

UDK 1:2 Buber M.
Primljeno: 3. 6. 2015.
Prihvaćeno: 28. 9. 2015.
Izvorni znanstveni rad

FENOMENOLOGIJA PRISUTNOSTI APSOLUTNO, RELIGIJA I FILOZOFIJA U MISLI MARTINA BUBERA

Ante AKRAP

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
ante.akrap@st.t-com.hr

Sažetak

U razmatranju odnosa filozofije i religije Martin Buber je pod znatnim utjecajem kabale i hasidizma. Stavljajući u centar svojeg razmišljanja pojam *šekina* – prisutnost Božja, kroz fenomenološki pristup tom problemu želi potvrditi jednu od svojih osnovnih teza o potpunoj imanentnosti Božjoj u kozmosu i čovjeku. Poistovjećujući religiju s Prisutnošću i udaljavajući svaki Ti iz područja objekta, Buber uspostavlja odnos prisutnosti u kojemu religioznost koju razlikuje od religije, a koja se izražava u čovjekovu djelovanju, prelazi put od »iznimke«, kao iskustva drugosti koje ne pronalazi svoje mjesto u redovitoj dimenziji čovjekova bivstvovanja do prisutnosti koja postaje temelj i nositelj čovjekova postojanja jer svi naši odnosi pronalaze svoje ispunjenje i smisao u vječnome Ti. Dijalog, susret i odnos nisu dekorativne kategorije naše religioznosti, nego put koji nas vodi do toga da poodnosimo cjelokupnu stvarnost. Buberova je nakana potvrditi spoznaju da je bit religioznosti čovjekovo djelovanje koje održava na životu iskonski dijalog između Boga i čovjeka. Na taj način Buber kroz tradicionalnu misao svojeg naroda i vlastitu filozofiju dijaloga otvara put dijaloškoj religioznosti.

Ključne riječi: Buber, Prisutnost, tradicija, mistika, kabala, hasidizam, Bog, filozofija, religija, religioznost, vjera.

Uvod

Martin Buber (1878. – 1965.),¹ njemačko-židovski filozof religije, biblijski prevoditelj i tumač, u razmatranju odnosa filozofije i religije pod znatnim je utjecajem

¹ Martin Buber se ubraja među najutjecajnije židovske teologe i učenjake XX. stoljeća. Bio je lingvist, pisac, sociolog, teolog i filozof. Njegov bibliografski opus dijeli se u tri djela.

hasidizma i zadnje kabale.² Čovjek ima moć ujedinjenja Boga, naučava kabala. Njegova je prisutnost razasuta po svijetu i nalazi se u svemu stvorenomu, ona je u egzilu i iskre te prisutnosti nalaze se u svim stvarima. Uloga je čovjeka da svojim djelovanjem pridonese da se iskre Božje prisutnosti vrate svojem izvoru. Filozofija i religija, prema Buberu imaju jednu dodirnu točku: nedohvatljivost Boga. Za filozofiju Bog je nedohvatljiv jer ga ona pretvara u puko apstraktno misaono načelo i kao takva popredmećuje. Za religiju Bog je nedohvatljiv onda ako je ona promatrana i svedena na kult i formalno poštivanje pravila. Ključnu razliku između filozofije i religije Buber vidi u dvojnosti, subjekt – objekt, temeljnom obilježju filozofije, i dvojnost Ja – Ti, temelju religije.

Za razliku od negativnoga stava koji gaji prema religiji, Buber stavlja naglasak na religioznost koju veže uz čovjekov život i njegovo djelovanje u svijetu. Čovjek ne smije raskidati praiskonski dijalog koji je Bog uspostavio od početka činom stvaranja. Dijalog s Bogom gradi se na istinskom povjerenju, temeljnoj odrednici vjere. Bog je za Bubera »Ti vječno«, »Ti apsolutno«, koje nikada ne može postati »jedno ono«, ne može biti ograničeno jer je krajnji subjekt svega. Stavljajući u centar svojeg razmišljanja pojam *šekina* (hebr. *šekinah*) – prisutnost Božja, u fenomenološkom pristupu tom problemu Buber želi potvrditi jednu od svojih temeljnih teza o potpunoj imanentnosti Božjoj u kozmosu i u čovjeku. Jednom riječju, Bog je Prisutnost nazočna u svemu. No, unatoč svojoj sveprisutnosti u svijetu, Bog nam nije u potpunosti otkriven i time skrivenost Božja postaje noćna mora čovjeka ali i otvoren prostor različitih interpretacija.

Filozofijska i teologijska misao dozrijevala je u Buberu kao njegovo životno iskustvo o čemu i sam svjedoči svjestan da su određene spoznaje i povijesni događaji izazvali kod njega ozbiljne promjene u razmišljanju o najvišim stvarima. To svoje novo stajalište on naziva »uskim grebenom« (*der schmale Grat*). Time želi reći da se »više ne nalazi na širokoj visoravni jednoga sistema koji obuhvaća niz sigurnih postavaka o Apsolutnome, nego stoji na uskome grebenu između dviju provalija, gdje nema nikakvih pouzdanih, izrecivih spo-

Prvi se odnosi na hasidimske poruke i predaje, drugi dio su filozofijska djela koja istražuju pitanje međuljudskih odnosa, dok se treći dio odnosi na biblijske spise. Temeljni princip njegove misli jest definiranje čovjeka kao bića dijaloga. Biti čovjek znači biti oslovljen, biti uvučen u razgovor. Život svakog stvorenja jest dijalog, razgovor koji traje od samoga početka, odnosno od stvaranja. Zauzimao se za uspostavu mira i za suživot Arapa i Židova i kao takav postao »simbolom življenog mira koji želi pobijediti mržnju ljubavlju«. Usp. Adalbert REBIĆ, Martin Buber (1878. – 1965.). Uz 25. obljetnicu smrti, u: *Bogoslovska smotra*, 61 (1991.) 1–2, 121.

² Zadnja kabala je jedan od pojmova kojim se označava kabalističko učenje Isaaka ben Salomona Lurije.

znaja. Izvjestan je samo susret s onim koji ostaje skriven.«³ Prema tom susretu Buber nas vodi kroz tradicionalnu filozofijsku i mističku misao svojeg naroda s velikim naglaskom na temeljne postavke filozofije dijaloga koja otvara put dijaloškoj religioznosti.

1. Tradicija – ključ čitanja i razumijevanja Buberove misli

»Tradicija je najuzvišenija sloboda za generaciju koja je živi s punom osjećajnošću, ali je najniže ropstvo za pasivne baštinike koji je prihvataju tromo i kruto.«⁴

U pristupu problematici o kojoj piše Buber je pod znatnim utjecajem stare mističke židovske tradicije. Kod njega su vidljive specifične kategorije fideističkog egzistencijalizma ali i estetizacija i idealizacija istočnog židovstva u obradama hasidskih priča, usprkos modernoj terminologiji i suvremenim metodama kojima se služi.

1.1. Kabala

Kabala je sastavni dio židovske mistike (grč. *mystikós* – tajanstven), koja označava duhovnu metodu ili disciplinu koja osobu vodi do izravnog kontakta, sjedinjenja s Bogom. Proizlazi iz težnje da se nadiđu uobičajene granice prostora i vremena kako bi se ostvario kontakt s božanskim. Židovski misticizam je nerazdvojni dio Tore,⁵ izvornoga djela božanskoga otkrivenja i uputstava, tradicije koja čovjeka uči kako biti čovjek. U talmudskoj terminologiji *kabala* znači jednostavno »tradicija« i odnosi se na hagiografske spise Biblije bez ikakve mističke i ezoterijske konotacije, dok latinska transkripcija same riječi znači »poruka« ili »pouka koja se vjekovima uči i prenosi«⁶. Gershom Scholem precizira da u židovskom misticizmu postoji »javna« i »skrovita« objava.⁷ Prva

³ Martin BUBER, *Werke – Schriften zur Philosophie*, I, München – Heidelberg, 1962., 384 (dalje: *Werke*, I)

⁴ Martin BUBER, *Discorso sull'Ebraismo*, Milano, 1996., 11.

⁵ *Tora* je glavni dio židovskoga kanona, sastavljena od pet Mojsijevih knjiga (Petoknjžje). Sama riječ na hebrejskom znači *učiti* (usp. Lev 10,11) te označava nauk, učenje, uputu. Drugi kontekst prijevoda uključuje riječi: običaj, teorija, sustav ili pak smjernica. Prema *Rječniku biblijske teologije* sam pojam *Tora* u biblijskom hebrejskom ima dva različita značenja, slična i kompatibilna: postaviti temelje i poučavati. Usp. Walter J. HARRELSON, *Tora*, u: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nashville – New York, 1962., 673.

⁶ Usp. Benedetto CARUCCI VITERBI, *La Quabbalah*, u: Donatella DI CESARE – Marco MORSELLI (ur.), *Tora e filosofia – Percorsi del pensiero ebraico*, Firenze, 1993., 37.

⁷ Gershom Scholem (1897. – 1982.), židovski filozof i povjesničar. Moderni je znanstvenik židovskog misticizma, a na osobit način kabale. Buber je jednom rekao o Scholemu: »Svi

vuče svoje korijene sa Sinaja i u njoj sudjeluje zajednica, a druga je skrivena. Židovsku mistiku ne zanima toliko vanjski aspekt Tore, koji je vidljiv svima, koliko onaj koji je maglovit i skriven, poznat samo odabranima i upućenima. Kabala se smatra mistikom utoliko ukoliko teži dohvaćanju božanskog i njegova stvorenja onkraj granica uobičajenog iskustva i nadilazi ono što se može spoznati intelektom i osjetilnošću u njihovoj svakodnevnoj uporabi. S druge pak strane, kabala je ezoterija, odnosno tajni nauk, u prvome redu po tome što se prenosi samo nekolicini posvećenih ali isto tako po tome što se bavi najdublje skrivenim i nadasve ključnim pitanjima koja se tiču čovjeka, Boga i svijeta. Ona će se samo u jednome trenutku pretvoriti u teozofiju, opis tajni skrivenoga života Boga u njegovu odnosu spram čovjekova života i cjelokupnog stvaranja. Unutar židovske duhovnosti pojavljuju se dva velika usmjerenja. Prvo pobožnoga karaktera koje se temelji na duhovnim iskustvima i mistici a koji uporabom anomijskih tehnika (plakanje, uzdizanje duše, kombinacije slova, gledanje boja) vodi čovjeka do ekstaze i mističnog sjedinjenja. Takvom usmjerenju pripadaju mistike *merkabe* (židovskog gnosticizma), rajnski mistici⁸ ali i poljski hasidizam. Kabala teozofskog usmjerenja temelji se na mistično-simboličkoj interpretaciji Svetoga pisma, tradicije i halahe, područja vjerskih običajnih normi. Takvo usmjerenje nalazimo u Zoharu i lurijskoj kabali.⁹

Središnje književno djelo kabalističkog pokreta je *Zohar*,¹⁰ *Knjiga blještavila (sjaja)*. Napisao ju je židovski rabin Moses de Leon u XII. stoljeću, u mističnom kršćanskom okruženju jugozapadne Europe. Zohar je zapravo mistični komentar Tore, mistična romanca kojoj je cilj shvatiti skrovit život Boga u djelu stvaranja. U početku bijaše samo Bog, *Ein* ili Apsolutno Ništa i *Ein Sof*, Apsolutno Sve. Ništa drugo nije postojalo. Kad je Bog odlučio stvoriti svijet, gledao je Toru, jer su svi svjetovi i sve djelatnosti svijeta sadržane u Tori. »Svaka njezina riječ je simbol i svako njezino slovo skriva jedan misterij.«¹¹

mi imamo učenike, škole, ali samo je Gershom Scholem stvorio cijelu akademsku disciplinu!« Navod preuzet od: David BIALE, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge – London, 1982., 1.

⁸ Rajnski mistici pripadaju srednjovjekovnoj dominikanskoj mističnoj školi koja je nastala u Porajnju u XIII. – XIV. stoljeću. Glavni su joj predstavnici Meister Eckart, Ivan Tauler i Henrik Suzon. Nastojala je uskladiti elemente imanencijske (neoplatonističke) mistike s kršćanskom vjerom. Usp. Adalbert REBIĆ (ur.), *Opći religijski leksikon*, Zagreb, 2002., 784.

⁹ Usp. Roland GOETSCHER, *Kabala*, Zagreb, 2010., 7–8.

¹⁰ Zoharski korpus sadrži pet knjiga od kojih tri glavne tvore *Sefer ha-Zohar*, doslovno *Knjigu sjaja*. Dva dodatna spisa su *Tikunej Zohar* (*Dopune Zoharu*), koje se sastoje od sedamdeset različitih tumačenja prve riječi Postanka *berešit*, i *Zohar hadaš* (*Novi Zohar*), kompilaciju fragmenata objavljenih u gradu Safedu u XVI. stoljeću. Usp. *Isto*, 93.

¹¹ Gershom SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, 1993., 229.

Kabala koja se veže uz ime rabina Isaaka Lurije¹² (XVI. st.), u usporedbi s onom što joj je prethodilo, predstavlja novu kabalu i otvara nam pogled u židovsku modernu misao. Njegova teozofska kabala okreće se od misterija stvaranja prema misteriju otkupljenja. On na nov način interpretira temeljne postavke kabalističke misli. Za razliku od stare kabale koja je proces stvaranja tumačila kao linearnu emanaciju *Ein Sof*, Luria drži da je prvi čin božanstva djelovanje prema unutra, a ne prema vani. Naime, za njega Bog mora napraviti mjesto u svijetu za dopušteno postojanje. Za stvaranje svijeta Bog se ne treba objaviti, nego sakriti, na način da mora stvoriti prazan prostor unutar kojeg se svijet može idealno smjestiti. Dakle, stvaranje nije pozitivna emanacija, njoj prethodi negativni trenutak, skrivanje ili pak negativno stvaranje. Prije stvaranja stvari, Bog mora stvoriti »ništa«. To nije samo pitanje ontološke naravi, ne odnosi se na suživot svijeta u odnosu na Boga mišljenog kao jedino postojeće, nego je to moralno pitanje o božanskoj svemogućnosti. Židova nikada nije zanimalo definirati svemogućnost Božju, za njega je ona očita i banalna. Zaplet unosi pitanje: Kako razumjeti da se Bog može moralno odreći svoje svemogućnosti? Biti svemoguć za Boga nije nikakav problem, ali igrati se svemogućnošću postaje problem. Ako Bog postoji po sebi, a to je jedna od temeljnih postavaka srednjovjekovne kršćanske misli, nema potrebe za ništa, nema potrebe za stvaranjem a time ni za odnosom. Slijedom toga odnos ne bi ni postojao. Ako Boga obožava samoga sebe u svojoj svemogućnosti, nema mjesta odnosu. Problem je Božji staviti u pitanje vlastitu svemogućnost i napraviti prostor nečemu što nije Bog. Time svemogućnost postaje Božji problem, njegovo paradoksalno ograničenje.¹³

Bog se u židovskoj misli naizmjenično predstavlja na dva načina: *middat haDin* i *middat haRakhamim*, preko pravde i preko milosrđa. Nemoguće ga je shvatiti ako se ne prihvati neprestana igra tih dvaju principa, dijalektika tih dvaju različitih načina bivstvovanja i objave Božanstva. Izvanredna je, stoga, hipoteza rabina Isaaka Lurije da svijet može nastati preko *tzimtzum*, sažimanjem (ustezanjem) Boga, gdje Bog uspostavlja cijepanje *middat haDin*. Razlika može postojati ako se mjera pravde skupi, što je paradoks, gotovo jednak

¹² Isaak Luria je proučavao židovsku mistiku. Utemeljio je vlastitu školu i razvio posljednji veliki kabalistički sustav koji je po njemu nazvan lurianska kabala. Poznat je po svojim inovativnim idejama u razumijevanju stvaranja ali i raznim drugim metafizičkim konceptima. Stvorio je ideju *tzimtzum* (*zimzum*), uvjerenje da se Bog na neki način »skuplja«, samoograničava u stvaranju svijeta. Luria je konzervativan u tumačenju židovskog zakona i vjeruje da svaka zapovijed ima mističko značenje. Usp. Gavriel LEVI, Isaac Luria, u: *Torah e Filosofia – Percorsi del pensiero ebraico*, 99–107.

¹³ Usp. *Isto*, 100–101.

tvrdnji da Bog mora stvoriti svijet po pravdi prije nego po ljubavi. Budući da Bog mora nadići vlastitu svemogućnost, *middat haDin* mora stvoriti prostor u kojem postoji mjesto za drugoga.¹⁴ Znamo da je u tradicionalnim monoteističkim religijama »ništa« suprotnost postojanju. Prema židovstvu, kršćanstvu i islamu Bog daje početak svim stvarima iz ništa činom slobodne ljubavi. Kao posljedica toga, postojanje Stvoritelja i stvorenoga je vanjsko i suprotstavljeno onome što nije (nula). Za kabalista stvaranje je mišljeno na potpuno različit način od navedenoga jer on promatra da nula nije jedna jednostavna negacija, nego biće u svojoj punini. Drugim riječima, ne-biće nije nešto izvanjsko, nego nešto unutarnje samome Bogu. Prihvatiti ograničenje jest najprije problem Boga a zatim i problem čovjeka.

Doktrina *tzimtzum*, božanskog samoograničenja, navodi na pomisao da iskonski čin Božjeg stvaranja nije samo onaj u kojem je beskonačnost ostavila sebe u misterioznim dubinama, čin emanacije iznutra prema vani, kao što se tvrdi u najranijoj kabali, već da je taj primarni korak zapravo »kontrakcija beskonačnosti iz sebe i k sebi«, čin samookupljanja i kontrakcija unutar sebe kako bi se stvorila mogućnost odvijanja procesa u svijetu. Tek poslije čina kontrakcije beskonačno se okreće prema van, šaljući nit svjetlosti Božje biti u iskonsku prazninu stvorenu pomoću *tzimtzum*, iz koje potiču sefire.¹⁵

Proces kojim je svijet nastao i razvijao se u svim svojim fazama odvijao se kroz tzv. sastanak svjetlosti ili anđela koji se kreću u dvama suprotnim pravcima: svjetla koja se povlače svojem izvoru, težeći da se vrte u njedra beskonačnosti, i svjetla koja izlijeću naprijed i spuštaju se iz njega, *histalkut ve-hitpashtut*.¹⁶ Stvaranje je nastalo iz beskrajne želje da se dâ, a ona je nastala u njedrima beskonačnosti.

Lurijina centralna misao oslanja se na tvrdnju da je univerzum u kojemu živimo proizvod neke vrste božanske nesreće, *shevirat ha kelim* – razbijanje posuda, i da je zadatak čovječanstva da pomogne u *tikkun olam* – popravku svijeta. Jedinstvo Božje je razbijeno u trenutku stvaranja svjetova. Iz te nesreće u svim pravcima su letjele svete iskre, neke se vraćale svojem Izvoru, dok su druge padale u svijet stvari i bića. Tako u svemu postojećem žive svete iskre i ne postoji nijedna stvar u svekolikom postojanju koja ih nema u sebi. Kaba-

¹⁴ Usp. *Isto*, 102–103.

¹⁵ *Sefira* (hebr. *sefirah*, broj), Božja emanacija ili moć kojom se Bog očituje kao stvoritelj. Deset sefira odgovara stupnjevima manifestacije atributa Božje biti te je njihova tajna narav postala glavnim predmetom kabalističkih razmatranja. Ritam kojim se sefire razvijaju jedne iz drugih pretpostavljen je ritam stvaranja. Njihova međuovisnost likovno se prikazuje stablom ili drvom sefira. Usp. Adalbert REBIĆ (ur.), *Opći religijski leksikon*, 850.

¹⁶ Geršom ŠOLEM, *Kabala i njezina simbolika*, Beograd, 1981., 128–138.

listički pojam *tikkun olam* ili *popravak svijeta* zasnovan je na principu da su sve stvari i sva djela, bez obzira na to koliko izgledala beznačajna, zasićena svetim iskrama koje čeznu za svojim povratkom u stanje jedinstva prije stvaranja iz kojega su pale tijekom stvaranja svijeta.¹⁷ Učenje o »razbijenim posudama« Buber baštini od Lurije i više puta se na nj osvrće. To učenje označava kozmološku kabalističku teoriju. Tri temeljna aspekta toga učenja upućuju na dijalektiku čovjekova hoda: »ustezanje« odgovara udaljavanju Boga, »razbijanje posuda« odnosi se na problematiku prisutnosti, a *tikkun* je mogućnost i potreba čovjekova djelotvornog iskupljenja. Lurijska kabala u tolikoj je mjeri odgovarala težnjama židovskog naroda da je od 1630. godine postala zbiljskom teologijom cjelokupnog judaizma.¹⁸ Buber je dobro poznao kabalističku misao koju je upoznao kroz hasidski pokret, prema kojem je gajio najiskrenije osjećaje naklonosti.

1.2. Hasidizam

Hasidizam (*hasidut*) pijetistički je židovski pokret. Dolazi od hebrejske riječi *hasid* što znači »pobožan« ili pak *hased* u značenju »milosrdna ljubav« ili »milosrđe«. Nastao je u XVIII. stoljeću u Poljskoj i preko Poljske se proširio na Ukrajinu, Litvu i istočnu Evropu. Hasidizam ne donosi novo mistično učenje, nego se može promatrati preko kabale. Osnivač toga društvenog i vjerskog pokreta jest Baal Šem Tov (pravim imenom rabi Jisrael ben Eliezer). U središte svojeg nauka stavio je i isticao čistu vjeru. Sve je puno Boga i svaka stvar ima mogućnost ulaska u Boga. Hasidizam crpi snagu iz mističke tradicije, odbacuje asketizam i mesijanizam i naučava kako se istinsko otkupljenje čovjeka nalazi u unutarnjem religioznom duhu pojedinca.

Buber otkriva židovsku mistiku 1902. godine. Ne skriva da se nalazi pod njezinim utjecajem o čemu i sam svjedoči: »Dakle, bijah pod utjecajem zadnje kabale i hasidizma, prema kojem čovjek ima moć ujedinjenja Boga, koji je iznad svijeta sa *šekina* (božanskom prisutnošću) koja ima svoje obitavalište u svijetu!«¹⁹ Gleda hasidizam kao izvor kulturne obnove židovstva. Često navodi primjere iz hasidske tradicije naglašavajući vrijednost zajednice, međuljudskih odnosa, života u dijalogu i smislenosti zajedničkih aktivnosti. Nadahnut tim načelima Buber naglašava život u bezuvjetnoj Božjoj prisutnosti, gdje nema

¹⁷ Usp. Gavriel LEVI, Isaac Luria, 104–105.

¹⁸ Usp. Roland GOETSCHER, *Kabala*, 119.

¹⁹ Martin BUBER, *What is man?*, u: Martin BUBER, *Between Man and Man*, London, 1947., 184–185. Navod preuzet od: Clara Levi COEN, *Martin Buber*, Firenze, 1991., 31.

razlike i razdvajanja dnevnih navika i religioznog iskustva. Svojom interpretacijom židovskoga »mita« rasvijetlio je bit hasidskog učenja.

Tako hasidizam, kao škola mistike, postaje jedan od ključeva čitanja Buberove misli. U svojoj analizi polazi o temeljnih pojmova koji obilježavaju život hasida:²⁰ *hitlahabut*, gorljivost; *avoda* (heb. *abodah*), služba; *kavana* (heb. *kavvanah*), namjera, nakana, duhovno raspoloženje; *sciflut*, poniznost, i na taj način ulazi u srž židovske spekulacije. Sve što se razjašnjava pomoću talmudsko-kabalističke tradicije usmjereno je prema značenju riječi *šekina*, prisutnosti Božje u izgnanstvu. Život je shvaćen kao bogoslužje i potpora Božjem naumu. Svaki pojedinac²¹ je jedinstven u svijetu po svojoj naravi, stoga treba razmatrati put kojim će usmjeriti svoje srce i slijediti ga svom snagom u potpunosti svjestan svoje naravi. Nema primjera koji bismo slijedili, nema prijednog puta koji bi ponovno bio prijeđen. Hasidizam se opire svakom obliku asketizma²² i ističe radost služenja: »Samo molitva koja se moli iz ljubavi prema Prisutnosti uistinu živi.«²³

Čovjek ne može dostići vlastito posvećenje bez *kavana*, bez iskre slave Božje koja počiva u svakom čovjeku, bez otkupljenja – povratka *šekina* iz progonstva. Njezin je smisao i njezina svrha podići one koji su pali i osloboditi one koji su utamničeni. Osloboditi zatvorenu *šekina*, ukloniti odvojenost između Boga i njegove *šekina* zadaća je ljudi. Bez aktivne intervencije čovjeka, Bog se ne može vratiti iz progonstva. *Kavana* religioznome činu daje njegov nutarnji smisao, dozvoljava nam slušati glas Božji koji nas zove iz dubine bića da djelujemo s poniznošću. *Schiflut* nije jedan oblik poniznosti koji ruši dostojanstvo čovjekove osobe, to je poniznost koja u čovjeku probuđuje svijest da nije sam na svijetu, da nije ništa više od drugih. Poniznost priznaje vlastitu individualnost potrebnu u zajedničkom životu, ali također priznaje individualnost drugih, jer smo svi jednako potrebni i korisni kao suradnici u djelu stvaranja, jer »je u svakome čovjeku nešto dragocjeno što se ne nalazi ni u jednom drugom, stoga se treba poštivati svakoga upravo zbog tih skrivenih vrlina, koje samo on

²⁰ Hasidi (heb. mn. *hasidim*, pobožni). Doslovno bi značilo »čovjek obdaren milošću«. U talmudskom izričaju čovjek visokih vrlina, a u rabinskoj književnosti taj naziv poprima značenje »pobožan« ali u širem smislu – »pravedan«. Usp. Kotel DA-DON, *Židovstvo – život, teologija i filozofija*, Zagreb, 2004., 738.

²¹ »Čovjek su ljestve posađene na zemlji, čiji vrhovi dosežu nebo. I sve njegove geste, djela, razgovori utiskuju trag u višem svijetu«, Martin BUBER, *La leggenda del Baal-Shem*, Milano, 1995., 22.

²² Askeza kao put bila je raširena među kabalistima, dok je hasidizam usmjeren na službu Bogu s radošću. Usp. Kotel DA-DON, *Židovstvo – život, teologija i filozofija*, 738.

²³ Martin BUBER, *La leggenda del Baal-Shem*, 22.

posjeduje i nitko drugi od njegovih drugova²⁴. Zadaća je čovjeka da realizira u potpunosti svoju jedincatost i neponovljivost koja ga ne odvaja od drugih, nego usmjerava prema njima. Ako promatramo život pod tim aspektom, shvaćamo život drugih u njegovoj dubini, korigirajući u pravdi, ljubavi i milosti svoje ponašanje prema njima.

Ono što Buber raspoznaje u hasidizmu jest pozitivno vrednovanje svijeta sa svim onim što je dobro ali i loše, bolno i grešno. Razdvojenost između »života u Bogu« i »života u svijetu«, koju Buber smatra ograničenjem svake religije, ovdje je sanirana i ponovno sjedinjena. Život u svijetu ima božanske korijene, biva otkriven i preoblikovan u život s Bogom. Temelj odnosa Boga i čovjeka nije u služenju Bogu, nego u stvarnome susretu između Boga i čovjeka, čovjeka i čovjeka. Buber promatra hasidizam kao majeutsku figuru židovske kulture koja duboko u sebi nosi proročku dimenziju. Takvim pristupom baštini svojeg naroda on ne želi srednjovjekovno harmoniziranje religijskih i vjerskih istina, ali ni prosvjetiteljsko-idealističku identifikaciju uma i objave. U pristupu problemima pod znatnim je utjecajem stare mističke židovske tradicije o kojoj piše na sentimentalni i romantičan način zanemarujući i prešućujući njezine negativne strane.²⁵ Tako Buberova antropologija i »socijalna etika«, koje su zasnovane na dijaloškom principu, nose u sebi teze karakteristične za interpretaciju starih židovskih filozofa.

1.3. Odnos filozofije i religije

Buber u svojoj analizi nastoji jasno razlučiti bit filozofije i bit religije. Kako bi istaknuo specifičnosti filozofije i religije gotovo ih tipski konfrontira. Za filozofiju je karakteristična težnja spoznajnoj, teorijskoj i misaonoj istini, dok je religija usmjerena egzistencijalnoj istini, stvarnosti vjere.²⁶ Filozofija nije u mogućnosti dostići Boga jer ga svodi na stvar, objekt,²⁷ ali to ne može ni teologija koja se predstavlja kao racionalno shvaćanje božanske stvarnosti. Čovjek je samo vjerom sposoban dostići vječno Ti. Nije riječ o vjeri koja se svodi na kult ili na formalno poštivanje niza pravila, nego o vjeri koja djeluje kao osnovni pokretač našega bivstvovanja.

²⁴ *Isto*, 36.

²⁵ Martin Buber »u svojim brojnim djelima veliča cijeli hasidski pokret, ali u njima nema ni naznake o stvarnim doktrinama hasidizma kada je riječ o nežidovima...«, Israel SHAHAK, *Židovska povijest, židovska religija. Tri bremenita tisućljeća*, Zagreb, 2006., 54.

²⁶ Usp. Zoran KINĐIĆ, Buberovo razgraničenje filozofije i religije, u: *Theoria*, 53 (2010.) 1, 23.

²⁷ Svaka filozofija želi pokazati što je misaona istina, želi »učiniti svojim objektom apsolutno iz kojega se moraju izvesti svi drugi objekti«, Martin BUBER, *Werke*, I, 525.

U obrani istinskog odnosa s Bogom i autentičnog shvaćanja Boga, Buber polazi od Pascalova razlikovanja »Boga filozofa« i »Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva«. ²⁸ Bog Abrahamov nije daleki Bog, nezainteresiran za čovjeka, stranac čovjeku, on je uvijek prisutan, bliz čovjeku. »Doista, Bog je 'sasvim Drugi' ali također 'posvema Isti', posvema nazočan, *mysterium tremendum*, koji se pojavljuje i prizemljuje, ali je također *mysterium* onoga što je očito, što mi je mnogo bliže negoli moje vlastito ja.« ²⁹

Razgovor o Bogu kao osobi ne nalazi svoje mjesto u filozofiji, nego pripada religijskom rječniku. »Religija ne znači konzervirati sliku koju smo stvorili o Bogu, ostati vjerni vjeri koja se veže za Boga..., nego znači držati se čvrsto uz Boga živoga. [...] Filozofija je ovdje mišljena kao proces koji se širi od samoga imenovanja razmišljanja do njezine krize, u kojem se posljednji stadij sastoji u napuštanju Boga sa strane mišljenja.« ³⁰

Kada govori o Bogu, filozofija ga pretvara u puko apstraktno misaono načelo jer filozofija kao takva sve opredmećuje i opojmljuje. Ključnu razliku između filozofije i religije Buber vidi u dvojnosti, dvojnosti subjekt – objekt, koja je temelj filozofije, i dvojnost Ja – Ti, koja je temelj religije. ³¹

Filozofija nastoji pripisati religiji noetički temelj i kao takvu shvaća je kao jednu »potvrdu istine« koja stoji između jasnoga znanja i nejasnog mnijenja. ³² S druge pak strane, kada religija govori o spoznaji ne podrazumijeva noetički stav misaonoga subjekta prema neutralnom objektu mišljenja, nego stvarnu uzajamnost odnosa u punini života između aktivnih egzistencija. Vjera je stoga mišljena kao ulaz u tu uzajamnost, povezanost s onim što je nepokazivo, s onim što se ne može utvrditi ili pak dokazati, ali što se može iskusiti upravo u činu jedinstva s onim od kojega dolazi svako značenje. ³³ U konačnici ona se mora osloboditi svih specifičnosti jer ona je »progonstvo čovjekovo, njegova prava domovina jest spontani život u 'prisutnosti Božjoj', [...] život koji ima

²⁸ »Bog filozofa jest Bog koji ima svoje određeno mjesto u sistemu mišljenja. Bog Abrahamov, Bog u kojega Abraham vjeruje, kojeg Abraham ljubi ('cijela židovska religija' – kaže Pascal – 'sastoji se jedino u ljubavi Božjoj') ne može, upravo zato što je Bog, biti uvršten u jedan filozofski sistem: po svojoj biti jednostavno nadilazi sve. Ono što filozofi zovu Bogom jest nužno jedna ideja, ali Bog, Bog Abrahamov, nije ideja, u njemu su sve ideje ukinute i dokle god ga mislim filozofski, to jest kao ideju, jedno biće u kojem se ukidaju ideje, ne mislim Boga Abrahamova«, *Isto*, 539.

²⁹ *Isto*, 131.

³⁰ Martin BUBER, *Werke*, I, 594; Usp. Michael WEINRICH, *Gottesfinsternis. Die bleibende Anfrage Martin Bubers an uns*, u: *Evangelische Theologie* 43 (1983.) 1, 75–77.

³¹ Usp. Martin BUBER, *Werke*, I, 526.

³² Usp. *Isto*.

³³ Usp. *Isto*, 527.

svoje korijene u strahu Božjem u kojemu je 'svaka sigurnost misterij' «³⁴. Tako odnos s Bogom postaje nov način otkrivanja naše osobnosti, gledanja drugih i djelovanja među njima, jer samo preko ljudi naše *ja* dostiže Boga.³⁵

Vjera mora prožimati čovjekovu svakodnevnicu, ne smije se odvojiti od osobe, mora biti mjesto susreta između čovjeka i božanstva. Vjera je stvarna onoliko koliko stremi vlastitom prevladavanju: prestati biti specijalna »religija i postati život...«³⁶

Za Buber religiozno nije ono što religijske institucije (Crkva, sinagoga, džamija) povezuje, nisu to ni zahtjevi primljeni od odgovarajućih autoriteta niti posebna područja svetoga izuzeta od ovisnosti od svijeta, odvojena od profanoga i iskustveno spoznatljivoga u izuzetnim »religioznim« stanjima, religiozno zahtijeva više nego cijeloga čovjeka a ne samo njegov emocionalni život. Pod vidljivim utjecajem kabale i hasidizma Buber religioznoj sferi daje etičku dimenziju: »Vidljivo je njezino nastojanje da u cjelokupni život osobe odašilje svoje zrake. Živa religioznost želi proizvesti živi etos.«³⁷

Vođen tom misli Buber postavlja osnovno pitanje koje zadire u temeljna načela njegove dijaloške filozofije: Je li danas moguć stvarni Bog, »Bog vjere«, vjerovati i nadati se u jedan Ti prisutni, u »Boga ljubavi«, kako ga definira Pascal, ili je potrebno prihvatiti Nietzscheovu poziciju da je Bog mrtav? U djelu *Pomrčina Boga* pokušava dati odgovor analizirajući kao goloruki svjedok stvarnost *Irrealisierung Gottes*,³⁸ koja ima svoje začetke kod Kanta i Hegela. Kantova formulacija o Bogu je ekstremna. Njegov osnovni postulat je da se ništa ne može spoznati što nije dano u formi prostorno-vremenskog iskustva. No, njegovu znanju i spoznaji bilo čega pripada četverostruko kategorijalno određenje. Mora biti određeno po količini, kakvoći, odnosu i modalnosti. Primijeniti to na spoznaju o Bogu zaista je nemoguće, jer prema Kantovu shvaćanju imamo znanje o količini, o svojstvu, o povezanosti s drugim objektima samo kod objekata koji pripadaju našem osjetno zamjetljivom svijetu. Iz toga proizlazi da ne možemo postići nikakvu spoznaju o Bogu u punom smislu riječi. Stoga Bog kao takav ne pripada području iskustva koje istražuje prirodna

³⁴ *Isto*, 528–529.

³⁵ Usp. Sergio MARINI, Antropologia e religione in Martin Buber, u: *Humanitas*, 40 (1985.) 2, 197–199.

³⁶ Martin BUBER, *Werke*, I, 527.

³⁷ *Isto*, 577.

³⁸ Riječ je napravljena prema analogiji s riječju *Sonnenfinsternis* – pomrčina Sunca, što bi označavalo »pomračenje Boga« u epohi moderne, pomračenje koje ne znači »smrt« Boga, nego nesposobnost »našu« da ga vidimo. Usp. Sergio MARINI, Antropologia e religione in Martin Buber, 200; Martinus Adrianus BEEK – Jan SPERNA WEILAND, *Martin Buber*, Brescia, 1972., 77.

znanost nego području stvari po sebi, nama nespoznatljivom.³⁹ Misli Boga i vjerovati u njega identičan je čin, misli o njemu u isto je vrijeme i vjerovati u njega ali takva vjera ne vodi nas do točke gdje za filozofa Bog postaje stvarnost: »Bog nije biće izvan mene, nego misao u meni.«⁴⁰ Odnos s Bogom prestaje biti istinski odnos, budući se odnos čovjek – Bog svodi na odnos čovjek – čovjek, odnos sa samim sobom. Budući da je Bog »moralni preduvjet u meni«, tako je odnos s Bogom moralni odnos u meni. Prema Kantu, čovjek mora vjerovati u živoga Boga, što znači biti u osobnom odnosu s Bogom, ne vjerovati u jedno biće koje je samo idol a ne i osoba, čovjek treba vjerovati na način na koji misli Boga. Misleći tako, filozof lišava vjeru od istine i stvarnosti, zanemarujući osnovu na kojoj Pascal temelji odnos s Bogom: ljubav.⁴¹ Ideju slobodne volje, besmrtnosti duše i savršenoga bića koje teorijski um nije mogao spoznati, utemeljit će kasnije praktični um, a u tome je njegov primat. On ne kani dokinuti vjeru u Boga, nego radije dokinuti znanje da bi napravio mjesta vjerovanju, kako i glasi njegov poznati navod: »Morao sam dakle ograničiti znanje da bih dobio mjesto za vjerovanje!«⁴²

Pedesetih godina prošloga stoljeća Buber je objavio studiju o odnosu židovstva i kršćanstva *Zwei Glaubensweisen*. Odnos između Boga i čovjeka ostvaruje se na različit način. S jedne strane imamo židovsku *vjeru*, koju označava riječ *emunah*, a s druge strane kršćansku *vjeru*, koju označava grčka riječ *pistis*. Između tih dvaju tipova vjere postoji formalno suglasje. Obje zahtijevaju sudjelovanje cijeloga bića,⁴³ a ni jedna ni druga se ne mogu opravdati racionalnom argumentacijom. Buber u toj studiji pokušava odgovoriti na pitanje tko je vjernik i kako se izražava vjera. Time teološka pitanja svodi na egzistencijalna, budući da iskustvo vjere, bilo egzistencijalno (*emunah*) bilo noetičko (*pistis*) proizlazi iz iskustva pojedinca. Vjernik je čovjek koji svoje religiozno iskustvo temelji na osobnom odnosu s Bogom polazeći od *vjere povjerenja*, koja mora prethoditi *vjeri uvjerenja*, koja je plod dogmatskih tvrdnji. Židovska vjera živi od sjećanja na otajstvo izabranja i iščekivanja otkupljenja. U prostoru povijesnog sjećanja i očekivanja kreću se i Bog i čovjek. Čovjek traži Boga ali i Bog traži čovjeka, stoga se židovstvo uvijek kvalificira kao »težiti prema«, koje uje-

³⁹ Usp. Harald SCHONDORF, Je li Kant kršćanski filozof?, u: *Obnovljeni život*, 59 (2004.) 2, 211–212.

⁴⁰ Martin BUBER, *Werke*, I, 540.

⁴¹ Usp. *Isto*, 540–541.

⁴² »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«, Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1989., 38. Također: Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, Beograd, 1958., 76.

⁴³ »Vjera postaje moguća samo zato što je u odnos zvan 'vjera' uvučeno cijelo moje biće«, Martin BUBER, *Due tipi di fede*, Milano, 1995., 58.

dinjuje one koji vjeruju u Boga ali i one koji malo vjeruju ili koji ne vjeruju, onog tko sumnja, ali i one koji vjerujući slušaju Boga.⁴⁴

Vjera za Židove nije vjerovanje u Božju egzistenciju, kako to navodi sveti Pavao u Poslanici Hebrejima (11,6).⁴⁵ Židov nikada ne sumnja u opstojnost Božju. »Vjernik koji pripada židovskom svijetu ne razlikuje se od 'poga-nina' duhovnim gledanjem na prirodu božanstva, nego isključivošću odnosa prema svojem Bogu i dovodenjem svake stvari u vezu s Bogom. On nema potrebe uvjeriti se u postojanje onoga što ne vidi: ono što vidi, vidi vjerujući u Nevidljivo.«⁴⁶ Za Bubera biti vjernik znači hoditi putem Božjim. Na temelju izvješća evanđelista Marka o Isusovu izlječenju padavičara (9,14-29) Buber analizira vjeru Isusa i njegovih učenika. Isusova vjera može se definirati kao čista *emunah* za razliku od vjere njegovih učenika. Isus ozdravlja zato što vje-

⁴⁴ Elie Wiesel u svojem djelu *Židov danas* donosi dijalog jednog nacističkog službenika i jednoga Židova u Auschwitzu: »Ispred zarobljenika okupljenih na otvorenom prostoru na prozivku, dvojica čini se nestvarno izvode scenu: 'Zanijeci svoju vjeru, i imat ćeš jesti cijelu sedmicu', viče službenik. 'Ne', reče Židov tihim glasom. 'Prokuni svojeg bijednoga Boga. Prokuni ga i dobit ćeš lakši posao, najlakši.' 'Ne', odgovori Židov ponizno. 'Zanijeci ga, i ja ću te zaštititi.' 'Nikada', reče Židov ponizno. 'Nikada?' 'Što znači nikada? Jednu minutu? Za jednu minutu bit ćeš mrtav. Dakle, pseto, želiš li me poslušati?' Zatvorenici nijemo promatrahu. Neki su gledali službenika, drugi su pak usmjerili svoj pogled na svojeg sudruga. 'Voliš li više Boga od svojeg života? Više od mene? Ti želiš sebi zlo, bijedniče!' Službenik izvuče pištolj, podiže ruku, nacilja i opali. Metak pogodi zatočenika u rame. On posrne. Njegovo sudrugovi postrojani u prvome redu vidjeli su trzaje njegova lica i čuli šaputanje drevnog zaziva mučenika vjere: *Adoshem hu ha-elokim, adoshem Su ha-elokim*: Bog je Bog, samo je Bog Bog. 'Kučkin sine, odvratni Židove', urla službenik. 'Zar ne vidiš da sam jači od tvoga Boga? Tvoj život je u mojim rukama, a ne u njegovim! Ja sam ti korisniji od njega! Izaberi mene i ići ćeš u bolnicu, ozdravit ćeš, jest ćeš do sitosti i bit ćeš zadovoljan.' 'Nikada', odgovori Židov s uzdahom. Službenik ga gleda malo duže. Reklo bi se da je njime ovladao strah. Zatim ispuca metak u drugo rame zatočenika. Potom treći, pa četvrti. Židov nastavi moliti: Bog je Bog, Bog je... Zadnji metak se zaustavi na usnama. ... 'Bio sam prisutan', priča njegov sin. 'Bio sam nazočan i scena mi se činila nestvarnom. Moj otac, znam, moj otac je bio heroj... Ali nije bio vjernik'«, Elie WIESEL, *Un ebreo oggi*, Brescia, 1985., 170–171.

⁴⁵ »Priznavao vlast Boga ili je opovrgavao, bio joj poslušan ili joj se suprotstavljao, ovaj čovjek živi, kako god živio, samo zato što Bog postoji.« U nastavku Poslanice Hebrejima (11,6) kaže se: »Onaj koji želi pristupiti Bogu mora vjerovati da on postoji...« Za Židova koji ozbiljno vjeruje to je truizam. Jedina stvar koja ovdje zaokuplja pažnju, i na to jedno očito otpada sva težina zemaljskog rješenja, shvaća li čovjek činjenicu Božjega postojanja kao činjenicu njegova konkretnog postojanja, kao činjenicu prisutnosti Boga u svijetu, i uspostavlja li, sa svoje strane, odnos s Bogom, odnos koji se njemu samome, polazeći od takvog shvaćanja, nameće kao ljudskoj osobi: ako, dakle vjeruje u Boga, čije postojanje smatra očitom (samorazumljivom) činjenicom, zaista kao u svojeg Boga. Uvjerenost u ono čemu se nadamo u tom slučaju ne iziskuje ni temelj ni oslonac. Nasuprot tome za Poslanicu Hebrejima (jedan od njezinih tumača misli da se to odnosi na cijeli Novi zavjet) postojanje Boga nije »nešto što se razumje samo po sebi, nego je to članak vjere; blizina Boga se ne osjeća, u nju se vjeruje«, Martin BUBER, *Due tipi di fede*, 86–87.

⁴⁶ *Isto*, 87.

ruje. Onaj tko vjeruje, ulazi u područje Božje gdje vrijedi »sve je moguće«, za razliku od svemogućnosti Božje koja je atribut Onoga koji sve može. Vjernik »ne posjeduje moć Božju; suprotno tome, moć (Božja) posjeduje njega: ako i kada joj se preda i ako joj je u potpunosti odan«⁴⁷.

Vjernik je onaj koji ima povjerenje koje ne može biti puka *pistis*, nego mora usvojiti karakter *emunah*, koje se temelji na potpunom povjerenju osobe a ne samo na priznanju istine kao takve. Istinska postojanost kao temelj čovjekova života ovisi o istinskoj postojanosti temeljnog odnosa, odnosa s Bogom, stvoriteljem njegova bića. Taj nam odnos otkriva tri temeljna principa našeg vjerovanja: priznanje božanske suverenosti, odanost i povjerenje (*emunah*). Ne smije se zaboraviti da *emunah* obuhvaća dvije strane reciprociteta postojanosti: aktivnu, koja se odnosi na vjernost, i receptivnu, koja se odnosi na povjerenje. Čovjekova duša je u potpunosti uvučena u stanje povjerenja ali i u stanje vjernosti, a bit i osnova svega leži u tome da se ta duševna stanja pretvore u životna stanja. I vjernost i povjerenje ulaze u sferu odnosa dvaju bića, stoga se samo u punoj stvarnosti odnosa može biti vjeran i povjerljiv.⁴⁸

Za Buberu je vjernik čovjek koji sumnja i razgovara sa sobom. Dijalog između Isusa i njegovih učenika koji se dogodio u Cezareji Filipovoj (Mk 8,27-30) služi Buberu da opiše sposobnost vjernika da uđe u krizu i razgovor kako bi postao svjestan vjere koja hrani njegov život. Analizirajući taj događaj, vidljivo je polazište vjere koje u potpunosti iscrpljuje sadržaj riječi *emunah*, povjerenje a koje završava i dolazi do vjere u ono što netko kaže (*pistis*).⁴⁹

Bog Izraelov je vjeran Bog, stoga se njemu i njegovoj riječi možemo prepuštiti s nepokolebljivim pouzdanjem i poslušnošću. Kriza našega vremena zahvatila je židovsku vjeru koja je pod utjecajem sekularizacije koja je kao posljedica židovskog prosvjetiteljstva dovela do pada tradicionalnog zajedništva, što je u uvelike utjecalo na religioznost pojedinca, čija je vjera duboko ukorijenjena i vezana za tradicionalnu religioznost svojeg naroda. S druge pak strane, kršćanstvo proživljava svoju duboku krizu, koja je posljedica krize pojedinca, smještajući vjeru isključivo u područje nutrine i privatnosti bez mogućnosti vanjskog očitovanja. Put izlaska iz krize za židovstvo Buber vidi u ponovnom stavljanju u centar jedinstva ljudske osobe, u življenju zajedništva vjere, a za kršćanstvo u izlasku iz zatočeništva individualizma kako bi u svojoj vjeri utjelovilo i živjelo dimenziju zajedništva.⁵⁰

⁴⁷ *Isto*, 70.

⁴⁸ Usp. *Isto*, 77–78.

⁴⁹ Usp. *Isto*, 79–80.

⁵⁰ Usp. *Isto*, 203–206.

2. Problem Apsolutnog

2.1. Odnos s Bogom

Za Buber Bog je »vječno Ti«, jedino Ti koje ne može postati ono. Dok svi drugi odnosi imaju utilitarističke elemente, Bog se ne može koristiti kao sredstvo prema cilju. Sve odnose koje svrstavamo pod okrilje osnovne riječi ja – ti Buber gleda kroz odnosa s Ti vječnim. Naime, katkada se u panteističkom svjetlu nastoji sve odnose poistovjetiti s odnosom Ja – Ti.⁵¹ U tom duhu Maurice Friedman, vodeći stručnjak u proučavanju života i misli Martina Buber, potvrđuje: »susret s Ti čovjeka je po naravi susret s Bogom«⁵². Takvo panteističko poimanje nije Buberova pozicija, ali je nepobitna istina da je »Buberova misao od samoga početka orijentirana prema razmišljanju o religioznom odnosu«⁵³.

Izričaj ja – ti je izričaj dijaloškog karaktera života. Sfere odnosa ne stoje paralelno jedna nasuprot drugoj tako da razdvajaju temeljni interpersonalni odnos s Ti apsolutnim. Svi su ljudski odnosi uključeni u odnos s Ti vječnim, kolijevkom istinskog života, jer se »produžene linije odnosa sijeku u vječnom Ti«⁵⁴. Time ljudski odnos postaje simbolom savršenog odnosa. »Odnos s ljudskim bićem istinska je metafora⁵⁵ odnosa s Bogom: u njemu istinskom obraćanju pripada istinski odgovor. Samo što se u Božjem odgovoru, svaka stvar, univerzum, otkriva kao jezik.«⁵⁶ Odnos s Ti vječnim ontički je odnos jer se ne može biti u odnosu s Bogom, u stvarnoj istini, ako se nije u stvarnom kontaktu s čovjekom.

U svojem razmišljanju Buber se distancira od Kierkegaardove misli, za koju je odnos s Apsolutnim jedini esencijalni odnos.⁵⁷ Kierkegaard odriče atribut esencijalan svim ostalim odnosima, sa stvarima, svijetom, sa zajednicom i s pojedincem. Svaki odnos u svijetu je alternativan, aktivan i moguć, samo je Ti vječno, po naravi neprolazno Ti.

Odnos Bog – čovjek Buber shvaća kao »nešto« što se ostvaruje posredstvom svakodnevnog življenja. Božansko susreće čovjeka u životu. Bog se obraća čovjeku posredstvom znakova njegova svakodnevnog življenja i to

⁵¹ Usp. Pamela VERMES, *Martin Buber*, Milano, 1990., 77.

⁵² Maurice FRIEDMAN, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, London, 1955., 58.

⁵³ Robert MISRAHI, *Martin Buber. Philosophe de la Relation*, Paris, 1968., 65.

⁵⁴ Martin BUBER, *Werke*, I, 128.

⁵⁵ Buber se ovdje koristi njemačkim izričajem *Gleichnis*, što bi se moglo prevesti izvorno kao »sličnost« ali i kao »poredba, slikovita priča ili parabola«, stilska figura koja se sastoji u uspoređivanju različitih koncepata, slika ili stvari na temelju sličnosti ili drugih zajedničkih osobina.

⁵⁶ Martin BUBER, *Werke*, I, 148.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 377.

neprekidno, stoga bi čovjek morao biti spreman to osjetiti, »ne može se sakriti unutar oklopa«⁵⁸. Uzajamnost je temelj na kojem se ostvaruje odnos a ona može biti samo između osoba. Zato Buber potvrđuje da je Bog osoba, ne po naravi (*Wesensgemäß*), nego jednostavno jest. Biti osoba samo je jedan u nizu mnogih beskonačnih Božjih atributa, od kojih čovjek poznaje samo tri: prirodnost (*Naturhaftigkeit*), koja se objavljuje u prirodi; duhovnost (*Geisthaftigkeit*) odakle sve duhovno ima svoje porijeklo; i osobnost (*Personhaftigkeit*) iz koje proizlazi čovjekovo biti osoba. Bog i čovjek nalaze se u uzajamnoj ovisnosti, ali osjećaj ovisnosti⁵⁹ nije bitni element odnosa s Bogom.⁶⁰ Spustiti savršeni odnos na razinu ovisnosti jednako je kao lišiti stvarnosti oba partnera a s njima i sami odnos.⁶¹

Ono što je različito od Apsolutnog, može ovisiti ili pak ovisi o Apsolutnom, jer ono što proizlazi uzrokuje proizlaženje iz onoga što je neizvedivo. Između onoga što je izvedivo i onoga što je neizvedivo ontološka je razlika, koja ne isključuje jednu ontološku dijalektiku. Ono što je zajedničko tim dvjema suprotnostima jest bivstvovanje. Rašireni sastav istoga tkiva bivstvovanja u različitim suprotnostima, jer ono što je apsolutno u redu bivstvovanja utemeljuje ono što po sebi nije apsolutno. U tom smislu ono što je različito od Apsolutnoga postaje znakom prisutnosti Apsolutnoga, jer apsolutno može artikulirati bivstvovanje na različit način od sebe.⁶² Tako različitost postaje ontološkim znakom Ti vječnoga.

⁵⁸ »Svatko od nas je zatvoren u oklop koji ima funkciju da nas brani od znakova. Neprekidno dolaze znakovi, živjeti znači biti pozvan, potrebno je stoga biti spreman zapaziti (primijetiti)«, *Isto*, 138.

⁵⁹ *Osjećaj ovisnosti* izričaj je kojim F. D. E. Schleiermacher, njemački filozof i teolog, označava odnos između konačnoga i vječnoga. Za razliku od njega, Rudolf Otto označuje Schleiermacherov izričaj kao *stvorenjski osjećaj* (*Kreaturgefühl*), određujući ga kao subjektivan popratni moment i djelovanje, takoreći sjenu drugog čuvstvenog momenta [...] što nedvojbeno najprije i neposredno ide put nekog objekta koji se nalazi izvan mene. Usp. Rudolf OTTO, *Sveto*, Zagreb, 2006., 18–19. Što se tiče Buberova mišljenja o odnosu Boga i čovjeka neki drže da se temelji na ovisnosti, imajući pred očima riječi koje slijede osjećaj ovisnosti kao upravitelja odnosa Ja – Ti apsolutni. Buber, polazeći od pojma *odgovornosti*, pojma veoma važnog u židovskoj misli, daje čovjeku zadaću odgovornosti pred sudbinom Božjom. Zbog toga Buber piše: »Znaš uvijek u svojem srcu da ti je Bog neophodan više od ičega, ali ne znaš da si i ti Bogu neophodan, ti, u punini njegove vječnosti. Kako bi postojao čovjek ako Bogu ne bi bio neophodan, kako bi ti postojao? Da bi bio, imaš potrebu Boga, i Bog ima potrebu tebe – upravo zbog onoga što je smisao tvojega života. Učenja i pjesme trude se što više reći, a kažu previše: kakav mučan i arogantan govor, koji govori o 'Bogu u nastajanju'! No, ono što postojano znamo u našim srcima jest nastajanje Boga koji jest«, Martin BUBER, *Werke*, I, 132.

⁶⁰ Usp. *Isto*.

⁶¹ »Željati razumjeti čisti odnos kao ovisnost, znači htjeti učiniti nestvarnim jednoga od nositelja odnosa a time i sam odnos«, *Isto*, 134.

⁶² Usp. Albino BABOLIN, *Essere e alterità in Martin Buber*, Padova, 1965., 180–181.

Bog je različit od svijeta ali stanuje u njemu, stoga da bismo našli Ti vječno nije potrebno ostaviti svijet.⁶³ »Ne nalazi se Boga ostajući u svijetu, isto tako ne nalazi se Boga udaljujući se od svijeta. Tko cijelim bićem pristupa svojem Ti i u njemu podrazumijeva sva bića svijeta, nalazi onoga koji se ne može tražiti. [...] Susret s Ti vječnim je moguć, ne ako se ostavlja svijet osjetila za svijet duha, nego ako se napusti svijet Ono za svijet Ti, i takav Ti se nalazi u svijetu. [...] Ako pronikneš u svijet stvari i prolaznoga, stižeš do onoga što se ne može dokučiti, ako pak niječeš svijet stvari i prolaznoga, naći ćeš se pred ništavilom; ako život učiniš svetim, susrećeš živoga Boga.«⁶⁴ Buber tako vodi sve ono što nije od sebe onom što je od sebe, ono što je uvjetovano postaje tako neizbježan prolaz spoznaje onoga što nije uvjetovano. Ti vječno isključivo je i različito u ontološkom redu bića, ono je transcendentno. Budući da je od sebe, neuvjetovano, bez određenog početka, princip je bića, svega onoga što jest, ali ne od sebe.⁶⁵ »Bog obuhvaća sve, ali nije sve,⁶⁶ na isti način Bog obuhvaća i moje ja, ali on nije ono. Zahvaljujući toj neizrecivosti mogu u svojem jeziku, kao i svatko drugi u svojem reći: Ti; zahvaljujući njoj postoje ja i ti, postoji dijalog, postoji jezik, postoji duh čiji je jezik prvobitni čin, postoji Riječ u vječnosti.«⁶⁷ Bog jest i uvijek mora biti u autentičnom odnosu s čovjekom, jer Bog je po svojoj naravi Ti.⁶⁸

2.2. Božji zov i čovjekov odgovor

Odnos je sastavni dio svakoga ljudskog identiteta. U ljudskom duhu prisutno je »Ti urođeno«. Svaki stvarni odnos s drugim moguć je na temelju originalnog i temeljnog odnosa ja – ti. Kako bi se pretočila u stvarnost ta virtualna prisutnost, nije se potrebno izolirati u neshvatljivu samoću koja vodi čovjeka u izolirani egoizam, nego je potrebno produžiti linije odnosa do njihova prvotnog temelja gdje se susreću s Ti vječnim. Vječno obuhvaća sve pa i »ja« koji

⁶³ »Svijet nije božanska igra, on je njegova sudbina. Činjenica da postoji svijet, ljudi, ti i ja, ima božanski smisao«, Martin BUBER, *Werke*, I, 133.

⁶⁴ *Isto*, 131.

⁶⁵ Usp. Albino BABOLIN, *Essere e alterità in Martin Buber*, 183.

⁶⁶ U originalnom njemačkom tekstu nalazimo: »Gott umfaßt das All, und es ist nicht«, Martin BUBER, *Werke*, I, 142.

⁶⁷ *Isto*.

⁶⁸ Rabbi Berditschew običavao je pjevati pjesmu: »Kamo god išao, ti! Gdje god zastao, ti! Samo ti, Još uvijek ti, navijek ti! Ti, ti, ti! I kada mi sve ide dobro, ti! I kada sam u brizi, ti! Samo ti, još uvijek ti, Navijek ti! Ti, ti, ti! Nebo, ti, zemlja, ti, gore, ti, dolje, ti, kamo god se okrenem, ti, gdje god smjeram ti, samo ti, još uvijek ti, navijek ti! Ti, ti, ti!«, Martin BUBER, *Werke III. – Schriften zum Chassidismus*, München – Heidelberg, 1963., 331.

se obraća u molitvi i vjernosti djelovanja, ali ne razbija autonomiju stvorenja, pojedinačnu stvarnost sugovornika.⁶⁹

Kao što čovjek radikalno ovisi o Bogu, tako Bog ima potrebu⁷⁰ za čovjekom za ostvarenje stvaranja koje predstavlja početak dijaloznog života. »Uvijek znaš u srcu da ti je Bog potreban, više od bilo čega drugoga; ali ne znaš da si i ti Bogu potreban, baš ti u punini njegove vječnosti.«⁷¹ Stvaranje se ne događa odozgo, nego pomoću čovjeka, tamo gdje čovjek susreće istinskog Stvoritelja. Ako Bog govoreći stvara, čin Božjega stvaranja je sam po sebi obraćanje, izgovaranje riječi, nagovor koji zahtijeva odgovor.

Bog oblikuje čovjeka u slobodi koja je temeljni preduvjet osobe ali i osnovna kategorija razumijevanja vjere. Ona nužno uključuje mogućnost izbora i odgovornost odgovora. Stvaranje je tako otvaranje velikog dijaloga između Boga i čovjeka, objava Boga čovjeku, »vječna bit prvobitnog fenomena, djelo u kojem čovjek koji izlazi iz najuzvišenijeg susreta nije isti onaj koji je i ušao. Trenutak susreta nije neki 'doživljaj' koji se budi u duši koja ga prihvaća blaženo smirena: tu se nešto događa s čovjekom.«⁷² Činjenica je da nam je nešto dano čime prije nismo raspolagali i prihvaćamo ga na takav način, da znamo da nam je to dano.«⁷³ Riječ je o razgovoru koje obiluje obećanjima, zahtjevima, kaznama, blagoslovima i prokletstvima, kao i svaki međuljudski odnos, ali i odgovorima čovjeka.⁷⁴

Dobitak koji čovjek prima od objave nije sadržaj, nego prisutnost i snaga koji uključuju puninu stvarne uzajamnosti, stvarnost prihvaćanja i zahtjev solidarnosti, što postaje neizrecivom potvrdom smisla ali i života jer samo

⁶⁹ »Već u ranoj mladosti nametalo mi se pitanje mogućnosti i stvarnosti jednog dijaloznog odnosa između čovjeka i Boga, štoviše može li čovjek biti slobodan sugovornik u razgovoru između neba i zemlje, čiji jezik u govoriti i odgovarati nije ništa drugo nego samo događanje, događanje odozgor prema dolje i odozdo prema gore«, Martin BUBER, *Werke*, I, 297.

⁷⁰ Abraham Joshua Heschel, jedan od vodećih židovskih teologa i filozofa XX. stoljeća, definira čovjeka kao Božju potrebu: »Ljudske su duše Gospodnje svijete što gore na kozmičkom putu, a ne prskalice prirodnih počela; a Njemu je svaka duša neophodna. Čovjek je potreban, on je potreba Božja«, Abraham Joshua HESCHEL, *Čovjek nije sam*, Rijeka, 2010., 164.

⁷¹ Martin BUBER, *Werke*, I, 133.

⁷² Kada govori o objavi, Buber razlikuje *Erlebnis*, življeno iskustvo i *Geschehen*, događaj (događaj u određenom vremenu). Riječ *Erlebnis* ima specifično značenje u psihološkoj terminologiji. Suprotstavljajući se praksi umanjivanja karaktera objave kao događaja, Buber ističe da ona nije psihološki fenomen, nego nešto što se događa između Boga i čovjeka. Stoga u svojem misaonom izlaganju objavljuje da vjera, uspoređena s ljubavlju, nije osjećaj, nego događaj. Usp. Martin BUBER, *Werke*, I, 87, 505.

⁷³ *Isto*, 152.

⁷⁴ Usp. Andrea POMA, *Martin Buber: testimone e interprete della fede dei profeti*, u: Martin BUBER, *La fede dei profeti*, Casale Monferrato, 1983., XXII.

jedinstvenošću svojeg bića i jedinstvenošću vlastitog života svatko je sposoban potvrditi primljeni smisao. Prisutnost Božja i njegov navještaj spasenja ne znače spoznaju Boga u smislu dubinske spoznaje smisla i života. Nigdje nam se ne nudi eksplicitna definicija Boga. Biva rečeno da je on Susret, Prisutnost, Apsolutni, stvarnost kojoj možemo reći Ti. U cijelom nizu različitih imena kojima se koristimo za Apsolutnoga, pojam Bog gubi svoje mjesto. Buber priznaje da je riječ Bog zlorabljena,⁷⁵ da je od svih ljudskih riječi najviše opterećena, do te mjere da joj je značenje pomračeno. Unatoč svemu, drži da ta riječ ne smije biti odbačena »jer onaj koji govori riječ Bog ima u vidu Ti, bez obzira u kojoj i kakvoj zabludi bio, izgovara istinski ti svojeg života, koji ne tolerira ograničenje od bilo kojeg drugog s kojim je u takvom odnosu koji uključuje sve druge«⁷⁶.

⁷⁵ Dok je bio u gostima kod kolege kojeg je upoznao na konferenciji na kojoj su zajednički sudjelovali, u jutarnjem razgovoru kolega mu je predbacio da prečesto spominje ime *Bog*: »Kako možete svako toliko reći 'Bog'? Kako možete očekivati da vaši slušatelji prihvate to ime u onom smislu u kojem biste Vi htjeli da bude prihvaćeno? To što Vi mislite s tom riječju izdiže se iznad ljudske sposobnosti razumijevanja i shvaćanja, upravo ovo *biti iznad* Vi želite podcrtati; ali izgovarajući tu riječ, Vi je bacate dohvatu ljudi. Koja je druga ljudska riječ tako zlorabljena, tako zaprljana i osramoćena? Sva nedužna krv koja je prolivena u njezino ime, otela joj je njezin sjaj. Sva nepravda koju je ona morala pokrivati izbrisala joj je jasnoću. Ponekad mi je kao hula čuti da se ono Najviše imenuje 'Bog'.« Na to je Buber odgovorio: »Da, to je najopterećenija od svih ljudskih riječi. Nijedna druga nije tako popljuvana i poderana. Upravo stoga se ja ne odričem te riječi. Pokoljenja ljudi natovarila su na tu riječ teret svojega tjeskobnog života i spljoštila je zemlji: ona leži u prašini i nosi teret svih njih. Pokoljenja ljudi rastrgala su tu riječ svojim religijskom strančarenjima, ubijali su i ginuli za tu ideju i ime Božje nosi otiske njihovih prstiju i njihove krvi. Gdje da nađem jednu riječ koja bi njoj nalikovala da iskažem ono Najviše? Kad bih i uzео i najčišći i najsajjniji pojam iz najskrovitije filozofske riznice, mogao bih u njemu uhvatiti samu neku bljeduu ideju, ali ne i prisutnost onoga na kojega mislim, onoga kojega su naraštaji ljudi svojim bezbrojnim životima i smrću čistili i ponižavali. Mislim na onoga kojem se utječe izmućeni i razdragani ljudski rod. Dakako, oni prave karikature i pod njima pišu 'Bog', jedni druge ubijaju i govore 'u ime Božje'. Ali kada nestane sva ta mahnitost i prevara, kad mu budu stajali sućelice u najdubljoj tami i ne budu više govorili 'On, On', nego uzdisali 'Ti, Ti' i zazivali 'Ti', misleći svi Ono Jedno, i kad potom budu dodali 'Bože', ne zazivaju li možda zbiljskog Boga, Jednog i Živog, Boga ljudskih stvorenja? Nije li to možda onaj koji ih sluša? Koji ih uslišava? Nije li upravo po tome riječ 'Bog' riječ zaziva, postala imenom, posvećena za sva vremena u svim ljudskim jezicima? Moramo poštivati one koji bi tu riječ zabranili jer se bune protiv onih koji prakticiraju nepravdu i nerad a koji se tako rado pozivaju na opunomoćenost Božju (opravdanje po Bogu); ali tu riječ ne smijemo napustiti. Može se razumjeti to što neki predlažu da se neko vrijeme ne govori o 'posljednjim stvarima' da bi se na taj način otkupile riječi koje se zlorabe. Ali na takav način one se ne daju otkupiti. Ne možemo oprati riječ 'Bog' tako da bude čista, mi je ne možemo iscijeliti. No, mi je možemo uprljati i poderanu kakva već jest, podići s tla i uspraviti je nakon jednog sata velike brige. [...] Razgovor je završio. Tamo gdje su dvojica ujedinjena, ujedinjena su u ime Božje«, Martin BUBER, *Werke*, I, 508–510.

⁷⁶ *Isto*, 128, 509–510.

Bog se ne imenuje,⁷⁷ on se definira u odnosu na ljude; stoga riječ objave i jest: »Ja sam prisutan tako kao što sam prisutan.«⁷⁸ Bog ne objavljuje samoga sebe, ne kruni samoga sebe, objava ga nema kao objekt. U svojoj neograničenosti on se ograničava i pravi mjesto ljudima,⁷⁹ stoga je objava poziv čovjeku da prihvati zadaću realizacije *Ti* i njezina opstanka u svijetu. »Čovjekov susret s Bogom ne događa se iz razloga da bi se čovjek bavio Bogom, nego da bi u svijetu posvjedočio božanski smisao. Svaka objava je poziv i poslanje. Ali čovjek, uvijek iznova, umjesto da vodi dovršenju Onoga što mu se objavljuje, okreće se neprestano onome tko objavljuje: umjesto za svijet on se zanima za Boga.«⁸⁰

Nikakva poučavanja ni upute ne mogu voditi čovjeka susretu s Bogom. Božji kreativni čin jest jezik, ali i svaki življeni trenutak, stoga čovjekov život i nije ništa drugo nego dijalog. Događaji u njegovu životu veliki su i mali značkovi razgovora koji je nepogrešiv i neprevodljiv. Sve što čovjek čini jest odgovor ili nijekanje odgovora. Cijela je povijest svijeta dijalog između Boga i njegova stvorenja, dijalog u kojemu je čovjek stvaran, legitiman partner, sposoban i ovlašten govoriti svoju vlastitu i autonomnu riječ.⁸¹

Njegova je zadaća realizacija Boga u svijetu. No, on želi posjedovati Boga, želi ga imati u vremenu i prostoru.⁸² Ova žeđ kontinuiteta za posljedicu ima prisutnost, ali ne onu izvornu. Čovjek želi zemaljsku vanjštinu, trajnost, i tako Bog postaje objekt vjere jer »više voli trajnost jednoga Ono u kojeg vjeruje i sigurnost koju mu ono nudi, poradi vjere, negoli živjeti u nesigurnosti odnosa s *Ti*. Na isti način želi proširiti posjedovanje Boga u prostoru. Želi zajednicu vjernika ujedinjenu s njihovim Bogom. Kao posljedicu ima Boga koji postaje objekt njegova klanjanja, koje ima početak kao dodatak odnosu s *ti* ali ga na kraju nastoji istisnuti.«⁸³ Posjedovati Boga znači govoriti o Bogu na način svijeta tako da ga se shvaća kao stvar, kao objekt. Spoznaja i uvjerenje da Boga čini prisutnim zadaća je čovjeka koju on može ostvariti ili pak odbaciti. Susret

⁷⁷ Kada se govori o pitanju imenovanja Boga izviru različita mišljenja. Buber i Rosenzweig radili su na njemačkom prijevodu *Biblije* i došli do zaključka da »ja sam onaj koji jesam« nije izvorni smisao fraze koju je Bog rekao Mojsiju. Oni prepoznaju u rečenoj frazi prisutnost, stoga su preveli riječi Božje: »Ja sam tu kao što ću biti«, koristeći se hebrejskim imperfektom kao prezentom i futuro. Usp. Pamela VERMES, *Martin Buber*, 84.

⁷⁸ Martin BUBER, *Werke*, I, 154.

⁷⁹ *Isto*, 230.

⁸⁰ *Isto*, 157.

⁸¹ Usp. Martin BUBER, *La passione credente dell'ebreo*, Brescia, 2007., 55.

⁸² »Čovjek žudi da ima Boga. On žudi za kontinuitetom posjedovanja Boga u vremenu i prostoru. On se ne zadovoljava nekom neizrecivom potvrdom smisla«, Martin BUBER, *Werke*, I, 155. Tako Bog postaje objekt vjere a njegova žudnja za prostornim kontinuitetom nalazi svoje ispunjenje u tome što Bog postaje objekt kulta.

⁸³ Pamela VERMES, *Martin Buber*, 86.

s Bogom ne događa se za čovjeka zato što se bavi Bogom, nego zato što je u svijetu svjedočio pravi smisao. Svaka objava je poziv i poslanje. U tom smislu i André Neher potvrđuje da »susret s Bogom nije bezličan i stereotipan prizor, nego neprekidno (trajno) sudjelovanje i izlaganje«⁸⁴.

Otkupljenje je stvarnost u kojoj mesijanski čovjek pokazuje spremnost odgovora na poziv Božji, odlučan ostvariti svoju volju i dijalog u potpunosti. Između dviju velikih suprotnosti, poziva upućenog od Boga i konačnog i pozitivnog odgovora, odvija se povijest kao dijalog između Boga i čovječanstva, između neba i zemlje.

Iz rečenog proizlazi da su dvije temeljne forme odnosa s Bogom: dijalog, drugim riječima odgovor čovjeka i »oponašanje Boga«. Buber ne bira između jedne i druge, nego čvrsto ujedinjuje te dvije linije u jednu. Dijalog čovjek – Bog ne može se dogoditi osim kroz oponašanje, koje ima temelj u dijalogu. Taj događaj ima svoje korijene u djelu stvaranja. Bog stvara čovjeka i čovjek slični Bogu, ljubav i velikodušnost zahtijevaju od čovjeka da ostvari dijalog i odgovori kroz svijet i druge.

Buber ne stvara teologiju kada govori o Bogu budući da ona dolazi od čovjekova mišljenja i stava u kojem je Bog pretvoren u objekt, u Ono. Jednom je napisao: »Ako vjerovati u Boga znači moći govoriti o njemu u trećem licu, ne vjerujem u njega. Ako li pak vjerovati u njega znači moći mu govoriti, onda vjerujem u Boga.«⁸⁵

Put koji nas vodi do Boga ne može se prijeći kroz zadaću racionalnog traženja ili odricanja jer je to »nalaženje bez traženja, otkrivanje izvora, osjećaj ti, koji se ne može zasititi sve dok ne pronađe beskonačno Ti, kojega od početka ima prisutna: ta prisutnost postala mu je sasvim stvarna iz stvarnosti posvećenoga života svijeta«⁸⁶. Susret s Ti je milost, koja se ne ostvaruje, osim u vjernoj suglasnosti sa svojim zahtjevima.

Bog nije svijet ali nije ni izvan svijeta, svijet je u Bogu. Kako bi ga se susrelo nije potrebno ostaviti dužnosti koje čovjeku nameće svakodnevica, izolirajući se u jednom razrijeđenom prostoru od ja koje je odvojeno od života, naprotiv, potrebno je baš u povijesnoj situaciji u kojoj se nalazimo živjeti kao da nas njegov glas tajno poziva.⁸⁷ Tko vidi svijet u Bogu, uživa u njegovoj nazočnosti, tko nije sposoban za takav pothvat, odvaja svijet od Boga, ili svodi Boga na

⁸⁴ André NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Genova, 1991., 59.

⁸⁵ Martin BUBER, *Begegnung*, Heidelberg, 1986., 56.

⁸⁶ Martin BUBER, *Werke*, I, 132.

⁸⁷ Usp. Virgilio FAGONE, M. Buber e il fondamento religioso del dialogo, u: *La civiltà cattolica*, 116 (1965.) 4, 47–48.

svijet. Očito je da Buber u toj kozmičkoj perspektivi ujedinjuje u jednom činu tri sfere odnosa, borbu prolaznih stvari, stvarnost ljubavne međusubjektivnosti i objave Božje, ali još jednom kroz razgovor provlači nevidljivu nit, koja razlikuje padanje u mističnu istovjetnost od pozicije koja je dobro utemeljena na ljudskoj osobi i njezinu dvojakom respektu Boga i stvari.⁸⁸ Ne možemo potvrditi da sa sintagmom »Bog u svijetu«⁸⁹ Buber niječe svaki mistični odnos, da podržava imanentizam ili panteizam, ali se on koristi tim izričajem da bi polemizirao i suprotstavio se onima koji Boga misle u potpunosti izvan svijeta. Buber drži da naš odnos s Bogom ne isključuje svijet. S druge pak strane, mi ne poistovjećujemo svijet s Bogom, svaka stvar je uključena u naš odnos s Bogom, budući da »samo u odnosu s Bogom bezuvjetna isključivost i bezuvjetna uključivost su jedno, kojim je sve obuhvaćeno«⁹⁰. Tako savršen odnos »pronalaži onoga koji se ne može tražiti«. Naime »nikakvo traganje za Bogom ne postoji jer ne postoji ništa gdje se on ne bi mogao naći«⁹¹.

2.3. Odnos religije i religioznosti

Život svakoga stvorenja jest dijalog koji počinje od trenutka kada je Bog u stvaranju pozvao stvorenja iz ništavila u život, stoga je odnos Boga i čovjeka praiskonski. Bog je prisutnost koja se daje u svakom odnosu. Buber vidi religiju kao najveću opasnost u razbijanju praiskonskog dijaloga. Ona štuje »sveta« mjesta i »sveta« vremena i tako cijepa čovjekov svijet na sveto i profano. Kategorije prostora i vremena pripadajuće su označnice svijeta ono⁹² i time to cijepanje znači odvajanje jer se Boga smješta u njegov svijet a svakidašnji život i služenje Bogu u drugi svijet. Tako Bog bogoslužja nije više pravi, iskonski Bog, nego samo njegov odbljesak.⁹³

Kada Buber govori o religiji, ne govori o njoj kao o memoriji, nego kao življenoj prisutnosti (*gelebte Gegenwart*). Ne postavlja pitanje u kojoj je mjeri religija prisutnost u našoj sadašnjosti, nego prije svega u kojoj je mjeri religija apsolutna prisutnost, koja nikada ne može postati prošlost, koja mora biti i postati prisutnost u svakom vremenu i za svako vrijeme. Samo ako religiju

⁸⁸ Usp. Salvatore SPAGNOLO, *Etica e metafisica nel pensiero di Martin Buber*, u: *Teoresi*, 32 (1977.) 1–2, 45.

⁸⁹ Martin BUBER, *Werke*, I, 131.

⁹⁰ *Isto*, 145.

⁹¹ *Isto*, 131.

⁹² »Molitva nije u vremenu, nego je vrijeme u molitvi, žrtva nije u prostoru, nego prostor u žrtvi – tko okreće taj odnos, dokida stvarnost – tako i ja u vremenu i prostoru ne pronalazim čovjeka kojemu govorim ti«, Martin BUBER, *Werke*, I, 83.

⁹³ Usp. Adalbert REBIĆ, *Martin Buber (1878. – 1965.)*. Uz 25. obljetnicu smrti, 121.

mislimo na način i u kategorijama apsolutnog, bez vremena i vječnosti, promišljamo je na pravilan način. Prisutnost, djelotvorna moć Božja, nalazi svoj izraz u svemu što je u rabinskom židovstvu označeno riječju *šekina* – boravište Božje, i zato je ona slava (*kavod*) i sjaj (*hod*) među ljudima ove zemlje. Učitelji židovstva su poučavali da Bog nije prisutan samo u svetištu, šatoru Saveza i u Hramu, nego Bog može uzeti boravište i u zajednici ljudi.⁹⁴ Buber nastavlja njihovu misao i *šekina* definira »kao prisutnost Boga (koji stanuje) u svijetu«⁹⁵ ili kao princip »immanentne prisutnost Boga u svijetu«⁹⁶. Sudbina prisutnosti uvijek je vezana uz odnos; stoga se različito i nominira. Tri su sfere u kojima se ostvaruje odnos pa su i tri različita načina na koje se prisutnost prezentira. Prisutnost Božja u svijetu nosi ime *šekina*, u čovjeku inspiracija, a prisutnost čovjeka samome sebi jest entuzijizam, a ostvaruje se u trenutcima kada on zapaža prisutnost Božju u svijetu i u sebi samome.⁹⁷ To je osnova na kojoj Buber gradi svoje temeljne postavke iznesene u djelu *Ja i ti*.

Čovjekov odgovor na Božju prisutnost u svijetu jest njegova religioznost koja se objavljuje kao »život u Prisutnosti«. Buber inzistira na razlikovanju religije i religioznosti. Religioznost je stvaralački princip, ljudski osjećaj, vječno obnavljan, uvijek u novom izričaju i obliku, ispunjen divljenjem i klanjanjem, egzistencijom apsolutnoga s onu stranu i iznad vlastite relativnosti, kojim smo ozračeni. To je želja da se s Apsolutnim zaključi jedno živo zajedništvo, volja da ga se ostvari posredstvom vlastitog djelovanja i da ga se smjesti u svijet ljudi. S druge pak strane, religija je organizacijski princip, zbroj običaja i učenja u kojima se očituje i u kojima je sadržana religioznost jednoga naroda u danom povijesnom vremenu, ojačana zapovijedima i dogmama koje su predane budućim generacijama kao obvezujuća trajnost, bez obzira na njihovu novu religioznost, koja traži svoje nove forme.⁹⁸ Religija je istinita koliko god je plodna i ona je takva sve dok je religioznost sposobna, preuzimajući jaram zapovijedi i dogmi, preobraziti ih iznutra i predati novim generacijama kao da su danas objavljene. No, ako su obredi i dogme jedne religije tako okamenjeni da ih religioznost nije sposobna pokrenuti, religija postaje sterilnom a njezina vjerodostojnost upitnom. Nije teško stoga zaključiti da religija ima ulogu zamrzavanja, konzervi-

⁹⁴ Zašto prisutnost Božja, *šekina*, umjesto u Hramu ne bi mogla uzeti boravište u pojedincu (čovjeku) koji joj se prepušta s povjerenjem, tako da u njemu sja tajna slave? Usp. Hans KÜNG, *Ebraismo*, Milano, 2007., 428.

⁹⁵ Martin BUBER, *I racconti dei hassidim*, Parma, 1992., 180.

⁹⁶ Usp. Norbert ENGELS, *Urmenschmythos und Reichsgedanke bei Martin Buber und Pierre Teilhard de Chardin: ein Beitrag zu einer Metaphysik der Wirklichkeit*, Münster, 1977., 96–97.

⁹⁷ Usp. Francesco FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Alessandria, 2012., 104.

⁹⁸ Usp. Martin BUBER, *Discorsi sull'Ebraismo*, Milano, 1996., 71–72.

ranja, fosiliziranja i da je takva daleko od svakodnevice i života za razliku od religioznosti koja ima ulogu preobrazbe, posadašnjenja i obnavljanja.⁹⁹

Mogu se razlikovati tri stadija u židovskoj religioznosti. Prvi se stadij odnosi na realizaciju Boga u nasljedovanju, kao *imitatio Dei*. Bog je čovjekova svrha prema kojoj čovjek teži da bi postao njegova slika, jer je »Bog stvorio čovjeka na svoju sliku«. Bog je apsolutan, stoga čovjek treba potrgati okove relativnosti i postati apsolutan. Drugi aspekt odnosi se na čovjekov stvarni rast vjere. Bog je toliko stvaran koliko je realiziran od ljudi u svijetu. Treći, završni stupanj Božjeg ostvarenja kroz čovjeka proizlazi iz kabalističke misli, iz ideje da ljudska djela utječu na sudbinu Boga.

U svojem fenomenološkom pristupu pojmu *šekina* Buber nastavlja analizu njezina sadržajnog hoda i utjecaja na čovjeka i njegov život. Veličanstvo Božje, *šekina*, pala je u svijet relativnosti, ona je kao i Izrael, u izbjeglištvu, u egzilu (heb. *galut*), skitnica i lualica kao Izrael, ponovno se želi spojiti s Božjom biti. Tom procesu može pridonijeti samo onaj koji se izdigao iz svoje relativnosti do apsolutnoga. Zajedničko svim trima stadijima, a ujedno i specifičnost židovske religioznosti, jest ideja apsolutne vrijednosti ljudskoga djelovanja koja se ne može mjeriti s oskudnom spoznajom zemaljskih uzroka i posljedica.¹⁰⁰

Oslanjajući se na staru hasidsku mudrost, Buber religioznost dovodi u suodnos s čovjekovim životom u kojem se izmjenjuju osjećaji žalosti i radosti. Za njega je žalost simbol odsutnosti, a radost je simbol punine prisutnosti, odnosno »*šekina* ne stanuje tamo gdje prevladava žalost«¹⁰¹, samo je radost služenje Bogu, dok su zabrinutost i tuga korijen svega onog negativnog što dolazi od čovjeka. Religioznost nema ništa zajedničkog sa snovima ezaltiranih srca, nema ništa zajedničko s osjećajem vlastitog zadovoljstva i užitka profinjenih duša ali ni s dubinskim igrama i proigravanjima življenog intelektualizma. Prava i istinska religioznost je djelovanje. Ona se želi oblikovati u materiji zemlje. Lice Božje počiva nevidljivo u bloku svijeta. Ono mora biti djelom oblikovano i objavljeno. Raditi na tom djelu znači biti religiozan i ništa drugo. Ta zadaća nam je namijenjena na neposredan i intiman način. U ruke nam je dana raznolikost koju trebamo oblikovati u jedinstvenost, jedna moćna neoblikovana masa iz koje trebamo iskovati božansku sliku.¹⁰² Zajedništvo ljudi nedovršeno je djelo, koje se očekuje, kaos trebamo posložiti, dijasporu treba skupiti, sukob moramo smiriti.

⁹⁹ Usp. *Isto*, 72.

¹⁰⁰ Usp. *Isto*, 74–78.

¹⁰¹ Martin BUBER. *I racconti dei hassidim*, 208.

¹⁰² Mi oblikujemo ljudsku figuru Boga. To je lik koji mi oblikujemo svojim istinskim služenjem našega srca. Usp. *Isto*, 378.

Ali to možemo učiniti samo ako svatko od nas ostvari, na svojem mjestu, u prirodnom prostoru, u suživotu s ljudima, ono što je pravedno, ono što ujedinjuje, što formira; jer Bog ne želi biti vjerovan, istraživan, branjen, on želi biti u svijetu ostvaren.¹⁰³ »Čisti odnos ne može biti zaštićen, nego svjedočen, mora biti pretočen u djelo, uveden u život. Čovjek može biti na visini odnosa s Bogom, kojega je uspostavio, samo kada, prema svojim snagama, po mjeri svakodnevice, iznova neprestano održava Boga stvarnim u svijetu.«¹⁰⁴

Zamjenu za pravu religioznost čovjek nalazi u religiji koja se izražava kroz kult i molitvu. »U početku kult upotpunjava čin odnosa, uključujući živu molitvu, neposrednim izgovaranjem Ti, uklapa je u prostornu povezanost velike predstavljajuće snage, ispreplećući je sa sentimentalnim životom. Kult tako postaje surogat odnosa, jer osobna molitva nije više nošena zajedničkom, nego je njome potisnuta i na njezino mjesto ulazi regulirana pobožnost, dok esencijalni čin ne trpi nikakva pravila.«¹⁰⁵

Riječ religioznog događaja je živa riječ, riječ duha, riječ prisutnosti koja može planuti u svakom mjestu i vremenu. Molitva je riječ upućena Bogu i znak je vjerodostojnosti naše vjere, ona je »iskonska forma jezika vjere«¹⁰⁶. No, generacije koje znaju sve o živom dodiru koji otvara svijet zatočile su osobu u povijest a njezin govor u knjige i tako mrtva slova postaju riječi bez žara kako u odnosu tako i u molitvi.¹⁰⁷ Čovjek ne može dijeliti svoj život na stvarni odnos s Bogom i nestvarni Ja – Ono odnos prema svijetu. »Tko poznaje svijet kao područje iskorištavanja, ne poznaje drukčije ni Boga. Njegova je molitva proces rasterećivanja, pada kao nečujna.«¹⁰⁸ Vjera se smiruje u objektu, molitva završava u regularnoj pobožnosti od trenutka kada čovjek želi »posjedovati Boga«¹⁰⁹. To je za Buberu čista degradacija – »Bog od Gospodara života postaje Gospodarom religije«¹¹⁰.

Objektivizirana povijest Boga kojega svodimo na stvar (objekt) kroz religiju¹¹¹ i njezine granične tvorevine, njezina prosvjetljenja i zamračenja, veliča-

¹⁰³ Usp. Martin BUBER, *Discorsi sull'Ebraismo*, 84.

¹⁰⁴ Martin BUBER, *Werke*, I, 156.

¹⁰⁵ *Isto*, 155.

¹⁰⁶ Usp. Heinrich OTT, *Il Dio personale*, Genova, 1983., 266.

¹⁰⁷ »Bog ne žudi za dimom tvoje paljenice«, Martin BUBER, *Werke*, I, 133.

¹⁰⁸ *Isto*, 151.

¹⁰⁹ Usp. *Isto*, 155.

¹¹⁰ Martin BUBER, *Profezia e politica – sette saggi*, Roma, 1996., 66.

¹¹¹ Kao što svaki *ti* u procesu dijaloga neizbježno postaje jedan *ono*, isto se događa i u religiji. Svaka je religija određen oblik, a »oblik je mješavina Ti i Ono. U vjeri i kultu može se pretvoriti u predmet, ali zbog biti odnosa koji u njemu nastavlja živjeti neprestano prelazi u prisutnost«, Martin BUBER, *Werke*, I, 158.

nja i razaranja života, udaljavanje od živoga Boga i povratak njemu nije ništa drugo nego transformacija prisutnosti¹¹², jer je Bog Prisutnost koja ne može postati prošlost, koja nikada ne prestaje, za razliku od čovjeka koji živi u kontinuiranom zaboravljanju i ponovnom pronalaženju prisutnosti jer mu je život protkan neprestanim iskustvom udaljenosti i blizine. Razvidno je da nas Buber vodi zaključku da se »Boga susreće u svakom susretu«¹¹³.

Buber je u čovjekovu odnosu s Bogom vidio smisao života a i cjelokupnog postojanja. »Susret čovjeka s Bogom ne događa se zato da bi se on bavio Bogom, nego da u svijetu posvjedoči smisao. Svaka objava je poziv i poslanje.«¹¹⁴ Stoga je ono što primamo u nasljedstvo od svake objave »neizreciva potvrda smisla. Smisao nam je zajamčen. Ništa više ne može biti bez smisla.«¹¹⁵ Smisao jest vjera koja je postala djelo. Samo u procesu življenog odnosa punina je stvarnoga života prisutnosti. Kad je ta prisutnost umanjena, postajemo svjedoci gubitka »punine smisla kozmosa«¹¹⁶.

Vidljivo je da nas Buber vodi spoznaji da je bit religioznosti čovjekovo djelovanje koje održava na životu iskonski dijalog između Boga i čovjeka. Tako je Buber kroz hasidsku misao i vlastitu filozofiju dijaloga otvorio put dijaloškoj religioznosti.

Zaključak

Buber kroz svoju misao poistovjećuje religiju s »prisutnošću« i na taj način udaljava svaki Ti iz područja objekta da bi uspostavio odnos prisutnosti. To je baština iz hasidske tradicije koja religioznost promatra kao »život u Prisutnosti«. Prisutnost Božja u svakoj je stvari. Potpuna imanentnost Božja u kozmosu i čovjeku za Bubera je prirodna stvar jer između svetog i profanog nema odvojenosti ni alternative. Religioznost kod Bubera prelazi put od »iznimke«, kao iskustvo drugosti koje ne pronalazi svoje mjesto u redovitoj dimenziji čovjekova bivstvovanja, do prisutnosti koja postaje temelj i nositelj čovjekova postojanja jer svi naši odnosi pronalaze svoje ispunjenje i smisao u vječnome Ti.

Dijalog, susret i odnos nisu dekorativne kategorije naše religioznosti, nisu ni »sveta« mjesta koja nas dijele od svega profanoga, nego su put koji nas vodi da poodnosimo cjelokupnu stvarnost, ali ne na način posjedovanja koje

¹¹² Usp. *Isto*, 154–155.

¹¹³ Usp. Xavier TILLIETTE, *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma, 1994., 165.

¹¹⁴ Martin BUBER, *Werke*, I, 157.

¹¹⁵ *Isto*, 153.

¹¹⁶ Usp. *Isto*, 114.

pripada svijetu Ono. U početku je odnos, a svaki odnos je uzajamnost, primordijalna kategorija ljudske stvarnosti.¹¹⁷ Buber kritizira religiju jer previše brine o Bogu a premalo o svijetu, dok je bit religije, a na osobit način religioznosti, djelovanje u svijetu koje mora biti vidljivo jer mi oblikujemo ljudsku figuru Boga u svijetu. Buber nas vodi kroz svoju misao da nam ukaže na vrijednost i dostojanstvo čovjeka kojeg definira i promatra kao biće u dijalogu i da nam uputi apel da se odvažimo na rizik susreta sa živim Bogom.

Summary

THE PHENOMENOLOGY OF PRESENCE

**THE ABSOLUTE, RELIGION, AND PHILOSOPHY IN MARTIN BUBER'S
THOUGHT**

Ante AKRAP

Catholic Faculty of Theology, University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, HR – 21 000 Split
ante.akrap@st.t-com.hr

Martin Buber's reflection on the relationship between philosophy and religion has been significantly influenced by Cabala and Hassidism. By putting into the centre of his reflection the concept of shekinah (the presence of God), he wants to confirm, through a phenomenological approach, one of his basis theses on complete immanency of God in the cosmos and in the human being. By identifying religion with the Presence and by distancing every Thou from the area of object, Buber establishes the relation of presence in which religiosity (that he distinguishes from religion), expressed in the human being's activity, crosses a journey from being an »exception«, as an experience of otherness that does not find its place in the regular dimension of the human beings' existence, all the way to the presence that becomes the basis and the bearer of the human being's existence, because all our relations find their fulfilment and meaning in the eternal Thou. The dialogue, meeting, and relation are not decorative categories of our religiosity, but the way that leads us to put the whole reality in the relation. Buber's intention is to confirm the insight that the essence of religiosity is the human being's activity that reflects in life the original dialogue between God and the human being. In this way, Buber opens a way for dialogical religiosity through the traditional thought of his people and his own philosophy.

Keywords: Buber, Presence, tradition, mysticism, Cabala, Hassidism, God, philosophy, religion, religiosity, faith.

¹¹⁷ Usp. Isto, 90.