tímto pocitem cítí být izolován, vzdálen od Boha i lidí. Je pravda, že Job nezapomíná, že právě takovou spravedlnost Bůh od člověka vyžaduje. Nemůže však pochopit, jak ji sám Bůh může porušovat. Jak On, který je nekonečně nadřazen člověku, může považovat za dobré odmítnout dílo svých rukou? Dříve Job znal Boha jako Boha blízkého a důvěrného. Nyní ho zakouší jen skrze utrpení a rozpory, ale i tímto způsobem stále Boha zakouší.<sup>113</sup> Také v Talmudu můžeme najít zamyšlení, v němž jsou potvrzené dvě z těchto tvrzení: Job je dobrý a Bůh je všemohoucí. Do popření se tak dostává třetí tvrzení, tedy tvrzení o spravedlnosti Boží. Gemara pokračuje v diskuzi o Jóbových výrocích: „Ačkoli víš, že nejsem vinen, - a nikdo mě z tvé ruky nevyrvé!“ (Job 10,7). Rava říká: *Job se snažil vyjmout celý svět ze soudu a tvrdil, že všechny činy člověka jsou řízeny Bohem, a proto nelze člověka činit vinným za jeho špatné skutky. Job před Bohem řekl: Stvořil jsi vola s rozdělenými kopyty, takže je košer, a stvořil jsi osla se zavřenými kopyty, takže je zakázaný; stvořil jsi zahradu Eden a stvořil jsi Gehennu; a podobně jsi stvořil spravedlivé lidi a stvořil jsi zlé lidi; kdo tě může omezit? Když vidíš, že jsi stvořil lidi buď jako spravedlivé, nebo jako bezbožné, nemůžeš si později stěžovat na jejich činy.*<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 192.

<sup>113</sup> Tamtéž. s. 192.

<sup>114</sup> Bava batra 16a.

## 4.2 Modlitba

Buber poukazuje na rozpor mezi slovy Joba a Boha, kdy se Job nepovažuje za prostého od hříchu, což je v rozporu s Božími slovy, jež jsou o něm řečena v prologu.<sup>115</sup> „Upnul jsi své srdce na mého služebníka Joba: že na zemi není nikdo jako on, člověk prostý a přímý, bojící se Boha a odvracející se od zlého?“ (Jb 1,8) X „Zhřešil sem, čeho mohu dle tebe dosáhnout, strážce adamova pokolení.“ (Jb 7,20) Ale i Jobovi se zdá, že jeho hřích je zcela nepoměrný k utrpení, které musí zakoušet. Lidé, kteří si říkají jeho přátelé, se domnívají, že na základě dogmatu o odplatě jsou schopni jeho život rozkrýt a ukázat, že jeho přesvědčení je lež. Tím, že je zde náboženství dovoleno, aby zaujalo místo živého Boha, zbavuje Joba cti.<sup>116</sup> Problém je v tom, že se zde náboženství stalo náboženstvím založeným na reflexi, na níž však pravé náboženství založeno být nemůže, neboť v reflexi již není žádného Ty jakožto protějšku. Pro pravé náboženství je tedy podle Bubera nezbytný vztah. Pokud dochází k úpadku schopnosti vstoupit do vztahu, tedy k úpadku modlitby, dochází i k úpadku náboženství. Reflexe činí Boha předmětem. Člověk je však nucen umisťovat Boha do říše věcí jakožto nějaké Ono, věřit, že ví o Bohu jako o nějakém Ono. Ve víře a kultu může Bůh ustrnout v předmět, avšak na základě bytnosti vztahu, která v něm i nadále přetrvává, se stává stále znovu a znovu přítomností. Zabývat se Bohem nemůžeme, můžeme s ním však hovořit. K rozhovoru s Bohem můžeme dojít v modlitbě, kdy ve skutečné modlitbě dochází k očištění a sjednocení kultu a víry, aby mohli vystoupit jako živoucí vztah.<sup>117</sup> Modlitbou v pregnantním smyslu slova nazýváme podle Bubera tu promluvu člověka k Bohu, která, ať už žádá cokoli, nakonec vždy prosí o projevení božské přítomnosti, tedy o to, aby se tato přítomnost stala dialogicky vnímatelnou. Jediným předpokladem modlitby je tedy připravenost celého člověka pro tuto Přítomnost, prostá obrácená laskavost, bezvýhradná spontaneita.<sup>118</sup>

V Jobových řečech můžeme hovořit až o devíti modlitbách, avšak explicitní zmínku, že jde o modlitbu, nacházíme jen ve třech případech.<sup>119</sup> Ve všech ostatních případech se lze jen domnívat, že se jedná o modlitby, a to na základě sloves, jež jsou zde užitá a zájmen, které se zde nacházejí ve druhé osobě jednotného čísla. Též na základě toho, že

---

<sup>115</sup> Jb 1,8;2,3

<sup>116</sup> BUBER. *On the Bible*. s. 192.

<sup>117</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 92-94.

<sup>118</sup> BUBER. *Eclipse of God*. s. 109.

<sup>119</sup> Jb 10,2; 40,3; 42,1.

Jobova slova postupně ústí do modlitby poté, co odpoví svým přátelům. Tyto modlitby nás upozorňují na zásadní skutečnost a to, že hlavní spor Job nevede s přáteli, kteří s ním vedou obšírnou diskusi, ale vede jej především s Bohem a svá slova tedy nemíří primárně k přátelům, ale k Bohu. Bůh se tak stává skrytým účastníkem rozhovoru.

Dá se obecně říci, že Jobovy modlitby jsou velmi otevřené a expresivní. V modlitbě nemá problém Job říci Bohu cokoli. Na nic nebere ohled a též je mu dovoleno říci úplně vše. O Jobových modlitbách lze říci, že svou povahou jsou modelové a zástupné a později i přímluvné.<sup>120</sup> Dvě poslední modlitby Job pronáší výhradně jako reakci na Hospodinova slova, čímž se tyto modlitby liší od všech ostatních. Poslední modlitbou následně utichá a končí celá Jobova řeč. Formuluje zde a vyznává své poznání, které se mu dostalo a vyjadřuje zde lítost.<sup>121</sup> Modlitba se tak v tomto příběhu stává tím posledním, co Job vyslovuje. Modlitba přechází v mlčení a hlas Joba před Bohem utichá.<sup>122</sup>

Modlitba samotná je od pradávna považována za způsob a výraz náboženského života ve styku s Bohem a je zároveň považována za měřítko náboženského života. Zcela zásadní je v ní uvědomělost, tj. nestačí pouhé mechanické opakování slov, ale je nutná účast srdce. I přesto, že ve Starém zákoně se modlitebník snaží zajistit přízeň Boha opakováním posvátných formulí a božských jmen, dá se říci, že ve Starém zákoně je modlitba zbavena vší magičnosti, což je patrné na modlitbách Abraháma, Mojžíše i ze zákazu v Ex 20,7.<sup>123</sup> Hlavní odlišnost modlitby od magie spočívá podle Buber v tom smyslu, že v toho, koho si člověk ve své představě „vyčaruje“, už nemůže věřit jako v boha, a to i kdyby v něm Bůh figuroval. Toho, koho si člověk „vyčaruje“, již neoslovuje a stal se pro člověka svazkem sil, kterými může disponovat pomocí tajemné znalosti a moci.<sup>124</sup> Pokud člověk odříkává modlitbu, již se nemodlí, neboť magie chce působit, aniž by vstupovala do vztahu, a tedy provádí své kejkle v prázdnu. Zatímco modlitba nás staví „před Tvář“, aby se dovršilo základní slovo, které znamená vzájemné působení.<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> BENEŠ, Jiří. Tvář Boha: Bůh v knize Jób, aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010. s. 277-278.

<sup>121</sup> I když Job v závěrečné modlitbě lítost vyjadřuje, není přesně zřejmé nad čím konkrétně Job vlastně lítost vyjadřuje. Není jisté, jestli lituje to, co dříve on sám řekl v rozhovorech, nebo nad tím co mu právě Bůh sdělil (BENEŠ. *Tvář Boha*. s. 283).

<sup>122</sup> BENEŠ, Jiří. *Tvář Boha: Bůh v knize Jób, aneb nad Kubáčovým zprubováním víry*. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: soubor statí katedry biblistiky*. s. 284.

<sup>123</sup> NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 441.

<sup>124</sup> BUBER. *Eclipse of God*. s. 62.

<sup>125</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 66.

Vzhledem k tomu, že zbožnost docházela výrazu především v obětním kultu, je zcela přirozené, že kultické místo bylo považováno za zvláště příhodné pro modlitbu. Neboť podle tehdejší představy zde je blízkost Boží téměř zaručena. Modlitby se často stávají osobními rozmluvami, a tak, jak je patrné z modliteb Joba, dochází v nich někdy až k dohadování a pření se s Bohem. Je tak patrné, že v Izraeli běžně panovalo přesvědčení, že Stvořitele nebe i země, který uzavřel se svým lidem smlouvu a osvědčil se v jejich dějinách jako Bůh milosrdný, je možné prosit o cokoliv a za vše mu děkovat. Zvláštním rysem modliteb je potom přímmluva, která vyvěrá z vědomí, že s nimi Bůh uzavřel smlouvu. Díky tomu nabyli takového postavení, že mají právo i povinnost předkládat Bohu i potřeby těch, kteří stojí mimo tuto smlouvu. Tuto přímmluvnou činnost lze spatřovat zejména u Mojžíše, proroků, ale jak již bylo řečeno, přímmluvnou modlitbu nacházíme také u Joba, který ji pronáší za své přátele.<sup>126</sup> Člověk, který modlitbu pronáší, se v daný okamžik odevzdává Bohu, a přitom si je vědom, že působí – zcela nepochopitelně – na Boha.<sup>127</sup>

To, že skutečná modlitba v náboženstvích vždy žila a stále žije, je svědectvím jejich života. „*Dokud v nich žije, dotud žijí.*“ Úpadek náboženství není nic jiného než úpadek modlitby. Tam, kde modlitba chybí, je schopnost vstupovat do vztahu stále více a více zavalována předmětností a stává se stále těžší a těžší říkat Ty celou a nerozdělenou bytostí. Pokud toho má člověk býti schopen, musí vykročit z falešného bezpečí a odhodlat se k odvážnému činu obracejícímu se k Nekonečnu.<sup>128</sup> K setkání s Bohem nedochází z důvodu, aby se člověk zabýval Bohem, ale proto, aby osvědčoval smysl ve svém vztahu ke světu. Zjevení je výzvou a posláním. Člověk však na místo toho, aby setkání s Bohem uskutečňoval, zabývá se znovu a znovu reflexí o tom, kdo se zjevuje. Zabývá se tedy Bohem a ne světem.<sup>129</sup>

Vyhýbat se světu neznamena dojíti k Bohu, upřeně se zaměřit na svět také ne. Ten, kdo vidí svět v Bohu, je v jeho přítomnosti. „Zde svět, tam Bůh“ i „Bůh ve světě“ – toto je řeč o nějakém Ono. Nic nevylučovat, nýbrž všechno pojmout do Ty, nevidět nic kromě Boha, ale zároveň i všechno v něm, to je dokonalý vztah. Člověk Boha nalézá, pokud zůstává ve světě. Nenalezá ho, pokud opouští svět. Ten, kdo vychází celou svojí bytostí za

---

<sup>126</sup> NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 441.

<sup>127</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 67.

<sup>128</sup> Tamtéž. s. 94.

<sup>129</sup> Tamtéž. s. 92.

svým Ty, nalézá Ho. Nalézá toho, koho nelze hledat.<sup>130</sup> Tuto řečenou provázanost nalézáme v jednom chasidském příběhu, kdy se jeden cadik svého syna táže: „S čím se modlíš?“ Onen syn tuto otázku však pochopí ve smyslu „na jakém rozjímání se zakládá tvá modlitba“, a tak odpovídá, že jeho modlitba se váže výrokem: „Vše vyrostlé vzhůru, ať se před tebou sklání.“ Otce se následně zeptá: „S čím se modlíš Ty?“ Otec odpovídá, že se modlí „s podlahou a lavicí“. V odpovědi nenacházíme metaforu, předložka „s“ má být chápána doslovně. Otec se v modlitbě spojuje s podlahou, na které stojí a s lavicí, na níž sedí. Tyto věci jsou udělány lidskou rukou, ale i přesto mají původ v Bohu, a tudíž pomáhají se mu modlit a on dokonce pomáhá modlit se jim. Pozvedá dřevěnou podlahu a lavici k jejich zdroji a „povznáší“ je.<sup>131</sup>

Již bylo řečeno, že přímiluva za druhé je zvláštním rysem modliteb, při které se předkládají potřeby druhých, neboť člověk ví, že má právo i povinnost předkládat Bohu nejen své potřeby, ale i potřeby druhých. Podle Bubera však „náboženský člověk“ před Boha předstupuje jako jednotlivce, tedy jako odloučená bytost, protože již překročil stupeň „mravního života“, který spočívá v závazku a povinnostech ke světu. Zde je člověk stále obtížen odpovědností za jednání těch, kdo jednají, neboť je určován napětím mezi tím, co je a tím, co být má. Člověk „náboženský“ se však dokázal vyvléci z tohoto napětí, aby mohl žít v jiném – napětí mezi Bohem a světem, kde platí příkaz odvrhnout neklid odpovědnosti i požadavků, které na sebe člověk klade. Není zde ani žádné vlastní chtění, člověk se tu podrobuje řízení Božímu. Každá povinnost zde mizí v nepodmíněném bytí a svět sice existuje, ale již neplatí. Člověk zde má vykonávat úkoly, ale jakoby nezávazně, z hlediska nicotnosti všeho konání. Člověk, který předstupuje před „Boží Tvář“, sice vskutku překročuje závazek i povinnost, avšak ne proto, aby se vzdálil světu, nýbrž proto, že se světu přiblížil. Závazky a povinnosti má člověk jen vůči tomu, kdo je mu cizí. Vůči důvěrnému příteli, jsme plni lásky a jsme mu nakloněni. Tento člověk je schopen říci Ty tomu, v němž mají všechny bytosti své bytí. V tomto případě již není žádného napětí mezi Bohem a světem, zůstává už jediná skutečnost. Člověk se nezprošťuje odpovědnosti, vyměňuje jen trýzeň té konečné, která pátrá po účincích, za hybnou sílu té nekonečné, tedy za hlubokou příslušnost ke světu před „Tváří Boží“. <sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Tamtéž. s. 64.

<sup>131</sup> BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. s. 64.

<sup>132</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 86-87.



To poslední, co je o modlitbě nutné na tomto místě ještě zmínit, je „trojí způsob pojetí“ modlitby, který u Bubera nacházíme. Buber při tomto rozlišování navazuje na Franze Rosenzweiga, podle kterého je nutné se modlit „oběma rukama“, tedy jak rukou filozofie, tak rukou teologie. Bůh se neodepře tomu, kdo se modlí dvojí modlitbou – modlitbou věřícího i modlitbou nevěřícího. Modlitba nevěřícího podle Rosenzweiga představuje Goethova modlitba k vlastnímu osudu, modlitba, která, ať už je jakkoliv upřímná, připomíná modlitbu Euripidovy královny k osudu nebo lidskému duchu. Modlitba nevěřícího je tedy modlitba, jejíž Ty již není žádné Ty. Podle Bubera je sice toto, co Rosenzweig říká pravda, avšak existuje ještě jeden druh modlitby filozofů, který je od Ty ještě více vzdálenější než „Rosenzweigova modlitba filozofa“. Tato modlitba je i přes vzdálenost od Ty velmi důležitá. Dle Bubera totiž náboženské setkání s tím, který prozařuje všechny formy a sám je beztvářý, nezná žádný „Jeho obraz“, nic, co by se dalo pochopit jako předmět, zná pouze přítomnost Přítomného. Jeho symboly, ať už obrazy nebo ideje, existují vždy nejprve tehdy a do té míry, když se s Ty stává Ono. Některé symboly se nechávají trvale zviditelnit i v pozemském materiálu, některé nesnesou jiné útočiště než útočiště duše, zůstávají tedy nezviditelněné.<sup>133</sup>

Symboly se navzájem doplňují, splývají, jsou stavěny před společenství věřících v plastických či teologických formách. A Bůh, jak se můžeme domnívat, nepohrdá všemi těmito nutně nepravdivými obrazy, ale spíše trpí tím, že se na něj člověk dívá jen skrze ně a touží být něčím více než jen symbolem odkazujícím k Němu. Neboť vždy se nakonec dojde k bodu, kdy tyto symboly nabobtnají, zatarasí cestu a dojde k Jeho odstranění ze symbolů. To je moment, kdy nastává důležitá hodina filozofa, který odmítá obraz Boha i Jeho samotného, a staví proti Němu čistou ideu, kterou dokonce někdy chápe jako negaci všech metafyzických idejí, očišťuje ji od všech nánosů. Tento kritický ateismus se právě zde a v tento moment stává modlitbou. Je to modlitba filosofa k opět neznámému Bohu. Tato modlitba si klade za cíl vyburcovat věřící lidi a podnítit je k tomu, aby se vydali vstříc k novému setkání.<sup>134</sup>

Stručné shrnutí této podkapitoly by mohlo ústit v následující zjištění. Uvedli jsme si zde Buberovu charakteristiku modlitby i její typologie, nyní je uveďme do vztahu

---

<sup>133</sup> BUBER. *Eclipse of God*. s. 37

<sup>134</sup> Tamtéž. s. 38.

s postavami, které se v Jobově příběhu nacházejí, tedy k němu samotnému a jeho přátelům. Protože Buber to explicitně neuvádí, tato analýza vychází z našeho nahlédnutí, opřené o Buberovu typologii. Považujeme to za důležité zmínit, aby tato kapitola nebyla pouhou charakteristikou modlitby bez propojení s biblickou knihou, v jejímž horizontu se tato práce pohybuje. Již jsme si v předchozí kapitole ukázali, že setkání mezi Jobem a přáteli nemohlo být uskutečněno, neboť přátelé do rozhovoru s Jobem přišli již s předporozuměním, do kterého chtěli Joba vtáhnout a díky tomuto přístupu nebyli schopni Joba vidět jakožto Ty. Jeho život a v něm činěné utrpení mu chtěli rozkrýt na základě dogmatu o odplatě. Tím však dopustili, aby náboženství zaujalo místo živého Boha, tedy náboženství vyměnili za vztah. Což, jak Buber ukazuje, není vůbec nic výjimečného, ba naopak je to zcela běžný jev, kterého se člověk dopouští. Člověk si obecně rád vytváří symboly, které odívá jak do fyzických, tak do teologických forem, jako to učinili Jobovi přátelé. Avšak stejně jako přátelům i nám hrozí, že tyto symboly se dostanou do takového stádia, kdy z nich Boha odstraníme. Nejen, že se tedy nedaří přátelům navázat vztah s Jobem, ale díky prosazování dogmatu o odplatě přátelé vyměňují i vztah s Bohem za náboženství, které u nich v tuto chvíli zaujímá vyšší postavení než vztah. Je tak zřejmé, že místo vztahu si vybírají náboženství, na rozdíl od Joba, který se nezabývá jen reflexí Boha, ale v průběhu celé knihy využívá modlitbu jako nástroj pro navázání vztahu a komunikaci s Bohem. Můžeme zde tak pozorovat zásadní rozdíl přístupu přátel a Joba k Bohu. Právě přístup k Bohu, který zvolil Job, tedy přistoupení k Bohu ve vztahu, který se uskutečňuje rozhovorem s Bohem za pomoci modlitby, je v závěru knihy Job potvrzen jako přístup správný, když sám Bůh říká: *„Můj hněv vzplanul proti tobě a tvým dvěma společníkům, protože jste o mně nemluvili správně jako můj služebník Job.“* (Jb 42,7)

### 4.3 Boží tvář

To, co Satan v prologu pro Joba a jeho ženu zamýšlel a co mu přesněji řečeno doporučil – aby „požehnal“ Bohu a zemřel v pohodlí své duše – bylo pro Joba zcela nemožné. Ve své poslední dlouhé řeči skládá očištnou přísahu a říká: „*Při živém Bohu, který mi odňal právo, při mocném, který rozhořčil mou duši*“ (Jb 27,2) Z pohledu Joba Bůh žije a právo ohýbá. Z břemene této dvojí, a přece jediné záležitosti, Job není schopen nic odejmout, nemůže svou smrt ulehčit. Jediné, co může, je pouze žádat, aby mu bylo umožněno se s Bohem konfrontovat. Chce mluvit s božstvem, neboť ví, že dosáhne svého: „*Dobrá, připravil jsem tedy záležitost, vím, že mám pravdu.*“ (Jb 13,28). Job bojuje proti Boží odlehlosti, proti božstvu, které zuří, mlčí a „skrývá svou tvář“. Tedy bojuje proti božstvu, které se pro něj změnilo z blízké osoby ve zlověstnou moc. A věří, že i kdyby se k Němu znovu přiblížil až ve smrti, znovu „uvidí“ Boha jako svého „svědka“ proti Bohu samotnému. Uvidí ho jako mstitele své krve, kterou nesmí přikrýt země, dokud ji Bůh nepomstí na tomto zuřícím a mlčícím Bohu. Tato „dualita Boha“, Bůh přítomný a Bůh skrývací, Bůh zastávce a Bůh žalobce, jednou musí být sjednocena v Boží přítomnosti. Jak k tomu dojde? To Job netuší a ani tomu nerozumí, pouze v to věří. S jistotou můžeme říci, že Job „se odvolává od Boha k Bohu“. Nedá se však říci, že se bouří proti Bohu, který je v rozporu se svou vlastní přirozeností a hledá Boha, který se k němu bude chovat tak, jak to vyžaduje dogma o odplatě. Job se nemůže zříci spravedlnosti, ale nedoufá, že ji nalezne, až Bůh znovu najde „Jeho vnitřní přirozenost“ a „Jeho podřízení normě“, ale jen a pouze tehdy, až se mu Bůh znovu zjeví. Job nyní věří, stejně jako později Deutero-Izajáš: „*Jistě jsi božstvo, které se skrývá, Bůh Jisraelův, Vysvoboditel!*“ (Iz 45,15), který je pod vlivem Izajáše<sup>135</sup>: „*Budu čekat na toho, který skrývá svou tvář před domem Jákobovým, budu v něj doufat.*“ (Iz 8,17), v „Boha, který se skrývá“. Toto skrývání, zatemnění božského světla, je zdrojem jeho propastného zoufalství.<sup>136</sup> A propast je překlenuta v okamžiku, kdy člověk „vidí“, smí znovu vidět – to se stává novým základem.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> V této práci se přidržíme rozdělení knihy Izajáš na Proto-Izajáš (1-40 kapitola), Deutero-Izajáš (40-55 kapitola) a Trito-Izajáš (55-66 kapitola). Tohoto rozdělení se v této práci přidržíme zejména z důvodu, že sám Buber tuto knihu takto rozděljuje.

<sup>136</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 193.

<sup>137</sup> Tamtéž. 193-194.

### 4.3.1 Skrytá „Tvář“

Co do historie, podle Bubera neexistuje cesta, kterou by lidstvo podstoupilo od jednoho boha k bohu jinému. Vždy to byl v Izraeli pouze jeden Bůh, který se zjevoval, a jen došlo k proměně jeho vnímání – tedy Bůh, který „skrýval svou tvář“ se stal Bohem zjevným. Tato změna ve vnímání Boha pochází však z vnitra. Nemá tak smysl příčinu hledat ve vnějších vlivech, jelikož žádné vnější vlivy neexistovaly. Vskutku je podle Bubera marné pokoušet se hledat kenaaskou složku vlivu na tuto změnu. יהוה ani nic nepřevzal od egyptského boha Atona,<sup>138</sup> který byl spojován s monoteismem, a neabsorboval ani další věci, které se mu mohly přiblížit. Bůh יהוה se projevil jako Bůh dějin, protože se stal Bohem Izraele, Izraele, který vznikl, a poté vstoupil do říše dějin. Postupně se tak zjevovalo to, co bylo v prehistorické době skryté. Ke zlomu dochází v exodu, kdy je Izrael konfrontován s něčím novým. Rychle se však ukáže, že se nejedná o změnu božství, ale o proměnu lidí. Božstvo není v podstatě nic jiného než prvotní božstvo. Lidský partner je však proti němu podstatně změněn, a to z důvodu, že situace, která je oběma společná, je již zcela jiná. Spolu s tím je sféra, v níž božstvo působí tak odlišná, že se může snadno zdát, že se změnil sám charakter této činnosti a člověk, tak již nepozná totožnost činitele. Lid přestává být společnost shromážděná kolem příjemců zjevení a jejich příbuzných, jako tomu bylo v patriarchálním věku, ale je zde něco, co se nazývá „Izrael“ a co božstvo může uznat za svůj lid.

Nevíme, zda „Izrael“ byl původně název národa, nebo název „svatého spolku“, sakrální amfiktyonie, do něhož se pod Mojžíšovým vedením shromáždily kmeny, které si po svém posvátném povolání daly jméno „Izrael“. To, co však lze podle Bubera říci, je, že Izrael se stává národem v okamžiku, kdy jej jsme již schopni „historicky vnímat“, tj. v okamžiku exodu, i když Izrael ještě nemá všechny znaky, které se k pojmu lid vztahují. Teprve při východu z Egypta, nikoli v Egyptě samotném, lid skutečně vzniká a teprve v tomto okamžiku se jméno „Izrael“ dokonale projevuje jako „viditelný program Boží svrchovanosti“. A božstvo nyní historicky působí na tento lid, který Boha vnímá jako absolutní jednotu, stejné Božstvo, které otcové objevili jako Boha strážce, jenž je

---

<sup>138</sup>Aton byl považován za nejvyššího boha a byl ztotožňován se slunečním kotoučem, univerzálním zdrojem života. Aton byl znázorňován s paprsky na jejichž koncích byli zobrazeny ruce, které přinášeli jeho věřícím symbol života. Aton byl prohlášen jediným nejvyšším bohem při „amarnské revoluci“ (1375-1350 př. n. l.), kterou provedl zřejmě Amenhotepovi IV. (BERLEJUNG, Angelika. *Náboženské dějiny starověkého Izraele*. V Praze: Vyšehrad, 2017. s. 119-120).

doprovází. Změna, o níž si myslíme, že ji u Něho vnímáme, není nic jiného než proměna situace v historickou. Naše cesta v dějinách víry není cestou od jednoho druhu božství k jinému, ale ve skutečnosti cestou od „Boha, který se skrývá“ k „Tomu, který se zjevuje.“<sup>139</sup>

Jestliže jsme uvedli, že na vnímání Boha Izraele neměly vliv žádné vnější vlivy, pak je nutné uvést, že tento Buberův názor je v dnešní době spíše marginální. Zejména pod vlivem historické kritiky se vytvořilo mnoho teorií, které zdůrazňují, že podoba „Izraele“ a jeho náboženství vznikala pozvolna a byla ovlivněna životem a náboženstvím okolních národů. Protože těchto teorií je celá řada a cílem práce není nijak zpochybňovat filozofii Bubera a jeho názor, udělejme nyní pouze krátkou odbočku, kde si na jednom příkladu tyto vzájemné vlivy ilustrujeme.

Ve Starém zákoně nacházíme velký důraz protikladnosti, který je mezi Izraelem a Kenaanem. Klade se zde důraz na to, že se Izrael přestěhoval do Kenaanu, a že jde o dva navzájem cizí a nepřátelské národy. Při historické rekonstrukci je však tato představa neudržitelná, neboť důležité vnitrosociální změny se udály až v Kenaanu samotném a následně vedly ke vzniku Izraele. Vznik „Izraele“ je spíše výsledkem komplexního celospolečenského procesu v rámci kulturního systému tohoto území. Jinak řečeno „Izrael“ z velké části vznikl „z“ a „v“ Kenaanu a Izraelci jsou tedy Kenaanci.<sup>140</sup> Pokud bychom měli vycházet z této teorie, pak nelze Izrael a Kanaan vnímat jako dvě odlišná etnika, sociální a kulturní systémy a nelze dojít tedy k názoru, že je marná snaha zde hledat kenaanskou složku vlivu.

Pojem „skrývání Boha“ se však nedá omezit pouze na jev, který se stal někdy a někde. Není pouze historickou událostí, ale je stále aktuální i pro dnešního člověka. I dnes zakoušíme stav „skrytého Boha“. „Zatmění či skrytí Boha“ se dá vyjádřit pojmem „סִתְרוּפָנָה“. Tento pojem označuje Boha „skrývajícího svou Tvář.“ Toto slovo je původně biblické a vyskytuje se například v Deuteronomiu, kde Bůh říká: „*Můj hněv proti němu vzplane v ten den, opustím je, skryji před nimi svou Tvář*“ (Dt 31,17) a později u proroků. V původních souvislostech slovo „סִתְרוּפָנָה“ znamená Boha, který uděluje odměny těm, kdo poslouchají jeho příkazy, a trestá bezbožníky tím, že před nimi skrývá svou Tvář. Představa Boha, který odplácí, může být pro mnoho dnešních lidí obtížná, ale Buber v návaznosti na židovské mystické tradice vykládá tento pojem s nadějí, neboť skrývající se

---

<sup>139</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 43-44.

<sup>140</sup> BERLEJUNG. *Náboženské dějiny starověkého Izraele*. s. 75.

Bůh je Bůh, kterého lze také nalézt.<sup>141</sup>

Zatmění Boha není proces, který by se dal dostatečně vysvětlit pouhým uvedením změn, k nimž došlo v lidském duchu. Podobně jako zatmění slunce je něco, co se odehrává mezi sluncem a našimi očima, nikoliv ve slunci samotném.<sup>142</sup> Existují tři důležité skutečnosti, jež musíme vidět, hovoříme-li o Bohu, který svou tvář skrývá. První, o níž Buber hovoří, je, že neschopnost Boha vidět neznamená, že Bůh není. Je to podobné jako existence slunce při zatmění. Za druhé, vidět Boží realitu není jen o otázce přizpůsobení lidské psychologie, podobně jako vidět slunce při zatmění není jen otázkou přizpůsobení našeho zraku. A za třetí, stejně jako měsíc blokuje slunce při zatmění a přitom nikterak nenaruší jeho realitu, stejně tak i člověku něco blokuje vztah k Bohu bez narušení skutečnosti.<sup>143</sup> Lze tedy říci, že pravé vidění, které na rozdíl od principů a ideálů nelze popsat jako Ono, ale lze se k němu pouze obrátit a dosáhnout ho jako Ty, může být pro člověka zastíněno, ale i přesto, toto vidění žije neporušeně za hradbou temnoty.<sup>144</sup> Nietzscheho slavný výrok „*Bůh je mrtev*“ vystihuje Boží mlčení pro člověka.<sup>145</sup>

Job má mnohem hlubší kořeny v izraelském pohledu na život než jeho dogmatictí přátelé. Neexistuje pro něj jiný pravý život než život v pevně uzavřené smlouvě mezi Bohem a člověkem. Job dříve žil v této smlouvě a přijímal z ní svou spravedlnost, ale Bůh ji nyní narušil. V Jobovi tak vystupují otázky, s nimiž se v životě setkává takřka každý věřící člověk. Jak dlouho bude Bůh svou tvář skrývat? Kdy nám bude umožněno ho opět spatřit?

#### 4.3.2 Člověk, který se skrývá

Bůh, jenž „skrývá svou Tvář“. To jsou slova označující pocit, který se vkrádá do prožívání člověka, neboť jak již bylo uvedeno, Jobova otázka v nás stále přetrvává a čas na její intenzitě nic neubral. Skrytost Boha je stav, který pokud se rozvine v nitru člověka, je mu zásadně nepříjemný a člověk si pak přeje zjevení „Boží Tváře“. Je to však pouze Bůh, který se skrývá? Není náhodou velmi časté, že je to i samotný člověk, který nejen nehledá tuto „Tvář“, ale záměrně se sám snaží před „Tvář“ skrýt? Podle Buberova člověk nejen zakouší stav, kdy chce mít člověk Boha na blízku, ale sám záměrně vytváří a zakouší stav,

---

<sup>141</sup> BUBER. *Eclipse of God*. s. 8.

<sup>142</sup> Tamtéž. s. 18.

<sup>143</sup> Tamtéž. s. 9.

<sup>144</sup> Tamtéž. s. 19.

<sup>145</sup> Tamtéž. s. 16.

kdy se před Bohem snaží sám schovat. „*Kde jsi Adame?*“ Otázka, která zaznívá na počátku knihy Genesis, není otázkou, která zazněla někdy v dávných dobách, ale je to otázka, která zaznívá a doléhá k uším člověka i dnes. Neboť, jak říká Buber, Písmo je věčné a je v něm zahrnuta každá doba, každá generace i každý člověk. V každé době tedy Bůh volá k člověku: „*Kde jsi ve svém světě?*“ Situace biblického Adama je tak situací každého člověka, v každé době a na každém místě. „*Ty sám jsi Adam, ty sám jsi ten člověk, kterého se Bůh ptá: Kde jsi?*“<sup>146</sup>

Bůh hledá Adama, který se skryl. Volá do zahrady a ptá se, kde je. Toto volání v nás může evokovat, že je možné se před Bohem skrýt, a tak popřít boží všemohoucnost. Avšak tato neosobní otázka, ať už je míněna jakkoliv vážně, není skutečnou otázkou. Je to spíše forma polemiky, která vyžaduje osobní odpověď, nebo spíše osobní napomenutí. Když se Bůh, ať už Adama nebo jiného člověka, ptá „*Kde jsi?*“ neočekává, že by se dozvěděl něco, co on sám neví. Hlavním cílem této otázky je vyvolat v člověku účinek, a to takový, který může vyvolat pouze taková otázka, jež se dostane až k srdci člověka. Adam se skrývá, aby se vyhnul skládání účtů, aby unikl odpovědnosti za svůj způsob života. I každý člověk se skrývá za tímto účelem, protože každý člověk je Adam a nachází se v Adamově situaci. Aby člověk unikl z odpovědnosti za svůj život, mění ho v systém úkrytů. Tím, že se stále znovu a znovu skrývá „před Boží Tváří“, se čím dál hlouběji proplétá do zvrácenosti. Vzniká tak situace, která je s každým novým dnem, s každým novým úkrytem stále více pochybnější a absurdnější, neboť i když se člověk snaží před Bohem skrýt, nedokáže uniknout Božímu oku. Člověk se snaží skrýt před Bohem, ale ve skutečnosti se skrývá jen sám před sebou.<sup>147</sup>

V člověku se sice nachází „něco“, co Boha stále hledá, ale člověk toto „něco“ stále více umlčuje. Do této situace vstupuje Boží otázka – otázka, která má člověka probudit a zničit jeho systém úkrytů. Má člověku ukázat, do jakého průšvihů se dostal a mobilizovat v něm vůli se z této situace dostat. Vše však v posledním důsledku závisí na člověku. Závisí jen na něm, zda a jak se k této otázce postaví. Neboť při jejím zvolání se sice srdce každého člověka zachvěje, avšak vytvořený systém úkrytů může člověku tuto emoci pomoci překonat. Její potlačení je snadné, neboť hlas nepřichází z bouře, která by ohrožovala samou existenci člověka, ale k našemu srdci doléhá tichý hlásek, který je velmi snadné přehlušit. Dokud člověk přehlušuje tento hlas a nepostaví se mu tváří v tvář, život

---

<sup>146</sup> BUBER, Martin. *The Way of Man: According to the teaching of Hasidism*. Pendle Hill, 1960. s. 8.

<sup>147</sup> Tamtéž. s. 8.

pro něj není cestou. Ať už dosáhne jakéhokoliv úspěchu a požitku, získá jakoukoliv moc a vykoná jakékoliv skutky, jeho život zůstane bez cesty, a to až do doby, než tomuto hlasu dokáže čelit.<sup>148</sup> Cesta, po níž se člověk k Bohu může vydat, je podle Bubera pro každého jiná, neboť Bůh nepraví „*toto je cesta ke mně*“, ale říká: „*vše co učiníš, může být cestou ke mně, jestliže to činíš tak, že tě to ke mně vede.*“ Povahu toho, co má jedinec činit, může poznat jen sám ze sebe. Svoji cestu nelze poznat jinak než poznáním vlastní bytosti, poznáním svých podstatných vlastností a sklonů. Pokud se snaží napodobit jiného je pravděpodobné, že zbloudí, neboť mu uniká to, k čemu byl povolán.<sup>149</sup> Adam se tváří v tvář Hlasu postavil.<sup>150</sup> Ptejme se: Jsme schopni se mu postavit dnes i my?

Oba dva stavy – Bůh, který svou tvář před člověkem skrývá i člověk, který se záměrně skrývá před Bohem – jsou člověku dobře známy. Vždy jde však o stav, který je pociťován výlučně na straně člověka, neboť ať už pociťujeme Boha jako skrytého, nebo se sami úmyslně snažíme před Bohem skrýt, Bůh je vždy přítomen, my ho jen nevnímáme. To, že je Bůh v těchto situacích plně přítomen, je nám ukázáno i v poslední kapitole knihy Job. Verš osm této kapitoly bývá různými překlady překládán odlišně, například v českém ekumenickém překladu najdeme „já ho přijmu“<sup>151</sup>; Bible Kralická tento kousek překládá jako „jistě obličej jeho přijmu“<sup>152</sup>; Buber s Rosenzweigem „budu na něj dbát“. Základní hebrejské sloveso, o kterém je zde nyní řeč, je נָשָׂא. Původní hebrejský text nám tak umožňuje tuto pasáž překládat také „Já nesu jeho obličej“. Tento doslovný hebrejský překlad nám tak umožňuje odpovědět na otázku, která se nejednomu čtenáři v průběhu četby knihy vynořuje na mysl: Kde se po celou dobu, kdy Job čelil utrpení, Bůh nacházel? Slova nést něčí obličej v nás evokuje představu Boha, který si nasadil masku. Touto maskou není nic jiného než Jobova tvář.<sup>153</sup> Odhaluje se zde zásadní věc. Bůh není mimo scénu, někde „nahore“ jak by se z úvodu mohlo zdát, ale nese Jobovu tvář. Pokud Hospodin nese jeho tvář znamená to jediné, Hospodin je s Jobem po celou dobu utrpení i přesto, že Job ho ve své blízkosti nevnímá. I když se Jobovi Bůh zdá vzdálený a skrytý, je plně přítomný a jen Jej není schopen v danou chvíli vnímat.<sup>154</sup>

---

<sup>148</sup> Tamtéž. s. 9-10.

<sup>149</sup> Tamtéž. s. 23-25.

<sup>150</sup> Tamtéž. s. 8-10.

<sup>151</sup> Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad.

<sup>152</sup> Bible Kralická Jb 42,8

<sup>153</sup> BENEŠ. *Nevyžitelný Bůh?* s. 106.

<sup>154</sup> BENEŠ. *Tvář Boha.* s. 286.



Kde je Bůh? Kde Bůh přebývá? Otázky, které se vynořují na povrch a jejich intenzita stoupá úměrně se stupněm tíživosti situace. Přitom dle Bubera na tyto otázky existuje jednoduchá odpověď: „*Bůh přebývá tam, kam ho člověk pustí.*“ Vždy jde v posledním důsledku jen o to, „nechat Boha vejít“. Boha však můžeme dle Bubera přijmout jen tam, kde skutečně stojíme, kde žijeme pravý život. Jinými slovy, pokud udržujeme vztah s malým světem, jež nám byl svěřen a v tomto okruhu stvoření žijeme pospolu, jsme schopni na tomto místě vytvářet prostor pro Boží přebývání, a tím necháváme Boha vstoupit dovnitř.<sup>155</sup>

Jen pokud se člověk přestane skrývat ve svých důmyslných a propracovaných úkrytech a uvědomí si, že i když je na moment pravé vidění zastíněno, stále se nachází neporušeně za hradbou temnoty, již není Boha „skrytého“, nýbrž pouze zjevného. Neboť tento člověk, i ve chvílích, kdy bude pociťovat stav „Bůh je mrtev“, ví, že se jedná pouze o „iluzi“, kterou v momentální chvíli zakouší. A ví, že ve skutečnosti Bůh skrytý není, jen člověk. Jej takto, ať už vlastním aktivním přičiněním či nikoliv, vnímá.

---

<sup>155</sup> BUBER. *The Way of Man*. s. 76-77.

*„Odkud se vzalo zlo? I zlo je dobré. Je to nejnižší příčka dokonalého dobra. Pokud konáš dobré skutky, i zlo se stane dobrem, ale pokud hřešíš, zlo se skutečně stane zlem“*

Martin Buber

## 5. Hlas Bouře - 4. pohled

Čtvrtý pohled na Boha je vyjádřen v samotné řeči Boha. Dochovaný text je podle Bubera zřejmě pozdní revizí, jako je tomu u mnoha jiných částí této knihy, a původní text nemůžeme obnovit. Není však pochyb o tom, že řeč je určena k něčemu víc než k pouhému prokázání tajemného charakteru Boží vlády v přírodě, a to ve větším a obsáhlejším rozsahu, než jak to již učinili přátelé a sám Job. Jejím záměrem též není pouhé pochopení „podivného a úžasného“ charakteru Božích činů, jež by se mělo odehrávat na příkladech ze světa přírody. Text chce spíše promlouvat o spravedlnosti, přičemž v Boží řeči, jež směřuje k člověku, který bojuje za spravedlnost, jde o spravedlnost božskou, avšak ne o tu, která zůstává skrytá, ale o takovou, jež se projevuje ve stvoření.<sup>156</sup> V Boží odpovědi není Jobova zkušenost absurdity argumentována ani vysvětlována. Odpověď spočívá v Božím odkazu – ve všech detailech – na Stvoření.<sup>157</sup>

### 5.1 Stvoření

Stvoření světa je podle Bubera spravedlnost, ne odměňující a kompenzační, nýbrž spravedlnost rozdělující. Bůh Stvořitel obdarovává každého tím, co mu náleží, každou věc i bytost obdarovává do té míry, do jaké jí dovolí, aby se stala zcela sama sebou. Spravedlivý stvořitel dává všemu stvoření hranice, aby se mohlo stát plně samo sebou. *Člověku záměrně chybí poznání, v němž je mu ukázána spravedlnost, která je větší než jeho, a je mu zjeveno, že on je se svou spravedlností povolán pouze napodobit spravedlnost Boží.*<sup>158</sup> Mezi biblickými postavami je situace Joba dle Bubera extrémní. Jeho krizovou situaci lze přirovnat ke krizi nevinného člověka stojícího před Stromem poznání. Není zde jiná možnost než, že se zjevení, zjevitelská odpověď člověku, musí uchýlit ke Stvoření.<sup>159</sup> Starověká víra Izraele ve stvoření, která dozrávala jen pomalu ve svých formulacích, zde

---

<sup>156</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 194-195.

<sup>157</sup> SCHILPP, Paul Arthur. *The Philosophy Of Martin Buber*. United States of America: The Library of Living Philosophers, 1991. s. 376.

<sup>158</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 195.

<sup>159</sup> SCHILPP. *The Philosophy Of Martin Buber*. s. 376.

dosáhla svého završení, neboť je nám zde dle Bubera ukázáno, že samotné již stvoření znamená komunikaci mezi Stvořitelem a stvořením.<sup>160</sup>

Tuto komunikaci můžeme pozorovat i při vzniku každé lidské bytosti, kdy podle Bubera každá lidská bytost, která vzniká, nejprve spočívá v lůně velké matky, tedy nerozděleného prasněta, který je dříve než vymezené tvary. Od této matky se člověk odděluje a vstupuje v osobní život a znovu se k ní přibližuje už jen v temných hodinách, tedy v čase, kdy z něho vyklouzáváme – to se však u zdravého člověka odehrává noc co noc. Toto oddělení není náhlé jako oddělení dítěte od tělesné matky. Je poskytnuta lhůta, aby přírodní sepětí se světem se mohlo vyměnit za duchovní sepětí, tedy za vztah a opustilo temnotu chaosu a vstoupilo do chladného světa stvoření. Stvoření odhaluje své tvary v setkání, vychází vstříc smyslům uchopujícím. To, co bude patřit k prostředí dospělého člověka jako předmět zcela obvyklý, musí vyrůstající člověk těžce nabývat a musí se o to ucházet s činností, která je namáhavá. Žádná věc není taková, že by byla prostě daná součástí nějaké zkušenosti. Vše se objevuje pouze tak, že člověk a jeho protějšek na sebe vzájemně působí.<sup>161</sup>

A tak se stvoření účastníme, setkáváme se s Tvůrcem a nabízíme se mu jako druhové a pomocníci. Stvoření se nám děje, obklopuje nás svým planutím, zatímco my se chvějeme a podrobujeme se.<sup>162</sup> Pro pochopení stvoření je kromě knihy Genesis též důležitý podle Bubera text v Deutero-Izajáši, kde se poukazuje na skutečnost, že Boží stvoření není dokonáno někde na počátku dějin, ale Boží stvoření se týká všech věků a časů. Děje se stále znovu a znovu. Bůh stvořil Izrael, tvoří nové věci v historické hodině, o níž prorok mluví, tvoří kvůli svému vykupitelskému dílu proměnu přírody, která je zároveň symbolem tehdejší duchovní proměny, tvoří spásu a spravedlnost. Bůh tvoří v dějinách. Neexistuje tedy teologická hranice mezi stvořením a dějinami.<sup>163</sup>

Na tomto základě lze říci, že vznik a zánik světa nejsou v nás, ale nejsou ani mimo nás – ony nejsou vůbec, ale ony se ustavičně dějí a jejich dění souvisí i se mnou a mým životem, mým rozhodnutím, prací. Závisí na nás a na našem životě. Nezávisí to však na tom, zdali to ve své duši potvrdíme či popřeme, ale na tom, jak proměníme svůj duševní postoj ke světu v život – tedy v život, který působí na svět, tj. ve skutečný život.

---

<sup>160</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 195.

<sup>161</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 25.

<sup>162</sup> Tamtéž. s. 67.

<sup>163</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 213-214.

Ve skutečném životě je možné, aby se cesty velmi různých duševních postojů vzájemně protínaly. Avšak ten, kdo svůj postoj pouze prožívá a uskutečňuje jen v duši, je bez světa. Pokud někdo nalézá vykoupení pouze sám v sobě, nemůže světu ani uškodit, ale ani prospět. Je ke světu lhostejný. Ten a jenom ten, kdo věří ve svět, nabývá schopnosti mít co činit se světem samým a pokud se tomu oddá, nemůže zůstat ani bez Boha. *„Milujeme skutečný svět, který nechce být popřen, skutečný se vši hrůzou, odvažme se jen obejmout ho pažemi svého ducha: a naše ruce se setkají s rukama, které je podrží“*.<sup>164</sup>

Svět v nás „přebývá“ jako představa, stejně jako my přebýváme ve světě jako věc. Ale proto svět přece není v nás, stejně jako my nejsme ve světě. Svět a my jsme si oboustranně přivtěleni. Nastíněný myšlenkový protiklad, který je v inherentním poměru k pouhému Ono, je zrušen poměrem k Ty, který nás odpoutává od světa, aby nás s ním spojil. Nosíme v sobě svůj vlastní smysl, tedy smysl bytosti, již samu o sobě nelze zahrnout do světa. Svět též v sobě nosí vlastní smysl, smysl jsoucna, které nelze samo zahrnout do představy. Jsoucno zde není „vůlí“, kterou lze myslet, ale celkovou povahou světa jakožto světa. I bytost není jenom „poznávajícím subjektem“, ale celkovou povahou Já jakožto Já. Ten, kdo vyjde, aby se setkal se světem, vyjde i za Bohem. Bůh vše obsahuje, ale není tím. Obsahuje i samotné naše jáství, ale není jím. S ohledem na tuto skutečnost existuje Já a Ty, existuje rozhovor, řeč, duch, jehož prapůvodním aktem je řeč a existuje také Slovo.<sup>165</sup>

Náboženská situace člověka, jeho bytí v přítomnosti boží se podle Bubera zejména vyznačuje svojí podstatnou antinomikou, která je nezrušitelná. A právě v této nezrušitelnosti spočívá její podstata. Kdo přijímá tezi, ale odmítá antitezi, ničí smysl situace. I ten, kdo se snaží vymyslet syntézu, porušuje smysl situace. Kdo se jí snaží relativizovat, ruší smysl situace. Kdo se snaží o urovnání sporu, jinak než svým životem, tak se prohřešuje proti smyslu situace. Dle Bubera smyslem situace je, že ve vši své antinomice je žita. Je žita stále znovu, nově, bez předpovědí a bez předpisů.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> BUBER. *Já a Ty*. s. 75-76.

<sup>165</sup> Tamtéž. s. 75-76.

<sup>166</sup> Tamtéž. s. 77.

## 5.2 Protipóly ve stvoření

Na tomto místě považuji za důležité, abychom se na chvíli pozastavili nad tím, jak vlastně Buber vnímá otázku dobra a zla ve stvoření. Zejména pro pochopení, kde se tyto protipóly, které člověk vnímá, vzaly a kde je příčina tohoto vnímání, které je vlastní každému člověku. Důležitost existence protipólů se nám vyjevuje, ač si to více nebo méně uvědomujeme, i když ne vždy se nám to zamlouvá, při zakoušení protipólů dobra, tedy při zakoušení toho, co lze nazvat „zlo“. Jsme si vědomi toho, že kdyby nebylo zla, nebylo by ani dobra, protože dobro je protějškem zla. Věčná rozkoš není žádná rozkoš. Takto si dle Bubera musíme vykládat to, čemu nás učí Písmo: že stvoření světa se uskutečnilo pro dobro jeho stvoření. A proto je psáno: „*Není dobré, aby člověk*“ - to znamená prvotní člověk, kterého Bůh stvořil – „byl sám“ (Gn 2,18), to znamená bez protiakce a překážky Zlého sklonu, jak tomu bylo před stvořením světa. Neexistuje totiž žádné dobro, pokud neexistuje jeho protipól. „*To, že zlo stojí proti dobru, dává člověku možnost zvítězit: odmítnout zlo a zvolit si dobro. Teprve pak dobro existuje skutečně a dokonale.*“<sup>167</sup>

„Poznání dobra a zla“ tak neznamená podle Bubera nic jiného než poznání protikladů, které raná literatura lidstva označovala těmito dvěma pojmy – zahrnují štěstí a neštěstí nebo řád a nepořádek, které člověk zakouší, stejně jako to, co způsobuje. To je stále stejné v raných avestských textech a je to stejné i v těch biblických, které předcházely psaným proroctvím. V terminologii moderního myšlení to můžeme označit jako: přiměřené uvědomění si protikladů, které jsou vlastní všemu bytí ve světě. To z hlediska biblické víry ve stvoření znamená – přiměřené uvědomění si protikladů skrytých ve stvoření. Nezměnitelná odlišnost a vzdálenost, která existuje mezi Bohem a člověkem, bez ohledu na prvotní fakt podobnosti člověka s Bohem a současný fakt jeho „blízkosti“ Bohu, se vztahuje také na poznání dobra a zla. Bůh zná protiklady bytí, které vycházejí z jeho vlastního aktu stvoření; zahrnuje je, nedotčen jimi; je s nimi stejně tak absolutně obeznámen, jako jim absolutně nadřazen; má s nimi přímý styk, a to v jejich funkci protipólů bytí světa.<sup>168</sup>

Ten, který je nade všemi protiklady, má tedy styk s protiklady dobra a zla, které sám vytvořil. A zdá se, že něco z této své prvotní známosti s nimi, zřejmě propůjčil „synům

---

<sup>167</sup> BUBER, Martin. *Ten Rungs: Collected Hasidic Sayings*. New York: Schocken Books, 2002. s. 67-68.

<sup>168</sup> BUBER, Martin. *Good and Evil: Two Interpretations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952. 72-73.

Božím“, jak lze vyčíst ze slov „jeden z nás“, na základě jejich podílu na díle stvoření. Poznání, které člověk získal požitím zázračného ovoce, je v podstatě jiného druhu. Vyšší známost zahrnující protiklady je odepřena tomu, kdo navzdory své podobnosti s Bohem má podíl pouze na tom, co je stvořeno, a nikoli na stvoření. Je schopen pouze plodit a rodit, nikoli tvořit. Dobro a zlo, pozice-ano a pozice-ne existence, vstupují do jeho živého poznání, ale nikdy v něm nemohou časově koexistovat. Protikladnost člověk poznává pouze na základě své situace v ní; a to de facto znamená – poznává ji přímo zevnitř tohoto zla v době, kdy se tam náhodou nachází. Přesněji řečeno, pozná to, když stav, v němž se nachází, kdykoli přestoupí Boží příkaz, pozná jako „zlo“ a Toho, který se zde ztratil a který je mu prozatím nepřístupný, jako dobro. V tomto okamžiku se však proces v lidské duši stává procesem ve světě: rozpoznáním protikladnosti se protiklady, které jsou ve stvoření vždy latentně přítomné, stávají skutečnou realitou, stávají se existujícími.<sup>169</sup>

První lidé, jakmile jedli ovoce, zjistili, že jsou „nazí.“ „*A oběma se otevřely oči:*“ vidí se takoví, jací skutečně jsou – ne bez oděvu, ale „nazí“. Poznání této skutečnosti, nelze adekvátně vysvětlit na základě sexuality, i když bez ní je to samozřejmě nemyslitelné. Dříve se nestyděli jeden před druhým, ale nyní se stydí nejen jeden před druhým, ale i jeden s druhým před Bohem, protože přemožení vědomím protikladnosti pociťují přirozený stav neoblečenosti, v němž se nacházejí jako nemoc nebo zlo, či spíše obojí najednou. Navíc, právě tímto pocitem jej takovým činí. Jako protiopatření vymýšlejí, chtějí a zavádějí „dobro“ odívání. Člověk se stydí za to, že je takový, jaký je, protože nyní „poznává“ toto bytí v jeho opoziční povaze.<sup>170</sup>

Samo o sobě pojem oblečenosti a neoblečenosti, ani pojem muže a ženy, přirozeně nemá nic společného s dobrem a zlem. Lidské „rozpoznání“ protikladů však s sebou nese skutečnost jejich příbuznosti s dobrem a zlem. V tomto žalostném účinku velkého kouzla stávání se podobným Bohu se projevuje ironie – ironie, jejímž zdrojem bylo zřejmě velké utrpení skrze přirozenost člověka. Jedná se o ironii „božského soucitu“. Bůh, který vdechl svůj dech stavbě z prachu, umístil jej v zahradě čtyř řek a dal mu pomocníci, chtěl, aby přijal jeho trvalé vedení. Chtěl jej chránit před protiklady skrytými v existenci. Avšak člověk chycený v démonii se najednou vzdálil jak od Boží vůle, tak od jeho ochrany, a ačkoli řádně nechápal, co činí, přesto tímto činem, nerealizovaným jeho

---

<sup>169</sup> Tamtéž. s. 73-74.

<sup>170</sup> Tamtéž. s. 75.

chápaním, způsobil, že latentní protiklady propukly v nejnebezpečnějším bodě, v místě nejtěsnější blízkosti světa k Bohu. Od té chvíle se ho zmocňuje protikladnost, ne však jako nutný hřích, a tedy prvotní hřích, ale jako stále se vracející reakce na jeho nenapravitelnou perspektivu. Vždy znovu se ocitá nahý a rozhlíží se po fíkovém listí, kterým by si upletl opasek.<sup>171</sup>

Tato situace by nevyhnutelně přerostla v úplnou démonii, kdyby jí nebyl učiněn konec. Aby lehkomyšlný tvor, opět aniž by věděl, co dělá, nezatoužil po ovoci druhého stromu a neprojedl se do aeonů utrpení, Bůh mu zabrání v návratu do zahrady, ze které ho za trest vyhnal. Pro člověka jako „živou duši“ je hroživou hranicí poznaná smrt. Avšak pro něj jako pro bytost, která se pohybuje uprostřed protikladů, se stává útočištěm, jehož poznání přináší útěchu.<sup>172</sup> Jinými slovy Buber ukazuje, že člověk jakožto lehkomyšlný tvor pozřením ovoce nezískává božskou moc poznání ani „poznání dobra a zla“, ale poznání „latentního paradoxu bytí“. Bůh se smilovává nad tímto bloudícím tvorem, který si je vědom tohoto paradoxu a ze smrti mu činí přístav.<sup>173</sup>

### 5.3 Smršť

Vrchol tohoto příběhu bývá spatřován v bouři. V bouři, ze které přichází mocný hlas, který utíná dlouhou diskuzi čtyř přátel a Joba. A z tohoto okamžiku lze poznat důležitou skutečnost, která spočívá v tom, že Bůh jakémukoliv srdci, jež se stalo čistým a očistilo se, nijak nepočítá to, že dříve bylo toto srdce zvyklé „proti Němu povstat“. Zcela jistě i člověk bloudící a bojující je plně s Bohem, neboť člověk, který bojuje o Boha, je Mu nablízku, a to i když se mu zdá, že je od Boha vzdálen na míle daleko.<sup>174</sup>

Tato myšlenka vychází a je dokazovaná na mnoha velkých postavách Bible, jako je Abrahám, Jákob, Mojžíš atd. Tak například Abrahám dělal své ženě pasáka, Jákob podvedl svého bratra, Mojžíš spáchal vraždu, David se dopustil vraždy i cizoložství. Jákob dostal nové jméno Izrael (Zápasí Bůh) po celonočním zápase s Bohem. Bůh si to vyjasňuje s hlasitými stěžovateli jako je Jeremiáš, Jonáš, ale i Job. Dlouhavé rozepře vede však i s Abrahámem a Mojžíšem. A i přesto vše se dá říci, že všichni skončili na seznamu „Božích oblíbenců“. Z toho se dá usoudit, že Bůh má spíše raději upřímný spor nežli neupřímné

---

<sup>171</sup> Tamtéž. s. 76-77.

<sup>172</sup> Tamtéž. s. 77-79.

<sup>173</sup> SCHILPP. *The Philosophy Of Martin Buber*. s. 376.

<sup>174</sup> BUBER. *Good and Evil*. s. 41.

podřízení se.<sup>175</sup> A i ve chvílích kdy se zdá, že člověk je od Boha na míle vzdálen – ať už z důvodu, že přestupuje jeho Zákon, zpochybňuje jeho atributy, vlastnosti či jeho existenci samu – Bůh je stále člověku nablízku, neboť ve chvílích, kdy je zakoušena jakákoliv vyprahlost srdce, to je člověk, který není přítomný, nikoliv Bůh.

Skutečnost, že Bůh je člověku vždy na blízku, i když se zdá, že je od něj na míle vzdálen, je podle Bubera právě skutečnost, kterou můžeme poznat z bouře v hodině Jobova naprostého zoufalství a naprosté připravenosti.<sup>176</sup> V bouři dochází ke zlomu. Bůh zde přestává být Bohem skrytým a přichází jako Bůh blízký, což je naznačeno i tím, že je zde uvedeno jeho jméno  $\text{יְהוָה}$  – Hospodin. Bůh přichází v Bouři. Bouře je rozšířená představa ve Starém zákoně, se kterou se lze v obměnách setkat ve více knihách Starého zákona.<sup>177</sup> Scéna bouře nám napovídá, že v příběhu docházíme k soudu.<sup>178</sup>

Ve své plnosti přesahující lidské chápání, tajemně zjevené ve své transcendenci, je Bůh nad všemi kategoriemi lidských soudů. Člověk se jistě může s Pánem smlouvy soudit a hádat se o spravedlnost – jako Abraham a Job – ale nemůže Jej soudit. Člověk se může pouze podřídit Nepochopitelnému. A přesto je Boží přítomnost zakoušena jako přebývání v onom citlivém odpovědném sklonění osoby k druhé bytosti, k němuž dochází – v odpovědi na absolutní požadavek – jako bychom se ve jménu Božím a skrze něj stávali Jeho partnery.<sup>179</sup>

Tváří v tvář takovému božskému učení, které zakusil Job, by bylo pro trpícího vsutku nemožné reagovat jinak, než si dát „ruku na ústa“ a přiznat se, že se mýlil, když mluvil o věcech, které jsou pro něj nepochopitelné. A nemohlo z toho vzejít nic jiného než toto poznání. Gesto „zakrytí úst“ tak, jak několik dalších „symbolů“ v této knize, nám opět poukazuje na to, že se nacházíme v prostředí soudu. Zakrytí úst není považováno jen za projev údivu, ale je i gestem, který na soudu ten, kdo byl usvědčen, dává najevo, že zastavuje svoji obhajobu a další vypovídání, a tím doznává svoji vinu. To je nyní postoj Joba, který v tomto okamžiku zastavuje svoji veškerou obhajobu a na znamení tohoto pokládá ruku na ústa.<sup>180</sup>

Marně se Job snažil proniknout k Bohu skrze božskou odlehlost; nyní se mu Bůh

---

<sup>175</sup> YANCEY, Philip. *Bible, kterou četl Ježíš*. Praha: Návrat domů, 2016. s. 25.

<sup>176</sup> BUBER. *Good and Evil*. s. 41.

<sup>177</sup> Např. Ž 50,3, Za 9,17, Kr 19,11, Ez 1,4.

<sup>178</sup> BIČ a spol. *Starý zákon*. s. 259.

<sup>179</sup> SCHILPP. *The Philosophy Of Martin Buber*. s. 226.

<sup>180</sup> HELLER, Jan. *Tři svědkové: Mojžíš – Izaiáš – žalmista. Oikúmené*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. s. 53.



přibližuje. Bůh se už neskrývá. Jen bouřkový mrak Jej stále zahaluje a Jobovo oko Jej „vidí“. Absolutní moc se kvůli lidské osobnosti stává osobností. Bůh sám sebe nabízí trpícímu, který se v hloubi svého zoufalství drží u Boha se svou vzdorovitou stížností a On se mu nabízí jako odpověď. Je pravda, že „*překonání hádanky utrpení může pocházet pouze z oblasti zjevení*“, ale rozhodující tu není zjevení obecné, nýbrž konkrétní zjevení jednotlivci – zjevení jako odpověď jednotlivému trpícímu na otázku jeho utrpení, sebeomezení Boha pro člověka, odpověď člověku.<sup>181</sup>

## 5.4 Soud

Výše jsme si již poukázali na význam obrazu bouře. Tento obraz nám poukazuje na skutečnost, že jsme se v příběhu ocitli u soudu. Bůh ve smršti přichází soudit. Pokud hovoříme o soudu je všem zcela zřejmé, že existence soudu není možná, pokud by v dané společnosti neexistoval zákon a řád, podle kterého je možné určovat míru spravedlnosti.<sup>182</sup> To, co už je na první pohled méně zřejmé, avšak zásadní, pro pochopení této knihy je, že pokud hovoříme o spravedlnosti je třeba, abychom si byli vědomí rozdílu mezi evropským myšlením a myšlením v starozákonním světě. Ve světě, který nám předkládá Starý zákon, má pojem spravedlnost trochu jiný význam, než jaký mu dal Chamurappi. V zákoníku Chamurappiho se pojem spravedlnost objevuje jako pojem právní. Tedy tento pojem označuje vše, co odpovídá v dané společnosti uznávané a předpokládané normě. Velmi podobně je tento pojem chápán i v dnešní společnosti, tedy spravedlnost je to, co odpovídá normě.<sup>183</sup>

Naproti tomu biblické myšlení nechápe tento pojem jako „neutrální a ničím nepodmíněný“, nýbrž termín *נְקִיטָה* označuje především činy Hospodinovy, jimiž Bůh Izraele osvědčuje svoji věrnost lidu, se kterým uzavřel smlouvu. Pokud je tedy chválena Hospodinova spravedlnost, je chválena především jeho blízkost, kterou v dějinách nesčetněkrát prokázal.<sup>184</sup> Již jedna z nejstarších pasáží Starého zákona, Debořina píseň, hovoří o spravedlivých činech Hospodinových, kterými míní Boží záchranné činy. Můžeme tedy říci, že slovo spravedlnost nebylo vnímáno jako nějaká abstraktní norma, není to

---

<sup>181</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 195-196.

<sup>182</sup> ČECH, Pavel. Zákon ve Starém zákonu. In: ANTALÍK, Dalibor; STARÝ, Jiří a VÍTEK, Tomáš. *Zákon a právo v archaických kulturách: svět archaických kultur* v. Praha: Herrmann, 2010, s. 163.

<sup>183</sup> KUBÁČ. *Člověk před Boží tváří*. s. 177.

<sup>184</sup> Tamtéž. s. 177-178.

„spravedlivý, vše pronikající rozum“ nebo „věrný, neproměnný zákon přírody“, ale toto slovo ve svém obsahu znamená přinášet záchranu. A jak uvidíme v následující kapitole, tento pojem svého vrcholu dosahuje v Deutero-Izajáši. Je tak zřejmé, že spravedlnost člověka se určuje na základě vztahu člověka k Bohu. Ten, který lze označit pojmem spravedlivý, chápal důležitost tohoto poměru k Bohu. Spravedlivý člověk není člověk nevinný, bezhříšný, nýbrž spravedlivý člověk je takový, jehož poměr k Bohu je správný. Důležitými měřítky jsou důvěra v Boha, bázeň před Bohem a poslušnost vůči jeho vůli a příkázání. Skutečná spravedlnost musí být dána od Boha.<sup>185</sup>

Spravedlnost, která se stala předmětem chvály a díky, může zakoušet i jednotlivec ve své životní nouzi.<sup>186</sup> Konat spravedlnost tedy neznamena podle Starého zákona konat slepě nařízení, ale znamená to jednat eticky, tedy chránit slabé, vdovy a sirotky, hosty i cizince, zkrátka chránit ty, kdo nemají právo se sami aktivně účastnit nalézáním práva. Konat soud pak znamená disponovat silou a mít prostředky k vykonávání rozhodnutí.<sup>187</sup>

Ve světě Izraele chybí místo pro předpoklad pro rozhodnutí mezi vírou a nevírou, protože svět Izraele vyrostl ze smluv s Bohem. Člověk koná Boží skutky přiměřeně k účinnosti své víry ve všech věcech. Pro Izrael – podle jeho způsobu víry – je vše závislé na tom, zda je jeho víra účinná jako skutečná důvěra k Bohu. Člověk může „věřit, že Bůh je“ a žít v jeho zádech. Člověk, který Bohu důvěřuje, ovšem žije v jeho Tváři. Důvěra může existovat pouze v úplné aktuálnosti *vita humana*. Starozákonním paradigmatickým je v tomto směru Job – bez zábran prožívá a vyjadřuje zjevnou bezbožnost běhu světa a vyčítá ji Bohu, aniž by však snižoval svou důvěru v něj. Zatímco Bůh „skrývá svou Tvář“ a „odnímá právo“ svému stvoření, Job zůstává v očekávání, že ho spatří.<sup>188</sup> Na základě těchto kritérií je zřejmé, že za představitele typicky spravedlivého člověka bývá považován právě Job.<sup>189</sup>

O Starém zákoně lze říci, že z určitého úhlu je možné Starý zákon považovat za zákon sám o sobě, tedy je možno ho považovat za smlouvu, která byla uzavřena kdysi mezi Bohem a jeho lidem. Lze ho tedy pokládat za právní dokument – psaný zákon – který spolu s ústním zákonem tvoří platnou normu tradičního židovského práva, halachy. Nacházíme zde smlouvy, a to jak mezinárodní, tak vnitrostátní, zákony apodiktické i

---

<sup>185</sup> NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 955.

<sup>186</sup> KUBÁČ. *Člověk před Boží tváří*. s. 178.

<sup>187</sup> ČECH. *Zákon ve Starém zákonu*. s. 165.

<sup>188</sup> BUBER. *The Two Types of Faith*. s. 40-41.

<sup>189</sup> NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 955.

kazuistické, rozsáhlé úvahy o respektování a dodržování zákona, příklady soudní praxe a další. Je tak zřejmé, že Starý zákon je nejen „Svatá Kniha“ některých náboženství, ale ve velké míře se dá považovat i za dokument právního charakteru.<sup>190</sup>

Toto právo je legitimizováno tím, že je dané přímo Hospodinem, což přirozeně znamená vzájemné se ovlivňování – tedy juridizaci náboženství a etizaci práva. Ve Starém zákoně jsou tak morálka i zákon vztaženy k Hospodinu, který jej dává i trestá jeho přestoupení.<sup>191</sup> Podle knihy Exodus byly okolnosti přijetí práva úzce spojeny s událostmi, které se odehrály na hoře Sinaj. Hospodin zde s Izraelem uzavírá smlouvu – On bude jejich Bohem a oni jeho lidem. Tato smlouva vykazuje znaky vazalské smlouvy a má paralelu ve smluvních zvyklostech Předního východu.<sup>192</sup>

Zákoníky v užším slova smyslu, tedy sbírky konkrétních právních předpisů, se ve Starém zákoně v podstatě nacházejí tři. První se nachází v knize Exodus, kterému se říká Kniha smlouvy a bývá považován za nejstarší zákoník, druhý nacházíme v Deuteronomiu a nazýváme ho Deuteronomistický zákoník. Látky těchto dvou sbírek se z velké části překrývají. Právě v Deuteronomiu můžeme nalézt i právní předpisy, které upravují formální soudní řízení – „*Ve všech svých branách si ustanovíš soudce a správce, které ti dá ON, tvůj Bůh, podle tvých kmenů; ti budou soudit lid spravedlivým soudem. Nebudeš ohýbat soudní řízení, nebudeš brát ohled na vážnost, nepřijmeš úplatek, neboť úplatek zaslepuje oči moudrých, převrací slova zkoušených.*“ (Dt 16,18-19) Třetí velký celek nacházíme v Leviticu a nazýváme ho „Zákon svatosti“.

V dnešní době je pro nás zcela nepředstavitelné, že by zákon sám o sobě mohl fungovat, pokud by neexistoval soudní systém. Jak je z některých právních předpisů ve Starém zákoně zřejmé, podobně jako dnes i ve starozákonní době byli ustanovováni soudci a probíhala soudní řízení, aby bylo možné tento Zákon daný Hospodinem uplatňovat a vymáhat jeho přestoupení.

Pokud hovoříme o podobě soudního procesu v Izraeli je zřejmé, že se postupně měnil a rozvíjel v čase. V době předkrálovské, hovoříme o době v případě severního Izraele cca 1200-900 př.n.l., v případě Judska 1100-800 př.n.l., nejmenší socioekonomickou jednotkou byla rodina. Hlavou rodiny byl povětšinou muž, geber. Základní společenskou jednotku však vytvářela velkorodina, tj. „dům otce“. Tuto

---

<sup>190</sup> ČECH. Zákon ve Starém zákonu. s. 163.

<sup>191</sup> Tamtéž. s. 163.

<sup>192</sup> ČECH. Zákon ve Starém zákonu. s. 169.

velkorodinu tvořilo několik generací, v jejímž čele stála „hlava rodiny“, která by se latinsky dala nazvat *pater familias*. Tento *pater familias* pak měl právní autoritu, jejíž plný rozsah však nelze přesněji definovat. Podle tradičního pohledu zřejmě mohl rozhodovat o životě a smrti členů velkorodiny. Pro doložení tohoto *statutu quo* bývá používán příklad z 38. kapitoly knihy Genesis. Velkorodiny se potom sdružovali do většího celku, který lze nazvat jako klan – mišpacha. Správu mišpachy zajišťovali starší. Tato rada starších se skládala zřejmě z jednotlivých „hlav velkorodin“. Jurisdikce rady starších zřejmě zahrnovala agendu, která přesahovala agendu velkorodiny.<sup>193</sup>

V Deuteronomistickém zákoníku například můžeme nalézt, že pokud někdo bude bít svého vzpurného syna, který neposlouchá ani otce, ani matku, když ho trestají, otec s matkou jej vezmou a odvedou k bráně jeho města za radou starších. Těm následně sdělí, že jejich syn je vzpurný a neposlouchá je. Širší jednotkou než klan je kmen. Ve Starém zákoně najdeme popisované situace, kdy kmen je právním subjektem a může být kolektivně potrestán za zločin svého člena. Zároveň i na kmenové úrovni funguje instituce „soudce“ ve smyslu charismatického vůdce, který působil zejména v dobách krize. V souvislosti se soudem se též nelze nezmínit o bráně města, neboť právě ony sehrávaly velkou roli ve vykonávání práva. Městské brány byly totiž zřejmě tradičním místem, kde se konal soud a vykonávalo právo. Toto místo umožňovalo v sobě spojit pro výkon práva funkci symbolickou i praktickou. Prostor v městské bráně a před ní byl jeden z mála prostorů, který nebyl zastavěn a obvykle to byl prostor, který nepatřil nikomu konkrétnímu. V bráně též dochází ke střetnutí „řádu“ panujícího uvnitř a „ne-řádu“ panujícího venku, tedy dochází ke střetu kosmu a chaosu.<sup>194</sup>

Pokud se nyní ohlédneme za dobou královskou, narazíme na spornou otázku. Tato otázka zní: „*Kolik soudní pravomoci převzal král a vůbec státní aparát v době obou království?*“ V dnešní době je státní a soudní aparát členěn do několika úrovní a běžně se setkáváme s vyšší či subsidiární soudní i státní instancí – např. prvoinstanční soudy, odvolací soudy, nejvyšší soud, ústavní soud; správní orgán, který rozhoduje ve správním řízení v prvním stupni, odvolací správní orgán, který má pravomoc přezkoumat vydané správní rozhodnutí atd. S trochou nadsázky se dá říci, že podobný princip členění na vyšší či subsidiární soudní instance a státní aparát lze nalézt i v době královské.

---

<sup>193</sup> Tamtéž. s. 165-166.

<sup>194</sup> Tamtéž. s. 166-167.

Například ve 2. Paralipomenon se dozvídáme, že král Jóšafat stanovil, že je možné se „odvolávat do Jeruzaléma“, kde velekněz „bude nadřízen ve všech záležitostech Hospodinových“ a „představený domu Judova ve všech záležitostech královských“, tj. profánních.<sup>195</sup> Další příklad subsidiarity nacházíme již u Mojžíše. Mojžíš delegoval soudní pravomoc na sedmdesát starších a sám soudil jen složité kauzy. Toto přerozdělení po něm „převzali“ i další vůdcové.<sup>196</sup> Tato pasáž, kterou nalézáme v knize Deuteronomiu, nám popisuje, jak Izraelce na poušti soudilo sedmdesát starších, kteří složitější případy více méně podle principu subsidiarity postupovali Mojžíši, aby se na řešení optal Boha. Vyšší jurisdikce tak není v rukou sekulárního státu, jak bychom mohli očekávat, ale Mojžíš, který zde představuje vyšší soudní instanci, určitým způsobem legitimizuje spojenou funkci „kněz – soudce“. Kněží případně levité v „mimořádných“ či sporných situacích k verdiktu došli za pomoci losů<sup>197</sup> zvaných urím a tumím, které jim poskytly jednoduchou odpověď ano-ne. Los tumím zřejmě značil nevinu, zatímco los urím svědčil o vinně.<sup>198</sup>

Již jsme hovořili, že v předkrálovské době figurovala brána jakožto místo soudu. I v době královské má brána svůj význam a funkci. Průběh soudní pře lze zrekonstruovat na základě 26. kapitoly knihy Jeremiáš, která obsahuje úvodní obvinění, *ad hoc* svolání soudu k bráně, obžalobu i obhajobu, návrh na smír a osvobozující rozsudek. V soudním tribunálu vystupují „judští velmoži“, kteří se odebrali z královského paláce do Hospodinova chrámu a zasedli v průchodu Hospodinovy „Nové brány“, ale později je řeč i o „stařešinech země“, kteří se odvolávají na precedenční případ. Tribunál zřejmě potřeboval minimálně deset dospělých mužů, aby byl soud schopen právní způsobilosti. Tento počet lze odvozovat od příběhu Sodomy a Gomory, kde k záchráněni stačilo deset spravedlivých. Toto číslo je také doloženo v příběhu Rút, kdy Boáz šel k městské bráně a pozval deset z městských stařešinů, před kterými prohlásil „*Dnes jste svědkové*“.<sup>199</sup>

Ač nacházíme i v dnešním soudním systému nějaké paralely s tehdejším systémem, je na první pohled zcela zřejmá odlišnost, která zde panuje. Pokud tedy hovoříme, že se nacházíme u soudu, není možné si pod pojmem soud a spravedlnost představovat právní

---

<sup>195</sup> Tamtéž. s. 172.

<sup>196</sup> Tamtéž. s. 167.

<sup>197</sup> Není známo nám, jak přesně rozhodování losem probíhalo, ale je nutné dodat, že ve většině popisovaných případů, se vrháním losů došlo k logickému, a tedy očekávanému závěru. Z tohoto důvodu podle závěrů některých badatelů šlo o předem vybranou možnost, která byla před veřejností božsky legitimizována. (ČECH. Zákon ve Starém zákonu. s. 172).

<sup>198</sup> ČECH. Zákon ve Starém zákonu. s. 172).

<sup>199</sup> Tamtéž. s. 167-168.

pojmy tak, jak je vnímáme dnes, ale tyto pojmy se musí plně vnímat ve světle starozákonní doby, tedy ve světle Hospodinovy smlouvy, kterou uzavřel se svým lidem.

## 5.5 Osoba vs. Mravní ideál

Buber se též ve spojitosti s Jobem zaobírá otázkou, kdo je ten, co odpovídá z bouře? Lze Boha chápat jako osobu, nebo jako ideál? „*Láska lidí k Bohu, je láskou k mravnímu ideálu. Milovat mohou pouze ideál a ideál nemohu pochopit jinak než tím, že ho budu milovat.*“ Láska člověka k Bohu však není láskou k mravnímu ideálu, pouze tuto lásku zahrnuje. Ten, kdo miluje Boha pouze jako mravní ideál, jistě brzy dospěje k zoufalství nad jednáním světa, v němž jsou hodinu za hodinou všechny zásady jeho mravního idealismu zjevně popírány. Job si zoufá, protože ve své svízelné situaci nejenže nevidí soulad mezi Bohem a mravním ideálem, ale Bůh a mravní ideál se mu v tomto okamžiku jeví jako dva vzájemně neslučitelné pojmy. Bůh a mravní ideál se mu zdají být naprosto rozdílní. Avšak navzdory tomu Ten, jenž Jobovi odpovídá z bouře, je dle Bubera ještě vznešenější než ideální sféra. On není pouhým archetypem ideálu, ale archetyp obsahuje. Vydává ideál, ale nevyčerpává se v jeho vydávání. Boží jednota není Dobro, ale NadDobro. Bůh si však přeje, aby lidé následovali jeho zjevení, zároveň si však přeje být přijímán a milován ve své nejhlubší skrytosti. Kdo miluje Boha, miluje ideál, a tak miluje Boha více než ideál. Neboť ví, že je milován Bohem, ne ideálem, ne ideou, ale dokonce tím, koho ideálnost nemůže pojmut, totiž onou absolutní osobností, kterou nazýváme Bůh.<sup>200</sup>

Lze si tak položit otázku: Je možno chápat Boha jako osobu? Absolutní charakter jeho osobnosti, tento paradox paradoxů, takové tvrzení zakazuje. Znamená to tedy pouze to, že Bůh miluje jako osoba a že si přeje být milován jako osoba. A jestliže nebyl osobou sám o sobě, stal se jí při stvoření člověka, aby miloval člověka a byl jím milován – aby nás miloval a byl námi milován. Neboť i kdybychom předpokládali, že ideje mohou být také milovány, faktem zůstává, že osoby jsou jediné, které milují.<sup>201</sup>

Cohen říká: „*Vždyť i v lásce smyslů člověk miluje pouze idealizovaného člověka, pouze ideu člověka*“. Buber k této myšlence dodává, že i kdyby bylo správně, že v lásce „*smyslů*“ člověk miluje pouze idealizovanou osobu, vůbec to neznamena, že nemiluje nic

---

<sup>200</sup> BUBER. *Eclipse of God*. s. 49.

<sup>201</sup> Tamtéž. s. 50.

víc než ideu osoby. I idealizovaná osoba zůstává osobou a nebyla přeměněna v ideu. Idealizovanou osobu mohu milovat jen proto, že osoba, kterou si idealizuji, skutečně existuje.<sup>202</sup> Idea Boha, toto mistrovské dílo lidské konstrukce, je podle Bubera jen obrazem obrazů, nejvznešenějším ze všech obrazů, jimiž si člověk představuje Boha bez obrazu. Člověku je v podstatě odporné tuto skutečnost uznat a zůstat spokojený. Když se totiž člověk učí milovat Boha, cítí skutečnost, která se povznáší nad představu. I když vynaloží velké úsilí filozofa, aby udržel předmět své lásky jako předmět svého filosofického myšlení, láska sama svědčí o existenci Milovaného.<sup>203</sup>

Job vnímá Boha jako strašného a nepochopitelného a je z toho zděšen. Zoufá si nad Bohem a světem. To je dle Bubera i situace člověka, který začíná s láskou k Bohu, aniž by předtím zakusil bázeň Boží. Miluje modlu, kterou si sám vytvořil, tedy miluje boha, kterého je dost snadné milovat. Avšak nemiluje skutečného Boha, který je na začátku strašlivý a nepochopitelný. V důsledku toho si stejně jako Job zoufá nad Bohem i světem, a to až do doby, dokud se nad ním Bůh neslituje, stejně jako se slitovává nad Jobem, a nepřivede ho k lásce k sobě samému. „*Náboženství je přechod od Boha prázdnoty k Bohu nepříteli a od něj k Bohu společníkovi.*“<sup>204</sup>

To, že věřící člověk, který prochází branou hrůzy, je nasměrován ke konkrétním kontextuálním situacím své existence, znamená právě, že tváří v tvář Bohu snáší realitu žitého života, byť strašlivou a nepochopitelnou. Miluje ji v lásce k Bohu, kterého se naučil milovat. Z tohoto důvodu má každý skutečný náboženský projev otevřený nebo skrytý osobní charakter, neboť je vysloven z konkrétní situace, které se člověk účastní jako osoba. A to platí i v těch případech, kdy se z ušlechtilé skromnosti zásadně vyhýbáme slovu Já.<sup>205</sup>

Náboženský projev je vázán na konkrétní situaci. To, že člověk přijímá konkrétní situaci tak, jak je mu dána, v žádném případě neznámá, že musí být připraven přijmout to, co mu je dáno jako „Bohem dané.“ Spíše může vůči tomuto dění vyhlásit krajní nepřátelství a považovat jeho „danost“ za něco, co má pouze přitáhnout jeho vlastní protichůdnou sílu. Neodstraní se však od konkrétní situace, jaká skutečně je. Naopak do ní vstoupí, i když třeba v podobě boje proti ní. Ať už se jedná o pole práce, nebo o pole boje,

---

<sup>202</sup> Tamtéž. s. 50.

<sup>203</sup> Tamtéž. s. 52.

<sup>204</sup> Tamtéž. s. 29.

<sup>205</sup> Tamtéž. s.29-30.

přijímá místo, na němž se nachází. Nezná žádné vznášení ducha nad konkrétní realitou. Pro něj i ta nejvznešenější duchovnost je iluzí, pokud není vázána na situaci. Pouze ducha, který je vázán na situaci, si cení jako vázaného na Pneuma, Božího ducha.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Tamtéž. s. 30.



*„Člověk je veliký tím, že pociťuje odpovědnost.*

*Odpovědnost tak trochu za osud lidí, v dosahu své činnosti.“*

Antonine de Saint-Exupéry

## 6. Od proroka ke služebníku

Postupně jsme si ukázali čtyři rozdílné pohledy na Boha, které v knize Job zaznamenává Martin Buber. Jednotlivé pohledy tu však nejsou náhodné a společně tvoří celek. Cesta této jedinečné básně nás postupně vede od prvního pohledu ke čtvrtému. Pro přehlednost si je nyní stručně uvedme:

- (1) Bůh prvního pohledu, Bůh legendy, kterou si básník vypůjčil, funguje na základě „lákání“.
- (2) Druhý Bůh, Bůh přátel, působí na základě nám zjevných záměrů, trestu nebo zejména očisty a výchovy, a to zejména v řečech Elíhva, které jsou podle Bubera jistě dodatkem.
- (3) Třetí, Bůh protestujícího Joba, působí proti jakémukoliv rozumu.
- (4) Čtvrtý, Bůh zjevení, působí ze svého božství, v němž je zároveň zrušen a naplněn každý důvod a záměr, který člověk má.

Je zcela jasné, že Bůh, který odpovídá z bouře, je jiný než Bůh z Prologu – prohlášení o tajemství božského působení by se proměnilo ve výsměch, kdyby se proti němu postavila skutečnost oné „sázky“. Ale ani řeči přátel a Joba s ní nelze sladit. Básník, který se často projevuje jako mistr ironie, pravděpodobně ponechal prolog, který se zdá být zcela protichůdný jeho záměru, beze změny obsahu, aby vytvořil základ pro mnohost názorů, které následují. Ve skutečnosti je však názor prologu míněn jako ironický a nereálný. Názor přátel je zase pouze logicky „pravdivý“ a ukazuje nám, že člověk nesmí podřizovat Boha pravidlům logiky. Jobův pohled je pravdivý, jelikož v něm jde o skutečné prožívání člověka, které zvnějšku nemůžeme rozporovat. Oproti němu se Boží hlas promlouvající z bouře zdá být jakousi nadlogickou pravdou skutečnosti.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 196.

Pravdivost Jobova pohledu v závěru potvrzuje i Bůh, když Joba ospravedlňuje: dle Hospodina na rozdíl od přátel mluvil zcela „správně“. A tak jako básník často používá slova v prologu jako motivy v různých významech, tak i zde Bůh nazývá Joba, jako svého „služebníka“ a pro zdůraznění to opakuje čtyřikrát. Zde se tento epiteton ukazuje ve svém pravém světle. Job, věrný vzbouřenec, stejně jako Abrahám, Mojžíš, David a Izajáš, stojí v řadě mužů, které Bůh takto označil, v řadě, která vede až k Deutero-Izajáši „služebníku יהוה“, jehož utrpení ho obzvláště spojuje s Jobem.<sup>208</sup>

## 6.1 Prorok

„A můj služebník Job se za vás bude modlit“ (Jb 42,8). Těmito slovy posílá Bůh přátelé domů. Právě tyto slova nám podle Bubera propojují Joba s příběhem o Abrahamovi. Dále máme díky nim možnost identifikovat Joba jako עַבְדֵי. Buber poukazuje na skutečnost, že je zde užitá stejná věta, jakou יהוה v příběhu o Abrahamovi osvědčuje patriarchovi, že je jeho עַבְדֵי.<sup>209</sup> „*Ted' však vrať ženu zpět tomu muži, neboť je to prorok, který se za tebe přimluví a zůstaneš naživu. Pokud ji však nevrátíš, věz, že musíš zemřít, ty a s tebou všichni, kteří ti patří.*“ (Gn 20,7). V příběhu o Abrahamovi se dozvídáme o sérii jeho vidění, která měl, až se stal prostředníkem mezi „nad“ a „pod“. Neochvějný prostředník, který prosí Boha, jenž ho prohlašuje za עַבְדֵי.<sup>210</sup>

Termín עַבְדֵי dle Bubera vznikl, aby svědčil o jejich povaze prostředníků, kteří nesou slovo poselství z nebe na zem a slovo prosby ze země do nebe, neboť tyto dvě věci dohromady jsou hlavní náplní práce עַבְדֵי. Být עַבְדֵי znamená postavit posluchače, jimž jsou slova určena, před volbu a rozhodnutí, ať už přímo, nebo nepřímo. Budoucnost není něčím, co je již v této hodině pevně stanoveno, ale je závislá na skutečném rozhodnutí, tedy na rozhodnutí, kterého se člověk v této hodině účastní. Když עַבְדֵי oznamuje vysvobození jako něco, co má přijít, předpokládá pozitivní a úplné rozhodnutí společenství, ať už v této generaci nebo v některé z generací příštích.<sup>211</sup>

Postavu, které říkáme prorok, lze jistě označit jako náboženskou postavu. Není nutné, aby tato postava patřila k náboženské instituci, avšak její úlohu nelze označit za náhodnou či libovolnou. K plnění jeho úlohy je zcela nezbytný jeho specifický vztah

---

<sup>208</sup> Tamtéž. s. 196.

<sup>209</sup> Tamtéž. s. 196.

<sup>210</sup> Tamtéž. s. 57.

<sup>211</sup> Tamtéž. s. 2-3.

k transcendenci, který se vymyká běžné a obecné religiozitě. Je důležité též zmínit, že nelze hledat mimo teismus, avšak zařadit ho do kategorie teismu je málo. V souvislosti s proroky je tedy nutné mluvit i o teickém aspektu, který je vnitřním aspektem prorokovy zkušenosti, úlohy a řeči. Prorocké slovo je tak považováno za posvátné. Toto slovo je sdělením a zároveň silou. Z tohoto důvodu, důvodu jeho moci, v lidech nejčastěji vyvolává reakce, jako je bázeň, zhrození, radost či vděčnost. Jen stěží bychom hledali jako reakci na něj souhlas nebo protiargument. Zároveň pozoruhodnost můžeme spatřovat v tom, že se prorocká řeč obvykle vyhýbá mirakulóznímu.<sup>212</sup>

Je zcela zřejmé, že verbalita je základní oblast prorocké kompetence, což si museli proroci i jejich posluchači uvědomovat. Například Jeremiáš hovoří v osmnácté kapitole o slovu jako termínu, který je charakteristický pro proroka a u Ezechiela se setkáváme s trojicí prorok-kněz-stařeštinové, kde je jako kompetence proroka uvedené vidění ve smyslu inspirovaného slova. Mimořádnost tohoto slova spočívá v tom, že verbalizuje imanenci transcendence.<sup>213</sup>

Od věštců se proroci liší způsobem své komunikace. Věštcí vyhledávali nebo sami iniciovali znamení a vykládali je jako vzkazy od božstev.<sup>214</sup> Hebrejščina zná více označení, které je možno použít pro proroky, přičemž jsou ve Starém zákoně preferované dva způsoby: נְבִיא a נָחֵם.<sup>215</sup> V Bibli na jednu stranu nacházíme proroky jako solitéry, na druhou stranu však nacházíme i zmínky o větších počtech proroků, nebo alespoň nepřímé odkázání na ně. Například proroci z Geby, kteří vystupují jako zástup, ale nic nesdělují.<sup>216</sup> O jiných se dozvídáme v Bételu, Jerichu či Gilgálu, jiní své přístřeší nacházeli v Rámě. Můžeme také číst o „laických prorockých družinách“, které neměly profesionální poměr ke svatyni.<sup>217</sup> Na propojování prorockých individualit a kolektivů poukazuje často moderní bádání, kde odpovědnost za prorocké knihy není přičítána jednotlivým autorům, nýbrž se poukazuje na to, že reprezentují tradici, která musela mít kolektivní nositele. A dává smysl tyto nositele hledat v bezprostředním okruhu proroků.<sup>218</sup>

---

<sup>212</sup> HOBLÍK, Jiří. *Proroci, jejich slova a jejich svět. Světová náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2009. s. 24-25.

<sup>213</sup> Tamtéž. s. 304-305.

<sup>214</sup> Tamtéž. s. 286.

<sup>215</sup> נְבִיא – v překladu mluvčí, zvěstovatel, povoláný – je obecný titul pro proroka. Pojem נָחֵם je méně užívaný výraz, který se dá překládat jako vidoucí (HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět*. s. 256).

<sup>216</sup> 1 S 10,5.

<sup>217</sup> Am 7,10-17.

<sup>218</sup> HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět*. s. 263-264.

Nelze též přehlédnout, že se v Bibli často hovoří o vztahu Hospodina k proroku a o vztahu proroka k Hospodinu.<sup>219</sup> Pokud hovoříme o vztahu mezi prorokem a Hospodinem, nelze podle Bubera opomenout to, že výrazné a významné postavení mezi מַדְבֵּירִים má Mojžíš. „Řekl: *„Poslouchejte mou řeč! Kdo je MÝM prorokem, tomu se dávám ve své tváři poznat, ve svých snech v něm promlouvám. Ne tak mému služebníku Mojžíši, v celém mém domě je důvěrně známý, od úst k ústům k němu mluvím, samozřejmě ne v hádankách, vidí MOJE dílo. Proč se nebojíš mluvit proti mému služebníku Mojžíšovi? ‘‘*“ (Nu 12, 7-9) Mojžíš je zde postaven zřejmě nad ostatní proroky: ti totiž znají božstvo jen z vidění, zatímco k Mojžíšovi, „svému služebníku“, mluví „z úst do úst“ - ne ústa k uchu, ale skutečně ústa k ústům; „tváří v tvář, jako když člověk mluví se svým bližním.“ A navíc ne v hádankách, které musí člověk stále vysvětlovat, ale tak, že samotný poslech výroku je „viděním“ záměru.<sup>220</sup>

Je tak z výše uvedeného zcela zřejmé, že existuje celá řada osob, které se dají zahrnout pod pojem מַדְבֵּירִים. Není však jasné, kdo všechno do tohoto okruhu patří. Jak již bylo řečeno, s jistotou můžeme říci, že podle Bubera patří do této řady mužů i Job. To, že Job do této řady spadá a pokračuje v ní, lze vysledovat i ze slovesa, které se nachází již v zmíněné větě, o které jsme si řekli, že odkazuje k Abrahámovi: „*A můj služebník Job se za vás bude modlit*“ (Jb 42,8). Zde užitě sloveso פָּלַל, které se nachází ve tvaru hitpael, má význam přimlouvat se za někoho, tj. přimlouvat se jako prostředník. Obvykle po tomto slovese následuje, za koho je konána přimluva.<sup>221</sup> A ani příběh o Jobovi není výjimkou. Ve všech předexilních pasážích, v nichž je toto sloveso použito ve významu přimlavy, a to byl zřejmě první význam tohoto slovesa, je použito pouze o mužích, kteří se nazývají proroci.

Význam Jobovy přimlavy je zdůrazněn v epilogu, který básník zjevně ponechal tak, jak byl, kromě obsahu modlitby, a toto zdůraznění spočívá v tom, že „zlom v Jobovi“, jeho „obnova“ a především jeho uzdravení začíná v okamžiku, kdy se modlí „za své přátele“. Tento výrok je poslední ze vzpomínek na prorocký život a jazyk, které se v této knize nacházejí. Aby bylo ještě více zdůrazněno, že v knize se hovoří o Jobovi jako o proroku, začíná podle Bubera Jobova první stížnost prokletím jeho narození „*At' zmizí den, kdy jsem se narodil, noc, která řekla: „Je počat muž!“*“ (Jb 3,3) Toto prokletí připomíná slova, které vyřkl Jeremiáš: „*Proklet buď den, kdy jsem se narodil! Den, kdy mě má matka*

---

<sup>219</sup> Tamtéž. s. 286.

<sup>220</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 57.

<sup>221</sup> GESENIUS. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. s. 676.

*porodila, nikdy nebude požehnaný!*“ (Jr 20, 14). Také Jobova vzpomínka na Boží důvěrnost, na „Boží radu nad jeho stanem“, je vyjádřena jazykem odvozeným od Jeremiáše a jeho snaha, která se naplňuje, „vidět“ Boha, se dotýká prorocké zkušenosti, kterou směli sdílet pouze neproroci na hoře Sinaj.

Jelikož bylo řečeno, že Job pokračuje v řadě mužů, které označujeme pojmem prorok, nabízí se otázka: Kde hledat počátky jevu „prorokování“? Na tuto otázku však nelze přesně odpovědět, a navíc v současnosti nenajdeme ani mnoho pokusů, které by se snažily o zodpovězení této otázky. Pro ilustraci zmíníme alespoň dva pokusy o určení počátku „prorokování“. Podle jednoho modelu<sup>222</sup> tyto počátky pramení ze dvou kořenů: hebrejského a kenaanského. Přičemž se zde má za to, že vidoucí byli původně jevem nomádkým a byli tak přítomni již mezi dávnými předky Izraele. Druhý model<sup>223</sup> naproti tomu tvrdí, že v Izraeli došlo k vzájemnému splynutí kenaanského nábiismu a aramejského choziismu.<sup>224</sup>

Pokud se však spíše, než na počátek zaměříme na faktory, které vedly ke specifikaci tohoto jevu, pak lze říci, že existuje jistě nápadná spojitost mezi „prorokováním“ a institucí království. Královská svatyně, případně jiná významná venkovská kultiště, byla s velkou pravděpodobností půdou, která sloužila pro „pěstování profesionálního prorokování“, jež se odlišovalo a kultivovalo od prorokování lidového či vizionářství. Tato profesionalizace je jev, který se děje nejpozději za Omriovců, a to jako příznak náboženské zralosti. Vedle jeho spjatosti s královskou institucí k jeho formování jistě přispěla i konfrontace s dějinami. Zvláštní upozornění nacházíme hlavně v tom, že jeho slova a počiny doprovázely okamžiky, které jsou pro izraelské a judské dějiny klíčové a krizové. Jako by si tyto pohnuté časy žádaly zvýšenou a výraznější aktivitu proroků a poptávku po jejich slovech. Vynutily si spontánnost, méně konvenční cesty sdělování boží vůle, a nakonec i zápis prorockých vystoupení. Faktor krize se tak stává jedním ze zásadních vlivů, které vyvolaly prorocké jevy v Izraeli. Tuto spojitost, tedy spojitost mezi krizí a prorokováním, rozpracovává zejména deuteronomistické dějepravné dílo.<sup>225</sup>

Podobně jako kult nelze označit za celé náboženství, ani „prorokování“ nelze omezovat pouze na sféru kultu. Toto „prorokování“ tak můžeme hledat jak v prostředí

---

<sup>222</sup> S tímto modelem přišli S. Mowinckel, E. Würthwein a G. Fohrer. (HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět.* s. 108).

<sup>223</sup> Tento model zastával A. Jensen (HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět.* s. 108).

<sup>224</sup> HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět.* s. 108.

<sup>225</sup> Tamtéž. s. 109-110.

kultickém, tak profánním. Můžeme ho hledat jak v Severním izraelském království, tak v Judsku. Severní Izrael se na rozdíl od Judska rozvíjel rychleji, a to nejen ve smyslu hospodářském, ale i společenské diferenciaci a projevování rozdílů a ani jemu, stejně jako Judsku, se nevyhýbali proroci. Například lze zmínit, že za dob Omriovců se se Severním izraelským královstvím pojí proroci jako Eliáš, Elíša, Mikajáš a Starý zákon se též zmiňuje o skupinách proroků působících v Bételu, Jerichu a Gilgálu.<sup>226</sup>

Pro nás je důležité se úžeji zaměřit na „prorokování“, které je spjato se starozákonní literaturou. Tato prorocká literatura vstupuje na scénu dějin v přelomovém čase, a to v závěru Izraelského království. Prvním zástupcem této literatury bývá označován Amos, který bývá přiřazován k alternativní profétii. U Amose tak můžeme sledovat přelom, kterým byl začátek vytváření prorocké literatury, ač nemůžeme říci, jak přesně se o to on sám zasloužil. Nabízí se zcela logická otázka: Jak k tomuto přelomu došlo? Na tuto otázku nelze přesně odpovědět, i když samozřejmě existují různé teorie. Co však lze říci je, že je kniha Amos, stejně jako kniha Ozeáš, spjatá s rodilým Izraelcem, ale vykazuje známky judského zpracování. V knize Jeremiáš zase zaznívají Ozeášovy profétie. Lze tak poukázat na propojování izraelského a judského „prorokování“ a jejich tradic.<sup>227</sup>

„Prorokování“ tak můžeme rozdělit na předklasické a klasické. Zatímco předklasické „prorokování“ reprezentují ve Starém zákoně především vyprávění, klasické „prorokování“ zachovává a zpracovává prorocká slova. Další rozdíl mezi předklasickými a klasickými proroky lze spatřovat v již zmíněné propojenosti s královskou institucí. Tato propojenost s klasickými proroky slábne a nachází protiváhu v tom, že dochází k obrácení se k určitým společenským skupinám, místo slov, která jsou adresovaná králi. Navíc se zde natrvalo uchycuje zřetel k lidu jako celku. Změny mezi tímto „prorokováním“ se nedotkly jen formy a zájmu, ale i obsahu. V prorocké řeči se u klasických proroků začíná uplatňovat sociální problematika, která měla ráz právní, ekonomický, etický i náboženský. O sociální kritice se dá nejpozději hovořit s Amosem a dále ji sdílejí například Izajáš a Micheáš.<sup>228</sup> Pro nás jsou dále důležité zejména dva „klasičtí proroci“ Jeremiáš a Deutero-Izajáš a proto se dále budeme zabývat především jimi.

---

<sup>226</sup> Tamtéž. s. 114-115.

<sup>227</sup> Tamtéž. s. 122.

<sup>228</sup> Tamtéž. s.122-123.

### 6.1.1 Jeremiáš

Když Buber hovoří o Jobovi či Jeremiášovi, často poukazuje na vzájemné souvislosti mezi těmito knihami. Některé z těchto souvislostí jsme si již zmínili, k těm nejzásadnějším se však teprve dostaneme. Než se tak stane, pojďme si ve velké stručnosti ukázat, jak lze tuto knihu vnímat. Respektive, vzhledem k tomu, že není možné z důvodu rozsahu práce, se touto knihou zabírat více do hloubky, omezíme se zde zejména na to, jak tuto knihu vnímá a do jakého časového období ji zasazuje Buber.

Podle starozákonního textu Jeremiáš pocházel z kněžské rodiny a jeho počátek působení spadá do třináctého roku vlády Jošiáše. Titul „prorok“ Jeremiáš sice sám nepoužívá, ale vyprávění, zejména ty, které mluví o Jeremiášovi ve třetí osobě, ho jako יְרֵמְיָהּ označují.<sup>229</sup> Od počátku svého proroctví Jeremiáš bojoval proti kněžím, kteří „nakládají“ s Tórou, ale neptají se po Boží přítomnosti a neznají Boha, proti degradaci kněžského úřadu, nikoli proti úřadu samotnému. Stejně tak i jeho boj proti kultu byl namířen proti jeho úpadku. Byl skutečně více než všichni jeho předchůdci nakloněn pocitu, že v zájmu posvěcení celého života by měla být odstraněna přepážka mezi posvátným a profánním, ale bylo mu jisté jasné, že hodina, ve které prorokuje, není vhodná pro získání obrazu budoucího uspořádání vztahu mezi Bohem a člověkem.<sup>230</sup>

Pro pochopení řeči Jeremiáše je třeba podívat se před základ reformy, která se v době královské v Izraeli odehrála. Základ reformy je třeba vidět v objevení knihy, kterou lze ztotožnit s ústředním jádrem Deuteronomia. Tato kniha obsahuje spolu s homiletickým zpracováním zvláštní ústní tradice Mojžíšova logia nebo Mojžíšovy hadisy, stanovy a další tradiční spisy mnoha věků, které byly upraveny a uspořádány nikoliv v době Jošijášově, ale v době Chizkiášově, kdy se zdá, že bylo provedeno mnoho takových sběrů. Ti, kdo byli zodpovědní za tuto úpravu a uspořádání, pravděpodobně pocházeli z okruhu mladých kněží a kultovních proroků, kteří si osvojili ducha fragmentů Ozeášových proroctví týkajících se Jeruzaléma, ale byli také spřízněni s Izaiášovou školou. Jejich záměrem bylo pravděpodobně vytvořit z masy tradice, kterou měli v ruce, program Chizkijášovy reformy, která se po první etapě zastavila. Za vlády Manasese byla kniha zřejmě ukryta, aby byla uchráněna před zničením, a z této skrýše byla vynesena až

---

<sup>229</sup> HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět*. s. 138-140.

<sup>230</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 175.

za Jošiáše. Tímto způsobem se nám povaha a vliv knihy stávají zřetelnými, neboť v ní splývá v jeden celek právní tradice, která přerostla v organický celek s duchem prvních písíicích proroků, kněžskou organizační tendencí a kazatelským stylem, jež je založený na velkých příkladech. O této knize lze říci, že je určena k tomu, aby uvedla proud proroctví do regulérního toku - na jedné straně bylo třeba zasadit realizaci sociálních požadavků do oblasti „politicky možného“, a na druhé straně bylo třeba očistit a zároveň podpořit posvátnou oblast, která se zdála být ohrožena prorockým bojem proti degenerovanému kultu.<sup>231</sup> Právem byla kniha označena za „závěr sociálně revolučního hnutí“, které usiluje o „reformu státu a státního kultu vůbec“, avšak tato reforma ve skutečnosti znamená obnovu kultu starého. Důkaz toho lze vidět jasně v Jeremiášově nekrologu, kde uprostřed důrazné výtky vůči činům Jošiášova bezprávného a utlačovatelského syna, o němž prorok prorokuje, že bude pohřben jako osel, zmiňuje skutky jeho otce, který „konal spravedlnost a právo“ a „hájlil věc chudých a potřebných“.<sup>232</sup>

O Jeremiášově významu nám svědčí nejen obraz postavy proroka, kterou nám kniha zobrazuje, ale i obsah knihy, její charakter a zejména vliv, kterou měla na další tradici. Z našeho pohledu se jeví jako nejdůležitější otisk v tom, že Jeremiáš se stal podle Bubera předobrazem „trpícího proroka“.<sup>233</sup> Právě Jeremiášova historická postava trpícího proroka zřejmě inspirovala básníka, který stojí za knihou Job, ke složení písně o muži, který svým utrpením dosáhl vidění Boha a ve vsí své vzpouře byl Božím svědkem na zemi, stejně jako byl Bůh jeho svědkem v nebi.<sup>234</sup>

Dále v této knize nacházíme i podobnou prezentaci utrpení a pohledu na něj. Pohled na utrpení u Joba a Jeremiáše je podobný v tom, že prezentováno je zde sice osobní utrpení konkrétního člověka, ale podmětem ke stížnostem a obvinění je plod nadosobního utrpení. Tedy, že za Já, které je zde prezentováno a učiněno osobním, stojí kolektivní Já celého Izraele. Žádné Jeremiášovo slovo není pouze slovo osobní. V jeho utrpení, i když o tom neví, je zahrnuto utrpení Izraele – ne utrpení jedné generace, tím méně této zkažené generace, ale utrpení věčného lidu. Záměrem autora Jeremiáše je něco vyjádřit, avšak faktem zůstává, že v žádném případě toto vyjádření nemá zůstat soukromé. Jeremiášovo Já je tak hluboce zasazeno do Já lidu. Jeho život nelze považovat

---

<sup>231</sup> Tamtéž. s. 159-160.

<sup>232</sup> Tamtéž. s. 162.

<sup>233</sup> HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět.* s. 141.

<sup>234</sup> BUBER. *The Prophetic Faith.* s. 181.



za život jednotlivce.

Stejnou věc pozorujeme u Joba, když za pojednáním o Jobově osudu se v této souvislosti skrývají „velmi trpké zkušenosti nadindividuálního druhu“. Když si trpící stěžuje: „*Strhává mě, abych zahynul*“ nezdá se, že by to byla stížnost jediného člověka. Když nařiká: „*Bůh mě vydává bezbožníkům a vrhá mě do rukou zlosynů*“ nemyslíme ani tak na utrpení jednotlivce, jako spíše na vyhnanství národa. Stejně jako u Jeremiáše je zde prezentováno sice osobní utrpení, ale podnět k promluvě je plodem nadosobního utrpení. Jobova otázka vzniká jako otázka celé generace o smyslu jejího osudu. I zde za tímto Já, které se zde stává tak osobním, stále stojí Já Izraele.<sup>235</sup>

Obecně se dle Bubera mylí ti, kdo mají tendenci v Písmu rozlišovat mezi kolektivním a individuálním Já. Já jednotlivce zůstává průhledné do Já společenství. Není to žádná metafora, když Jeremiáš mluví o izraelském lidu nejen jako o My, ale také jako o Já. Jeremiáš utrpení, které nese kvůli Izraeli, nese pro Izrael.<sup>236</sup>

Právě v Jeremiášově příběhu lze sledovat, že Bůh, který je nekonečně vysoko nad říšemi mocných a bezpečných, sestupuje k těm, kdo leží v prachu země a sdílí jejich utrpení. Jeho rostoucí nepochopitelnost je zmírněna, a dokonce kompenzována tím, že se stává Bohem trpících a utrpení se stává branou přístupu k Němu. Z Jeremiášova života je zřejmé, že cesta mučednictví vede ke stále čistšímu a hlubšímu společenství s יהוה. V „prostoru“ mezi Bohem a utrpením se otevírá tajemné spojení. Doposud však bylo toto utrpení jen něčím vedlejším, nemělo žádný vlastní význam. Od této doby však začalo do popředí vystupovat utrpení samotné.<sup>237</sup>

Podobnosti, které nacházíme mezi těmito dvěma knihami se zdaleka nevyčerpávají jen v tématu utrpení. Další souvislost je patrná v rozhovoru. U Jeremiáše vidíme, že nepovažuje za prostředníka mezi zemí a nebem kněze, ale proroka, který je podle něj Boží posel a přímlyvce v jednom. Kontakt mezi božstvím a lidstvím podle něj není vázán na obřad, ale na slovo. Obřad je dílem člověka a Bůh ho přijímá nebo odmítá podle pocitů lidí, kteří ho vykonávají, zatímco slovo přichází stále znovu z nebe jako něco nového a sídlí v člověku. Boží slovo, jehož nositelem je Jeremiáš, znovu a znovu proniká do celého řádu slovního světa a prolamuje se jím. Boží slovo, které náhle sestoupí do lidské situace, která je člověkem nečekaná a nechtěná, je svobodné a svěží jako blesk. Není to výraz známého

---

<sup>235</sup> Tamtéž. s. 188-189.

<sup>236</sup> Tamtéž. s. 189.

<sup>237</sup> Tamtéž. s. 181-183.

božstva, s nímž člověk přichází do pravidelného kontaktu na pevných místech a v pevných časech. Ten, který promlouvá, je nepochopitelný, nepravidelný, překvapivý, ohromující, svrchovaný. Proto je ctností tohoto slova, a pouze tohoto slova, vést, to znamená ukazovat cestu. Ten, kdo toto slovo promlouvá, a ten, ke komu je promlouváno, je v plném slova smyslu osobou.<sup>238</sup>

Aby mohl Bůh mluvit k člověku, musí se stát osobou. I člověk, k němuž je promlouváno, musí být osoba. Tato lidská osoba nejen přijímá slovo, ale také odpovídá, nařiká, stěžuje si samotnému Bohu, pře se s ním o spravedlnost, pokořuje se před ním, modlí se – v takové míře se zde člověk stává osobou. Pouze Jeremiáš ze všech izraelských proroků se podle Bubera odvážil zaznamenat tento odvážný a zbožný životní rozhovor zcela podřízeného se zcela nadřízeným. Všechny izraelské vztahy víry jsou dialogické, avšak právě zde dialog dosahuje své čisté podoby. A tak i u Jeremiáše je nám ukázáno to, co již bylo výše zmíněno. Stejně jako u Joba, i zde je jasně ukázáno, že člověk může mluvit, je mu dovoleno hovořit, a pokud opravdu mluví s Bohem, není nic, co by mu nesměl říci.<sup>239</sup>

Další souvislost mezi Jeremiášem a Jobem se týká spravedlnosti. Spravedlnosti, která je v příběhu Joba položena do oblasti stvoření. Bůh zde hlásá do uší člověka spravedlnost, která se projevuje ve stvoření. Taktéž u Jeremiáše nacházíme spravedlnost, kterou nelze chápat lidským měřítkem, ale nacházíme tu spravedlnost, která souvisí se stvořením. Buber poukazuje na to, že u bitvy u Megida začíná palčivá otázka. Pár měsíců od této bitvy představují nejdůležitější řez v izraelských náboženských dějinách. Otázka „Proč?“ tlačí na všechna srdce. Proč král, který na rozdíl od svých předchůdců ve všem plnil vůli יהוה, byl zabit v rozkvětu svého života a uprostřed svých plánů na uskutečnění Božího slova? Proč země, která se za časů modloslužebníka Manasese stala silnou a nezávislou, nyní opět padla pod cizí jho? Tato otázka proniká do nejhlubších hlubin víry.<sup>240</sup>

יהוה byl proroky prohlašován za Boha spravedlnosti. Otázka se tak dostává až ke spravedlnosti vedení světa<sup>241</sup> a vzniká nové zpochybnění Boží spravedlnosti, smyslu utrpení a hodnoty lidského úsilí. Toto zpochybnění se nám zachovalo ve výkřicích Jeremiáše, dialektické teologii Ezechiela, obviňujících řečech Joba, žalmech zmučených

---

<sup>238</sup> Tamtéž. s. 164.

<sup>239</sup> Tamtéž. s. 164-165.

<sup>240</sup> Tamtéž. s. 170-171.

<sup>241</sup> Tamtéž. s. 171.

duší a písních trpícího Božího služebníka. Všechny tyto záznamy velkého duchovního procesu poukazují kromě osobního utrpení i na utrpení Izraele.<sup>242</sup> Autor Jeremiáše je tím zřejmě uchvácen, i když z osobních pohnutek. V této době tak pravděpodobně vyvstává otázka adresovaná Bohu, kterou později prorok zaznamenal: „*Zatím jsi běžel jen s pěšimi, a vyčerpali tě, jak bys mohl závodit s koňmi?*“ (Jr 12,5) Hotové učení o odměně a trestu v životě jednotlivce i společenství je tímto otřeseno. To, co Izajáš a Micheáš považovali za charakteristiku nadcházejícího věku, to co kniha Deuteronomium nejrozhodněji ohlašovala pro den hněvu, se stalo nyní: ׀ִיִּי! „skrývá svou tvář“, stal se hádankou.<sup>243</sup>

Pokud jsme si ukázali, že ve druhém pohledu Ezechiel ruší kolektivní odpovědnost a individualizuje ji, a tento názor nakonec zastávají i Jobovi přátelé, tak i u Jeremiáše nacházíme podobné zpochybnění kolektivní odpovědnosti. Jak již bylo uvedeno výše, otázky týkající se spravedlnosti kolektivního trestu byly dle Bubera zřejmě poprvé vzneseny v souvislosti s přírodními katastrofami. Aby pohroma, která nerozlišuje mezi spravedlivými a bezbožnými odpovídala Boží spravedlnosti, byl pravý důvod spatřován v předchozím hříchu lidu. Pro pozdější teologický pohled se tato myšlenka ukázala jako nepřijatelná.<sup>244</sup>

V atmosféře katastrofy se také rozpadá stará idea solidarity. Lidé se bouří proti návrhu samotnému, že by měli trpět a zahynout za hříchy jiných. Prorok prohlašuje, „*V oněch dnech už lidé nebudou říkat: Otcové jedli nezralé plody a synům trnou zuby.*“ (Jr 31,28). Každý bude trpět už jen za svojí vlastní vinu. Buber při tom poukazuje na to, že se zde nemluví o jednotlivci, ale o celé generaci. V oblasti lidské spravedlnosti bylo již dávno před Jeremiášem stanoveno, že děti nemají být usmrcovány za otce,<sup>245</sup> avšak v otázce Božího jednání s generacemi lidí je to stanoveno až nyní. Takové zaslíbení však již nemůže uklidnit odpor v duších. Sám Jeremiáš se dále ptá: „*Proč je úspěšná cesta svévolníků, a proč se všem podvodníkům daří?*“ A dostává se mu pouze káravé odpovědi.<sup>246</sup> Je tak zcela logické, že odpověď zde neuspokojila lidskou potřebu porozumět a získat odpověď na tuto otázku. Tím pádem musela být tato otázka dále rozvíjena.

---

<sup>242</sup> BUBER. *The Two Types of Faith.* s. 43.

<sup>243</sup> BUBER. *The Prophetic Faith.* s. 170-171.

<sup>244</sup> Tamtéž. s. 184.

<sup>245</sup> Například v Deuteronomium se píše: „*Ať neumírají otcové za syny, ať neumírají synové za otce, nechť každý zemře za svůj hřích.*“ (Dt 24,16).

<sup>246</sup> BUBER. *The Prophetic Faith.* s. 185.

### 6.1.2 Deutero-Izajáš

Další krok v prorocké tradici zosobňuje Deutero-Izajáš. Zatímco o knize Jeremiáš je možné říci, že představuje přechod od řeči o soudu k řeči o spáse a směřování k obnově, Deutero-Izajáš by se dal označit za reprezentanta nové spásy. Jeho perspektiva přesahuje někdejší státní a lokální horizonty. Uzavírá hlavní fázi klasického „prorokování“ a lze konstatovat, že je prorokem rozhraní.<sup>247</sup> Deutero-Izajáš prokazuje jistou obeznámenost s Jeremiášovou tradicí, avšak představuje svět naprosto odlišný.<sup>248</sup> Než se dostaneme k pro nás nejdůležitějšímu pojmu této knihy, pojmu služebník, pojďme si opět jen ve velké stručnosti říci, jak Buber přistupuje k této knize.

Deutero-Izajáš, tedy anonymní prorok, je takto označován z důvodu, že jeho proroctví jsou shromážděna v jedné knize společně s proroctvím Izajáše. Pokud zkoumáme druhou část knihy Izajáš z hlediska kritiky formy, tj. s ohledem na všechny detaily stylu a rytmu, musíme dojít podle Bubera k závěru, že kapitoly 40-55 z větší části patří jednomu autorovi. Avšak některé výroky, zejména kap. 47; 49, 14-26 a 50, 1-3, pocházejí z pera odlišného autora. Zbytek knihy (Trito-Izajáš), jejíž většina pochází z doby poexilní, nese otisk Deutero-Izajášovské pečeti jen v několika útržkovitých výrociích jako např. 57, 14-19 nebo 61,1.<sup>249</sup>

Z počátku se zřejmě nejednalo hned o knihu, ale lze zde předpokládat tři etapy vývoje. První etapa byla pravděpodobně ústní prohlášení proroka ke kruhu posluchačů, který se kolem něj shromáždil. Druhá etapa spočívala ve zpracování těchto prohlášení do podoby pamfletů, které byly tajně šířeny mezi vyhnanci. Ve třetí etapě došlo poté ke sběru a spojení pamfletů a brožur v jeden celek, jež má být zachován pro budoucí generace. Uspořádání knihy ukazuje na určitý postup, který nemůže pocházet od nikoho jiného než jediného autora, protože žádná jiná ruka by nemohla provést takovou propracovanost, která je nutná k vytvoření tohoto uspořádání zasahujícího hluboko do struktur jednotlivých oddílů. Oddíly nejsou spojeny, jak se někteří domnívají, pouze vnějškově pomocí hesel. Podstata věci spočívá v základních slovech a ve skupinách takových slov, která se opakují v jednotlivých oddílech a všechna naznačují důležitou vnitřní souvislost. I přes opakování se určitých forem vyjádření, není možné uvažovat o

---

<sup>247</sup> HOBLÍK. *Proroci, jejich slova a jejich svět. Světová náboženství*. s. 146.

<sup>248</sup> Tamtéž. s. 153.

<sup>249</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 205.

chudobě slovní zásoby – uprostřed velkého jazykového bohatství se určité formy vyjádření opakují, jak v rámci jednotlivých oddílů, tak mezi oddíly – opakují se proto, aby tvořily vazby, jimiž se pasáže mohou vzájemně doplňovat a vysvětlovat.<sup>250</sup>

Deutero-Izajáš je navzdory učení Amose, Izajáše a Jeremijáše původcem teologie světových dějin, neboť jako první zakládá své konkrétní poselství znovu a znovu na prohlášeních o Boží vládě nad národy a jeho dílech mezi nimi. Jako první zakládá konkrétní poselství na tomto univerzálním a odvozuje je takřikajíc z něj. Jeho Bůh není jen tím, kdo se zjevuje podle své přirozenosti – jako ve všech izraelských proroctvích – ale také Bohem, který svou přirozenost teologicky deklaruje.<sup>251</sup> Jeho pojetí proroctví se zde liší od pojetí všech proroků, kteří mu předcházeli, také tím, že jeho proroctví už nemá charakter alternativy, tedy Bůh už zde nepředkládá lidem dvě možnosti při rozhodování. On rozhodl a člověk je pouze předmětem jeho rozhodnutí. To znamená, že úkolem proroka je předpovídat věci pevné a neměnné.<sup>252</sup>

Prorok ví o dramatu mezi Bohem a člověkem, mezi יהוה a jeho Izraelem, který se vzpírá jeho posvěcujícímu působení. Toto drama je mu však známo pouze jako věc minulosti, jako věc překonaná Božím odpuštěním. Člověk se sice proti Bohu bouří, ale v očích tohoto proroka se tento odpor odehrává pouze na povrchu světových dějin, zatímco hlubiny patří pouze Bohu. Strašná věc, kterou Izajáš ve svém vidění poznává, totiž že Bůh neúprosně dává ze svých rukou všemu stvoření moc postavit se proti Němu, je pro Deutero-Izajáše odstraněna. Bůh s matematickou přesností předpovídá věci, které přijdou. Ohlašuje dějiny, protože je činí. V Deutero-Izajášovi však není místo pro apokalyptické podřízení se osudu, který je na člověku zcela nezávislý a má nad ním moc.<sup>253</sup>

Bůh v Deutero-Izajáši stojí vždy proti modlám národů jako ten, který zná budoucí věci a oznamuje jejich počátek, zatím co modly nevědí nic, a proto nemohou nic oznamovat.<sup>254</sup> Deutero-Izajáš dává i teologickou odpověď na otázku své generace o původu zla. Zlo ve smyslu špatnosti přichází na svět pouze jako důsledek odporu vůči Bohu, ale zlo ve smyslu neštěstí a utrpení je vytvořeno samotným Bohem pro účely jeho vedení světa. Když však יהוה ústy proroka říká, že stvořil temnotu stejně jako zlo, má to

---

<sup>250</sup> Tamtéž. s. 206.

<sup>251</sup> Tamtéž. s. 207.

<sup>252</sup> Tamtéž. s.208-209.

<sup>253</sup> Tamtéž. s. 209-211.

<sup>254</sup> Tamtéž. s. 210.

jiný význam než jen ten, že obojí bylo stvořeno na počátku. V očích Deutero-Izajáše je Boží stvoření něčím, co se týká všech věků a časů, něčím, co se děje stále znovu. Bůh tvoří v dějinách. V očích tohoto proroka neexistuje teologická hranice mezi stvořením a dějinami.<sup>255</sup>

Je důležité si též uvědomit, jakým způsobem je vyjádřen zvláštní vztah autora k Izajášovi. Izajášovy obrazy jsou zde utvářeny do důmyslné mnohotvárnosti. Izajášovy základní představy jsou modifikovány, rozpracovány ve svých nejvnitřnějších možnostech a takřikajíc zdynamizovány, a to tak, že cesta vede od variace k variaci a teprve na této cestě se odhalené bohatství základních představ stává zcela vnímatelným.<sup>256</sup> Jinými slovy Martin Buber vnímá, že Deutero-Izajáš navazuje na Izajáše a dále jej rozpracovává.

## 6.2 Služebník

Jak jsme si řekli výše, jelikož Buber Joba označuje za božího služebníka, je na tomto místě potřebné zaměřit se na to, co Buber konkrétně míní tímto pojmem. Konkrétně: Jak Buber rozumí pojmu služebník עֲבָדָה a jak jej máme z hlediska jeho filozofie chápat my. Pro pochopení postavy služebníka je stěžejní již zmíněná kniha Deutero-Izajáš a v ní zakomponované ebedské písně.<sup>257</sup> Zejména právě z nich Buber při popisu služebníka vychází.

Služebník je povolán být „světlem národů“ a „smlouvou lidu“, tj. smlouvou lidu vytvořeného z národů.<sup>258</sup> Vykoupení Izraele a vykoupení národů jsou podle Bubera pouze různými etapami jednoho velkého vykoupení, které Bůh uskutečňuje ve světě lidí. To, co se nyní stane s Izraelem, předznamenává to, co se později stane s ostatními národy. Izrael připraví Bohu vhodný nástroj pro jeho dílo mezi lidmi.<sup>259</sup>

Existují různé názory a pokusy o vysvětlení postavy služebníka עֲבָדָה. Nejzásadnější jsou podle Bubera tři. Příznivci **prvního názoru** považují „služebníka“ za společnost, tedy za skutečný Izrael, „ideální Izrael“ nebo jádro či zbytek lidu věrného עֲבָדָה. Tento výklad ovšem naráží na pasáž v Deutero-Izajáši, kde je na počátku vylíčena funkce služebníka, jež

---

<sup>255</sup> Tamtéž. s. 213-214.

<sup>256</sup> Tamtéž. s. 208-209.

<sup>257</sup> Ebedské písně neboli písně o „Služebníku“ tvoří základní jádro Deutero-Izajáše. Obvykle se do těchto písní řadí oddíly: 42,1-9; 49,1-13; 50,4-11; 52,13- 53,12. (HELLER. *Tři svědkové*. s. 47).

<sup>258</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 216.

<sup>259</sup> Tamtéž. s. 217.

spočívá v „přivedení“ Izraele zpět k יהוה.<sup>260</sup> Při rozšíření popisu jeho funkce služebníka je vylíčeno obnovení izraelských kmenů jako příliš „lehká záležitost.“

Je jistě správné, že v Bibli můžeme vidět „korporativní osobnost jako vzor a určitého vychovatele“, ale to nedokazuje, „že tato ideální entita může vykonávat funkci pro entitu reálnou.“ Izraelská koncepce žijící v lidu může působit výchovně, ale skutečnou funkci, jako je „přidělovat zpustošené dědictví“, jí Bůh svěřit nemůže, stejně jako nemůže vzít na sebe skutečné utrpení lidu. To, co prorok říká o smrti a budoucnosti služebníka,<sup>261</sup> nelze spojovat s korporativní částí společenství.<sup>262</sup>

Zastánci **druhého pohledu** vidí v יהוה služebníkovi historickou postavu. Buď jde o postavu dobře známé osoby – počínaje Mojžíšem a pokračujíc samotným Deuterolizajášem – nebo jde o prorokova současníka, nám jinak neznámého. Tento pohled narušuje zejména skutečnost, že se zde hovoří nejen o smrti tohoto člověka, ale také o budoucnosti, která mu byla přislíbena po jeho smrti. Přitom jazyk, který je právě zde nanejvýš přesný a střízlivý, vylučuje podle Buberova jakoukoli myšlenku na vzkříšení z mrtvých.<sup>263</sup>

**Třetí výklad** je mesiášský a nacházíme ho například ve Skutcích apoštolů. Ačkoliv se tento výklad podle Buberova názoru v podstatě blíží skutečnému prorokovu záměru, naráží na nepřekonatelnou obtíž, totiž, že služebnickovo svědectví o něm samém, o jeho dosavadní námaze a zápasech, nelze dobře chápat jako svědectví o budoucnosti, tj. jako anticipaci budoucího výroku člověka, který ještě neexistuje nebo v každém případě není ještě viditelný. Díky této části nacházející se v poslední ebedské písni, můžeme pozorovat snahy, připsat poslední píseň jinému pozdějšímu autorovi a vykládat ji pouze jako mesiášskou. Zatímco zbylé písně jsou v těchto snahách pojímány jako vztahující se k historické osobnosti, například k samotnému prorokovi. Tento názor – že člověk, o němž

---

<sup>260</sup> „Nyní však promluvil ON, který mě od lůna stvořil jako služebníka, abych k němu přivedl Jáкова, abych mu byl Izrael přivedl domů – v JEHO očích jsem vážený a můj Bůh je nyní mým vítězstvím.“ (Iz 49,5).

<sup>261</sup> „Byl vyveden z úkrytu, předveden k soudu. Kdo bude bědovat nad jeho pokolením, že byl vyobcován ze země živých, že mu ublížila vzpoura mého lidu? Jeho hrob byl dán vedle hříšníků, vedle svévolníků dospěl k smrti, ačkoli se nikdy nedopustil ničeho špatného, nikdy neměl v ústech podvod. Tak to chtěl ON: Zdrčený, jehož ranil, jeho duše přinese oběť za vinu, ještě spatří potomstvo, bude dlouhověký a svojí rukou vykoná Jeho vůli. Osvobodí se od trýzně své duše, utopí se v tomto poznání: Můj služebník, zkoušený a osvědčený, sejme vinu mnohých tím, že ji vezme na sebe; proto bude mít podíl na kořisti mnohých, neboť vydal svou duši na smrt, byl počítán mezi odpadlíky. A přece nesl hřích mnohých; za odpadlíky se nechal zajmout.“ (Iz 53,12).

<sup>262</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 217.

<sup>263</sup> Tamtéž. s. 217.

se říká, že „*byl veden jako ovce na porážku a neotevřel ústa,*“ se liší od člověka, který o sobě říká: „*Svůj hřbet jsem vydal bijcům*“ - je však podle Bubera v rozporu s přímým a jasným chápáním textu. Obecně vzato jsou interpreti nuceni buď něco vynechávat, či případně některé písně přiřazovat jiným autorům. Žádná analýza slov však nedokázala podle Bubera vykořenit dojem stylové jednoty, která v samotných písních převládá a spojuje je s ostatními částmi knihy.<sup>264</sup>

Podle Bubera je pro přesnější pochopení postavy služebníka zapotřebí vzít v úvahu následující čtyři skutečnosti:

(1) V Deutero-Izajášově knize se měnící proklamace dostávají ke třem adresátům: Izraeli, Kýrovi a služebníkov. Mezi těmito adresáty převládají různé vztahy. Výrazy, které jsou zde použité o těchto postavách, se občas opakují v náležitém poměru a jejich opakování nelze považovat za náhodné. Tato souvislost ve volbě slov je největší mezi Izraelem a služebníkem: oba jsou Bohem vyvoleni, oba jsou jím utvořeni „od lůna“, oba jsou „zachovávaní“, oba jsou „podporováni“, oba jsou „ctěni“ a v obou se יהוה „oslavuje“, oba mají jednat podle Božího „pokynu“, na oba je vylit Boží Duch. Oproti tomu neexistuje žádná zvláštní souvislost mezi Kýrem a služebníkem, kromě toho, že oba jsou „pomazáni“. Tato skutečnost, že mezi Kýrem a služebníkem není žádná spojitost, kromě osobního božského pověření symbolizovaného aktem pomazání, je příznačná. Dá se tedy říci, že kromě obecného pojetí božského pověření, se zcela zásadně liší svým charakterem, osudem i činy. S Izraelem a služebníkem je to jinak. Zde služebník vystřídá a nahradí Izrael, takže bytí a činnost náležející Izraeli přecházejí na něj – služebník vystřídá a nahradí Izrael.

(2) V knize Deutero-Izajáš jsou mnohokrát „budoucí“ nebo „nové“ věci postaveny proti „dřívějším“ věcem. V souvislosti s konfrontací těchto dvou věcí je vždy jedna z nich objasňována prostřednictvím současných nebo budoucích událostí. A tak je řečeno, že na Davidův trůn již neusedne člověk. „Věrné milosti“, které byly slíbené Davidovi, přecházejí na Izrael. Králem Izraele podle prvotní smlouvy není nyní nikdo jiný než sám יהוה. „Výhonek“, který vychází z „pařezu Jišajova“, není Davidovým synem – není to přirozené semeno, ale „svaté semeno“. Je to muž, na němž spočívá Duch יהוה. Duch je na něj „vložen.“ Je to muž, který „spravedlivě obhajuje slabé země“ a je poslán „přinést dobrou

---

<sup>264</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s.217-219.



zprávu slabým“. Muž, který „soudí“ a „nastoluje spravedlnost na zemi“, muž, který nebije jinak než metlou svých úst a nezabíjí bezbožníky jinak než dechem svých rtů, který nekřičí a nedává slyšet svůj hlas na ulici, který neláme rozdrčenou třtinu a nehasí dýmající len. To je služebník.

(3). Celá světová historická podívaná, kterou יהוה vymyslel pro hodinu obratu a jež Kýros nedokonale provedl, byla jen předeherou. Hodina perského krále, který osvobodil Izrael od babylonského jha, pomíjí a začíná hodina „služebníka“, toho, kdo se stará o „přání“ יהוה vykoupit národy z jha jejich viny.

(4). Je zřejmé, že ve druhé polovině knihy postava služebníka vytlačuje postavu Kýra. Ve dnech, kdy tato kniha vznikala, musel panovat pocit zklamání, a proto bylo nutné spojit neuspokojivé Kýrovo dílo s oznámením o budoucím uspokojivém díle služebníka. Bůh oslovuje Izrael jako svého služebníka, kterého si vyvolil a jehož si podržel. Nejprve se Izraeli v první části knihy dostává jen útěchy a povzbuzení, ale brzy, snad kvůli některým negativním zkušenostem lidu, začíná „spor s Izraelem.“ Aby byl posluchač a čtenář chráněn před omyly, které by mohly vzniknout z omezeného obzoru, a aby se rozšířil jeho pohled na zjevené Boží cesty, bylo nutné postavit proti nedostatečnému služebníkovu Izraeli anonymního služebníka, který byl „vyvolen“ a „držen“ jako Izrael, ale na rozdíl od Izraele byl tím, v němž si יהוה také liboval a na něhož vložil svého Ducha. Tento kontrast se v průběhu knihy opakuje. Tvrdohlavý je stavěn do kontrastu s poddajným, bázlivý s odvážným, slepý s osvěceným, a přesto všechno Bůh oba bez odmlouvání nazývá „mým služebníkem“ a oběma slibuje svou ochranu, svou pomoc a budoucí dar své blaženosti. Tento kontrast je silným paradoxem knihy a opět nepřekvapí, že se často objevuje snaha o ztotožnění služebníka Izraele s anonymním služebníkem. Jsou i názory, ve kterých je poukazováno na to, že některé verše, jež hovoří o osobnosti služebníka, byly upraveny tak, aby se vztahovaly k Izraeli. V této souvislosti je zdůrazňován verš, v němž služebník vypráví, že mu יהוה řekl: „*Můj služebník jsi ty, Izraeli, v němž se oslavuji.*“ (Iz 49, 3) Tato slova však nelze podle Bubera považovat za důkaz pravdivosti korporativního výkladu. Paradox dvou „služebníků“ nelze vyřešit ani rozptýlit. Paradox přetrvává.<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 220-224.

### 6.3 Propojení

Je možné nyní říci, že podle Bubera služebník není korporativní, ale osobní bytost, a přesto je v něm zahrnut i prorok. Zde se dotýkáme dalšího paradoxu.<sup>266</sup> Osobnost služebníka zahrnuje a pokrývá osobnost proroka, ale přesahuje jeho hranice. Doba trvání „tohoto paradoxu propojení dvou postav“ totiž přesahuje oblast lidského života.<sup>267</sup> Podstata služebníka je víc než jeden člověk, aniž by však měla korporativní charakter. Podle Bubera lze vyvodit, že tato osoba se utváří v mnoha podobách a životních cestách, jejichž nositelé jsou ve své nejnvtřnější podstatě totožní, ale žádná nadpřirozená událost, žádné vzkříšení z mrtvých, nevede od jedné z těchto postav k druhé. Pozoruhodnou větu „ve svých smrtích“ můžeme dle Bubera brát zcela doslovně. Není to jediná smrt, která služebníka na jeho cestě potká, jde od smrti ke smrti a opět k novému životu.<sup>268</sup>

Na této cestě jsou tři fáze. **První je prorocká etapa. Druhou fází je působení utrpení**, protože služebník nejen snáší útrapy, které na něj doléhají, ale také je jakoby uskutečňuje, stávají se proměněnými v čin. Job poznal, že utrpení je tajemstvím Božím a žalmista poznal, že Bůh miluje ty, kdo trpí dobrovolně. הַיְהוָה služebník poznává tajemství utrpení v tom, že je to utrpení pro Boha a pro jeho „přání“.<sup>269</sup>

**Třetí etapou je „úspěch“ touhy**, tedy dílo zrozené z utrpení, tj. osvobození podrobených národů, které bylo svěřeno služebníkovi. Duch jeho Pána je na „pomazaném“ služebníku a zjevuje Ho. Stále je mu uloženo – tomu, který byl od založení prorokem – aby hlásal poselství. Toto poselství však končí inaugurací nového Božího řádu spravedlnosti pro svět.<sup>270</sup>

Tyto tři etapy nelze obsáhnout během života jednoho člověka. Jsou však cestou jediného služebníka, který prochází všemi různými podobami a životními cykly. Nevíme, kolik z nich viděl ve svém vidění sám prorok = Deutero-Izajáš. Lze předpokládat, že mu nebylo dáno, aby o tom, co viděl, věděl příliš mnoho. Stejně tak nemůžeme předpokládat, jaké historické postavy byly zahrnuty do cesty služebníka. Anonymnímu prorokovi bylo uloženo, aby tajemství zvěstoval, nikoliv, aby je vykládal. Nikdy nelze dokázat, že tito dva, služebník a jeho hlasatel v „Deutero-Izajáši“, jsou jedno, ale mnohé výroky v písních

---

<sup>266</sup> Tamtéž. s. 224.

<sup>267</sup> Tamtéž. s. 226.

<sup>268</sup> Tamtéž. s. 229.

<sup>269</sup> Tamtéž. s. 229.

<sup>270</sup> Tamtéž. s. 229.

psaných v první osobě nám říkají, že „Deutero-Izajáš“ se cítil jako jedna z figur služebníka a jako ten, před nímž bylo odhaleno tajemství služebnickova skrytého bytí a jeho budoucího zjevení.<sup>271</sup>

### 6.3.1 Cesta proměny v historii

Proměnu – od proroka ke služebníkovi – lze spatřovat v dějinách národa Izraele. Tuto postupnou a pozvolnou proměnu máme velmi zřetelně zachycenou v Písmu. Na počátku je נְבִיא zachycený jako vůdce, a to prorocký vůdce, který v paměti lidu žil jako první osvoboditel. Příklad נְבִיא můžeme vidět u Mojžíše, kdy podle Deuteronomia Mojžíš přijal Boží slovo a předal jej lidu. V tomto Božím slově je přislíbeno, že v časech potřeby bude pro ně znovu vzkříšen נְבִיא „jako Mojžíš“.<sup>272</sup> Jinými slovy, že se znovu a znovu objeví prorocký vůdce, pokud jej bude lid potřebovat.<sup>273</sup>

V době soudců se obvykle setkáváme s נְבִיא jako s vůdcem, ale k tomu, aby mohl vést, bylo nutné přijmout Božího ducha, a proto bylo na „soudci“, aby prošel stupněm נְבִיא. נְבִיא je ovšem ze své pozice vůdce postupně vytlačován. Stalo se tak poté, co se pevně zakotvilo království. V době království v Izraeli je נְבִיא odsouván na okraj společnosti a stává se bezmocnou opozicí k mocným. Místo toho, aby vedl, musel vysvětlovat, co je a co není skutečné vedení. A z povahy věci to pro נְבִיא znamenalo stále nebezpečnější úkol. Boží pravda, kterou musel prorokovat, je v rozporu se vším, co chce slyšet dvůr a knížata. V oblasti zahraničních záležitostí poté také v rozporu s tím, co chce slyšet lid. נְבִיא se musí stále více připravovat nejen na opovrhlivé odmítnutí svého poselství, ale také na špatné zacházení, věznění, a dokonce i na smrt. Avšak mesiášský příslib krále, který splní svůj úkol, naznačuje věci přesahující tento stav.<sup>274</sup>

Posun nastává, když zklamání z králů, které v Izraeli postupně rostlo, přerostlo v době katastrofy ve zklamání z izraelského království. נְבִיא nyní začíná v prorockém myšlení nově získávat povolání vést. Stejně povolání, o němž tradice vyprávěla v dřívějších dobách. Dochází však k zádrhelu, neboť נְבִיא nyní příliš často nenacházejí pozorné ucho a jsou haněni a trýzněni. Svůj stav opovržení však vidí jako mučednictví, vidí jej jako

---

<sup>271</sup> Tamtéž. s. 229-230.

<sup>272</sup> „Povolám jim proroka z jejich bratří, jako jsi ty. Do jeho úst vložím svá slova a on jim bude mluvit vše, co mu přikážu“ (Dt 18,18).

<sup>273</sup> BUBER. *The Prophetic Faith*. s. 230.

<sup>274</sup> Tamtéž. s. 230.

přechod k novému vedení. Ne král, ale נָבִיא je ustanoven zástupcem Božího království a toto království nyní ve skutečnosti znamená celý lidský svět. Nyní již není třeba, aby jeho hlas zazníval jako v jeho dřívější prorocké kariéře, když volal nad provinilci. Již není třeba lámat z národů potlučené rákosí ani hasit kouřící len. Řád, který „zavádí“, staví vše na své pravé místo. Uskutečnění tohoto nového povolání, které je mu svěřeno, se realizuje skrze snášení utrpení. Trpící נָבִיא je předobrazem jednajícího Mesiáše.<sup>275</sup>

V Deutero-Izajáši je též neustále zdůrazňováno zvláštní pouto mezi osobním služebníkem a služebníkem Izraele. Jsou k sobě úzce připoutáni. Osobní služebník je tím Izraelem, v němž se הָיָה oslavuje jako ve svém věrném, ale právě proto, že jím je, může se הָיָה oslavovat v Izraeli obecně jako v tom, který je jím vykoupen. הָיָה láska k nevěrnému Izraeli, láska zraněná a trpící, se obnovuje z prorokovy lásky k Bohu, lásky zraněné a trpící pro Boha. Jsou malým počátkem Božího království dříve, než se Izrael stane jeho počátkem; jsou počátkem před počátkem.<sup>276</sup>

Pomazání králů bylo nenaplněné a Deutero-Izajáš už nečeká na krále, v němž by se toto pomazání mělo naplnit. Pomazání נָבִיא bylo naplněno, a proto právě z jejich středu povstane postava dokonalého. Vše, co נָבִיא v této své konečné podobě nastolí ve světě národů, nastolí Izrael skrze něj. Neboť skrze něj, skrze jeho slovo a život, se Izrael obrací k Bohu a stává se Božím lidem. Tito dva, Izrael a prorok, už nebudou stát proti sobě a nebude mezi nimi ani žádný rozdíl. V hodině, kdy bude tomuto člověku dovoleno vystoupit, poté co znovu a znovu vytrvá ve skrytosti a projde utrpením a smrtí k pravému životu, kdy mu bude dovoleno vystoupit a být světlem pro národy, v tu hodinu se služebník Izraele a osobní služebník stanou jedním.<sup>277</sup>

Izrael byl odedávna vyvolený a jako „vyvolený“ se objevuje i osobní služebník. Obě volby znamenají určení ke službě a činnosti. Avšak dílo, k němuž byl Izrael dříve vyvolen, bylo dílem dokonaným samo o sobě – zřízení Izraele jako Božího lidu, tedy jako lidu budoucího celý svůj společný život pod Božím řádem a vládou. Izraeli bylo uloženo, aby pracoval nikoliv na druhých, ale na sobě samém. Toto dílo mělo zazářit uprostřed světa národů, získat duše pro Boha a stát se tak počátkem jeho království, „prvním z jeho žní“. Tuto práci, kterou měl Izrael vykonat pro sebe, a tím i pro lidstvo, nevykonal. Proto byl nyní povolán נָבִיא, který v dřívějších generacích nepřetržitě pracoval ne pro sebe, ale

---

<sup>275</sup> Tamtéž. s. 230-232.

<sup>276</sup> Tamtéž. s. 232.

<sup>277</sup> Tamtéž. s. 232-233.

pro Izrael, aby splnil dílo, které mělo být vykonáno přímo pro svět národů, nejprve „snášením“ utrpení a poté nastolení řádu království.<sup>278</sup>

Trpící a jednající služebník nyní již nejedná, jako אֲבִיבֵי ve své dřívější podobě, z opozice vůči Izraeli, a kvůli této opozici již netrpí. Nyní trpí a jedná ve jménu Izraele. Trpí a jedná jako Izrael. Právem králové mluví o něm a o Izraeli jedním dechem, jedním výrokem. On je Izrael jako služebník. Když se na něj národy dívají, dívají se na pravdu Izraele, na pravdu vyvolenou od samého počátku. Jednota mezi osobním služebníkem a služebníkem Izraele přechází do jejich jednoty v utrpení. Kdo v Izraeli uskutečňuje aktivní utrpení Izraele, ten je služebníkem a je Izraelem, v němž se אֲבִיבֵי „oslavuje“. Bůh, který v dávných dobách dopustil, aby první otec „zabloudil“ z otcovského domu, a šel před ním na jeho putování za vytyčeným cílem jako věrný Pastýř, je uznáván trpícími generacemi na jejich cestě, cestě vyhnanství, jako jejich Pastýř. Činí tak v síle prorocké víry: „אֲבִיבֵי! *jde před nimi.*“ Ten, kterého אֲבִיבֵי Abraham v dávných dobách poznal jako Boha cesty, zůstal vůdcem na cestě v poselství anonymního proroka, které si trpící generace nesly s sebou na svých toulkách.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Tamtéž. s. 233.

<sup>279</sup> Tamtéž. s. 234-235.

## Závěr

Nyní se dostáváme k závěru této práce. Zde se pokusíme zopakovat a shrnout důležité myšlenky, které byly v průběhu práce rozebrány. Cílem této práce bylo:

- (1) Zanalyzovat Buberovy filozofické a náboženské spisy s ohledem na biblický příběh Joba, respektive shromáždit ty pasáže, které se explicitně/implicitně vyjadřují k Jobovi.
- (2) Popsat příběh Joba na základě díla Martina Bubera, jeho přístup k této knize a souvislosti, které má kniha Job s dalšími biblickými knihami.

Nejprve jsme si v první kapitole ukázali Buberův životní příběh s ohledem na to, co jej formovalo a co bylo v jeho životě natolik závažné, že dokonce mělo vliv na jeho filozofii. Jak bylo ukázáno, některé z těchto momentů sám Buber vypichuje jako zásadní pro jeho filozofii. Například jsme si ukázali, že on sám hovoří o tom, že jeho poznání o opravdovém setkání, které může člověk uskutečnit, ovlivnil jeho vztah s matkou, respektive jeho touha po mateřském objetí a lásce, která nebyla v jeho dětství naplněna. Jeho život byl též popsán se zřetelem k významným životním momentům, jež ovlivnily jeho pojetí judaismu. Kromě zásadních momentů v Buberově životě jsme si tedy poukázali i na dva důležité směry – chasidismus a sionismus – které ovlivnily Buberův judaismus. Následně byl popsán základ Buberovy filozofie, který se stal podkladem pro další části práce, kde byl rozvíjen. Tento základ byl vzat zejména z jeho nejznámějšího a stěžejního díla *Já a Ty*.

V závěru první kapitoly jsme se následně dostali k samotné knize Job, kde jsme si ukázali, že i když kniha Job pojednává o konkrétním osudu konkrétního člověka, podmět ke stížnostem a obviněním byl zformován na základě nadosobního utrpení, jež je běžně lidmi zakoušené v dennodenní realitě. Již zde nám byla předložena zajímavá a originální Buberova myšlenka vztahující se k pochopení knihy Job. Docházíme zde totiž k závěru, že abychom byli schopni pochopit knihu Job, je nutné si uvědomit, že se v této knize nacházejí čtyři různé pohledy na vztah Boha k utrpení člověka. Následující čtyři kapitoly tak byly věnovány těmto jednotlivým pohledům, čímž jsme měli možnost se s nimi podrobně seznámit.

První pohled na vztah Boha k utrpení, který v knize Job nacházíme, nalezneme v prologu této knihy. Je to pohled, který je zřejmě pro čtenáře nejvíce zarážející, a to z hlediska toho, jak je zde Bůh představen. Čtenáři zde jsou představeny motivy a pohnutky, které se zcela nehodí spojovat s božstvím. S Bohem se zde pojí nezvykle silný antropomorfismus, který nelze přehlédnout – např. Bůh říká: „Podnítil si mě proti němu“. O to víc je zajímavé, že tyto motivy nacházíme přímo v Bibli. Naproti tomu je člověk v prologu vykreslen jako ten, který je pravdivý. Dá se tedy říci, že v prologu je člověk jiným člověkem a Bůh jiným Bohem, než jak tomu je v další části knihy Job.

V druhé části této kapitoly se dostáváme k Jobově ženě. Žena, která ač měla být jeho opora v tíživé situaci, Jobovi v daný moment nepomohla. Zde jsme si ukázali dva zcela odlišné pohledy na ženu Joba, které se v souvislosti s ní uplatňují. U obou pohledů bylo ukázáno, na jakém základě jsou postaveny a z čeho tyto interpretace vychází. Velmi zjednodušeně lze shrnout, že:

- v prvním pohledu je žena Joba přirovnávána k Evě, tedy žena Joba je zde využita satanem stejně jako žena Adama. Žena je tak vnímána jako pokušitelka.
- ve druhém se na ženu Joba nahlíží spíše jako na matku, která přišla o všechny své děti a není jí ani lhostejný současný stav, ve kterém se její muž Job nachází.

Ve třetí kapitole poté přecházíme ke druhému pohledu na vztah Boha k utrpení, tedy k názoru na Boha, který nacházíme u přátel Joba. Názor, který v této knize zastávají přátelé se dá označit jako názor dogmatický. Podle Bubera názor přátelé přebírají z knihy Ezechiel, v níž sice nacházíme odsouzení náboženské tradice kolektivní odpovědnosti, ale svoje učení neproměňuje v tvrzení o všeobjímající empirické propojenosti mezi hříchem a trestem, jak to v knize Job učinili přátelé.

Ve druhé polovině této kapitoly jsme si následně na základě filozofie Martina Bubera objasnili, z jakého důvodu dochází k tak velkému neporozumění mezi Jobem a přáteli, a proč i přes dobrý úmysl přátel nakonec nedochází k vzájemnému setkání. Jinými slovy řečeno jsme si ukázali, proč přátelé nedokázali naplnit setkání s Jobem jakožto s Ty.

Ve čtvrté kapitole jsme se dostali k pohledu, který zastává sám Job. Tedy k názoru, který je nám představen ve stížnosti a protestu Joba a který se dá označit jako pravdivý, neboť je člověkem skutečně prožíván. Poprvé se zde lehce dotýkáme tématu, které se stane stěžejní v následující kapitole, tématu spravedlnosti. Je zde poukázáno na to, jak ve

své situaci vidí pojem spravedlnosti sám Job. Tedy, že pro Joba spravedlnost neznamena systém odškodnění a odplaty, jako je tomu u jeho přátel, ale je schopen si zachovat víru ve spravedlnost i víru v Boha, avšak ve formě, kdy víra ve spravedlnost není krytá Boží spravedlností. Následuje zamyšlení nad dalšími dvěma tématy – modlitba a „skrytá Tvář“. U tématu modlitby jsme si ukázali, jakým způsobem Buber modlitbu vnímá, a jak k ní přistupuje. Na základě jeho vnímání modlitby jsme se též zaměřili na modlitbu Joba a jeho přátel.

Následně jsme se dostali do dalšího velkého významného celku, který zahrnuje prožívání Boha tak, jak ho v utrpení zakoušel Job, tedy prožívání Boha, který „skrývá svoji Tvář“. Nejprve jsme si ukázali historickou cestu, kterou lidstvo podle Bubera podstoupilo, tedy cestu, která vedla od „Boha, který skrývá svou Tvář“ k Bohu zjevnému. Následně jsme si řekli, že pojem „skrytý Bůh“ není podle Bubera jen pojmem minulosti, ale i v současnosti zakouší člověk stav, který se dá označit jako „skrytý Bůh“. Poukázali jsme i na to, že není to jen Bůh, který se skrývá, ale i člověk záměrně ze své vůle vytváří stav, kdy se před Bohem snaží skrýt. Po podrobnějším popsání obou těchto zmíněných situací jsme však dospěli postupně k odpovědi, že pocíťovaný stav, který se dá označit termínem „skrytý Bůh“, existuje pouze na straně člověka. Je to totiž člověk, který Boha v danou chvíli nevnímá, ale ve skutečnosti Bůh skrytý není, jen člověk. Je takto, ať už vlastním aktivním přičiněním či nikoliv, zakouší.

Ve čtvrtém pohledu je nám ukázán Boží hlas vystupující z bouře, který se ukazuje jako jakási nadlogická pravda skutečnosti. Opětovně se zde dostáváme k pojmu spravedlnost a rozkrývá se zde skutečnost, že spravedlnost, kterou trpící člověk hledá, není skrytá, jak se může čtenáři zdát, ale božská spravedlnost se podle Bubera projevuje ve stvoření tím, že Bůh Stvořitel každému dává to, co mu náleží a obdarovává každého do té míry, aby mu mohlo být umožněno stát se sám sebou. Stvoření si dle Bubera nelze představovat tak, že se odehrálo někde na počátku dějin a je již dokonáno, ale je nutné si být vědom toho, že stvoření je proces, který se týká všech časů a věků. Následně jsme se dostali ke krátkému pojednání o tom, jak Buber vnímá otázku dobra a zla ve stvoření. Kdy má Buber za to, že poznání dobra a zla není nic jiného než poznání protikladů, které vždy byly ve stvoření přítomné.

Ve vrcholu příběhu, který bývá spatřován v Bouři, jsme se dostali do prostředí soudu. Ukázali jsme si, podle jakých indicií můžeme usuzovat, že se zde nacházíme u



soudu a dále jsme si poukázali, jak je nutné vnímat pojem spravedlnosti a soudu. Tyto pojmy totiž nesmí být pojímány v kontextu chápání dnešní doby, ale musí být plně vnímány ve světle doby starozákonní, kde tyto pojmy nabývají odlišného významu.

Poslední otázku, kterou jsme si v závěru této kapitoly položili a která je zde rozebrána, je otázka: Kdo je Ten, který odpovídá z Bouře? Zabývali jsme se tedy podrobněji tím, zda můžeme Boha vnímat a přistupovat k němu jako k osobě.

### **Shrnutí 2.-5. kapitola**

Buber předkládá zajímavou a neobvyklou interpretaci knihy Job, která je postavena na mnohosti velmi rozdílných názorů na vztah Boha k utrpení, které v knize nacházíme zakomponované. Tyto jednotlivé pohledy není možné nijak sloučit. Přesto však nejsou v této knize dány náhodně a společně vytvářejí celek na základě toho, jak jsou v této knize uspořádány. Čtenář knihy prochází cestou, která ho vede od jednoho názoru k názoru jinému. Má tak možnost projít si sám tuto cestu a postupně se konfrontovat s velmi odlišnými pohledy na vztah Boha k utrpení. V prvním případě čtenář poznává Boha jako „krutého“, avšak v danou chvíli pro člověka, který zakouší utrpení, plně živého. Zakouší utrpení a tíživou situaci jako stav, kdy proti němu jakožto pravdivému člověku, který se ničím neprovinil, stojí určitá danost – sám osud, případně i sám Bůh.

Ve druhém pohledu je představen Bůh racionální a rozumný. Bůh, kterého si člověk za každou cenu snaží podrobit zákonům lidské logiky, aby nemusel vyjít ze „svého komfortu“ a konfrontovat se s něčím novým, nelogickým a nepředvídatelným. Podřizovat Boha lidské logice, „pravidlům náboženství“ je pro člověka způsob zacházení s Bohem, který je častý, neboť je pro mnoho lidí „pohodlný“. Avšak z důvodu, že tohoto Boha nenalezneme ani ve světě, ani v existenci člověka, a nelze Ho nalézt ani na jiném místě než v oblasti náboženství, lze Jej takto zakoušet jen do doby, než je člověk konfrontován se skutečným utrpením. V utrpení se tento pohled člověku zobrazuje jako falešný a zcela nereálný. Lze tak usuzovat, že je tento pohled spíše než člověku, který je zasažen utrpením, věnován jeho okolí, tedy přátelům, které kolem sebe má, aby si uvědomili, že nelze aplikovat jednoduše učení Písma do života jedince bez toho, aniž by se vzal v potaz obsah konkrétní situace. A zároveň ukazuje, že i sebevznešenější myšlenky, které nám Písmo přináší, se můžou pro druhého stát v jeho obtížné situaci výsměchem, pokud budou vyřčeny a aplikovány jen jako obecně platné poučky. Vždy je tak třeba mít na mysli,

že člověk, který zakouší momentální utrpení, danou situaci může vnímat odlišně než člověk, který stojí v situaci s ním jako jeho přítel.

Třetí pohled, pohled Joba, je pravdivý, neboť je člověkem prožívaný. Víra v Boha se zde zcela vymyká lidské logice. Jinak řečeno, Job věří v Boha, a to i přes to, že nedokáže nijak zdůvodnit proč. Na rozdíl od přátel nenachází žádné logické zdůvodnění toho, jak je slučitelné jeho utrpení s Boží spravedlností, ale i přesto nadále věří. Zachovává víru jak ve spravedlnost, tak víru v Boha, a to i přes to, že nemá možnost, jak si „logicky“ tuto situaci zdůvodnit.

Ve čtvrtém pohledu, jež je nám ukázán, Bůh přichází v hlasu z Bouře. Tento Bůh je zobrazen jako nadlogická pravda skutečnosti a jeho spravedlnost je vsazena do oblasti stvoření, jež znamená vzájemnou komunikaci mezi Stvořitelem a stvořením, a které se týká všech věků a časů, tedy se odehrává stále znovu a znovu.

Můžeme tedy shrnout, že podle Bubera v knize Job nacházíme spoustu ironie a množství odlišných názorů, pomocí kterých se snaží kniha uchopit téma vztah Boha k utrpení jako celek. Zároveň se snaží o něm pojednat z nejrůznějších úhlů pohledu a tím poukázat na šíři a komplikovanost této problematiky, kterou je zcela nemožné redukovat a zjednodušit na „jednoznačné“ řešení tohoto tématu.

V úplném závěru, tedy v šesté kapitole této práce, již opouštíme tyto čtyři pohledy, které tvořily velkou její část. Dostáváme se ke dvěma zásadním pojmům, jež jsou postupně rozebrány – služebník a prorok. Podle Bubera můžeme Joba nazvat oběma termíny, tedy Job je jak prorok, tak služebník. Naším cílem v této kapitole tak bylo poukázat, na základě čeho lze Joba podle Bubera označit pojmem prorok a služebník. Dále zároveň poukázat na vzájemnou propojenost těchto dvou pojmů. Nejprve jsme si rozebrali pojem prorok, kde jsme mimo jiné narazili na podobnosti, které knihu Job spojují s knihou Jeremiáš. Následně jsme se dostali k pojmu služebník, kdy podle Bubera pro pochopení tohoto pojmu je zcela nezbytná a zásadní kniha Deutero-Izajáš. Poté, co byly tyto pojmy jednotlivě popsány, jsme si poukázali na jejich vzájemné propojení a na cestu proměny těchto pojmů v Izraelských dějinách.

## Literatura

### Prameny

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BUBER, Martin. edited by Glatzer N. N. *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber*. New York: Schocken Books, 1987, ISBN 0-8052-3796-8.

BUBER, Martin. edited by Glatzer N.N, and Mendes-Flohr P. *The letters of Martin Buber: A life of dialogue*. New York: Schocken Books, 1991. ISBN 9780804150132.

BUBER, Martin. edited by Friedman M. *Meetings: Autobiographical Fragments*. New York: Routledge, 2002. ISBN 0415282667.

BUBER, Martin. *Eclipse of God: Studies In The Relation Between Religion And Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. ISBN 978-0-691-16530-1.

BUBER, Martin. *Good and Evil: Two Interpretations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.

BUBER, Martin. *Hasidism & Modern Man*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. ISBN 9780691165417.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016. ISBN 978-80-262-1093-1.

BUBER, Martin. *Hasidism & Modern Man*. New Jersey: Princeton University Press, 2016. ISBN 9780691165417.

BUBER, Martin. *The Legend of the Baal-Shem*. New Jersey: Harper & Row, 1955. ISBN 9780691043890.

BUBER. M., *The Prophetic Faith*. New York: The Macmillan Company, 1949. Transl. by WITTON-DAVIES, Carlyle.

BUBER M. *The Two Types of Faith*. New York: The Macmillan Company, 1951.

BUBER, Martin. *The Way of Man: According to the teaching of Hasidism*. Pendle Hill, 1960. ISBN 0806500247.

BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-480-8.

## Sekundární literatura

BENEŠ, Jiří. *Nevystižitelný Bůh?* Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-070-1.

BENEŠ, Jiří. Tvář Boha: Bůh v knize Jób, aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: soubor statí katedry biblistiky*. Brno: L. Marek, 2010, s. 266-288. ISBN 9788087127278.

BERLEJUNG, Angelika. *Náboženské dějiny starověkého Izraele*. V Praze: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-281-1.

BIČ, Miloš a spol. *Starý zákon: překlad s výkladem, svazek 8 - Job*. Praha: Kalich, 1981.

BIČ, Miloš a spol. *Starý zákon: překlad s výkladem, svazek 13 – Ezechiel-Daniel*. Praha: Kalich, 1984.

COHEN, Adir. *The Educational Philosophy of Martin Buber*. London: Associated University Presses, 1983. ISBN 0838630987.

ČECH, Petr. Zákon ve Starém zákonu. In: ANTALÍK, Dalibor. *Zákon a právo v archaických kulturách*. Praha: Herman, 2010, s. 163-175. ISBN 9788087054246.

ČECH, Pavel. Zákon ve Starém zákonu. In: ANTALÍK, Dalibor; STARÝ, Jiří a VÍTEK, Tomáš. *Zákon a právo v archaických kulturách: svět archaických kultur v..* Praha: Herrmann, 2010, s. 161-175. ISBN 9788087054246.

DRÁPAL, Dan. *Spor o Joba*. Praha: Návrat domů, 2015 ISBN 9788072553358.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: Oikomene, 2019. ISBN 9788072983612.

DILLARD, Raymond B. a LONGMAN, Tremper. *Úvod do Starého zákona*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-078-0.

GESENIUS, Wilhelm. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Gorgias Press, 2012. ISBN 9781611433128.

HELLER, Jan. *Tři svědkové: Mojžíš – Izaiáš – žalmista. Oikúmené*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. ISBN 8085241730.

HOB LíK, Jiří. *Proroci, jejich slova a jejich svět. Světová náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 9788070219485.

JUNG, Carl Gustav. *Odpověď na Jób*a. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 9788074295508.

KUBÁČ, Vladimír. *Člověk před Boží tváří*. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-754-0.

KUSHNER, Harold S. *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Praha: Portál, 2018. ISBN 9788026213581.

MENDES-FLOHR, Paul. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven: Yale University Press, 2019. ISBN 9780300153040.

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992.

SCHILPP, Paul Arthur. *The Philosophy Of Martin Buber*. United States of America.: The Library of Living Philosophers, 1991. ISBN 0-87548-129-9.

TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-016-0.

YANCEY, Philip. *Bible, kterou četl Ježíš*. Praha: Návrat domů, 2016. ISBN 978807255365.

## **Elektronické zdroje**

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. Online. Dostupné z: <https://www.bibleserver.com/cs/>. [cit. 2024-08-02].

Bible Kralická. Online. Dostupné z: <https://www.bibleserver.com/cs/>. [cit. 2024-08-02].

BUBER, Martin a ROSENZWEIG, Franz. *Die Schrift*. Online. Dostupné z: <https://bibel.github.io/BuberRosenzweig/>. [cit. 2024-07-31].

*The Babylonian Talmud*. Online. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>. [cit. 2024-07-31].

## **Abstrakt**

Diplomová práce se zabývá knihou Job na základě filozofické interpretace Martina Bubera. Jejím cílem je popsat příběh Joba na základě díla Martina Bubera, jeho přístup k této knize a souvislosti, které má kniha Job s dalšími biblickými knihami.

V této práci se dotýkáme tématu, které není sice primárním tématem, jež se v Buberově díle vyskytuje, přesto ho však v jeho učení nalezneme zejména ve spojitosti s tématem utrpení. Nejprve se v práci věnujeme základům Buberovy filozofie, co jej formovalo a bylo pro něj natolik zásadní, že to mělo vliv i na jeho filozofii, a též jak přistupuje ke knize Job. Vzhledem k tomu, že podle Bubera je nutné pro pochopení této knihy je nutné si uvědomit, že zde proti stojí čtyři rozdílné pohledy na vztah Boha k utrpení (1).

V následující kapitolách tak nacházíme podrobný popis těchto jednotlivých pohledů, kdy nejprve se zaobíráme pohledem, který nám přináší prolog knihy Job (2). Následně na tento pohled nahlížíme optikou Jobových přátel (3), poté přecházíme k pohledu, který se nám zobrazuje v Jobově stížnosti a protestu (4) a poslední pohled na vztah Boha k utrpení se nám vyjevuje v Hlasu, který přichází z Bouře (5). V závěru již opouštíme téma vztahu Boha k utrpení a zaměřujeme se na postavu Joba jakožto proroka a služebníka a na vzájemnou propojenost těchto dvou pojmů (6).

## **Abstract**

The thesis deals with the book Job based on Martin Buber's philosophical interpretation. It aims to describe the story of Job based on Martin Buber's work, his approach to this, book and the connections that the book of Job has with other books of the Bible.

In this paper, we touch on a theme that, while not the most extensive theme found in Buber, is nevertheless found in his teachings, particularly in connection with the theme of suffering. First, the paper looks at the foundations of Buber's philosophy, what shaped it and was so fundamental to him that it influenced his philosophy, and how he approaches the Book of Job. Since, according to Buber, it is necessary to realize that there are four different views of God's relationship to suffering in order to understand this book, the thesis examines all of these views (1).

Thus, in the following chapters, we find a detailed description of these different views, first dealing with the view presented in the Prologue of Job (2). We then look at this view through the lens of Job's friends (3), then we move on to the view that appears in Job's complaint and protest (4), and the final view of God's relationship to suffering appears in the Voice that comes out of the Storm (5). Finally, we leave the theme of God's relationship to suffering and focus on the figure of Job as a prophet and servant and the interconnectedness of these two concepts (6).