

tett személyek irányában. Azt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a színélátás nemcsak ajándék, hanem földi érdemeink jutalma. Foka attól függ, hogy itt mivé tettük magunkat, illetve hogyan valósítottuk meg az Istennel és az emberekkel fennálló párbeszédet. Az evangélium nem hagy kétséget aziránt, hogy az Isten iránti szeretet iskolája és próbaköve az emberek szeretete, ezért a vele való párbeszédet is az emberekkel kapcsolatban kell megtanulni. Csak az előlegezett jóakarát, a türelem, az önzetlen kitárulás, a megbocsátás, az előítéletek félretétele vezethet bennünket oda, hogy felemelkedjünk Isten gondolataihoz és megértsük szavát. Tudatában kell lennünk annak, hogy az egymás közötti és az Istennel fennálló párbeszédben az utolsó szót az ítélő Isten fogja kimondani. De akkor sem úgy, hogy torkunkra forrassa a szót, hanem úgy, hogy örökkévalóvá tegye azt a hangnemet, amelyet vele és embertársainkkal kapcsolatban kialakítottunk. Csak olyan világnak és olyan történelemnek van értelme, amely eljut erre a személyes közösségre. Ha eltekintünk ettől a természetfölötti beteljesedéstől, akkor a történelem – mint Hegel írja – csupán a „szeretnek önmagával való játéka marad”.

Fila Béla

MARTIN BUBER DIALOGIKUS GONDOLKODÁSA

AZ ÚJKOR SZELLEMI LÉGKÖRÉBEN a gondolkodók általában kritikusan szemlélték a vallásosság és a vallás kérdéseit. A múlt század valláskritikája már a vallás alapjait is kikezdte. Úgy tűnt, hogy az isteni kinyilatkoztatás nem történt meg, az Istennel való kapcsolat pedig megvalósíthatatlan illúzió. A modern ember tudatában „istenelsötétülés” következett be. Szemlélete eltűri ugyan a vallás kifejezett vagy lappangó jelenségeit, de teljes valóságával nem tud mit kezdeni.

A vallásosság és a vallás azonban mindenféle kritika ellenére fönmaradt. Az ember autonómiája kétségtelennek látszott, de az abszolút kötöttség, az abszolútum is visszautalt magára az emberre, az ember sajátos létezési módjára, aki fölfedezte a függést, az abszolút határpontot. A történelem, a lélektan, a nyelv és az emberi szellem egyéb sajátos területein természetszerűleg felvetődött a vallás kérdése. Az ember személyisége, történetisége, nyelvi, szociológiai adottságai egyre elmélyültebb kutatás tárgyai lettek. Új és radikális fölmerések születtek a kutatás nyomán.

Ilyen új terület, új gondolkodás az, amelyet dialogikus gondolkodásmodnak nevezünk. Meglepő, hogy rövid időközben – egymástól majdnem függetlenül – a német nyelvterületen három gondolkodónál is jelentkezett ez a gondolkodásmod (F. Rosenzweig, F. Ebner és M. Buber). Áttörést jelentett a lét mélyebb megértése, az ember teljesebb fölfogása felé, de egyben az isteni kinyilatkoztatás eredetibb megközelítése felé is.

MARTIN BUBER DIALOGIKUS GONDOLKODÁSÁNAK két fő forrása van. Az egyik a Biblia, amely az Isten és az ember dialógusának hatalmas történelmi dokumentuma. A Biblia még az antik görög filozófiánál is mélyebben, és ezért rejtettebben hatott az emberi gondolkodásra. Az Isten és az ember között történelmi események zajlanak; ezeket jelentőségteljes párbeszéd követi. A különböző szintű értelmezések (történelmi, prófétai, költői, bölcselő) pedig mélyebben megvilágítják a folytonosan történő eseményeket. Buber úgy látja, hogy „az emberi létezés folya-

matában a zsidóság olyan párbeszéd képviselőjeként jelenik meg, amely a teremtéstől a megváltásig terjedő szakaszban nyelvi jelzésével jelentős minden világesemény számára. Az ember meg van szólítva mindaz által, ami vele sorsszerűen megtörténik. Saját egyéni tevékenysége és befogadókészsége által képes a megszólításra válaszolni, képes sorsát felelősséggel vállalni” (*A zsidóságról*, 326. old.). Buber szerint tehát a Biblia szemléletmódjának középpontjában tulajdonképpen az *én-te* vonatkozás áll, a nyelv és a kimondott szó szintén döntő fontossággal bír.

Buber dialogikus gondolkodásának másik fő forrása az antropológia, a nyelv és a szellemtudomány vonulata. G. Hamman nyelvbölcseletének alapjává Isten szavát tette. W. Humboldt és Fr. W. Schelling is jelentős szerepet játszott a nyelvbölcselet terén. Buber különösen L. Feuerbach és S. Kierkegaard hatott mélyen. Részben egyetértett velük, részben elutasította vagy kiigazította őket. Mindkét gondolkodónál igen lényeges szerepe van a személyes viszonyoknak, a párbeszédnek, de ugyanakkor nagyon különbözően határozzák meg a dialógus értelmét. Kierkegaard kiemeli Isten és az ember párbeszédét, de antropológiai értelmezése hiányos és elégtelen. Feuerbach alaposan kidolgozza az emberek közötti kapcsolatokat, de nála Isten és az ember kapcsolata maradt torz. A két különböző értelmezés kényes alternatíva elé állította Buber. Még élesebbé válik az alternatíva, ha bekapcsoljuk ebbe a kérdésbe K. Marx radikálisan ateista megoldását. Az egyik oldalon olyan istenkapcsolatra való törekvést találunk, amely emberközi kapcsolatok nélkül akar boldogulni. A másik oldalon pedig egy tudatos és következetes ateista törekvés és értelmezés áll, amely kizárólag az emberek közötti kapcsolatok tökéletesítésével kíván érvényesülni. Buber úgy kísérlete megoldani az alternatívát, hogy föloldotta Kierkegaard látszólagos vallási radikalizmusát, de föloldotta az ateista alternatíva radikalizmusát is. Az alternatíva bölcseleti problémát rejtett magában, és ebből bontakozott ki Buber bölcseleti értelmezése.

BUBER ÉLETMŰVÉT könnyen áttekinthetjük, ha átlapozzuk összegyűjtött műveinek három vaskos kötetét (a bölcseleti, a bibliai és a chaszidizmusról szóló írásait), továbbá bibliafordítását és életpályájának állomásait, hét évtizedes levelezésének három kötetét a Kösel Verlag kiadásában. Írásait még ő maga rendezte sajtó alá 1960-ban, és ő adta meg életművének a hármas tagolást.

Bölcseleti írásai jelzik első nagy területét, és ennek középponti magját, az egyetlen átfogó léttapasztalatot jelző dialogikus elvet. Első írásai, a korai kísérletek még erősen költői jellegűek, „patetikus gondtalanságban” fogantak. Mint a *Dániel* című beszélgetés. Fő műve az *Én és Te* (1923), e köré csoportosulnak egyéb tanulmánykötetei: *A párbeszéd* (1932), *Kérdés az egyedülvalóhoz* (1936), *Az emberközi elemei* (1954). Bölcseleti írásaiban Buber a gondolkodás eddig elhanyagolt területe felé fordult, és biztos abban, hogy nagyon lényeges, jelentős és fölzsabadító erővel rendelkező szempontokat dolgoz ki. A dialogikus elv egyre inkább antropológiai kérdéssé alakul át. *Az ember problémája* (1943) című mű már antropológiai alapozási kísérlet. Az emberi lét lényegét kifejező dialogikus elvet Buber az antropológiai problémák történeti szövevényébe állítja. Átfogó bölcseleti alapvetése sajnos nem készült el, csak adalékok kerültek fölszínre, mint *Az ősdistanca és vonatkozás* (1950), *Az ember és alakja* (1955), *Közösségi következmények* (1956), *Bűn és bűntudat* (1958), *A kimondott szó* (1960). Különösen értékes *Az istenelötétülés* című tanulmánya, amely a vallás és a bölcselet közös kérdéseit boncolgatja.

A chaszidizmusra vonatkozó írások jelentik Buber másik nagy területét. Az ősi zsidó vallásosságot nemcsak a Tóra és a Talmud őrizte meg. A XVII. és a XVIII. században a zsidóságon belül megújulási mozgalom támadt, a chaszidista mozgalom. Alapítója *Baal-Schem-Tow* (1700–1760) rabbi volt, aki a megmerevedett és életidegen vallási törvényeket és szokásokat igyekezett átellenkesíteni, igazi jámbor lelkeségre törekedett. Az imádságot, a jócselekedetet, az alázatot, az istentiszteleten való táncot és az éneket alázatos hívó lelkületbe ágyazta bele. A chaszidista lelkiség a világ, az ember és az Isten szeretetének mély harmóniájára és egységére törekedett. Később vesztett erejéből, a racionalista, liberális törekvések elnyomták az eredeti lelkesedést. A századfordulón, főképp Buber munkássága nyomán, ismét újjáéledt, és egzisztenciális magatartásformát, vallásos életet jelentett. Eszerint az ember Istentől megszólított lény. Embernek lenni annyi, mint megszólítottnak lenni és válaszolni. A zsidó jámborságban „Isten teljes konkrétsággal mint beszélő jelenik meg, a teremtés pedig mint nyelv; a lények teremtettségüket mint semmisségükből eredő fölhívást érzlelik, a létezők választát létrejövésük módja határozza meg. A nyelv, a válasz-

adás képessége jelenti a teremtmények életét, a párbeszédben a világ lényege a szó lesz. Izraelnek mindig ezt kellett hírül adnia, ezt tanította és jelezte a világ számára. A valóságos Isten az, aki megszólítható, mert ő a hozzánk beszélő Isten” (III. 743. old.).

Az ember igazi partnere az Isten, aki teljesen immanens és transzcendens egyszerre. A kinyilatkoztatás nem objektív kijelentéseken és szubjektív élményeken nyugszik, hanem Isten konkrét és személyes érintésén. Isten szentsége az Ószövetségben kiáradt a világra, és azóta is szüntelenül árad. Így tehát a világgal és a személyekkel való érintkezésekből merítjük Isten megtapasztalását. Az evilági élet, a mindennapok világa, legfőképp az *én-te* viszony a teofánia, az istenszolgálat helye. Minden vallási megnyilatkozás forrása az isteni örök kinyilatkoztatás, amely konkrét történeti formában is megjelent a nagy közösségek életében, a történelem fordulópontjain, de különösképpen Izrael életében.

A chaszidista lelkiség tanította meg Bubert arra, hogy az isteni titok erejéből élni tudjon. A vallás feladata nem az – mondotta –, hogy Isten lényegéről csupán tanítást adjon, hanem hogy rávezessen bennünket arra az útra, amelyen Istennel valóban találkozhatunk. Buber életszemléletét, bölceleti elgondolását a dialogikus elvbe sűrítette, és ez az elv vezette a chaszidista hagyomány összegyűjtésében, értékelésében és átdolgozásában. Éppen a chaszidista lelkiségnek köszönhető, hogy a dialogikus elv sohasem vált merőben elméleti, reflexiós tényezővé, hanem az életből, a vallásos tapasztalatból merített elv volt, és az is maradt.

BUBER SZEMÉLYISÉGÉRE ÉS GONDOLKODÁSMÓDJÁRA külön is érdemes rávilágítani, ha meg szeretnénk érteni dialogikus gondolkodását. 1961-ben megírta bölceleti számadását, és ebben önmagát így jellemzi: „Sokféleképpen szó esett már arról, vajon én bölcselő, teológus, vagy valami más egyéb vagyok. Hiszen az egyik vagy a másik terület szabályaival és törvényeivel szembesíteni kellett munkásságomat. Az előterjesztett válaszok közül egyiket sem fogadhatom el. Amennyire önismeretemmel át tudom fogni magam, ennek alapján atipikus embernek nevezhetném önmagam. . . Mióta érett módon saját tapasztalatom irányítja életemet (ez a folyamat röviddel az első világháború előtt kezdődött, és utána csakhamar be is fejeződött), kötelességemnek ismertem el, hogy döntő tapasztalataimat összefüggően beillesszem az emberi gondolkodás állományába, de nem úgy, mint csupán az én tapasztalatomat, hanem mint a másik, és a másfajta embernek is érvényes és jelentős belátást nyújtó tapasztalatot. Nekem semmilyen tanításom nincsen, amelyet mint tant tovább kellene adnom. Csak tapasztalataim vannak, belátásokra tettem szert. Bölceleti módon kellett azonban közölni nézeteimet, vagyis azt, amit mindenki a saját létezésében csak mint egyszerűt, és egyetlen lényegest fog föl, általánossággá kellett átfordítanom, és azt, ami lényege szerint megfoghatatlan, fogalmakba kellett öltöztetnem (sokszor nehézségek árán is), és így kellett megkísérelni közlésüket. Pontosabban: az *én-te* viszonyból, az *én-te* tapasztalatból tárgyi állítást kellett csinálnom” (I. 1111. old.).

Saját bevallása szerint igen mély és gazdag egzisztenciális és hitbéli, vallásos tapasztalatai voltak egész életében. Ezek indították el gondolkodó útjára, és ő ezekhez mindig hűséges maradt. Élettapasztalatait valóságnak fogta föl, és ezeket dolgozta föl bölceleti módon. Kifejtésükhöz nem vette igénybe a teológiát, mert úgy érezte, hogy nem lehet azokat tanszerűen kifejteni. A bölceleti antropológiát viszont annál inkább felhasználta. Gondolatainak főbb elemei, támpontjai tulajdonképpen teológiai jellegűek, sőt ezek képezik gondolkodásának alapját: de mindig viszolygott a teológiai állításoktól. Önállóan kísérte meg vallási-hitbéli tapasztalatait értelmezni, és erre a bölcelet alkalmasnak mutatkozott.

Tudatában volt tapasztalatai korlátainak is, és sohasem esett a szubjektivizmus áldozatául. Gondolatainak személyes és végtelen távlatai vannak. „Aki rám figyel, annak ezt mondom: ez és ez tehát a te tapasztalatod; ezt értelmezd. És amit te önmagaddal kapcsolatban nem tudsz értelmezni, mégis kockáztasd meg, hogy arról szerezz tapasztalatot. Aki pedig ettől komolyan vonakodna, azt én komolyan veszem. Az ilyen ember számomra fontos. Az ő vonakodása az én problémám. Ismételten meg kell mondanom, semmilyen tanom nincsen. Csak valamire rámutatok. A valóságra mutatok rá, a valóságban mutatok rá valamire, olyanra, amit nem vagy csak kevésbé láttak meg eddig. Aki hozzám tartozik, annak megfogom a kezét, és az ablakhoz vezetem. Kinyitom az ablakot, és kifelé mutatok. Nincsen tanom, csak párbeszédet folytatok” (I. 1114. old.). Milyen is volt ez a párbeszéd? Erre mutat rá a dialogikus elv.

A DIALOGIKUS GONDOLKODÁSBAN a gondolkodás új és átfogó horizontja tárul föl. Buber tömören és világosan fogalmazta meg alapvető létélményét az *En és Te* című művének kezdő soraiban: „A világ az ember számára kétféleképpen nyilvánul meg, kétféle magatartása szerint. Az ember magatartása kétféle a kimondható alapszavak kettőssége szerint. Az alapszavak nem egyes szavak, hanem szópárok. Az egyik alapszó az *én-te* szópár. A másik alapszó az *én-az* szópár, amelynél az alapszó megváltozása nélkül az *az* helyébe az *ő* szó is behelyettesíthető. Így tehát kettős az ember *én*-je. Az *én-te* alapszónak az *én*-je más, mint az *én-az* alapszó *én*-je. Az alapszavak nem valami rajtunk kívül álló dolgot állítanak, hanem fennállást létesítenek. Az alapszavakat lényegük szerint kell kimondani” (I. 79. old.). 1916-ban vetődött föl először Buberben az *én-te* és az *én-az* léttapasztalata alapján a dialogikus elv, mint a személyes találkozások, és az evilági, tárgyi tapasztalatok végső princípiuma. Élete folyamán egyre erőteljesebben és elmélyültebben megvilágosodó belső szükségyszerűség ösztönözte e lételv kidolgozására. A dialogikus elvbe sűrítette egyetlen igazi létélményét és gondolatát. A lét kettős megnyilvánulási módjából, az ennek megfelelő kettős emberi magatartásból, s ezek összefüggéseiből bontakozott ki a dialogikus gondolkodás.

A létet önmagában nem lehet megragadni, csak kétféle megnyilvánulását, kétféle jelenlétét, és az ezen alapuló kettős emberi magatartást, az egymásköztiséget. A lét számunkra nem „önmagában van”, hanem viszonyként kerül velünk szembe, és ennek megnyilvánulási módjaként vagyok *én*, jelentkezik számomra a másik ember, a világ és az abszolút, örök *Te*. A szembenállás feszültsége éltet minden viszonyt, találkozást és tapasztalatot. A lét értelmezésében döntő jelentősége van annak, hogyan értelmezzük ezt a polaritást, föloldjuk, tagadjuk vagy kellőképpen földolgozzuk. A létfogalmat jelző *van* szócska Bubernél mindig részes eset vonattal jár együtt. A lét kettős viszonylatban fejeződik ki számunkra: a személyes találkozás (*én-te*) és a tárgyi tapasztalat (*én-az*) létmódjában. A kettős alapmagatartás tisztázza az egyes létezők közötti viszonyt, a szembenálló létezők másságát, az egymásköztiséget, a lét transzcendenciáját. A lét megnyilvánulásának végső értelme az, hogy előkészítsük a világot és az embert az Istennel való találkozásra, és hogy Isten megnyilvánulhasson teremtményeiben.

A lét alternatívája, a kettős vonatkozás további találkozások és tapasztalatok egyre mélyülő alapja lesz. A találkozás tényét színezik és teljessé teszik az érzések, a szóbeli beszélgetés, a nyelvi kifejezés lehetőségei, a különböző magatartásformák, a művészi alakítás. A tapasztalásban viszont a világ tárgyaival, a jelenségek világával kerülünk kapcsolatba. Buber szerint az *én-te* viszony végső adottság, levezethetetlen, szabad tényállás, megszólitásra és feleletre képes közvetlenség. Mögötte már csak a másság legvégső ontológiai adottsága rejtőzik mint ontológiai feltétel. A *te* másságának az *én* számára, és az *én* másságomnak a *te* számára közvetlen és föltétlen jelentősége van.

A személyek közötti találkozásnak elsőbbsége van a tárgyi tapasztalással szemben. A találkozás a lét kitüntetett eseménye, a lét igazi ajándéka, mindig kegyelemszerű esemény. Súlyos félreértés lenne azonban, ha az *én-az* tapasztalást nem vennénk komolyan, ha az evilági tapasztalat értékét vesztené. Buber realizmusa, élet és világszeretete biztosítja a tapasztalat jelentőségét. Csak akkor történik visszaesés, ha az *én-te* kapcsolat torzul *én-az* kapcsolattá. Az *én-te* viszony túllépi a tér és idő kereteit. Viszont az *én-az* viszony behelyez a tér és az idő világába. Az *én-az* viszonyt csak mint elmúlt eseményt rögzíthetjük. Az *én-te* találkozás a jelen pillanat ragyogásába állít bele. Csak azáltal van jelen a pillanat, hogy *te* vagy számomra. Az *én-te* kapcsolatot szüntelen veszély fenyegeti, mert mindig megvan annak a lehetősége, hogy átvált *én-az* viszonyná, és ez emberi sorsunk „fölséges melankóliája”.

Szellemi életünk különböző alkotásokban fejeződik ki. A legfontosabbak a szavak, szóalakzatok, a nyelvi kifejezések. A nyelv Buber szerint nem pusztán jelek rendszere, hanem szellemi jelentéssel telített alakzat, amely egyrészt őrzi a benne megtestesült szellemi tartalmat, másrészt a kommunikáció eszköze. Ha a kölcsönös viszonyban álló embereknek valóságos, „élő közép-pontjuk” van, akkor létrejön a személyköztiség, a közösség. Csak az *én-te* kapcsolatok szűk gerincén haladva juthatunk el a közösség birodalmába. A közösségben minden ember másféle, távolság feszül közöttük, mégis egymáshoz tartozhatnak az *én-te* kapcsolatban, mert vonatkozás létesül közöttük. A distancia és a vonatkozás összjátéka hasonlít az erőterhez. Az *én-te* pólusok a távolságmérésnél szétválnak, a vonatkozásban összerendeződnek, és a kettő egysége alkotja a

személyköztiség fogalmát. A közösség tagjainak szembenállását a találkozás és a párbeszéd teszi értelmessé. Mi az ember lényege? Az, hogy a másik emberhez oda tud fordulni, párbeszédet tud vele folytatni, a másik ember magatartásának középpontjában lehet. A logosz nem önmagában van, hanem az emberi személyekben életre kel, és létrejön a *dia-logosz*.

Buber háromféle dialógust különböztet meg a kapcsolatok minősége alapján. *Hiteles* a dialógus akkor, ha a szembenállók valóban elfogadják egymást olyannak amilyenek, és így nyílnak meg egymás felé. *Technikai* jellegű a dialógus, amikor a viszonyban állók között csak a tárgyi közlés szükséglete teremt beszélgetést. Végül dialógusba öltöztetett *monológ*ról van szó, amikor többen összejönnek ugyan, de mindenki csak magával beszélget igazában. Nem a sok tenni- és mondanivaló hozza létre a hiteles dialógust, hanem az, hogy az egyetlen lényeges szempont kerül előtérbe, az *én-te* között, és amikor az *én* pontosan azt teszi és mondja a *te*-nek, amit valójában mondania és tennie kell.

A dialogikus gondolkodás a teljességet akkor éri el, amikor megtörténik az *örök Te* személyével való találkozás és párbeszéd. „A vonatkozások meghosszabbított vonalai az *örök Te* személyében keresztezik egymást. Minden egyes *te*-viszony tulajdonképpen az *örök Te*-re ad kilátást, és alkalom arra, hogy az örökkévaló kimondja az alapszót. A *te-valóság* közvetítésével minden lény a vonatkozások teljességére vagy teljesületlenségére jut el. A velünk született *te*-viszony mindenkit érint, és mégsem teljesül be senkiben sem. Egyedül csak a *Te* személyhez való közvetlen viszonyban teljesedik be minden egyéb vonatkozás, amely lényege szerint már sohasem válhat *az*-vonatkozássá” (I. 128. old.).

Isten nem elméleti kérdésként vetődik föl az ember életében, hanem konkrét történelmi tényként. Isten és ember történelmi, személyes találkozásának dokumentuma a Biblia, de minden egyes ember élettörténete ilyen találkozás és beteljesedés eseménye és helye. Ha a *te* alapszót azzal a kizárólagossággal és odaadással tudjuk kimondani, amelyet az természete szerint megkövetel, akkor jutunk el az *én-te* viszony beteljesedéséhez. Hogyan érint meg bennünket Isten? Hol van a vele való találkozás helye? Ott, ahol valaki a *te* alapszót kimondja, és az *én-te* viszonyt megvalósítja. Ott, ahol a *te* szónak teljes értelme van. Még az is, aki szégyelli Isten nevét kimondani, és úgy véli, hogy ő Isten ellen döntött, ha életében föltétlenül és lényege szerint valakihez mint *te*-hez fordul oda, már hallgatólagosan is Istenhez tartozik, és szól hozzá. Az ember azért kiválasztott és kiváltságos lény, mert Isten megszólította, és szövetséget kötött vele. Súlyos félreértés lenne, ha Isten az örök eszmék, értékek világában keresnénk. Az *én-te* viszony közvetlen adottság, ezt nem kell keresni, csak elfogadni és megvalósítani. Isten kereséséről nem is helyes beszélni, mert igazában semmi sincsen, ahol őt *ne* lehetne tetten érni. Nem a lét szegélyén, vagy azon túl rejtőzködik, hanem egyszerűen ott van minden *én-te* találkozásban.

Buber megkülönbözteti a vonatkozások három szféráját. Az első az, amelyben az ember a természetben él, a másik a személyek közös élete, a harmadik a szellemi alkotások szférája, a művészet világa. Minden szférában föllelhető az *örök-Te* jelenléte. Teljességgel azonban csak az *én-te* találkozásban nyilatkozik meg, mert ott a megszólítás és a válasz természetszerű esemény. Ezzel függ össze Bubernek a kinyilatkoztatásról vallott nézete. Isten a kinyilatkoztatásban jelentkezik, várja az ember választát. Isten csak ebben a párbeszédben közelíthető meg. Buber szerint a kinyilatkoztatás itt és most is történik, minden hívő Istennel való találkozásában megvalósul Isten önkinyilatkoztatása: „Én jelen vagyok számodra, én veled vagyok”. A megélt pillanat teljességében részesedem a kinyilatkoztatásban. A találkozás pillanatában fölfogom a világ eredetét és végcélját, a szent titkot, és ezzel együtt megragadom az isteni hangot is, amely kezdettől a vég felé mutat.

BUBER DIALOGIKUS GONDOLKODÁSÁNAK JELENTŐSÉGÉT az adja, hogy élete, munkássága egyetlen hatalmas egzisztenciális-vallásos tapasztalatot sugároz, amelynek értelmezése lehetővé teszi, hogy gondolkodásunk alapjait újszerűen közelítsük meg. A valósághoz való újszerű magatartásunk révén eredeti módon gondolkodjunk önmagunkról, a világról és annak végső alapjáról. Bubernél a vallásosság nem az élet külön területe, hanem azonos az ember személyes életével. Az egyre erőteljesebben fejlődő léttapasztalatok egyre nagyobb mértékben válnak egyetlen hatalmas hittapasztalattá. Ennek ereje föltép minden ajtót, és szele átviharzik minden rejték helyen. Az ember lényegénél, léthelyzeténél fogva (*én-te* viszony) az Istenre irányuló

lény, és a vele való kapcsolat létének beteljesedése. Még a mai „istenléte” is át lehet látni. Az ember a sötétség mélységeiből is a fény után kiált. Buber egész életében szent borzongással érezte töprengései, kérdései és találkozásai közepette Isten jelenlétét, elrejtett arcának nyilvánvalóságát, a hallgatásban is a kimondásra váró szavakat. Teljes meggyőződéssel vallotta, hogy a Biblia, chaszidista lelkiség, a dialogikus gondolkodás szellemi dinamizmusa az üdvösség üzenetét és erejét közvetíti a mai ember számára. Ezek az erők képesek az embert megérinteni, fölébreszteni, hogy aztán beálljon az üdvösség ma is hatékony sodrásába, amely az eredet üdűségéből és tisztaságából, a történelem szennyes és rémisztő jelenségein túljutva, halad a végső beteljesedés felé. Az üdvösség akkor válik valóra, ha az ember gondolkodásának erejét és fényét nem önmagából, nem is csupán az érzéki tapasztalatból, hanem a személyes vonatkozásokból meríti. Az „én gondolkodom” helyébe az „én veled vagyok” dialogikus elve kerül. A „cogito ergo sum” – a gondolkodom, tehát vagyok – elve helyébe a „respondeo ergo sum” – a válaszolok, tehát vagyok – elvét tesszük. És akkor Isten teljes valóságát a neki megfelelő horizontban, megértésmódban fogjuk megragadni, kijutunk a modern matematikai-fizikai gondolkodásmód hálójából, és az *én-te* viszony, a nyelvi közvetítés szintjén elérhető lesz számunkra a valóság közvetlensége és abszolút teljessége.

Buber végül a bibliai humanizmusra hívja föl figyelmünket. Ő a zsidó nép sorsát és hivatását legmélyebb gyökerénél fogta meg: a zsidó nép Isten választott népe, amelyhez Jahve szólt, és amelynek Jahve kinyilatkoztatást adott. A kinyilatkoztatás átfurmálta az embert, és ezért beszélhetünk a Biblia humanizmusáról: ennek őstípusa egy rendet teremtő és irányt mutató tett (a sinai esemény), s ennek az eseménynek nagyszerű nyelvi emléke a Biblia. Az emberiségnek vissza kell térnie eredetének titkához. A bibliai ember az, aki hagyja, hogy megszólítsa az isteni hang, és aki életével válaszol az őt megszólító hangra. A Biblia dialógusa a nyelvi megszólításból továbblép az emberi lét titkához. Az eredet ott van, ahol a korlátlan, örökkévaló hatalom hangja és szavai először fölcsendültek héberül.

Buber mint gondolkodó és nevelő hozzá szeretné edzeni az embereket a találkozás próbájához. Ha aztán majd eljön a „viharos éjszaka”, a „lecsapó villámok fényes cikázása”, a pusztulástól való fenyegetettség érzése, akkor ne meneküljünk a görög *logosz*, a tökéletes formák személytelen és magányos világába, hanem álljunk szilárdan, halljuk meg a hangot a „mennydörgés közepéből”, engedelmeskedjünk és válaszoljunk: *dia-logoszra* legyünk képesek. A világ tényleg rémisztő, de mégiscsak Isten világa. Kiáltunk hozzá.

MARTIN BUBER (1878–1965) zsidó filozófus és teológus, a chaszidizmusnak legnagyobb XX. századi képviselője. A zsidóságban élt a második babiloni fogság után kifejlődő irányzat a kegyességet, a jámborságot helyezte a vallásos élet középpontjába. Jézus korában a farizeusok, szadduceusok és az esszénusok, a kora középkorban a karaiták, s a XVIII. század elejétől fogva Kelet-Európában (Orosz- és Lengyelországban) a magukat chaszidoknak nevezők nyilvánítottak ilyen fölfogást. A szegényebb néprétegek körében csoportosuló chaszidok elkülönültek a racionálisabb talmudi, kabbalái zsidóságtól, s hitéletükben a vallásos buzgóságot tekintették elsődlegesnek – mint a katolicizmuson belül a szalézianizmus vagy a szűkebb körű kvietizmus, a protestantizmuson belül pedig a pietizmus hirdetői. Buber Bécsben született, de galíciai vakációi során megismerkedhetett azzal a szellemiránnyal, melynek hagyományát később föl is dolgozta (Deutung des Hassidismus, Berlin 1935). Tanulmányait Bécsben, Lipcsében, Berlinben és Zürichben végezte. A század első évtizedeiben több folyóiratot alapított és szerkesztett. 1923 és 1933 között a frankfurti egyetemen a filozófia és a zsidó vallás professzora. Együttműködött katolikus és protestáns szerzőkkel, 1925-ben a Szentírás új német fordítását készítette elő Franz Rosenzweiggal, kiről jelen tanulmányában is megemlékezünk. 1938-ban hagyta el Németországot, 1938-tól 1951-ig a jeruzsálemi egyetem professzora, 1952-ben Goethe-, 1963-ban Erasmus-díjat kapott. Jóbb könyvének német fordításán dolgozva halt meg Jeruzsálemben, 87 éves korában.