

A helyzet tehát az, hogy Ottaviani bíboros kongregációjának hatalma van egy másik, ugyancsak bíborosi vezetés alatt álló vatikáni szerv munkájának megállítására; ahogyan a zsinat idején hatalma volt arra, hogy a zsinati többség kívánságaival ellentétes álláspontot juttasson érvényre, többször jelentős kérdésekben is.

Említést tettünk már arról, hogy Ottaviani „Levél Rómából” című körlevelet intézett az egyes országok püspöki konferenciáihoz, felhíva figyelmüket a zsinati elhatározások tíz, állítólag „téves értelmezésére”. Azóta a bíboros nyilatkozatot tett, mely szerint elégedett a beérkezett válaszokkal, azok megnyugtató tájékoztatást adnak a püspöki karok felfogásáról.

Egyes püspöki karok válaszelevele ezután nyilvánosságra jutott. Így a francia püspöki konferencia válasza „sajnálkozását fejezi ki a kérdések ilyen feltevésével szemben” és kijelenti: „nem hajlandó kiskorú nebulók módjára felelni a Hittani Kongregáció tíz kérdésére”. Úgy vélik, hogy „inkább azal szolgálják a Szentszék ügyét, ha belebocsátkoznak a Franciaországban ma felvetődött nehéz tanbeli kérdések összességébe”. A püspökök korunk égető gondjait úgy fogják fel, hogy azok „komoly kérdésekkel való szembenézésre készítetik az egyházat az evangélium szellemében.” Ők nem hajlandók e kérdéseket „elnyomni próbálni az egyházi autoritás címén” és éppen ezért „nem is felelnek egyenként a Hittani Kongregáció kérdéseire. A krisztológia, az egyház és az ember erkölcsi élete tekintetében merülnek fel a hívők és a nemhívők körében olyan problémák, amelyekre csak elmélyült teológiai tanulmányok és a klérussal meg a laikusokkal folytatandó őszinte beszélgetések alapján lehet feleletet adni”.

A francia püspökök állásfoglalása nyilvánvalóvá teszi, hogy a zsinati határozatok értelmezése és az egyház további útjának megítélésében mélyreható különbségek, sőt ellentétek mutatkoznak. Az őszi püspöki zsinódusnak — ha nem a napirendjén, de a háttérben bizonyosan — ezek a kérdések szerepelni fognak. Ezekhez képest nem túlságosan látszanak jelentősnek a világsajtó hol pozitív, hol nega-

tív értesülései arról, hogy elmegy-e a pápa személyesen Uppsalába, az Egyházak Világtanácsa jövő évi nagygyűlésére; vagy visszavonja-e Luther egykori pápai kiközösítését az ősszel, a reformáció 450 éves évfordulója alkalmából? A római egyház belső irányzatainak tisztázása kétségtelenül feltétele az ökumenikus párbeszédnek, amelynek kialakulása jelenleg folyik.

Az együttműködés legsürgősebb feladata

Az Egyházak Világtanácsa végrehajtó bizottságának legutóbbi üléséről kiadott közlemény jelenti: „új szakaszba léptek a római katolikus egyház és az EVT közti kapcsolatok a vegyes munkabizottság jelentése szerint. Az előkészítő megbeszélések során megvonták az együttműködés közös lehetőségeinek határvonalait, most már elkezdhetik az igazi munkát: közös tanulmányozását az egyház apostolságának, a vegyes házasságnak, a prozelitizmusnak. A béke és az igazságosság kérdésében is remélik az első együttműködést. A végrehajtó bizottság a vegyes házasság kérdését találta különösen sürgősnek” (ÖPD 1967. febr. 16).

A felekezeti közötti együttműködés legidőszerűbb kérdésében, a *Vietnam elleni agresszió megfékezésében* megtalálták a megfelelő eljárást azok a *katolikus, protestáns, anglikán és izraelita* lelkipásztorok, akik a londoni pénzvillág fellegvárában, a Cityben tüntettek tömegesen a vietnámi békéért. Felvonulásukat egy anglikán püspök, egy katolikus szerzetes és egy rabbi vezette. A résztvevők egyetértésüket fejezték ki a pápa békefelhívásaival, az Egyházak Világtanácsa és a Brit Egyháztanács hasonló megnyilatkozásaival. A tüntetés a Szent Pál katedrálisban rövid könyörgő istentisztelettel zárult.

Hasonló akciók talán megfékezhetik az olyan egyházi emberek, mint *Spellmann* bíboros, vagy *Billy Graham* prédikációnak álcázott háborús szónoklatait, akiknek elszigetelése minden őszintén ökumenikus indulatú ember közös feladata, tartozék akármelyik keresztyén vagy nemkeresztyén közösséghez.

Dr. Kádár Imre

Proféták utóda

Martin Buber öröksége

Vallomásomat elmondtam róla a címben. Ez a zsidó teológus és modern gondolkodó az őszvetségi proféták küldetésének folytatója volt a 20 században. A proféták hitvilágát döbbenetes erővel jelenítette meg, s ugyanakkor átültette a mai időkbe. Sőt a proféták hitével új szót mondott a zsidóságnak, a keresztyénségnek, korunk gondolkodó embereinek — új szót, melynek isteni lehetétét és erejét nem lehet meg nem éreznünk írásaiból. Halálakor — 1965 júniusában hunyta le szemét 87 éves korában — figyeltem fel rá különösebben, s a közben eltelt másfél év alatt nem tudtam szabadulni alakjának sugárzásától.

Ez indított arra, hogy foglalkozzam szellemi örökségével, mint e tanulmány feladatát az alcímben meg-

határoztam. Még vázlatnak sem teljes írásom. Az anyag terjedelme messze túlhaladta maradék időmet, s határok közé kellett vonnom érdeklődésemet. Elsősorban tőle olvastam, róla kevesebbet. De ez a lehetőségemhez szabott válogatás céлом irányába esett; őt magát szeretném megszólaltatni és hatóvá tenni hazai körünkben. Így is csak izelítőt adhatok, mégis azzal a reménységgel teszem, hogy mások majd folytatják jobban és teljesebben. Hogy miért van számunkra rendkívüli jelentősége Buber életművének, annak ki kell derülnie a továbbiakból.

Életrajzát mellőzöm. Folyóiratunk megemlékezése — a halála után — tartalmazza. Azt a nekrológot egyébként is melegen ajánlom az olvasó figyelmébe!

Ami Buber élettörténetéből szellemi hagyatékának megvilágításához és példászerű alátámasztásához szükséges, tanulmányom során a megfelelő részletnél érintem.

Noha életműve egységes egész, az áttekinthetőség és a feldolgozás logikai érdeke bizonyos csoportosítást kíván. A következő részletekre tagolom lelki örökségének felmérését: 1. Az Ósz. értelmezése. 2. Jézus, a „nagy barát”. 3. Zsidóság és keresztyénség. 4. A chaszidizmus megelevenítője. 5. Izraelért! 6. A „Te” filozófiája. 7. Az Isten-kérdés.

1. AZ ÓSZÖVETSÉG ÉRTELMEZÉSE

Ebből indulunk ki, mert sokfelé ágazó gondolkozása végül is itt gyökerezik. A többféle hatás és tudomány, amely életében foglalkoztatta, csak másodlagos ihlető. A döntő forrás, a központi rendező mágnes az Ósz.

Buber Ósz.-szemléletében számunkra az a rendkívül termékenyítő és új ajtókat táró, hogy az Ósz.-et önmagában értelmezi, tehát — természetesen — nem az Úsz. fényében, és nem visszavetített krisztológiai nézőpontból. A keresztyén ósz.-i írásmagyarázat túl van már ugyan azon a helytelen hermeneutikai módszeren, amely az Ósz.-ben közvetlenül Krisztus-bizonyoságtételt keresett. Pál apostolnak vagy a reformátoroknak Ósz.-kezelése nem köt minket; a „was Christum treibt” írásmagyarázati nézőpont az Ósz. keresztyén tanulmányozása közben mindig csak a második lépés lehet. Az első lépés a szöveg teológiai értelmét az ósz.-i kinyilatkoztatás saját belső, történeti fényénél találja meg. Ezen a közvetett úton, de egyedül becsületes tudományos és a keresztyén teológiától is felfedezett úton lehet számunkra az Ósz. egésze és egyes részei hitelesen Krisztusra mutatással. Az út első felében — ennek felismerése örvendetes keresztyén kötelességünk — együtt haladunk az Ósz. mai gyermekeivel, közösen fáradozva az ő és a mi Istenünk, Jahve és Jézus Krisztus Atyja ósz.-i cselekvésének és szavának megértéséért.

Buber segítsége ebben nemcsak azért hallatlan jelentőségű, mert mély bibliai hitű és nagyon képzett exegeta. Azzal a személyi „előnyvel” is rendelkezik, hogy az Ósz. tanulmányozása során látását nem befolyásolja a Krisztus-hit. Benne tehát olyan kontrollt kapunk mai keresztyén ósz.-i írásmagyarázati módszerünkhöz, aki bizonyos pontokon tárgyszerűbben láthat, mert független a mi gondolkozásunk alapvető meghatározottságától, az ósz.-i kinyilatkoztatásnak Krisztusban történt kiteljesedése bizonyosságától. Meggyőződésünk, hogy ez a gondolkozási feltételünk az Ósz. alapvető irányának vonalába vág, mégis nélkülözhetetlen — a már említett hermeneutikai módszerünk érdekében —, hogy szellemiségünknek ettől az egészen mélyen meghatározó velejárájától *eltekintve* is tudjunk foglalkozni a szöveggel, az elfogulatlan tudós tárgyilagosságával, éppen a Krisztusra mutató valóságos nyíl torzításmentes felismerése és meghúzása érdekében. Ez az „eltekintve” valósul meg Buber rendkívül alapos Ósz.-értelmezésében.

Mint korunk minden igazi írásmagyarázója, Buber éles történetkritikai *módszerrel* dolgozik. Vitathatatlan számára, hogy az Ósz. a legkülönbözőbb időkől származó szövegszalakból szövődik egészé. A régebbi és újabb bibliai idők számos elbeszélése az ő szemében is legenda. De ezeknek a megállapításoknak hangsúlyozásával nem megy veszendőbe a szöveg tartalmi hitele. Ennek a tartalmi hitelességnek érvényesítése Bubernál nagyon meg-

gondolt tudományos módon történik. Néhány szemelvényt mutatok be tőle erről a területről.

„A történeti monda... a Közel-Keleten nagyon gyakran 'történeti', azaz a törzs számára életfontosságú esemény népies, szóbeli megőrzésének természetes formája”². Másutt „hivó emlékezésnek” nevezi Izrael régi hagyományát, és hozzáfűzi: „Hogy egy ilyen történetnek — szükségszerűen mitizáló — emlékezete történeti valóságból keletkezett-e, vagy csak késői illúzió, teológiai termék, ...ez döntően fontos, mert csak ha az emlékezés történeti”, akkor lehet belőle bizonyos teológiai megállapításokat levonnunk. Ugyanitt mondja: „Amennyiben a hit több és más mint az Isteni-hez való aktuális viszony kimondása, amennyiben tehát nem pusztán felszólítani és bejelenteni, hanem tudósítani és leírni akar, a tárgyat mitizálnia kell. A mítosz a várakozó és emlékező hitnek egyformán spontán és jogos nyelve. De nem a lényege.”³ Ezekben a megállapításokban olyan világosan, mélyen és találóan oldódik meg az Ósz. jelentős mennyiségű legendáris anyaga és kisebb mérvű mítikus vonásai, hogy találkozik a tudományos kritika és a hit érdeke a valóság szintjén.

Szembenéz az ósz.-i szövegek *keletkezési problémájával*, olyan új szempontok alapján, melyek kielentítik e kérdést a sokszor tapasztalható holtpontról. A bibliai szövegek felhasználását teológiai célra nagyon megnehezíti — mondja Buber —, hogy legnagyobb részüket nem tudjuk keltezni. Sok esetben nem lehet megállapítanunk, hogy az illető szöveg valóban korai állapotot tükröz-e, vagy pedig benne későbbi korszak vetítette vissza saját álmait arra a régi időre. E nehézségek legyőzésére nem vezetett el a különböző „forrás-iratok” szövedékének felismerése sem. A keletkezési problémáktól azonban relatívan függetlenekké válunk, „ha és amennyiben az illető textus történetközeliségű hagyományt tartalmaz”. Ahol a szöveg olyan hagyományt nyújt, melyet történetközelségének (geschichtsnah) tarthatunk, ott az a feladatunk, hogy a hagyomány különböző átdolgozásainak rétegződése *alá* hatoljunk, tehát nem forráskritikai, hanem hagyománykritikai munkát végezzünk. A hagyomány átdolgozásainak saját külön-tendenciáiban megfigyelhetünk újra meg újra egy egységes bibliai tendenciát. A különböző átdolgozási tendenciák ellenére bizonyos eredeti tendenciák megmaradtak a szöveg alakulásának hosszú folyamatában, mégpedig olyanok, melyek a hagyomány keletkezési idejében már megvoltak. Ez az alapvető tendencia csak kulminál a bibliai anyag végső szerkesztésében, de nem akkor, nem később keletkezett. Ezt az eredeti tendenciát kell mintegy kivénnünk a hagyományfejlődés későbbi szakaszaiból, vagy inkább intenciója szerint helyreállítanunk.⁴

Buber a fenti gondolatmeneténél már jóval, közel két évtizeddel korábban, 1932-ben a „jahvista” és „elohista” szövegek összehasonlításából azt a megállapítást vonta le, hogy „ezek típusokat jelentenek, melyek tehát nem források, hanem az (ósz.-i) irodalom irányai, nyilván két különböző szociális és szellemi körből származnak”. Az „elohista” szövegek szerinte a hagyományanyagának „prófétai típusú” átdolgozási módját képviselik, mely már a legrégebbi hagyományalakításban jelentkezett. Itt fejezi ki Buber, hogy munkája során számára „lényegesen irányadó a szövegek és szövegrétegződések *tendenciatörténeti* elemzése”⁵

Ezzel a röviden *vázolt álláspontjával* egyrészt igazságot szolgáltat Buber az Ósz.-ben található, különböző korokból származó hagyományrétegek-

nek, a különböző átdolgozási és szerkesztési szempontoknak, amelyek eredménye mai formájában a szöveg. Másrészt pedig a hagyományfejlődés későbbi szakaszán érvényesülő „prófétai” tendenciát nemcsak a végső késői összeállítás formáló erejének és irányvonalának tartja, hanem felmutatja a régebbi hagyományanyag hasonló belső céljait csírájukban, korai nyomaikban, s ezzel az Ósz.-nek a maga teológiai sokféleségében olyan tartalmi egységét ragadja meg, melynek vezérmotívuma az ósz.-i hit fejlődésének csúcsa: a profétai látás. S ez az egység — újra kiemelem — nem egyszerűen utólag, a proféták álláspontjáról visszavetített képződmény, retus, hanem a korábbi szakaszokban is felfedezhető vörösfonál.

Buber ósz.-értelmező módszerének *tartalmi eredményeiből* szeretnék most néhány lényeges mozzanatot bemutatni. Nagyon alaposan kutatja az *Isten-hit alakulását az Ósz.-ben*. Debora énekéből (Bírák 5) indul visszafelé, s majd előre. Ez a „történeti ének” — ahogyan nevezi — arról tanúskodik, hogy Izrael népének Istene világhatalmas Isten. A Debora-énekben kifejeződő hit — mely a „Jahve az Izrael Istene” hitvallásban nyerte súríttet nyelvi formáját — nem az ének korában keletkezett, régebbre utal. — Józsué könyve 24. részében leírtak az első szövetség-megújítás, de nem Józsué adott a törzseknek új istent. „Nem ő hozta össze Jahvét és Izraelt”. A Józsué által félreállítandó istenek sorában szerepelnek Izrael „atyáinak istenei” (14. v). A nép válaszából kiderül, hogy Jahvén kívül a törzseknek eddig sem volt más közös istenük. A törzsiszteneket, háziisteneket, magánisteneket, ilyenek a teráfimok is, ezeket a mellékisteneket kell félreállítaniuk. Jahve volt eddig is az Isten, de szolgálata nem volt igazi, mert nem volt kizárólagos. — Tovább menve visszafelé, 2 Mózes 20-ban — a későbbi hozzátoldások eltávolításával — „ős-dekalógot” talál Buber, s a más istenek elvetésére vonatkozó józsuéi követelést kimutatja a 3. versben. Itt, e fejezetben kezdődik a szövetség Isten és Izrael népe között. De Jahve cselekvése régiebb. — Az égő csipkebokor több forrásiratból összefonódott történetének (2 Móz 3) magját egyetlen öntvénynek, nagy képződménynek tekinti Buber, s a benne foglalt isteni kijelentésnek érdekfeszítő magyarázatát adja: A mesteri elbeszélő gondoskodik arról, hogy a 14. versben ne „sein, latinul esse”-t, hanem „dasein, latinul adesse, gegenwärtig sein”-t értsünk. Éppen azzal gondoskodik erről, hogy ennek az „Ich werde dasein” kifejezésnek eléje helyezi (12. v.) az „Ich werde dasein bei dir” mondatot, mögéje pedig kétszer is (4:12.15) az „Ich werde dasein bei deinem Mund” ígéretet. Buber így vonja meg a következőt (a magyar fordításban a 14. vers „Vagyok, aki vagyok” kifejezéssel fordított szavak héber eredetijéről): „Jahve nem azt mondja itt, hogy ő feltétlen, vagy hogy örök, hanem, hogy ő . . . népénél marad, vele megy, vezetni akarja”.⁶ Buber utal arra is, hogy hasonló módon ígéri Isten Jákóbnak oltalmazó velejárást: „Ich werde dasein bei dir” (1 Móz 31:3). — Így érkezik el Buber a hagyományban visszafelé nyomozó úton az ősatyákhoz. Krisztus előtt a harmadik és második évezred határán kis törzs vonul a délbabilóni kultúrközpontból, Úr városából az északi Mezopotámia Haran városába. Mindkét város a holdkultusz székhelye. „A vallástörténelemben számomra hallatlan dolog, hogy egykor egy vándorló aram — a bibliai hagyomány Ábrámnak nevezi — a környezetétől átvett hitet elveszítette, és az Egyetlenben való hitet nyerte, aki nem természet-isten. Nem természeti isten, ha-

nem védelmező Isten, de nem családi fétis, hanem nagy, egyszerre elrejtett és nyilvánvaló oltalmazó Isten . . . Isten, aki oltalmazva velük megy, nemcsak holdfényes éjszakákon, hanem holdsötéteken is és téli napokon, az évnek abban az időszakában, amikor a mezopotámiai szteppék nomádjai vándorolni szoktak. Olyan Isten, akinek fénye nem alszik ki; akiben bíznak, mert tőle megszólítottak; aki megmondja valakinek, hogy vezeti.”

Innen, Ábrahámától fordul előrefelé Buber vizsgálódása, de előbb most összefoglalom a fenti kutatási láncolat eredményét két pontban: 1. Az „azonosítási tendenciát” fedezi fel a hagyomány történetének legkülönbözőbb részein: *ugyanarról* az Istenről van szó. Érdemes idéznünk őt 1 Móz 31:53-mal kapcsolatban, ahol Ábrahám és Náhor istenéről szól a szöveg. „A két isten, különbözőképpen nevezve, tulajdonképpen egy Isten, éppen az, akire az ősatya gondolt . . . Hogy azután ez a primitív, univerzalizmus’ későbbi korok megújulási törekvésében — nagy teológus és költő kezén — hogyan módosul, azt Jónás könyvéből lehet leolvasni”. Az azonosítási tendencia „nem irodalmi átdolgozás dolga, hanem magáé a hagyományé”. — Ez az *egy Isten vezérlő Isten* — ez az eredmény-megvonásom 2. pontja. Az „Ősatyák Istene” című fejezetét Buber e szavakkal zárja: „. . . egy Isten, nagy út-Isten, akinek útja hívóinek életén keresztül vezet, mielőtt népének életén keresztül vezetne útja. Éppen az az Isten, aki azután úgy hirdettetik, mint „Aki jelen van”, rá mutat az elementáris erejű „Aki” is: ő nem ül a Sinai hegyen és várakozik, már most is megy, vezet, jelenvaló”.⁷

Buber ósz.-i Isten-hit értelmezése rendkívüli súlyllyal támasztja alá azt, amit mi a kinyilatkoztatás történetiségének nevezünk. Ennél is többet mondhatunk: Buber újra és újra úgy állítja elénk Istent az Ósz.-ben, mint aki az ősatyák, majd Izrael népe történetében lesz nyilvánvaló, eseményekben és megszólító szavában. Ezzel nagyon szemléletesen húzza alá a kinyilatkoztatás történeti és igei jellegének közkeletű protestáns teológiai meghatározását.

Nem kísérhetjük tovább Buber gondolati útját az ósz.-i hagyománytörténeten át. De ott, ahol felér a számára — és számunkra is — döntő csúcra, tanulságos és megrendítő vele időznünk: ez a *prófétaság és az ósz.-i messianizmus*.

Először is saját összefoglalását adom itt arról, hogyan látja az ósz.-i történet folyamán a messiás képzetének alakulását. Izraelben a messiás alakja a keresztyénség előtti időkben kétszer változott — mondja —, anélkül, hogy az új ábrázolás elnyomta volna a régiebbit. Mindkettő futott tovább, illetve a régebbi, a fogság előtti marad az uralkodó képzet, de a későbbi messiás-képből egyes vonásokkal gazdagodik. Az első korszak messiás-alakja, Jahve felkentje a király. A királyok történeti csődjére a proféták a második messiás-alakkal válaszoltak. A júdeai királyság összeomlásával a régi messiási reménység végképen problematikussá lett. A messiási reménység nem semmisült meg, sőt a fogságból hazatérőkor új lendületet kapott, de közben új, hallatlanul újszerű messiás-alak bontakozott ki a proféták szavából.

A babilóni száműzetés szenvedéssel teli időszakában a profétai igehirdetésben két részre oszlott a messiási feladat. A feladat egyik része, Izrael hazavivése ősei szent földjére, idegen uralkodónak, Círusnak, mint Jahve felkentjének adatott (És 45:1). A feladat másik része „Jahve szolgájára” hárul, az „Úr szolgájáról” szóló énekek rejtélyes alakjá-

ra, Ésaías könyvének második felében. Ráharul a tulajdonképpeni messiási feladat: „Izrael igazságos közösségének megvalósítása a megszabadított népek világának középpontjaként”.

Ez a megbízás ismét két funkciót, két fázist foglal magában, mely különböző személyekre osztozik el. Ők azonban csak különböző megjelenési formái ugyanannak a messiás-alaknak. Mindez a próféta előtt is lassan világosodott meg, tapasztalatai és csalódásai folytán, s ez a fokozatos megvilágosodás nyomon kísérhető az „Úr szolgájáról” szóló négy ének során (És 42:1–9, 49:1–9a, 50:4–9, 52:13–53:12). Az első messiási funkció „előkészítő” jellegű: egy bizonyos szenvedés. A szenvedés időszakának „Szolgája” magára veszi „sokak” bűnterhét a népek világából saját, „prófétai rejtettségű” életében. S ő, a vétektől mentes azokat a vétektől mentesíti (entschuldet). Ezzel teszi lehetővé az „Úr szolgájának” második funkcióját, a megváltás végbevételét. Ez a messiási megvalósítás (Erfüllung) a „Szolga” másik, immár nem rejtett, hanem nyilvánvaló megjelenéséhez fog fűződni; csak akkor ismeri meg Izraellel együtt a népek világa, hogyan és kicsoda által történt az első funkció, az előkészítő messiási feladat elvégzése.

A messiási királynak fogság előtti alakja és „Jahve szolgájának” fogságbeli alakja megegyezik egymással abban, hogy a messiás az emberek közül lép elő, útja felemelkedő és nem leszálló, nincs szó — hangsúlyozza Buber — mennyei praeexistenciáról. Ez a felfogás — folytatja — megváltozik a második nagy szenvedési időszakban, a szír uralom alatt. Ekkor már nemcsak a királyság, hanem bármilyen földi messiás szabadító tettében érthető kétely támad. „A földet már nem lehet a földről megváltani”. Ez a képzetváltozás Dániel könyvében történik: „és emberhez hasonló”, Izrael eszkatológiai képviselője az „ég felhőiben” vitetik Isten trónja elé. Ez a még nem határozott kép tovább alakul Énok könyvében, s lesz belőle a messiás mennyei praeexistenciája; ugyanakkor összevonják vele a deutero-eszaíasi „Szolga” alakját: az „Ember Fia” a „népek világosságává” lesz.

Jézus ezzel az összefonódott messiásképpel találkozott a nép képzeletében. Ennek révén látja — élete utolsó időszakában — saját jelenét és jövőjét úgy, mint a messiás előkészítő szenvedés-szolgálatát, illetve, majd a beteljesítés dicsőséges szolgálatát. Így a „Jahve szolgájának” az apokaliptikától módosított képe ismét egy ember. Jézus, tényleges élettörténetébe lépett be.⁸

Bubernek ezt az összefoglalt messiás-látását és prófétai szemléletét érdemes néhány pontján közelebbről szemügyre vennünk. Az ítélet közeledését hirdető, fogság előtti próféták rajzánál mélyen tapint rá a próféciák kettős-jövőjűségére, amit „prófétai alternatívának” nevez. „Hogy teljesül-e vagy nem, ez nem kielégítő ismertetőjele a prófétai jövődőlésnek —, eltekintve attól, hogy ennek eldöntésére a hallgatójának a hallás órájában semmiesetre sincs lehetősége... Valódi prófétáknak van elég számos nem teljesült mondásuk. A majdnem minden igazi prófétai jövődőlésnek nyilvánvaló vagy titkos *alternatív jellege* is megtiltja ennek a kritériumnak alkalmazását. A prófétai jövődőlésekbe az emberi döntések is beleszólnak...” A lényeges mindig az, hogy a prófétai szó „megfelelően meghatározott történeti helyzet isteni érdekének (Anliegen)”⁹

„Amikor a prófétai szó növekvő hatása, a megtérés mozgalmá sem tartóztatja fel a közeledő ítéletet, és a megtérők is belekerülnek a pusztulás ör-

vényébe, (erre az égető kérdésre) a próféta nem felkelhet másként, mint hogy az egész nép és az atyák vétkét idézi szemük elé. De a katasztrófa levegőjében a régi szolidaritási koncepció széthullott: éppen az ellen lázadnak fel, hogy másokért szenvedjenek és pusztuljanak el... Ekkor támad a kérdés: miért szenvedünk mi?” Jób könyve ennek az „akkor új és azóta el nem múlt kérdésnek a könyve”. Buber e könyvet lényeges tartalmában nem tartja későbbinek a fogság kezdeténél. Ugyanezt a kérdést fejezi ki a 73. zsoltár, melynek feleletét így fogalmazza Buber: „A zsoltáros hisz abban az útban, amely a szenvedésen keresztül vezet Istenhez. Isten szereti a készségesen szenvedőt”.¹⁰

És így érkezik fel a prófétaság és az ószövetségi messianizmus magasságának tetőpontjára, a csúcscok csúcsára az Ószövetségben: *Második Ésaías*hoz, s a „messiási misztériumhoz”. „Második Ésaías koncepciója eltér a megelőző íróprófétákétól. Jövendölése nem tud alternatíváról. Az ő Istene nem állítja az embereket két lehetőség elé, hogy résztvehessenek a kettő közötti döntésben. Az Isten itt már döntött, és az ember csak az ő döntésének tárgya... A prófétának ezért kizárólagosan üdvöt kell hirdetnie. A bepecsételt üdvírt, melyet mestere, Ésaías, majdnem két évszázaddal régebben, a történelmi alternatíva hátterén fogalmazott (És 8:16–17), ő felnyitja az alternatíva nélküli helyzetben. Tud ugyan ő is az Isten és ember közötti drámáról, a szent Jahve és megszentelésének ellenszegülő népe között. De erről már csak mint múltrol tud, Isten bocsánata által legyőzött múltrol. A jelen pillanata és e pillanatból előtörő jövő nem ismeri többé ezt a dramatikát... Amit az ember Isten ellen tesz, e próféta szemében csak a világtörténelem felszínén játszódik. A világtörténelem mélye egyedül Isten... Nála Jahve újszerűen erős hangsúlyozással a történelem élő Istene (geschichtslebendiger Gott). A történelmet nem történelemtől-távoli, történelemtől-idegen túlvilágról szabja meg és csak hagyja leperegni, hanem Ő maga belemegy a történelembe és megharcolja azt.”¹¹

Az „*Úr szolgájáról*” szóló négy ének mélyenszántó részletes elemzésével Buber túlmutat a megszokott háromféle magyarázaton: az Úr Szolgája az igazi Izrael, Izrael szent maradéka, tehát kollektívum; vagy egy történeti személy; vagy — ez a harmadik változat — a jövődőlő messiás. Megokolja mindegyik magyarázat teljes keresztülvitelének lehetetlenségét, s megállapítja, hogy az „*Úr szolgája*” Második Ésaíasnál „messiási misztérium”. A négy ének közül van olyan, melyben nyilván a próféta van szó, de „*Jahve szolgájának*” alakja túlnő rajta. Ugyanakkor, másik énekben. „Izraelnek a kiválasztását meg nem tagadó szent magjáról van szó, mely Istené és az is marad”. Így — a kifejezés tölem való — csillámlóvá válik az Úr Szolgájának képe Második Ésaíasnál, s jelent személyt is, valamint az igazi Izraelt. De nem egymástól függetlenül, elválasztva: éppen ez a messiási misztérium — mondja Buber. „A személy és Izrael egysége a Szolga alakjában a szenvedés azonosság. Aki Izraelben Izrael szenvedését vállalja, az az Úr Szolgája, és ő az Izrael, akiben Isten megdicsőíttetik. A történelem titka e helvettesítés, mely végül is azonosság.”¹²

Még egy nagyon lényeges mozzanat van Buber értelmezésében az Ésaías könyvbéli Úr Szolgájáról, mellyel teljessé válik elgondolása. „*Jahve szolgája*” több személyben jelenik meg a történelem folvamán, és több élet menetében ábrázolódik ki. Ezek „egymással lényeg-hasonlóságban vannak, anélkül azonban, hogy egyiktől a másikig természet-

fölötti esemény vezetne. Megengedtettnck látom, hogy És 53:10-ben olvasható sajátos kifejezés — „az ő halálaiban” — egészen komolyan vegyük: nem egyetlen halál, mely a Szolgával az útján megtörténik, hanem megy halálról halálra, és ismét új életre... Nem tudjuk, hogy hány életre osztva látta a Szolga útját Második Ésaiás; úgy sejthető, hogy ő maga sem tudott sokat erről. Azt sem tudhatjuk, hogy milyen történeti személyeket látott ő a Szolga útján. Hirdetnie kellett e misztériumot, és nem értelmeznie. De az bizonyos lehet előttünk, hogy a névtelen próféta magát ott látta a Szolga útjának meghatározott pontján... Két én-fogalmazású éneke mutatja, hogy Második Ésaiás önmagát a Szolga több-alakú személyén belül látta... Ez a szenvedő próféta a beteljesítő messiás előalakja... A prófétákkal mint a messiás előalakjaival találkozunk később is, el egészen egy korai keresztyén apokrif iratig, amelyben a Lélek azt mondja Krisztusnak: minden prófétában Reá várt, hogy jöjjön, és Benne megnyugodjék (v. ö. És 11:2, 42:1).¹³

Második Ésaiásnak messiási reménysége — folytatja Buber — saját korában nem valósult meg. Hasonlóképpen nem sok található meg belőle a fogásból hazatértek életében, a második izraeli állam felépítésében. „De a nagy szétszórás, amely a második állam összeomlása után a nép létezési formájává lett, a szenvedés misztériumával, a szenvedők Istenének ígéretével telített. Abban az Istenben, aki az ősatyát, Ábrahámot vándorlásában hű pásztorként kísérte, hisznek a szenvedők nemzedékei az újukon, a száműzetés útján, hisznek Benne mint az ő „pásztorukban” (És 40:11).”

És itt következik Buber egész Ósz.-értelmezésének végső lényege, az ósz.-i hagyománytörténeten végigvonuló és Második Ésaiásban csúcsonódó prófétai vonal összefoglalása. „A prófétai hit: „Jahve megy elöttetek” (És 52:12). Ő, akit Ábrahám „próféta” a korai időkben az út Isteneként ismert meg, a névtelen próféta üzenetében (És 48:17) — melyet a szenvedők nemzedékei vándorlásukon magukkal vittek — a Vezető maradt az úton.”¹⁴

Nehéz ellenállnom a gondolatok rohamának, amely támad bennem Buber nyomán. Buber írásai-ban az a különös és felemelő, hogy még vitatható megállapításai sem egyszerűen negatív kritikai választ váltanak ki más meggyőződésű olvasóiból, hanem termékenyítő tovább-gondolkodást. Az itt tömören és hézagosan bemutatott ósz.-i teológiai gondolatéptímenye annyira indukáló késztetést rejt magában, hogy sodrásának nem engedhetem át a tanulmányom logikai menetét. Csak három megjegyzést engedek meg magamnak:

1. A fentiek nyomán rendkívül plasztikussá válhat előttünk az Ósz. messiási mondanivalója: a két fázis, a szenvedő és a dicsőséges; a Messiás prófétai előalakjainak staféta-sora, akik valamit hordoztak, megjelenítettek a messiási feladatból, de maguknál messzebb, előre, Másra mutattak, a messiási küldetés teljesítőjére.

2. Az ósz.-i messianizmus csúcán a „szenvedés misztériumának” buberi feltárása egészen új fénybe állíthatja előttünk Krisztus keresztyénjét. Jézus szenvedésének a keresztyén ókoron át a középkorban teljességre jutott jogi értelmezése helyett — amely, mondjuk meg őszintén, képtelen helyzetet teremt istenfogalmunkban —, inkább ezen az úton kellene haladnunk a Kereszt „titka” felé: a szenvedés kérdésének ósz.-i prófétikus megoldása jobban őrsi és ugyanakkor megvilágíthatja Jézus szenvedésének misztériumát.

3. A „Weggott” — az út-Isten, ahogyan Buber fo-

galmazta — keresztyén teológiai gondolkodásunkban nem kevésbé középpont lehet. A történelem élő Istene — a keresztyén egyház Istene, Izrael népének Istene, a hívő ember Istene, de a „pogányok” Istene is. Az azonos, egy Isten, aki megy elől, velünk, az egyessel csakúgy mint a közösséggel, az egyházzal éppen úgy mint a világgal — ehhez az egyetemes tényhez a Jézus Krisztusba vetett hitünk szorosan odakapcsol, és nem különvon, elvon attól. A történelem alakulása, a jelen emberiség sorsa és feladatai olyan Isten-közelségbe kerülhetnek e látás következtében, amelyre éppen a keresztyén embernek és egyháznak nagy szüksége van. Ezzel kapja meg az Úsz.-ből táplálkozó hitünk a szükséges és nélkülözhetetlen — mert a kinyilatkoztatás egész valóságához szorosan hozzátartozó — kiegészítést, bizonyos mértékben „ellensúlyt”.

Nem szóltam e fejezetben arról, ahogyan Buber az Ósz.-ben „Isten királyságának” gondolatát végigvezeti, mert ez a gondolatmenete belefut Izrael történelmi szerepének változásába, amely későbbi fejezetem — „Izraelért!” cím alatt tárgyalom — körébe vág. De annyit el kell mondanom itt, hogy Isten Izraelt az igazságos közösségi élet megvalósítására választotta ki, amikor szövetséget kötött vele. A bibliai vezetés őt alapformáját különbözteti meg Buber. Ez a különbözőség a nép történetének egymásra következő helyzetéből, nagy stádiumaiból adódik. A történelmi szakaszokat a Biblia Istene és népe közötti párbeszéd fejzeteiként érti. „Ebben a párbeszédben megszólítja az embert, a népet; az csöndöt mond, ... de mindig újra megpróbál felelni Istennek; Isten csalódásainak története, csalódásról csalódásra vezető út ez, mégis rajta keresztül visz a nép útja, az emberek útja, sőt Isten útja az emberiségben. E párbeszéd egymás után következő szituáció-szakaszai szerint, mint mondtam, őt alapformája van a bibliai vezetésnek: az első az ősatyák: második a tulajdonképpeni értelemben vett vezető a vándorlás idején; a harmadik az úgynevezett bírák; a negyedik a királyok”, akiknek esetében maga a vezető mondott csöndöt, s velük szemben keletkezett az ötödik vezetőtípus, a próféták, akik a messiási szolgálattól várják Isten királyságának megvalósulását Izraelben, kezdetül az egész világ számára. Isten egyedül királya Izrael népének — ez a tény a hit és a politika, a mindennapi élet és a kultusz, a vallás és a jog elválaszthatatlan egységét kívánja.¹⁵

Buber értelmezése nyomán — most az előző. a messiásról szóló magyarázatát is ideértem — feltétlenül változtatnunk kell azon a közkeletű teológiai felfogásunkon, amely szerint az Ósz.-ben kétféle messiási reménység küzd egymással, a „lelki” és a „politikai”. Mint láttuk, ez sokkal összetettebb kérdés. A próféták reménysége mindvégig átfogja az egész életet. az emberi közösséget. nemcsak a népükét, hanem az emberiségét. ha sok esetben csak közvetve is. S az igazságos emberi közösség megvalósítása az egész Ósz.-en végigvonuló téma, aminek teológiai tisztánlátása nagyon jelentős következményeket von maga után keresztyén gondolkodásunkban.

Ugyancsak nem szólhatok részletesen Martin Buber németnyelvű Ósz.-fordításáról, amelyet Franz Rosenzweig barátjával kezdett el, majd annak halála után egyedül fejezett be, sőt élete végén még-

egyszer revideált. Az Ósz. eredeti nyelvéhez való hűség és költői erő jellemzik. A szakemberek a legjobb ósz.-fordításnak tartják, ami eddig csak készült. Amikor Rosenzweig 1929-ben meghalt, Ésaías 53. fejezetéig volt készen a fordítás.

Szólaljon meg belőle egy részlet izelítőül,¹⁶ az Ésaías 61-ből ismert messiási prófécia, melynek elejét Jézus a názáreti zsinagógában felolvasta. Ebben a részletben benne van Buber egész hite, maradéktalanul, ahogyan ő vallotta, Jézus nélkül, de benne van a mi hitünk is, Jézussal, s most mintha vele, az immár holttal, együtt hajolnánk a kétféle hitet meghaladó, közös isteni üzenet fölé:

SEIN, meines Herrn, Geist ist auf mir,
weil ER mich gesalbt hat,
mich entsandt hat,
Glücksmär zu bringen den Demütigen,
zu verbinden die gebrochenen Herzens,
zuzurufen Gefangenen: Loskauf!
Eingekerkerten: Auferhellung!
auszurufen ein Jahr SEINER Gnade,
einen Tag der Ahndung unseres Gottes,
alle Trauernden zu trösten,
den um Zion Trauernden zu ersetzen:
ihnen zu geben
prangenden Schmuck statt Schmutzes,
Wonneöl statt umflorerender Trauer,
Lobpreis statt verglimmenden Geistes.
Rufen soll man sie
die Gotteichen der Wahrheit,
SEINE Pflanzung, damit zu prangen.

Trümmer der Vorzeit bauen sie auf,
Verödungen der Frühen stellen sie wieder her,
zertrümmerte Städte erneu sie,
Ödnisse von Geschlecht um Geschlecht.

Ez a néhány sor is elegendő ahhoz, hogy fordításának páratlanságát megérezzük. Szinte szószert fordít, megtartja az eredeti mondatszerkezetet, néha még a héber szó etimológiáját is megcsendíti a német szóval, archaikus benyomása érezteti az eredeti szöveg közelségét, ugyanakkor rendkívül változatos szókinccsel dolgozik, az egész szöveg himnikus hatást kelt. Nem hiába akart a Biblia „fundamentális szóbeliségének” megfelelően a hangzásra is ügyelni, hogy hangosan is olvasható legyen. S ebben a sajátos fordításban, végsőkéig vitt szószertisége közben, költői alkotást kapunk, azon a nyelven, amelyen a népét irtó parancsszavak hangzottak. Azon a nyelven, amely az üldöztetés és haláltáborok következtében maroknyi testvérének anyanyelve esupán. De művét simítgatta mindezek után is, hogy tökéletesebb legyen, átadva szolgálatra a jövő kezébe. Arra talán nem is gondolt, hogy nemcsak későbbi németnyelvű zsidó nemzedékeknek szolgál vele, hanem keresztyén teológusoknak és hívőknek, akik szeretik Isten ósz.-i igéjét és keresik értelmét.

E fejezetet azzal a vallomással zárom, hogy Buber munkái újra nagyon közel hozták hozzám az Ósz.-et, újult érdeklődéssel veszem kézbe, s azt tapasztalom, igehirdetésre készülés közben is, hogy észrevétlenül, Buber olvasása óta, új fényel és étellel telt meg a régi könyv. A próféták utóda a Szentírás egyik sokszor mellőzött felének odahelyezője az asztalunkra, gondolataink közé és — szívünkbe.

2. JÉZUS, A „NAGY BARÁT”

1950 januárjában írja: „Az Úsz. közel 50 év óta tanulmányozásom egyik főtárgya... Jézust ifjúságomtól kezdve az én nagy barátomnak éreztem... ”

A hozzáfűző testvéri, nyílt viszonyom (az idők folyamán) mindig erősebb és tisztább lett, s én ma világosabb és tisztább tekintettel látom őt, mint valaha.”¹⁷

Jézus személye és tanítása jelentős helyet foglal el Buber könyveiben. Kezdjük Jézus messiási öntudatára vonatkozó megállapításaival, A. Schweitzer és J. Jeremias protestáns teológusokra utalva mondja: Második Ésaías messiási misztériuma mély hatást gyakorolt Jézusra. Nem tudjuk, melyik órában hullott ez a motívum Jézus lelkébe, talán a Péter vallástétele körüli időszakban. Mindenesetre nyomát, utóhatását észlelhetjük néhány Jézus-mondásban. A deutero-észsaías koncepció hatására — folytatja Buber — a „messiási rejtetség hordozójának” tudta magát. Ebből adódott nála a „messiási titok” (amint ezt ismételtlen megfigyelhetjük az evangéliumokban — fűzöm hozzá). Jézus felfogása — a messiási rejtett, „előkészítő” szolgálatnak bizonyossága — élete vége felé módosult: a dánieli vízió nyomán személyét úgy tekinti, mint aki majd elragadtatik a mennybe, s azután eljön a messiás „beteljesítő”, dicsőséges szolgálatára. E fordulat jelét látja Buber Márk 14:62-ben, ahol a főpap kérdésére: „Te vagy a Krisztus?”, Jézus így válaszolt: „Én vagyok. És meglátjátok majd, hogy az Ember Fia a Hatalom jobbján ül, és eljön az ég felhőivel” (V. ö. Dániel 7). Az egész mondást nem tartja Buber eredetinek, de az Ember Fiára utalást igen.¹⁸

Ezt a gondolatmenetet így folytatja: Ha az említett szemléletváltozást elfogadjuk, adva van az az élettörténeti tény Jézusnál, amely körül halála és tanítványainak víziója után — a hellénista hatásoktól érintett követőinél — a már meglevő sok mítikus elem egybeállt, s kialakult Jézus istenségének képe. Elsősorban Pál, később különösen János révén indult meg az istenné tevés folyamata. Első lépésként Jézus mennybe-ragadtatásának ósz.-i párhuzamokkal (pl. 2 Kir 2:1—11) alátámasztott képzetét a feltámadás gondolatával helyettesítették. Az égbe történt elragadtatás képzetének csak a feltámadt Jézus mennybemenetelében maradt nyoma. — A második lépésként a messiás személye régebbi alapjelleget megváltoztatásával, a „felemelkedő emberi” lény helyére az „alászálló mennyei” lény képe kerül. (Csak megemlítem, hogy ez a „változás” már az ósz.-i apokaliptikában, különösen az apokrif iratokban megtörtént, amint arról Buber maga szól — lásd előző fejezetemben!) Erre vonatkozólag Buber idézi a tömör rajzú János 3:13-at: „És senki sem ment fel a mennybe, csak aki a mennyből szállt alá: az Ember Fia, aki a mennyben van”. E két mozzanattól — mondja Buber — az istenné tevésig már csak az utolsó lépést kellett megtenni.¹⁹

Rendkívül tanulságos Bubernek ezt az eszme-futtatását nekünk, keresztyén teológusoknak, végiggondolnunk. A keresztyén egyházon kívülről kapjuk benne Jézus messiási igényének teológiai ábrázolását, történetkritikai módon, éppen abban a kettős fázisában, amely a keresztyén hit lényeges tartalmához tartozik: az Úr szenvedő szolgájának rejtett földi szolgálata (nevezzük keresztyén teológiai kifejezéssel a kiengesztelés művének), és a nyilvánvaló dicsőségben megjelenő, Isten országát végső teljességében megvalósító, eljövendő Krisztus megváltó munkája. Teljesen valószínű, hogy messiási szolgálatának ez az idői és tartalmi kettőssége Jézusban lassan alakult ki; elképzelhető, hogy talán éppen a Buber által megrajzolt úton-módon.

Buber az Úr Szolgájának titokzatos messiási alakját több emberi életre elosztva nézi, amint már az előző fejezetünkben láttuk. „Az „Isten szolgáinak’

sora, nemzedékről nemzedékre, alacsonyásban és megvetettségben hordozza és elveszi (durchläutern) a világ vétkét. A későbbi bibliai iratokban ez a szemlélet kiegészül a világtörténelem titkos perspektívájává: a bibliai történet nagy személyiségei messiási jelleget öltenek”. De valamilyen tekintetben mindegyik csődöt mondott. Így várja Isten a nemzedékek sorában azt az Egyet! Izrael fogságától kezdve a messiási hivatású személyek „elrejtettségre süllyednek, szolgálataikat nem az észlelhető történelem világosságában, hanem a személyes szenvedés hozzáférhetetlen homályában végzik... Előfutárok, de a messiási erő dolgozik bennük... Rejtettségük lényegileg tartozik hozzá szenvedésművükhöz. Mindegyikük lehet a beteljesülést hozó; de tudatukban egyiknek sem szabad többnek lennie az Úr szenvedő szolgájánál (a kifejezés deuteró-ezsaiási értelmében)... Bármit jelentsen Jézus megjelenése a népeknek (és az ő jelentősége számomra Nyugat történelmének lényege — teszi hozzá Buber zárójelben), a zsidóság oldaláról nézve Jézus az első azoknak az embereknek sorában, akik az Úr Szolgájának rejtettségéből, az igazi messiási titokból kiléptek, lelkükben és szavaikban messiásnak tartották magukat. Hogy Jézus... közöttük összehasonlíthatatlanul legtisztább, igazi messiási erővel leginkább felruházott, nem változtat azon a tényen, hogy ő nyitotta meg a magukcsinálta messiások sorát (automessianische Reihe)...” Jézus megtette a „végzetes lépést a rejtett Isten-szolgaságból a messiási öntudatig, azokkal a későbbi (zsidó) személyekkel együtt, akik Isten országának megkezdésére merészkedtek.”²⁰

Buber — amint egész munkásságából, s nemcsak a fenti idézetből kiderül — Jézust az „Úr szolgája” sok személye közül egynek tartja, akik a messiási hivatás előkészítő feladatát, a szenvedés szolgálatait végezték. Ennél messzebb menő messiási igényét elutasítja. Sőt messiási öntudatát és tanítványai elé messiásként való lépését végzetes hibának minősíti.

Itt már hit ütközik hittel, a mi keresztyén hitünk Jézus Krisztusban és Buber zsidó Isten-hite, melyből Jézus Krisztus hiányzik. Ez az érthető és tisztelgetben tartandó különbség azonban nem zárja el előlünk Buber messiási felismeréseinek teológiai hasznosítását, a tőle való tanulást. Többek között ez azt jelenti, hogy elmélyülhet látásunk Jézus Krisztus messiási útjának ósz.-i előzményeire vonatkozólag. A messiási ígéretet nem pusztán egyes mondások képviselik az Ósz.-ben, elsősorban nem azok, hanem személyek, a messiási „előfutárok”. akiknek nemcsak szava, hanem egész élete, cselekvésük, szenvedésük válik az eljövendő Messiás szolgálatára mutató előzetes jellé. A messiási ígéretet életek és történetek hordozzák az Ósz.-ben. Az előfutár (Vorläufer) kifejezésnek ilyen értelemben a prófétákra alkalmazása, és pedig a szó, tett, szenvedés, élet egységében, nagyon mélyrehatóan segít az Ósz. Krisztus felé mutató messiási reménységének felfedezésében és megértésében.

*

Jézus tanítását Buber nagy gondossággal próbálja kifejteni a szinoptikus evangéliumok alapján az apostoli tanfejlődésből. Az így nyert jézusi szót magáénak vallja, a zsidó istenhitbe illeszkedően. Jézus „eredeti” hitét — mely Istenben való hit volt és saját személye nem tartozott bele, folytatja Buber — Pál és János, valamint az őskeresztyénség teológiája átalakította: belevonta a hitbe Jézus személyét és művét. Amíg Jézusnál egyszerűen az Ósz.-nek Is-

tenbe vetett bizodalma jelentkezik, az apostolok gondolkodásában Jézus Krisztus a hit tárgyává lesz. Buber megvilágításában a zsidó és keresztyén hit különbözőségére a következő fejezetben térnek vissza. Itt elég annak megállapítása, hogy Buber — a protestáns ósz.-i teológiai kutatás által feltárt szinoptikus Jézus-kép segítségével — úgy látja: a zsidóság igazi hagyományait képviselő farizeusok és Jézus ugyanazt a vonalat viszi tovább az Ósz.-ből. Néhány példát hozok e párhuzamra Buber fejtegetéséből.

„Az ósz.-i és az Ósz. korára következő zsidóság, valamint a hegyi beszéd Jézusa számára a tóra („törvény”) betöltése ugyanazt jelenti: az ige meghallásának kiterjesztését az emberi egzisztencia egész dimenziójára”. Előzőleg Buber szölt arról — s erről nekünk soha nem szabad megfeledkeznünk, az új Ósz.-fordításunk jegyzeteiben hasonlóan így olvassuk (2 Móz 19-nél) —, hogy a „tóra” jelentése a héber bibliában nem törvény, hanem utasítás, oktatás, tanítás. A megbocsátó Isten tanítja Izraelt a helyes útra (1 Kir 8:36). „Taníts engem” (Zsolt 25:5), „Oktass engem, Uram, a te útra” (Zsolt 27:11) — idézi Buber e helyeket. A tóra „felölel ugyan törvényeket, és a törvények mindig a létező legerősebb objektívációk, de a tóra lényegileg nem törvény;... mindig kíséri az irányító hang, legalábbis átcsendül rajta. A „törvény” szóval fordítása elveszi a tóra belső dinamikus és vitális jellegét.”²¹

Buber részletesen bizonyítja az Ósz.-en kívüli hagyományból vett mondásokkal, hogy a farizeusoknál a szeretet parancsának egyetemessége erős hangsúlyt kapott. „Jézus mondása az ellenség szeretetéről világító erejét a zsidó világból veszi, melyben ő élt, és melyet ő kétségbevonni látszik; s túlragyogja azt.”²²

Még egy szemelvény: „Jézus, amint a hegyi beszéd mondásai mutatják, a törát teljesíthetőnek tartja, és pedig nem csupán szövege szerint, hanem eredeti kinyilatkoztatási szándékaiban is. Az előzőben közös állásponton van a farizeusi zsidósággal, az utóbbit illetően több ponton találkozik azzal. Hogy ezek csak (szétszórt) pontok, melyek nem köthetők össze azonos vonallá, ez azért van, mert az aktuális, úgyszólván tapasztalatszerű betölthetősége a törának... a farizeusok számára több mint álláspont: az élet levegője. Jézusnál a quantum satis: amit Isten szíve töled vár. A farizeusok — ahol tanításuk magaslátán vannak, és az Ósz.-ből indulnak ki (mindenki képessége szerint) — ezt mondják: Isten várja tőled a tóra betöltését aszerint, ami vagy, és amit bírsz; várja a tóra teljesítésében „szíved Reá irányozódását”... Az ember akarjon szeretni, akkor megtapasztalja napról-napra, hogy kit és hogyan képes most szeretni.”²³

Mindebben nem az a történeti kérdés izgalmas, hogy Jézus és a farizeusok szembenállása mennyire hiteles tudósítás az evangéliumokban (ennek lényegi hitelessége mindenképen valószínű, mert annyira átfonja ez a tény mind a négy evangéliumot, továbbá teljesen érthető Jézus messiási fellépésének elutasításából a farizeusok részéről). Ellenben az a fontos számunkra Buber idézett és még folytatható számos idevonatkozó megállapításában, hogy Jézusnak és a farizeusoknak, a zsidóságnak az Ósz.-ben tükröződő ellentéte nem takarhatja el előlünk azt aényt: a zsidóság legmélyebb, legigazabb képviselői — Jézus előtt, Jézus korában és később — az Ósz.-ből olyan tanítást szívtak magukba s hirdettek, amely sok ponton találkozik Jézus tanításával — ha e pontokat nem is lehet vonallá összekötni, hogy Buber szemléletes szavával éljünk —, sokkal

több ponton, mint azt eddig általában gondoltuk, illetve végig se gondoltuk.

Buber itt már az Úsz. megértésénél jön segítségünkre, mert világosabbá teheti előttünk, hogy mi benne az ó, és mi az új. A tiszta, torzulás mentes ó, és a valóban újszerűen új.

A Bubernél olvasottakból annak a helytelen keresztyén apologetikus és polemikus gondolkodásnak jogosulatlansága is következik, amely az Ósz. legmélyebb, tiszta hagyományait egyszerűen elveszítettnek vélte és állította a zsidóság „szent magjánál” is, s vallási harc hevében az „ellenfél” álláspontját kifogásolhatóbbá, torzabbá alakította a valóságnál, s így könnyebben támadhatta. De ennél tovább kell lépnünk. Buber szellemi örökségéből komoly feladat hárul ránk: Jézus tanítása és az Ósz.-et őrző zsidó hagyomány között a párhuzam, vagy azonosság feltárása — ahol ez valóban fennáll —, az igazság és testvériség érdekében. Ezzel nem mossuk el a valóságos különbséget a zsidó és keresztyén tanítás, hit között, csak tisztábbá tesszük a határokat, ledöntjük a nem létező, vélt, fantom eltéréseket. Buber személye és műve kristálytisztán mutatja: a döntő különbség a Jézus Krisztusba vetett hitben van. Hogy azonban ennek ellenére a zsidó hittől mit tanulhatunk keresztyén hitünkben, arra akkor jövünk rá, ha követjük Buber összehasonlítását a kettő között. Ez következik most.

3. ZSIDÓSÁG ÉS KERESZTYÉNSÉG

Buber a zsidóság és a keresztyénség különbözőségét az ósz.-i *emuna* és az úsz.-i *pistis* — a „hit” — kétféleségén rajzolja meg. A hitnek ezt a két különböző *módját* kiterjeszti a legáltalánosabb és legszélesebb értelemben vett, bármiféle emberi „hitre”. „A hitnek legkülönbözőbb tartalma lehet, de magát a hitet csak két alapformájában ismerjük.” Ezzel szemlélteti: a „hit” egyik alapformája, amikor valakiben bízik, anélkül, hogy bizalmamat megokolni tudnám. A másik alapformája: bizonyos tárgy tartalmát igaznak fogadok el, anélkül, hogy elegendőképp megokolni tudnám. A hitnek e kétféle módja közül (zwei Glaubensweisen) az elsőre klasszikus példa Izrael népének korai időszakában, a másikkra a keresztyénség hajnalán található. Buber az elsőhöz tartozónak vallja az ósz.-i hagyomány törzsét és Jézus alapmagatartását.²⁴

Az *ószövetségi emuna* „egzisztenciális” jellegét nem adja vissza kielégítően a hit szóval fordítás — mondja Buber. Az *emuna* fogalomnak két oldala van. Az aktív oldala: a hűség. A receptív oldala: a bizalom. Döntő mindkettőnél, hogy a „lelki magatartás életmagatartássá válik” (die Seelenhaltung zur Lebenshaltung wird). „Hűség és bizalom mindig két lény kapcsolatának terében létezik. Csak teljes viszonyban lehetünk hűek, valamint bízók. Ézsaiás szava (7:9) és Jézus szava (Márk 1:15) nem „Istenben” való hitet követelnek, ... hanem annak megvalósítását az élet egészében, különösen is akkor, amikor a katasztrófából ígéret sugárzik elő, tehát sajátosan Isten országa közelsége alapján. Csak míg Ézsaiás Isten országát meghatározatlan jövődöntőként tekinti, Jézus már jelennek vallja.”²⁵

„Az *emuna* Izrael élettapasztalataiban keletkezett. Ezek a tapasztalatok Izrael számára a hit tapasztalatai voltak. Kicsi, majd nagyobb embercsoport vándorolt — először csak szabad legelő, később szabad letelepülés földjét keresve —, Isten vezetésének tudatában. Az a tény, hogy Izrael Kánaánba vívő útját — mely egyúttal a történelemben vívő

útja volt — Isten vezetésének tapasztalta, már az ósátyák idején, ... ez a történeti tény az *emuna* születési helye. Az *emuna* ... az ember egzisztenciális értelemben vett bizodalma láthatatlan és mégis magát megláttató, elrejtett és mégis magát kinyilatkoztató vezetés iránt; mégpedig az egyes ember személyes bizodalma beleágyazódik a nép bizodalmaiba, s erejét a nemzedékeknek az ősidők nagy vezetésére való emlékezéséből meríti.”²⁶

Az *úsz.-i pistis* (hit) viszont — folytatja Buber — „a népek történeti tapasztalatán kívül született, mintegy kilépve a történelemből, egyesek lelkében, akikhez felszólítás érkezett: higgyék, hogy egy Jeruzsálemben megfeszített férfi a Megváltójuk.” A „*pistis*” a hit tárgyáról hirdetett tételek igazként elfogadásán és elismerésén alapszik. Az *úsz.-i* hit individuális aktus. Elválik (Izrael) népének közös megtapasztalásától. Pálnál a hangsúly az új közöségre, az egyházra kerül, amely lényege szerint éppen nem nép. Elvész a „szent nép” koncepciója.²⁷

Buber a „paulinizmust”, Pál teológiáját veszi leg részletesebben kritikai bonckése alá. Kifejti az ósz.-i „igaz” és „igazság” fogalmakat, és megállapítja, hogy Pál e bibliai kifejezések eredeti jelentésétől eltér. Eltér azzal, hogy „Isten igazságán” az embernek Isten által történő igazzá nyilvánítását érti (Gerechtsprechung), mely a Krisztusban való hit által történik. Buber úgy látja, hogy Pál szemben áll Jézussal és az Ósz.-gel azon a ponton, hogy az apostol szerint az egész, osztatlan törvény megtartása lehetetlen (Gal 5,3), S ezt úgy mondja ki Pál, hogy nem tesz különbséget a törvény „lehetséges külső betöltése és a teljes hitbeli intenció szerinti lehetetlen betöltése között”. Elismeri Buber, hogy Jézus a törvény betöltésének kérdését élesebben fogalmazza a korabeli zsidó felfogásnál, éppen eszkatológiai nézőpont érvényesítésével.²⁸ De ugyanakkor — amint már az előző fejezetben szó volt róla — Buber úgy látja a hegyi beszéd alapján, hogy Jézus a tórát teljesíthetőnek tartja.

Tisztelettel kell megállanunk annak a tudományos objektivitásnak és teológiai alaposságnak láttán, amellyel Buber Pál apostolnak a törvényre és megigazulásra vonatkozó tanítását teljes hűséggel tolmácsolja. Éles szeme ott sem téved, hogy az „igaz” és „Isten igazsága” fogalmak jelentéstartalma nem azonos Pálnál az Ósz.-ével. Itt szerintünk arról a többletről, sőt újról van szó, amelyet az *úsz.-i* kijelentés (és ennek teológiai fejlődésvonalaiba Pál teológiája beletartozik) tartalmaz az ósz.-i kijelentésen túl és felett.

Buber az elmondottakon kívül még két ponton látja Pál eltérést az Ósz. hitvilágán belül maradó Jézus tanításától. Az egyik: Pál tanítása a láthatatlan hatalmakról, tehát amit főleg a Kollosséi és az Efézusi Levél krisztológiája foglal magában, de Pálnak vitán felül hitelesnek tartott levelei is tükröznek. „Ez az aeon (Pál szerint) más kezekben van, mint Isten kezében. Isten tőle rendelt időtartamra odaadta a világalmat az elemek szellemeinek (Gal 4:2—3.9).” Krisztus Isten terve szerint „legyőzi e hatalmakat és erőket (1 Kor 15,24), lefegyverzi azokat (Kol 2:15), s „átadja” Istennek a világalmat.” Buber hozzáfűzi, hogy „e koncepció lényeges vonásainak gnosztikus jellege nyilvánvaló”.²⁹ Ezt különben mi keresztyén teológusok is aláhúzzuk, mert látásunk szerint Pál ezekkel az idegen fogalmakkal a környező világ szellemi terében próbálta kifejezni Jézus Krisztus jelentőségét, hogy megértse annak a kornak „modern embere” is.

Buber tehát Istennek az egész világ feletti uralmát, egyedüli istenségét más láthatatlan hatalmak-

kal szemben látja veszélyeztetve Pálnál. De nemcsak ezt — amint megvilágosodik a páli tanítás *másik*, általa kritikusként mondott pontján: Krisztus „közvetítő” szerepének kérdésében... „... az ősz-i emuna bizodalom Isten iránt, úgy amilyen ő, és bármilyen ő. Kizárja azt a két nagy elképzelést, amelyet a páli világkonceptió az Istenre irányuló közvetlen bizodalommal szembeállított: a démonok uralmát, melynek ez az aeon átadatott, és egy krisztus közvetítését, míg el nem jön az eljövendő.”³⁰ Buber szerint Isten és a világ, Isten és az Ember viszonyának közvetlenségét, az Istenbe vetett bizodalom közvetlenségét törli meg Pál felfogása a démoni hatalmak erejéről és Krisztus által történő legyőzéséről, valamint Krisztus közbenjáró szolgálatáról.

A *bűnről* szólva Buber szintén azt állítja, hogy az Ősz., Jézus és a farizeusok tanítása e tárgyban is megegyezik, míg az Ūsz. apostoli tanításába már betört az apokaliptika. A bűnbocsánatról nagyon találó a megállapítása: „A bocsánat Isten és ember alapviszonyának helyreállítása Isten által”. „A bűnbocsánat nem eszkatológiai tény (a szó jövőbeli értelmében — V. I.), hanem örök jelen”. Erre nyomban következő mondata mutatja meg, hogy hol van a mélyreható különbség a bűn kérdésében közte és a keresztyén felfogás között: „Az Istenhez való közvetlen viszonyt az ember teremtésével létrehozott szövetség alapította meg, mely (szövetség Isten és ember között) nem szűnt meg és nem is fog megszűnni (a bűn miatt)”. Ebbe az irányba vág ezt megelőző meghatározása a bűnről. Isten és ember közötti alapviszony megzavarása (csupán Verstorung, s nem több és mélyrehatóbb — fűzőm hozzá most már én).³¹

Itt meg kell állnom néhány pillanatra. Elérkezünk a Jézus Krisztusba vetett hit mellett a másik, vele összefüggő, gyökerhez, amelyből kinő a zsidó és keresztyén hit különbözősége. Ez pedig: a bűn valóságának felmerése. A zsidó hit szerint a bűn nem törte meg teljesen Isten és az ember viszonyát, s az ember közvetítő nélkül számíthat Isten bocsánatára, bízhat Benne. A keresztyén hit sokkal mélyebbnek, teljesebbnek látja az embernek a bűn által való meghatározottságát, Istentől való távolságát, hogysem ezt a maga erejéből, teremtettsége alapján áthidalhatná. Nem tagadhatjuk, hogy a Buber által körvonalazott zsidó hitnek imponáló vonása van: a rendíthetetlen bizodalom Istenben, nemcsak a „megnyilatkozó, hanem az elrejtett Istenben”, a bűn ténye ellenére. De önkéntelenül is eszünkbe jut az egyik középkori egyházi atya mondása, mely felejthetetlenül bennem zsong még hanghordozásával is a már sirban nyugó dogmatikai professzorom ajkáról, ahogyan teológus koromban ismételt hallottam katedrája alatt ülve: „Még nem gondoltad meg, milyen súlya van a bűnnek”.

Buber a „*paulinizmuson*” — kitágított jelentésében — azt a szemléleti és „létezési módot” érti, amely az egész létet a demonizáltság jegyében látja. Hasonló látást, magatartást a keresztyénségen kívül is talál: a különbség csak annyi, hogy a keresztyén tanítás szerint a démoni mélység „szakadéka fölött az Ūdvözítő glóriája ragyog”, míg a nem-keresztyén rokon szemléletben ugyanez a szakadék áthidalhatatlan sötétséget takar.³²

Az előbbire, a keresztyén „*paulinista*” látásra a protestáns teológus, E. Brunner „*Der Mittler*” c. könyvéből hoz idézetet, s elgondolkoztató kritikával illeti azt. Isten törvénye maga követeli az isteni reakciót... Isten megszűnnék Isten lenni, ha dicsőségét érinteni engedné. Buber hozzáfűzi Brunner

mondataihoz (az idézet bővebb, itt csak a lényegem emeltem ki belőle): „Jézus szájában — amint én ismerem őt — ez a beszéd elképzelhetetlen.” Majd így folytatja: E világ urai valóban nem engedik dicsőségüket érinteni. De Isten?! Mely törvény követhetne tőle bármit?! „Ő nem köti meg magát, és így nem köti őt semmi... Mi közvetlenül tapasztaljuk haragját és gyengédségét; e kettőt nem lehet egymástól elválasztanunk és Istent olyan haragvó Istenné tennünk, akinek Közvetítőre van szüksége”. Buber azután idéz a Bölcsesség Könyve apokrif iratból, amely szerinte nem későbbi Kr. e. 100. évnél: „Te mindenek könyörűsz, mert mindent megtehetsz... Te szeretsz minden lényt, és senkitől sem iszonyodol, akit teremtettél”. Majd hozzát teszi: „Itt a teremtést nyilvánvalóan komolyabban vesszük, mint a bűnesetet”.³³ — Kétségtelen, hogy Buber látásában megint a bűn alapvető rontásának tagadása jelentkezik, más oldalról azonban lényegesek a kérdőjelei. Jézus Krisztusnak Isten és ember közötti közbenjáró szolgálatát nem szabad nekünk olyan logikai okfejtésből levezetnünk, amely meggyengítse Isten szabadságának, és kegyelme, szeretete korlátlanosságának. Ebből a szempontból nagyon szükségesnek látszik megszóktatott teológiai képzeink újra való átgondolása.

A *nem-keresztyén „paulinista”* — tehát démonikus, de megváltás nélküli — világfelfogásra a zsidó (ezt a tényt Buber emeli ki) *F. Kafka* regényét, a *Kastély-t* hozza fel példának. A regényben elénk táruló „világ közbenső lények zűrzavarának van kiszolgáltatva —, páli világ ez, csak Isten áthatolhatatlan homályba vonult vissza, és nincs hely benne Közvetítő számára”. „Értelemelenség uralodik korlátlanul”. Kafka azonban szíve mélyén „anti-paulinista” — mondja róla. „Sötétebbnek jelzi Kafka a világ folyását, mint bármikor, és mégis, egészen halkan s félénken, elmélyült, mindenek ellenére-vel újra megszólal itt az emuna... Tartózkodva, mégis vallja az elsötétült világban bolyongó késői utód ama második-ésaiási követtel együtt...: „Bizony, elrejtőzködő Isten vagy. Izráel Istene, Ūdvözítő’ (És 45, 15). Így kellett változnia az emunának Isten elhomályosodása óráján, hogy megmaradjon, a valóságot meg nem tagadva. Isten elrejtőzködése nem csökkenti a közvetlenséget. Közvetítő nélkül Ūdvözítőnk ő. A lét ellentmondásai számunkra theophania-vá, Isten megjelenésévé lesznek.”³⁴

Ezek a mondatok az eredeti német nyelven is nehéz, mert tömör és rendkívüli mélységeket sejtető fogalmazásúak. De azért talán a nem-könnyű magyar fordításuk is megéreztet valamit az ősz-i emunának, a bizodalomnak és hűségnek ötvözetéből, amelyet Buber profétái füllel kihall Kafkának a világ és a sors értelmetlenségét, eloszolhatatlan sötétségét, zűrzavarát megrendítően ábrázoló regényéből. Nekem különben — megint csak rövid lehet személyes megjegyzésem — hasonló élményem volt Kafka olvasása közben, még Buber fenti sorainak ismerete nélkül, ha más szavakkal fejezem is ki. Az egész regényen keresztül az a figyelmes olvasó érzi, hogy ha a főhős végül is bejuthatna egyszer a titokzatos kastély ismeretlen végső Hatósága elé, minden megváltoznék. Az elrejtőzködő Isten valóságát megtapasztaló Kafka megfoghatatlan, nem is tudatos vágyódása lengi át a sötét könyvet a ki nyilatkoztatott Isten után, a sóvárgás, a titkok nyitja, megoldása felé: az Isten színe elé.

Alljunk meg most néhány pillanatra kritikái szemmél Buber gondolatainál. Pál apostol keresztyén ismerői számára világos: Pál tekintete előtt

is áttör Isten fénye — éppen Jézus Krisztuson keresztül — az élet és világ démoni hátterén, Pál maga biztat bátor, nyugodt gyermeki bizodalomra Isten iránt. A világ megváltottsága ugyan még csak hitben megragadható valóság, látható tényé a jövőben lesz. De azért már most valljuk, hogy megváltott világban élünk, s ennek a megváltottságnak eszkatológiai jellege, tehát aktuális és reménység-tartalma egyaránt van. — Viszont Buber szavai komoly figyelmeztetést adnak nekünk: a páli és jánosi iratok látását a mindenségben folyó transzcendens küzdelemtől nem szabad úgy magyaráznunk, hogy ez beárnyékolja Isten egyedüli hatalmát, sem a teremtettség és megváltottság tényét, s gyengítse a hit rendíthetetlen bizodalomát, a bizó hűséget Isten iránt. Az Úsz. szavának „mitológiátlanítása” a szóban forgó gnosztikus fogalmi területen nélkülözhetetlen és állandó feladata az egyháznak — erre Buber szempontjai csak hálával fogadott intó jelül szolgálhatnak.

Buber Brunner-kritikájával kapcsolatosan már tettünk megjegyzést fentebb. Jézus Krisztus Közbenjáró volta keresztyén hitünk elidegeníthetetlen és kardinális része. De nagyon elgondolkoztató, ahogyan az Ósz. embere, Buber figyelmezteti az Úsz. gyermekeit, minket, hogy Istenről nem lehet egyszerűen úgy beszélni, ahogyan Brunner az idézett részben teszi. Istent a dicsősége és a bűn feletti haragja nem hozhatja olyan megkötött helyzetbe — éppen mert ő szuverén Isten, méghozzá kegyelmében szuverén —, hogy ő *kényszerülne* a kiengeztelésre, ha könyörülni akar. Buber Isten fontos eszköze lehet számunkra abban, hogy a keresztyén teológia ezt a kérdést jobban felmérje.

Ami pedig a hit kétféle „módjának” buberi megkülönböztetését illeti, első dolgunk nem az, hogy bizonyítsuk — és ezt nem nehéz bizonyítani az Úsz.-ból: a keresztyén *pistis* magában hordozza az ószövetségi *emuna* bizalom és hűség vonását. Éppen a vitatott Pál apostoltól lehetne sok meggyőző adalékot szolgáltatni erre. Lényegesebb tennivalónk azonban más Buber nyomán: a magunkba nézés, a keresztyén teológia és a keresztyén kegyesség önvizsgálata. Valóban gyakran válik a keresztyén hitből, az Istenhez fűző bizodalmas, tényleges és az élet egészét átfogó viszonyból csupán hittételek elismerése: ún. „hogy”-hit (hiszem azt, hogy...). Pedig így kellene hangzania természet szerint: gyermeki hűséges bizodalommal hiszek Istenben a Jézus Krisztus által. Buber állítása, hogy a keresztyén hitfogalom ilyen „hogy”-hitet tartalmaz, mert az első keresztyénség hellénista szellemi befolyás alatt, a görög intellektualizmusnak megfelelően, az ósz.-i Istenhez fűző bizalom-viszony átalakította —, sok esetben elevenünkre tapint, ha nem is fogadhatjuk el, hogy ez lenne az úsz.-i *pistis* meghatározója.

Bubert 1930-ban felkérték előadásra zsidómisztikai társulatok által egybehívott tanulmányi konferencián, hogy beszéljen a „zsidó lélekről”. Eleget tett a kérésnek. S többek között a következőket mondotta ezen a keresztyén konferencián:

„Mi a közös köztünk és közöttetek? Ha egészen konkrétan fogalmazom: egy könyv és egy várakozás.

Nektek ez a könyv tornác (Vorhof), nekünk a szentély. De ezen a helyen együtt lehetünk, közösen hallgathatjuk a Hangot, mely benne megszólal.

A ti várakozástok Visszatérésre irányul, a miénk az előrenem-hozott Jövetelre. Nektek a világtörténelem tagozódását egy feltétlen középpont, az a bizonyos nulla-év határozza meg. Nekünk egységes

hangsorozat, megszakítás nélkül ömölve a kezdetől a Beteljesülésig. De közösen várhatjuk az Egyetlen Erkezőt, s vannak pillanatok, amikor együtt készíthetjük az útját.

... Mihelyt nekünk, keresztyéneknek és zsidóknak nem pusztán az istenképünkkel, hanem valóban magával Istennel van dolgunk, összekapcsol annak megsejtése, hogy Atyánk háza más kiképzésű, mint ahogyan a mi emberi vázrajzaink vélik.”³⁵

Hűsz évvel később pedig ezzel zárja Buber a zsidó és a keresztyén hit különbözőségéről írt könyvét: „... bizony lényegükben különbözőek maradnak, míg Isten az emberi nemzedéket a „vallások” számúzetéséből be nem gyűjti az ő királyságába!” De addig „ma még alig elképzelhető segítséget adhatnak és hallatlanul nagy dolgokat mondhatnak egymásnak”, ha mindegyik figyel arra, ami a másikon adatott.”³⁶

Nem kell hangsúlyoznom, mert e tanulmányom egészéből érződnie kell, hogy Buberral *ezért* foglalkozunk. Figyelünk csendesesen arra, mit ő hallott Istentől; amit a zsidó hit legtisztább hagyományában, olyan prófétai egyéniségében, mint éppen Martin Buber, őriz Isten kinyilatkoztatásából.

Buber — említett könyve élén — *négy keresztyén teológusnak mond köszönetet*, mint akiktől életében sokat kapott. R. *Bultmann*-nak köszöni az alapvető tanítást az Úsz.-i írásmagyarázat területén. A. *Schweitzer* személyén és életén keresztül a világ-felé nyitottságot és Izraelhez való sajátos közelséget ismerhette meg, „mint amely keresztyén hívőnek és keresztyén teológusnak is lehetséges”. R. *Otto*-ra Isten fenségének az Ósz.-ben feltárt mély értelméért gondol hálásan. L. *Ragaz* barátságára emlékezik meleg szavakkal, aki „Izrael magja és Jézus igazi gyülekezete közötti eljövendő, még elképzelhetetlen egyetértést sejtette meg” vele.”³⁷

Buber ezt a köszönetmondást, valamint azt a művét, melyből ebben és a megelőző fejezetemben legtöbbet idéztem Jézusról, a zsidó és keresztyén hitről szóló felfogásából — Jeruzsálemben írta, 1950-ben. Van valami mélyen megrendítő abban, hogy a bibliai Jeruzsálemből évezredek múltán újra hang hallatszik, olyan hang, melyre Isten régi népének, a bibliai „Izraelnek” ma élő két ága, a zsidóság és a keresztyénség, a „szent maradék” és Krisztus egyháza egyaránt tanítványi lélekkel figyelhet. Keresztyén szempontból nem egy tévedése és a Jézus Krisztusban való hit elutasítása ellenére, sokszor átcsgeng rajta, amit az Ósz.-i próféták így jeleztek: „Azt mondja az Úr!” Mert kétségtelen: az az Isten, akibe Buber és hittestvérei „közvetlenül” helyezik bizodalmut és hűségüket, ugyanaz mint a mi Istenünk, a Jézus Krisztus Atyja. A kétféle hit ugyanahhoz az Istenhez kapcsol, akinek lényében — ezt Bubernál még közelebről is látni fogjuk a továbbiakban — döntő a szeretet.

Veöreös Imre

(A második, befejező rész következik)

JEGYZETEK

1. D. Dr. Pákozdy L. M.: „In memoriam Martin Buber”, *Theologiai Szemle*, 1965 (8) 11—12. szám, 338—341.
2. Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zürich, 1950. 16.
3. Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg, 1956. X—XI.
4. Buber, *Der Glaube*, i. m. 14—19.
5. Buber, *Königtum*, i. m. XIII—XIV.
6. Nem tartozik most ide Buber e magyarázatának kritikai vizsgálata, de annyit megjegyzek, hogy az ósz.-i

bibliafordító bizottságunk 2 Mózes 3:14 fordítását 1953-ban nyitva hagyta. Míg a bizottság végleges megállapításra nem tud jutni külföldi szaktudósok véleményének meghallgatása után — amint olvassuk a jegyzetben —, addig is a jegyzetekben, tehát nem a szövegfordításban, hanem a lap alján, helyt ad a bizottság kisebbségi véleményének, a „leszek, aki leszek” fordítás részletes alátámasztásának. Ebből idézem a következő részletet, amely teljes mértékben Buber eredményét igazolja: a Jahve név „azzal az igérettel telt meg, hogy Isten, aki Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak, az atyáknak Istene volt, aki most a csipkebokornál Mózesrel beszélgetve jelen van, az az Isten Mózesrel illetve Izrael népével lesz, vele lesz” (Mózes második könyve. Budapest, 1953. 3—4). — 7. Buber okfejtése, melyből idéztünk, részletesen megtalálható *Der Glaube der Propheten* i. m. 24—60. — 8. A messiás-kép ósz.-i előzményeiről és Jézus hozzákapcsolódásáról mondottakat lásd Bubernál többek között *Zwei Glaubensweisen* c. művében. Zürich, 1950. 112—115. — 9. *Der Glaube* ... i. m. 255—256. — 10. i. m. 265—288. — 11. i. m. 299—301. — 12. i. m. 309—333. — 13. i. m. 326—327. 329. 332. — 14. i. m. 333—334. — 15. Martin Buber, *Kampf um Israel*. Berlin, 1933. 95—96. — Buber munkái között Isten királyságának témakörébe tartozik ósz.-i vonalon: *Königtum Gottes*,³ Heidelberg, 1956. E mű első kiadásának előszavában — 1932-ben —

írja: „Az ‚eschatológiai’ reménység Izraelben... előbb mindig történeti reménység volt. Eschatológiai reménységgé csak a növekvő történeti csalódásokon keresztül vált. Ezzel a folyamattal lett úrrá a hit a ‚jövendőn” — 16. *Bücher der Kundung*, Köln, 1958. Négykötetes bibliafordításából ez a próféták könyveit tartalmazó kötet a harmadik. — 17. Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, 11. — 18. i. m. 103. 108—110. — 19. i. m. 111. 115—116. — 20. Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg, 1952. 27—29. — 21. *Zwei* ... i. m. 56. 55. — 22. i. m. 73—76. — 23. i. m. 79—80. — 24. i. m. 5—9. Itt említem meg, hogy jó összefoglalás Bubernól — különösen Jézussal és a kereszténységgel kapcsolatos felfogásáról, de azon túlmenően is: F. v. Hammerstein, *Das Messiasproblem bei Martin Buber*, Stuttgart, 1958. Olvastam, de tanulmányom írása közben nem használtam, mert inkább Bubert magát akartam megszólaltatni. Ez a könyv is mutatja, hogy valakinek műveiről szóló túlzott rendszerességű összefoglalás elveszi az eredeti közvetlen erejét, varázsát. sőt némileg a jelentőségét is csökkenti. — 25. *Zwei* ... i. m. 27—28. — 26. i. m. 174—175. — 27. i. m. 176. — 28. i. m. 54. — 29. i. m. 81—83. — 30. i. m. 158. — 31. i. m. 161. 163. — 32. i. m. 166. — 33. i. m. 167—169. — 34. i. m. 170. 173—174. — 35. *Kampf* ... i. m. 66—67. — 36. *Zwei* ... i. m. 174. — 37. i. m. 12—14.

Közügy—Közjó

A Szabadegyházi közösségek tagjainak életére a felszabadulás előtti évtizedekben a közügyekben való részvétel, vagy annak igénye nem volt jellemző. Ennek okát nem lehet egyedül sajátos teológiai beállítottságukkal magyarázni, mivel felfogásuk és magatartásuk kialakulásában több más résztényező is szerepet játszott. Részletes elemző munkára lenne szükség, ha azt akarnánk megállapítani, hogy minek is milyen mértékben volt jelentősége gondolkodásuk, magatartásuk formálásában. Kétségtelen azonban, hogy a politika és közügy fogalmainak „összecsengése”, valamint ezek gyakorlati vetületeiből szerzett személyes tapasztalatuk folytán ezt a területet, annak igaztalan és embertelen volta miatt, tagjaink olyannak ítélték, amelytől a hívőnek legjobb távolmaradnia.

Ennek ellenére a közügyekben, a maga nemes, igaz értelmezése és tartalma mellett, szíves-örömmel kell részt vállalnia a hívő embernek: „... ne nézze ki-ki a maga hasznát, hanem mindenki a másokét is” (Fil. 2:4); „... egymás terhét hordozzátok és úgy töltsétek be a Krisztus törvényét” (Gal. 6:2).

A bizonytalanság, a tartózkodás, a beteges elzárkózottság, amely e téren helyenként és némelyeknél még ma is tapasztalható, nem más, mint a felszabadulás előtti helyzetből adódó féltékenység, a múlt megálázatásaiból származó keserűség következménye. Közösségeink sok tagjában még erősen élnek azok a felszabadulás előtti emlékek, amikor egyrészt társadalmi helyzetük miatt, másrészt mert nem tartoztak egyik kiváltságot élvező egyházhoz sem, megbélyegzett szektásként kezelték őket. A közéletből kiiktatva, a mindennapi élet perifériájára leszorítva csak mint „másodrendű” állampolgárok élhettek mindennapi életüket. Olyan állampolgárok voltak, akiknek a közügyekben való részvétel lehetősége csupán a közterhek hordozását jelentette. Sem joguk, sem kiváltságuk nem volt, csak kötelességük. Hittestvéreink számára ebben az időben különös jelentősége volt Jer 29:7 versének, mivel ennek a

keletkezési háttere tükrözte valóságos, tényleges társadalmi helyzetüket; ugyanakkor az abból adódó konfliktusokat is feloldotta. E bibliai szövegnek: „*És igyekezzetek a városnak jólétén, amelybe fogásra küldöttelek titeket, és könyörögjétek érte az Úrnak; mert annak jóléte lesz a ti jóléteitek*” (Jer 29:7), ma az ad aktualitást, a) hogy hittestvéreink ezt a bibliai kitételét ma is a közügyekhez való viszonyukat meghatározó teológiai bázisként tartják számon; b) sok esetben az új társadalmi viszonyok között a bibliai alapvetést (korábbi helyzetük megváltozása ellenére is), a felszabadulás előtti helyzetükben kialakult nézetükkel együtt tartják számon, és olyan gondolatokat táplálhatnak, mintha a szocializmus keretei között nem lehetne „igazi” hívő életet élni (Ján. 4:20—21—23); c) hogy az új társadalmi helyzetben is, az idézett bibliai vers, magában foglalja a *ma üzenetét*, amellyel kapcsolatban dr. Ottlyk Ernő, az Ökumenikus Tanács főtitkára így ír: „Azok azonban, akik hazánkban egyházunk egyszerű tagjai, azok egyben ennek az országnak munkás építői is. Ezek abban érdekeltek, hogy a világban végzett építő munkájuk és az egyházban megvallott keresztényen hitük között ne jöjjön létre lelkiismereti konfliktus” (Lelkipásztor, XLI. 11. sz. 670. l).

Ezért lényeges, sőt elengedhetetlen, hogy e szöveg mondanivalóját megtisztítsuk a felszabadulás előtti helyzetben létrejött gondolatátársításoktól, hogy így ezektől a ma már nem helytálló asszociációs együtthatóktól mentesen interpretálódjék az ige üzenete.

Jeremiásnak, a babilóni fogságban levő zsidókhöz intézett leveléből egy kis rész az idézett (Jer 29:7) vers. Tény, hogy tagjaink, akik sokszor túlzottan is hajlamosak voltak arra (s részben még ma is hajlamosak), hogy a bibliai történetekben előre vetített sorsukat lássák, a babilóni zsidók helyzetét és lelkiállapotát azonosnak ítélték *saját helyzetükkel és lelkiállapotukkal*.

Ebben a két leglényegesebb pontban láttak azo-

logló, gubás ugartörőket keres Isten, tehát nem parasztprofétákat, hanem olyanokat, akik a tőlük kapott drága örökség jó sáfárai, gyarapítói; akik ott, ahova Isten állította őket, gyülekezett élén, munkahelyen, vagy otthon, élet beszédével és a felebarátot szolgáló beszéssel tesznek bizonyosságot a minden embernek szabadságot, békeséget és boldogságot ajándékozó Jézus Krisztusról.

Győri Kornél

Proféták utóda

Martin Buba öröksége (II. Befejező rész)

4. A CHASZIDIZMUS MEGELEVENÍTŐJE

Buber 1878-ban Bécsben született, gyermekkorát nagyapjánál, a neves midrás-kutató³⁸ Salamon Bubernél töltötte Galiciában, Lemberg városában. Az élete javamunkáját Németországban, majd Palesztinában végző Buber ezért nevezte magát ismételtlen lengyel zsidónak. Lengyel nyelven részesült iskolai oktatásban, héberül folyt az istentisztelet, a német volt nagyanyja kedves nyelve s ez a nyelv lett egész életében írói eszközévé, mégpedig egészen magas irodalmi szinten, a francia nyelv is nagy kultúrhatást gyakorolt rá, de a jiddis volt az ott élő zsidók anyanyelve,³⁹ s ezen a nyelven érte Martin Buber fiatalkorában a chaszidizmus utolsó élő képviselőinek és régi dokumentumainak hatása.

Ez a zsidó vallási megújulási mozgalom a XVIII. században indult el Galiciából, a talmudi kegyesség száraz kazuisztikájával szemben, a zsidó misztika megnyilvánulásaként. Buber 25 éves korában fordult erőteljes figyelemmel a chaszidista iratokhoz, hogy a bennük rejlő lelkiséget újra hatóvá tegye, elsősorban Nyugaton, ahol ismeretlen volt, hiszen már virulási helyén, a keleti zsidóság körében is a XIX. század végére meggyengült és betemetődött. Nem történeti szempont vagy hagyományörző érdek vezette ebben a munkájában Buber. Lelke mélyéig megragadta a chaszidizmus egykori hajnalának szelleme, s nem kevesebbet akart, mint a chaszidizmus örökségének megszólaltatásával megújítani a zsidó kegyességet századunk elejének lanyhaságában. Feladatául tűzte, hogy a régi chaszidista történeteket, legendákat összegyűjtse, alakítsa és magyarázza. Ezekben az elbeszélésekben, melyek a chaszidista tant — inkább életgyakorlatot — őrizték, olyan tüzet talált, ami lángra gyújtotta lelkét, és a lángot tovább akarta adni másoknak.

Buber chaszidizmus-interpretációja vitatott. Többen azon a véleményen vannak, hogy Buber a chaszidizmust átforgalmazta. Valószínűleg így van, de ez nem kibébi, hanem növeli Buber vállalkozásának jelentőségét. A chaszidizmus fénykorában található kegyességi erő csak úgy hathatott kétszáz évvel később, éspedig kultúrterületen, hogy az irányzatot Buber saját teremtő szellemével újáalkotta. Néhány alkalommal, élete utolsó éveiben is, szemére hányták Bubernek, hogy a chaszidizmus továbbadásánál „szitát” használt, s a tárgyi anyagot, a chaszidista hagyományt ezen a „kihagyó és bevonó” szellemi edényén szűrte át. Találón válaszolt a kifogásra: Nincs szükségem szitára, én magam vagyok a szita. Csak azt tudta továbbmondani, ami előbb őt szólította meg.⁴⁰

1. *Bányai Jenő*: Az erdélyi és alföldi baptista miszió kezdeti korszaka. Th. Sz. 1966:1—2. — 2. *Dr. Kiss Ferenc*: Magyar parasztproféták. Budapest 1942. — 3. *Dr. Esze Tamás*: A magyar református egyház útja a reformációtól napjainkig. Th. Sz. 1959. 9—10. — 4. *Kirner A. Bertalan*: Kornya Mihály krónikája. Békés 1948. — 5. *Szebeni Olivér* szóbeli közlése nyomán. — 6. Békehiírnök 1964:2

Buber évtizedeken át folytatta e munkáját. Számos chaszidista publikációja jelent meg, utoljára „Die chassidische Botschaft” 1952-ben. Az előszóban írja: ebben a könyvben „közvetlenül megszólaltatom a chaszidizmusnak az embervilághoz szóló üzenetét. A chaszidizmus nem akart ez lenni, de mégis ezzé vált és válik. Kimondom a chaszidizmus üzenetét (e lapokon) mint egy az akarata ellenére, mert a világnak ma nagyon szükséges van rá.”⁴¹ E vallomását azért iktattam ide, hogy lássuk: amit Buber a chaszidizmusban újjáteremtő módon felfedezett, nemcsak végigkísérte életét, hanem azt megosztandónak érezte a mai emberrel, a felelősség belső kényszeréből.

S amit Buber a chaszidizmusból megelevenített, annak volt elég hatóereje zsidó és nem-zsidó emberek életében a XX. század legnehezebb éveiben. Ezt tapasztalta meg például a német ellenállási mozgalom egyik tagja, Friedrich *Hielscher*. Mint magasállású német hivatalnoknak alkalma volt többször a lodzi gettó meglátogatására. Ezt a lehetőségét arra használta fel, hogy zsidókat mentett ki onnan. Amikor a Gestapo kezére jutott, de a kínzások között egyetlen segítőtársa nevét sem árulta el, saját tanúsága szerint Buber néhány chaszidista elbeszélésének köszönheti, mert „a szeretetnek és vigasztalásnak erejé”-t ott találta meg, ami megerősítette a legsúlyosabb percekben.⁴² — Buber chaszidista műve lényegileg befejezést nyert 1933-ra, amikor a szenvedés útja a zsidóság számára megkezdődött. Ezek az írásai is odacsatlakoztak a már említett Öszövétség-fordításához, s lettek — különösen is a zoltárfordításával együtt — Isten erősítő, bátorító szavává éppen a németül beszélő zsidóságban, amely a legnagyobb csapást szenvedte, az éveken át fokozódó aggodalomtól a szörnyű vétségig.

El kell tekintenem a chaszidizmus ismertetésétől, még attól is, hogy Buber chaszidista gondolatvilágát részletezzem. Csak arra korlátozódhatom, hogy *néhány jellegzetes szemelvényt* bemutatok chaszidista írtaiból, a teljesség megközelítő igénye nélkül.

„A chaszidizmus mondanivalója legyőzte minden vallás ősi baját, az „Istenben való élet” és a „világban való élet” szétválasztását. Igazi, valóságos egységükben (ragadta meg e kettőt). Az embernek a világhoz kapcsoltsága Isten színe előtt — ez volt az egyik tanítás, amelynek révén a chaszidizmus olyan hatalmas erővel behatolt az életembe. Bármennyire védekeztem is ellene, megsejtettem: kikerülhetetlen rendeltetésem, hogy a világot szeressem.”⁴³

A világ és az Isten szoros kapcsolata, misztikus egysége a chaszidizmus meglehetősen bonyolult

megváltás-tanából következik, amelybe beleépült a Kabbala középkori zsidó tanítás. Lássuk Buber értelmezésében!

„A teremtésbeli kegyelem tűzfolyama kiöntetett az először teremtett ősförmálódásokra (Urgestaltung), az 'edényekre' a maga teljességében. De azok 'széttörttek', a tűzfolyam végtelen szikrává szóródott szét, melyeket 'hég' nőtt körül, s ezzel a hiány, a torzulás, a rossz a világba jött... Szenvedő, megváltásra szoruló világ fekszik Isten lábánál. Isten azonban nem hagyja magára a világot küzdelmeinek szakadékában. Az ő dicsősége leszállt a világra teremtő vágyának a dolgokba hullott szikráival. Isten belehatol a világba, 'száműzetésbe', benne lakozik, ott lakozik a szomorú, a szenvedő teremtményeinél, szepplők (torzulásaik) közepette, kívánva megváltásukat.” „Isten fel akarja használni az embert teremtésének teljességre vivésében — ez a mondat tartalmazza a zsidó megváltás-tan alapját.”

„Csak minden cselekvés különbség nélküli megszentelésének, az egész mindennapi élet Istenhez odavitelének... van megváltó ereje. Csak a hétköznapi megváltásából nő ki a megváltás egésze.” Ezért a chaszidizmus nem ismer külön messiási időt, cselekvést, személyt. „Az embernek a megváltásban az a munkája, hogy engedje egész világi életét odafordulni Istenhez...” „Minden dologtól vezet út Istenhez, és minden út, mely Istenhez visz, az út.”⁴⁴

A chaszidizmusban „a dolgok maguk a vallásos foglalkozás tárgyai, mert ezek a szent szikra lakóhelyei, melyeket onnan az embernek elő kell hoznia. A dolgok... az isteni szellem (lényeg, Wesenheit) száműzetési helyei. Azzal, hogy az ember a dolgokkal helyes módon foglalkozik, érintkezésbe kerül az isteni lényeg sorsával a világban, s így segít a megváltásban.”⁴⁵

Ez e felfogás nem nevezhető Isten munkája kibebiztosításának, noha a „kegyelem” a következő idézetben természetesen nem újszövetségi értelemben, hanem Isten teremtő, a világban munkálkodó erejeként szerepel: „Értelmetlen lenne azt fontolgatnunk, hogy mennyi része van az embernek a világ megváltásában... Értelmetlen lenne azt kérdeznünk, meddig ér az én cselekvésem, és hol kezdődik Isten kegyelme. Ez a kettő nem határolja egymást, (hanem egybeesik)... Isten és ember nem osztozkodnak a világ kormányzásában: az ember működése bele van helyezve Isten működésébe, és mégis valóságos tevékenység.”⁴⁶

Buber a chaszidista *misztika* vallástörténeti helyét keresve a buddhizmus Zen-ágazatában talál rá párhuzamot. Ugyanakkor hangsúlyozza a mélyreható különbséget: a chaszidista misztikában Isten istensége és különállása megmarad. „Bár a misztika a chaszidizmusban... az egyes ember lelkének Isten jelenléte érzését nyújtja forró meghittségben, de a helyzet az elragadtatásban is ugyanaz marad, mint volt: a legbensőségesebb kölcsönösség kapcsolata is *viszony* marad: kapcsolat olyan lényvel, aki a mi lényünkkel nem azonosítható.” „Itt a legszemélyesebb misztika is a történeti kinyilatkoztatás árnyékában van. Sohasem lehet az Isten olyan mértékben a lélek Istenévé, hogy megszűnnék a Sinai hegy Istene lenni.”⁴⁷

„Ahogyan a chaszidista realizmus a kinyilatkoztatással való összekapcsoltságában figyel a múltra, úgy figyel a megváltással való összekapcsoltságában a jövőre... Ha jól látom, a chaszidizmus az egyetlen misztika, amelyben az *idő* megszenteltetik”. A chaszidizmusban „két vonal találkozik: a belső megvilágosodás vonala és a kinyilatkoztatásé.

az időn túli pillanat és a történelmi pillanat vonala. A chaszidizmus szétfeszíti a misztika megszokott fogalmát. Hit és misztika itt nem két világ. A misztika a hit határterülete, ahol a lélek lélegzetet vesz két szó közben.”⁴⁸

Buber a chaszidizmust olyan vallásos mozgalomnak nevezi, amely „panszakramentalizmust” honosít meg. Nem egyes dolgok lesznek szakramentummá, profán használatukból kiszakítva „szent kontaktus” hordozóivá, melyben titokzatos erő munkálkodik. Maga az élet élése, az élet természetes eseményei, a dolgokkal való érintkezés lesz szakramentális jelentőségű, hiszen a „szent szikra” benne rejlik a dolgok mélyén.⁴⁹

A chaszidista misztika *etikumáról* komoly pátoszszal szól Buber. Isten „éppen a Jóságos, ki világot teremt, hogy jóságát kiárássa; ő a nagy Szerető, aki az embert a világba helyezte, hogy szerethesse az embert. Teljes szeretet azonban nincs kölcsönösség nélkül: ő, az ősi Isten az után kívánczik, hogy az ember szeresse. Ebből adódik... minden 'erkölcsiség'. Isten végső soron semmi más nem kíván, mint az iránta való szeretetet. De nem szerethetjük igazán Istent anélkül, hogy a világot szeretnénk, amelybe ő belehelyezte erejét, és amely a sekínná-nak (Isten világban való jelenlétének)⁵⁰ helye. Emberek, akik egymást szent szeretettel szeretik, egymásnak azt a szeretetet adják, amellyel Isten szereti a világot. A chaszidizmusban — ha jól látom, az emberi szellem történetében egyedül itt — a misztika ethos-szá, erkölcsé lett.”⁵¹

Bubernél itt újra latens keresztyéniséget találunk. Helyesebben: az Ószövetségnek olyan mély megragadását, amely Jézusnál és az Újszövetségben folytatódik. „Nem szeretheted Istent igazán, ha nem szereted az embereket, és nem szeretheted az embereket igazán, ha nem szereted az Istent. Erre a fokra jutott el a chaszidizmus.” „A chaszidizmus szemében az igazi emberszeretet nem külön etikai magatartás, hanem a legsajátosabb értelemben vett vallásos magatartás... Egy *caddiq* (a chaszidizmus kegyességének képviselője, „igaz ember”) megkérdezte valamelyik tanítványát: „Ha egy zsidó reggel felkél ágyából, s nyomban két út között kell választania, az istenszeretet és az emberszeretet között, melyik útra lép előbb?” A tanítvány nem tudta. Ő folytatta: „... az igazi istenszeretetet az emberszeretettel kezdjük. És ha valaki neked azt állítja, hogy szereti Istent, de nem szereti az embereket, tudd meg: hazudik.”⁵²

Azt hiszem, nem kell külön említenem, hogy amikor e sorokat olvassuk, kicsoda magasságban vagyunk?! Amint a második-ézsaiási tetőn, itt is a végső csúcson vagyunk! Nem kell magyaráznom, hogy miként találkozik e csúcson Jézus tanítása, János első levele, az egyszerű galíciai zsidó „caddiq” a múlt századokból, és a jelen századból a tudós Martin Buber?! S hadd tegyem hozzá hirtelen ehhez az együtteshez — másokat is odavonhatnak — a reformáció megindulásának 450. esztendejében Luther Márton, aki a fentiek alá saját nevét is írhatná — lám, két Martin, két külön világ, más kor, más meggyőződés, de egy vallomás!

De folytatom tovább a szemléltető sort Buber chaszidista irataiból. „A hetedik chaszidista nemzedék egyik *caddiq*-ja elé panaszt terjesztett egy árus. A másik árus üzletét az ő szomszédságában nyitotta, s ezzel megrövidíti a jövedelmét. „Miért kötöd magad annyira az üzlethez” — mondta a *caddiq* —, „amelyből megélhetésed származik? Imádkozz ahhoz, aki a te Táplálód és Gondviselőd! Ha nem tudnád, hol lakik ő, nos, meg van írva: Szeresd

felebarátodat mint magadat, én vagyok az Úr! Szeresd csak a te társadat, azt a másik árust, hogy neki is meglegyen, amire szüksége van —, s ebben a szeretetben megtalálod az Urat.” Buber hozzáfűzi ehhez a történethez: „Aki a világot nem szereti, Istenhez való viszonya közben csak magányos Istenre, vagy saját lelke Istenére gondolhat; a mindenség Istenét, az Istent, ki a világot szereti, csak abban a mértékben ismeri meg valaki, amilyen mértékben ő maga megtanulja szeretni a világot.”⁵⁷

Ez a gondolat ott találkozik a chaszidizmus megváltás-tanáival, hogy az emberekkel úgy kell bánunk, mint akiknek lelkébe Isten teremtő kegyelmének egy szikrája hullott. Valaki megkérdezte a harmadik chaszidista nemzedéknek egyik „igaz emberétől”, egy rabbitól: „Ha látok valakit, aki Istennel szemben gonosz — hogyan szerethetem? Minden ember lelke — válaszolta a caddiq — isteni rész onnan felülről. Isten iránt kell könyörületesnek lenned, ha szent szikráinak egyikét a héj elzárja.” Így Istennel tesszük — fűzi hozzá Buber —, amit az embertársainkkal teszünk.⁵⁴

Az első caddiq-ok egyike, egy rabbi, halála előtt „meghagyta fiainak, imádkozzanak ellenségeikért, hogy azoknak jól menjen dolguk. „Azt hiszitek, ez nem istentisztelet? Nagyobb istentisztelet minden imádságnál!” Itt — folytatja Buber — „az etikumnak a vallási szférával való integrációja a legmagasabbra jutott... Az etikai és vallási terület eggyé válása — amint ez a chaszidizmusban, ha rövid virágzásban is, de példamutatóan megtörtént — magasra emelte, amit az embervilágban szentségnek nevezhetünk.”⁵⁵

Buber chaszidizmus láttán is eddigi módszerünket folytatjuk. Ezen a ponton különösen is nincs értelme teológiai kritika gyakorlásának. Keresztyén teológusnak kézenfekvő a chaszidista megváltás-tan merő spekulatív jellege, amely nélkülözi az őszövet-ségi kinyilatkoztatási alapot; újra csak hiányzik a teremtettség mélyreható megromlásának, a bűnnek valósága, valamint a megváltás keresztyén reménységének — a teremtés helyreállításán messze túlmenő — perspektívája. De Buber chaszidista gondolatárából közölt töredékek is elegendők arra, hogy meglássuk: a chaszidista hagyományból magába szívott és saját szellemiségével átalakított kegyességet nem lehet egyszerűen elintéznünk azzal a tudományos „skatulyával”, hogy ez újplatonista-pantheista misztika.⁵⁶ A chaszidizmusban sokkal inkább az élet alázatos és örvendező éléséről van szó, amely az istenit mindenben megtalálja és szereti, az imádságban pedig Istenhez szárnyal az elragadtatás magas fokán. A mi dolgunk éppen az, hogy Buber életének ebből a különös, évszázados keleti-zsidó lelkivilágából — mely földrajzilag is közeli hozzánk, hiszen a chaszidista vallási mozgalom annak idején Lengyelországban, Romániában, Magyarországon és Oroszországban terjedt — azokat a mozzanatokot szemszövegbe vegyük, amelyek Isten kinyilatkoztatásának mélyebb ismeretéhez és keresztyénységünk igazibb éléséhez segítenek.

Egyik ilyen mozzanat a mindennapi élet Istenhez kapcsoltsága. Ismételtén fordul elő Buber chaszidista irataiban a „hétköznapi megszentelése” kifejezés. Ez azonban nem pietista értelemben! Nem aszketikus tendenciák érvényesítését kívánja az élet élése közben, hanem a mindennapi élet Istenközelségének felfedezését, az élet „szentnek” tartását — a szent szó eredeti teológiai jelentése szerint. A mi meggyőződésünk szerint is átjárják a teremtő gondviselő és megváltó Isten erői az egész életet.

történelmet, sőt a mindenséget. Valljuk, hogy az élet legszürkébb vagy „legtestibb” eseményeiben sem vagyunk távolabb Istentől, mint a templomban. És az élet örvendező élését, minden örömeivel és élvezetével együtt Isten kezéből, az ő ajándékaként vesszük. Mi mindezt másképpen fejezzük ki mint Buber, felfogásunk szerint a kinyilatkoztatás tisztább megértésével, bibliai alapon, s nem a „teremtésbeli kegyelem tüzfolyamának a dolgokba hullott szikráiról” szóló spekuláció képzetkörében. Szerintünk a bűnbocsánat alapján elhatjuk nyugodtan és boldogan a természetes életet, melyet így Isten kegyelme tesz szentté, minden emberi részletében. Nem abban bízunk, hogy az élet helyes élésével kiszabadítjuk a dolgokban, lényekben héj alá zárt isteni szikrát és ezzel hatóvá tesszük a földi élet megváltására. De Bubertól nagy indítást kapunk arra (chaszidista tanítása különösnek tartott részletein keresztül is), hogy az emberi élet és Isten, a világ és Isten összekapcsoltságát, Isten rejtett jelenlétét mindenben, a teljes Szentírás fényénél jobban végig gondoljuk; valamint arra is, hogy kegyességünk gyakorlása ne „szent” órákra korlátozódjék, hanem hétköznapi dolgainkban is éljük át Isten közelségét. Az élet természetes, teljes élése legyen Istennel való közösségünk csendes, boldog hordozójává.

A *másik* elgondolkoztató mozzanat az istenszeretet és emberszeretet egysége, az előbbinek az utóbbiban történő megvalósítása, amelyről már úgy szóltam, mint ahol a csúcson vagyunk, Jézussal és másokkal, köztük Martin Buberral együtt. Az emberek szeretetében, a világ szeretetében Istennel találkozunk — ezt a jánosi gondolatot (I. János 4, 16: „Az Isten szeretet; és aki a szeretetben marad, az Istenben marad, és az Isten öbenne marad”) keresztyén oldalról talán csak *Kierkegaard* fejezte ki erősebb hangsúllyal Bubernál. *Kierkegaard* is ott áll azon a tetőn, Jézus társaságában.

A *harmadik* figyelemre méltó mozzanat Buber chaszidizmusából a sajátos misztika: a történeti kinyilatkoztatásra támaszkodó hitnek és az etikumnak egyetlen forrponthoz hozása. Néha szellemtörténeti párhuzamban és szoros szellemi rokonságban vagyunk olyanokkal is, akikkel szemben egyébként éles szellemi küzdelmet vívunk. Gondolok most Buber és Pál apostol esetére. Ha ugyanis azt keressük, hogy Bubernek ez a hármas egysége az Újszövetségben hol és kinél jelentkezik leghatározottabban, nyomban Pálra bukkanunk. A „nagy ellenfél”, akinek teológiájával Buber az Újszövetség és a keresztyénység terén a legerősebben harcol, ugyanazt valósította meg az újszövetségi kinyilatkoztatás gondolatkörében — tehát másként —, mint amit Buber a chaszidista hitvilágban tesz. A páli „Krisztus-misztika” (az „en Christo”) a legszorosabban összefonódik a Jézusról szóló bizonyágtételre, „történeti híradásra” épülő Krisztus-hittel, és a páli, Krisztus-központú etikával. Nincs a Szentírás, a keresztyénység és a vallástörténet területén még egy szellemiség, amelyben a Buber által vallott hármas összefonódás olyan hatalmas, lenyűgöző és — szerintünk — meggyőző gondolatépítménnyé és életfolytatássá alakult volna, mint Pál apostol. Buber olvasása ezen a ponton azt az ösztönzést adja, hogy az Újszövetség és a keresztyénység területén éppen Pál apostol segítségével felmérjük, újra átgondoljuk, teológiánk és mai keresztyén kegyességünk kincsévé tegyük a Krisztussal való legbensőbb közösség átélését a megfeszített, feltámadott Jézusba vetett hitben, és e hitből fakadó mindennapi életben, szolgálásban. Ezzel kimondtam, hogy Buber

chaszidizmusának alappillérzete mutatis mutandum a keresztyén kegyesség három alkotó része is.

5. IZRAELÉRT!

Amint a chaszidizmus gondolatvilága, a cionizmus is átfonta Buber egész hosszú életét. Sőt éppen így, ebben a sorrendben illeszkednek egymáshoz. Noha időbelileg az utóbbival került korábban érintkezésbe, sajátos cionizmusának jellegét a chaszidista lelki alap és az Öszövetség határozta meg. Buber cionizmusa szétfeszíti e fogalom ama szokásos meghatározását: „zsidó nacionalista mozgalom”. Bubernál Isten emberének állásfoglalásáról van szó, mely ránk, keresztyénekre is mély benyomást gyakorol. Csak megilletődve szólhatunk róla. Tiszteletünket fokozza — amint majd látjuk —, hogy milyen *magányos* prófétai szerep jutott neki ezen a téren. 1938-ban költözött Palesztinába; amikor Németországot el kellett hagynia a sűrűsödő viharfelhők alatt, a jeruzsálemi egyetem tanára lett. A zsidó állam megalakulása után is Izraelben élt haláláig.

A zsidó nép nemzeti mozgalmához már 20 éves korában csatlakozott, ahhoz mindvégig hű maradt, de hűsége kritikai hűség volt. Szüntelenül küzdött a cionista mozgalom tisztaságáért. E küzdelemben legtöbbször egyedül állott, néhány baráttól körülvéve. Keresztüllátott az őt félig értők vagy félreértők tetszésmorajlásán, ellenfelei támadták, csalódott követői bántódottan elfordultak. Zsidó testvérei részéről az osztatlan megértést és egyetértést életében egyszer élte át: a nemzeti szocializmus elleni küzdelemnek őt esztendejében német földön, 1933—1938 között.⁵⁷

A megelőző években is nagy nevelője volt a zsidóságnak. Frankfurtban 1923—1933 között az egyetem a zsidó, majd az általános vallásbölcsezet tanára. A frankfurti zsidó tanintézet és a berlini zsidó kiadóvállalat egyik megalapítója. Számtalan cikkével, a cionista kongresszusokon mondott felhívásaival, beszédeivel végezte nagyszabású nevelő feladatát a zsidó közösség kis és tág köreiben. 1933-ban vesztette el katedráját a hitlerizmus hatalomra jutása következtében, de amíg menekülnie nem kellett, 1938-ig erősíthette hittestvéreit a németországi zsidóság válságos, vészjósló idejében. Ebből a vigasztaló, bátorító szolgálatából egy részlet: 1936-ban emlékeztette fenyegetett zsidó népét egy régi rabbi imádságára, mely így hangzott: „Világ Ura, nem értelek Téged, hogy kérdezhettek!... Hogyan vállalkozhatnék arra, hogy megkérdezzek: miért történik minden így, ahogyan történik, miért űznek bennünket egyik száműzetésből a másikba (aus einem Exil ins andere), miért kínoznak annyira az ellenségeink...?! Nem arra kérlek, hogy utad titkait feltárd előttem, hiszen nem tudnám elviselni. De mutasd meg nekem mélyebben, világosabban: mi a szándéka velem mindannak, ami itt most történik? mit követel tőlem? mit akarsz vele mondani nekem, világ Ura? Ó, nem azt akarom tudni, miért szenvedek, csak azt, hogy a te akaratra szenvedek.”⁵⁸

Buber a cionizmust — ellentétben annak jellegzetes képviselőjével, T. Herzl-lel, akivel szakított — nemcsak politikai programként fogta fel, hanem az ősi földön új, igazi emberi közösség, kulturális és vallásos megújulás feladatának. Idevonatkozó írásaival a vallásos szocializmus⁵⁹ egyik kiemelkedő egyénisége lett, s befolyást gyakorolt a kibuc-mozgalom (így nevezik a mezőgazdasági termelőszövetkezeteket Izraelben) önértelmezésére.

Különösen is *békeszeretete* váltotta ki a zsidóság

jelentős részének ellenállását. Buber kezdetől fogva hirdette az arabokkal való megbékélés szükségességét Palesztinában. Izraelt két-nemzetiségű államnak kívánta, jóval a megalapítása előtt. És később is ilyen tettek jellemezték: amikor Hamburg városa 1951-ben neki adományozta a Goethe-díjat, 1953-ban pedig megkapta a német könyvkereskedelem béke-díját, ezeket az összegeket a zsidó—arab megértést szolgáló héber folyóirat támogatására fordította, valamint stipendiumot létesített a jeruzsálemi héber egyetemen a népek megértése terén folytatandó kutatómunka ösztönzésére.⁶⁰ Nem kevésbé mutatja a megbékélés emberét az a tény, hogy amikor a második világháború után Nyugat-Németországban előadások tartására hívták meg, készséggel vállalta. Soha, sehol az írásaiban, könyveiben egyetlen gyűlölködő szót sem találtam. Sőt mintha a megértés és megbocsátás végtelen magasságába emelkedett volna, mindenütt halkán szól a legszörnyűbb zsidóüldözés árnyékában, előtte, alatta, utána. A fentebb idézett, általa a vészidőkben közzétett zsidó imádság benne lelkiesség és magatartássá. valóban a szó szoros értelmében *életté* vált.

Amikor 1938-ban Izrael ősi földjére lépett, szolgálatát a megelőző öt esztendőben kísérő visszhang és személyét körülvevő megértés népeinek soraiban újra megtörött. Istenhez kötött lelkiismerettel szolgálta Izrael vallási és népi közösségének felépítését az ígért földjén, s ez a prófétai magatartása ismét magányossá tette. Isten külön ajándéka volt az élettől búcsúzó Bubernak, hogy utolsó éveiben szűnni kezdett elszigeteltsége Izrael országában. Éppen fiatalok, először egyesek, azután egész csoportok találták meg hozzá az utat, mindenekelőtt a kibuc-okból. Ezekről a beszélgetésekről jegyzőkönyvek készültek, amelyekből eddig még csak keveset hozott nyilvánosságra Izrael „dolgozó és tanuló ifjúságának” folyóirata. Az utolsó — még meg nem jelent — jegyzőkönyv 1964 nyaráról való, egy évvel Buber halála előtt. Egy kibuc-tag elmondta vitáját egyik izraeli vallásos irányzat tagjaival. A beszélgetés Bubernál a zsidó vallásos előírások hívó intenciója és gyakorlati teljesítése kérdéséről folyt. Bubert régebben sem tudta még F. Rosenzweig barátjának, vagy a mostani esetről beszélő Simon jeruzsálemi professzortársának ellenvetése sem eltéríteni álláspontjáról. „Nem vagyok azon a nézeten — mondotta —, hogy jó lenne egy mizvaht (vallási parancsot) hit nélkül, tehát intenció nélkül teljesíteni. Véleményem szerint semmit sem kívánatos intenció nélkül tenni.” A fiatalember ellenvetésként ezt kérdezte: „Ez azt jelenti, hogy az embernek előbb százszázalékos biztonsággal kell rendelkeznie?” Buber válaszolt: „Száz százalék” — ezt a kifejezést nem szoktam használni. Nemigen fordul elő az ember életében. Én csak azt próbálom meg, amennyire lehetséges, hogy azt, amit teszek, intencióval tegyem... Amit tesz az ember, intencióval tegye (tehát belső szándékkal).” Amikor Buber zsidó küldetése földi vége felé közeledett — fejezi be közlését a hozzá különösen közelálló, említett tanártársa — „a megbízatás nélküli követ (így jellemezte előzőleg Bubert a zsidóság felé irányuló szerepében — V. I.) talált Izrael földjén éppen néhány fiatal, akik készek voltak, hogy a hiányzó megbízatást megadják neki. Talán ez is annak jele, hogy Buber szeretetben és vigasztalásban ható ereje tovább munkálkodhat (a földön).”⁶¹

E vázlatos kép után, melyet életének Izrael népeért és földjéért vívott, sokszor tragikusan magá-

nyos harcáról próbáltam adni, *szóaljjon meg ismét ő*, aki 1921 és 1932 közötti beszédei, cikkei gyűjteményének ezt a vallomást jelentő címet adta: *Kampf um Israel*.⁶²

„Amikor az Izraelért végzett szolgálatunkat megkezdtük, jelszavunk a *kultúra* volt... Azután felismertük, hogy a kultúrát nem lehet akarni, ... a kultúra mindig életfolyamat melléktermékeként keletkezik... Az élet legmélyebb alapját kellett megmozgatnunk. Ez az, amit *vallásos megújulásnak* mondtunk. De a vallás olyasmi, amit nem szabad akarni. A vallásra az emberi élet haszna, a nép élete érdekében törekedni —, ahelyett, hogy Istennek az emberi életben, a nép életében való megszentelésére törekednénk —, rosszabb téves vallásnál... És ekkor megtapasztaltuk, hogy mi az, amin megfordul Izrael (sorsa): nem a kultúrán és nem a valláson, hanem a *valóság*on, mégpedig az *egész valóság*on. (Ez az egész valóság pedig összekapcsol) Istennel, világgal és az emberrel. Az ember küzdelme Istenért a világban, az ember találkozása Istennel a világ (jelenségeiben), a világ megváltása Istentől jövően az ember által. (Ezen fordul meg Izrael sorsa), mégpedig a *megélt hétköznapon* (der gelebte Alltag), mely e küzdelem, találkozás és megváltás helye. De a zsidó nép? Csak ha ebben az egész valóságban talál magára és bizonyul alkalmasnak, akkor — nem hamarabb — születik újjá valóban ez a nép.” (1929)⁶³

„A népi közösség sorsközösség. Nép úgy keletkezik, hogy emberek meghatározott területen sorszerűen összekapcsolódnak... A közös történelmi térben közös történelmi időt élnek át, s még közelebb jutnak egymáshoz e kettőben — tehát a hazában és a nép sorsában — összekapcsoltság révén. — A történelmi közösség másik formája a *hitközösség*. A sorsközösségtől éppen az különbözteti meg, hogy élő középpontja mintegy láthatóvá válik”, amiben hisznek... „A zsidóság, talán minden emberi közösség között az egyetlen, amely egyszerre sorsközösség és hitközösség, egymástól elválaszthatatlanul. Kinyilatkoztatás által lett néppé; népisége pedig hordozza a kinyilatkoztatást. Úgy vélem, hogy ti, mai zsidó ifjúság képviselői, nem látjátok elég világosan, hogy a zsidóság ma nem nevezhető közösségnek e szó szűk értelmében, nem nevezhető valóságos életszövetség közösségének... Amikor bizonyos idő óta, de a helyzet évről évre növekvő komolysága közben egyre tétovábbban, a zsidóság megújulásáról beszélünk, mindig erre gondolunk: e sors- és hitközösség megújulására együtt, a zsidóságnak mint életszövetségnek megújulására” (1930 júniusában Münchenben, a zsidó ifjúsági egyesületek konferenciáján mondott beszédből).⁶⁴

A cionizmus céljának megvalósításához — 1926-ban írja — hiányzik a hatalom. Mi pótolhatja? „A szenvedély a hatalom hiányának nagy történelmi kompenzálója... Csak tartós szenvedély, tartós áldozatkészség által... sikerülhet ez a vállalkozás.”⁶⁵

„Három alapszemlélet van (közöttünk). Az ún. nem-cionistáké: Izrael kevesebb a modern értelemben vett nemzetnél. A másik szemlélet: Izrael azonos egy nemzettel. A harmadik: Izrael több mint nemzet; Izrael valóságában benne foglaltatnak ugyan a nemzeti jegyek, de nem merítik ki azt... A cionizmus más mint zsidó nacionalizmus. Cionistáknak nevezük magukat, joggal, és nem zsidó nacionalistáknak. Sion több mint egy nemzet. Nem is puszta földrajzi megjelölés, mint Kánaán vagy Palesztina, hanem annak megnevezése, aminek a földgolyó földrajzilag meghatározott helyén *készülnie* (werden) kell... A Biblia nyelvén: Isten király-

ságának kezdete az egész emberiség felett.” (1929)⁶⁶

Ezzel ott vagyunk Buber cionizmusának bibliai távlatánál, az „Isten királyságánál”. „Nincs külön birodalma a léleknek, és külön a természetnek, csak egy készülő Isten országa van (ein werdendes Reich Gottes)... Isten megváltó ereje mindenütt és mindig működik... A prófétáknak a végidőkre vonatkozó hite a teremtés teljességre jutását ígéri. Az apokaliptikus végidő-hit ellenben annak megszüntetését várja, a leváltását egy másik, teljesen másféle világ által... Amaz hisz a Föld megszentelésében, ez reménytelenül elveszítettnek tartja. Amaz Isten teremtő ösakarátát maradék nélkül teljesülni engedi, ez a hűtlen teremtményt a Teremtő fölé helyezi azzal, hogy kényszeríti Istent a természet feláldozására.” (1930)⁶⁷

Isten teremtő azaz megváltó erői működnek a földön — valja — Buber —, és ezt a világot viszik teljességre: ez Isten országának jelene és jövője. Ebben a perspektívában foglal helyet a zsidó nép sorsközösségének és hitközösségének megvalósítása az „anyaföldön”. 1929-ben írja: „Teljes csendben, a zsidó Palesztina kis közösségi képződményeiben olyasmi történik, ami új emberi közösség alakulására mutat... Ez az az ösztönzés, amit egykor Izrael kapott és az emberiségnek közvetített megvalósításra. A társas életnek ezeket a próbálkozásait kísérletezésnek nevezhetjük, ezekben a kis kísérletekben új egymással-lét készülődik... (itt tesz Buber összehasonlítást a „roppant nagy orosz kísérlettel” — ahogyan kifejezi —, s ez a kis megjegyzése is világosan mutatja, hogy Buber cionizmusa valóban a „vallásos szocializmus” képzetvilágában mozog — V. I.). Itt alapvető fontosságú dolgot élünk meg az emberiség részére, tapogatózva, botorkálva, némelykor elhibázva, mégis előremutatva (vorausgelebt).” Buber Izrael népének adott „örök feladatnak” az „igazi közösségi élet felépítését” vallja: Izrael mintegy zsengeje, példája, elkezdője legyen a Föld Isten országává formálódásának, az emberiség új, igazi közösségének. „Mi az örök feladatért élünk, amelyet szervesen magunkban hordozunk.”⁶⁸

Már 1921-ben, a XII. karlsbadi cionista kongresszuson ezt a kiáltványt terjesztette elő: „Ebben az órában, amikor kilenc év után újra összegyűltek az öntudatos zsidó nemzetség képviselői, újpol kinyilvánítjuk Nyugat és Kelet nemzetei előtt, hogy a zsidó nép erős magja eltökélt arra, hogy régi hazájába visszatérjen, és ott új, független, munkára alapozott életet építsen fel, amelynek új emberiség szerves elemeként kell növekednie és folytatódnia... De ez a nemzeti akarat nem irányul más nemzetiség ellen. Visszatérésünk Izrael földjére — amely növekvő bevándorlás formájában mehet végbe — nem akarja mások jogát korlátozni. Az arab néppel való igazságos szövetségben akarjuk a közös lakóhelyet gazdaságilag és kulturálisan virágzó közjogi egyesüléssé (Gemeinwesen) tenni.”⁶⁹

Ez a békés hang rendületlenül folytatódik tovább Bubernél, és a béke általános programjává fokozódik, ismét teológiai alapon. „Sokan azt vélik közöttünk — mondta Buber 1932-ben —, hadakoznunk kell mindenki ellen, hogy el ne pusztuljunk. Éppen akkor mennénk tönkre! Mert nekünk csak egy pusztulás lehetséges: ha Isten kiejtene a kezéből... A pillanatnyi eredmények mindig csak kulisszák a világtörténelemnek. Időnként nevelésesen fest a kulisszák láttán az a hitünk, hogy Isten a történelem ura. De van a történelemnek titkos oldala, amely a mi hitünket erősíti meg. Aki békét szerez — így tanították bölcsaink — Isten munkatársa... A próféták békeüzenete Izraelhez nem csupán a

messiási időkre érvényes; arra a napra (is) szól, amikor a népet újra elhívja Isten, hogy résztvegyen őshazája sorsának alakításában — érvényes tehát a mára. „Ha nem most, ugyan mikor?” A majdani beteljesülést a mostani beteljesüléssel titokzatos szálak kötik össze.⁷⁰

Tovább kell lépnünk. Mielőtt ezt a fejezetet lezárnánk, néhány rövid megállapítást kell tennünk. Csak tisztelettel nézhetünk arra, ahogyan Buber látta Izrael szerepét a népek világában. A „vallásos szocializmus” ugyan mint külön program nem lehet alkotórésze keresztyén gondolkozásunknak, de belőle sokat tanulhatunk a keresztyén ember közösségi felelősségére vonatkozólag. Az új emberi közösségért vívott fáradozás és nagyszabású kezdet is máshonnan indult el és folytatódik, nem Izraelben. De ez nem von le semmit a buberi erőfeszítés belső értékéből, sem annak a nagy nehézségekkel küszködő vállalkozásnak emberi nagyságából, ami Izrael földjén folyik. A keresztyén eszkatológia és Buberé szintén kétségtelenül eltér egymástól. Mindezen azonban nem lehet akadálya annak, hogy megerősítsen minket ő is abban a felismerésben: az emberi közösség, a társadalmi, gazdasági, politikai élet alakulása, az emberiség jövője szorosan beletartozik hitünkbe. Minden olyan kezdeményezést, kisebb vagy roppant szabású „kísérletet”, amely igazságos rend megvalósítására törekszik a Földön — függetlenül attól, hogy hol, kiknek kezén történik — Isten teremtő és újjáteremtő akarata, az ő uralma eszközeként fogadjunk. Abban is megerősíthet minket Buber, hogy hosszú távon csak a népek közötti megértésnek, nemcsak az egymás mellett, hanem az együttélésnek van jövője (a *Nebentől* a *Mit*-hez előrenyomulni — Buber szavai szerint⁷¹). S ezt nemcsak a mai Izrael egyik legégetőbb belső és külső kérdésére vonatkozólag valljuk távoli szemlélőként: csak az arabokkal együtt, és nem ellenük, élhet Izrael békés fejlődésben. De ugyanezt az elvet valljuk magunkra, nemzeti érzéseinkre vonatkozólag is, sőt az egész Föld jövőjének kulcsaként: perspektívája, jövője csak az emberek, népek, nemzetek, fajok közötti békének és együttműködésnek van!

6. A „TE” FILOZÓFIÁJA

Buber filozófiai gondolatrendszerének kialakítása olyan érdekfeszítő szellemtörténeti adalék, amelyet érdemes végigtekintennünk. 1954-ben megjelent „Die Schriften über das dialogische Prinzip” című utolsó, összefoglaló filozófiai művében Buber maga tekint vissza élete alkonyán a „Te” filozófiájához vezető útra.⁷²

F. H. Jacobi német író, filozófus soraiban bukkan fel először e gondolat. „Kinyitom szemem és fülem, kinyújtom kezem, s ugyanabban a pillanatban elválaszthatatlanul érzem: te és én, én és te” (1775). Érettebb fogalmazásban: „Te nélkül az Én lehetetlen” (1785). Buber hozzáfűzi, hogy Jacobi „ugyanazzal a Te-vel Istent hívja”: összekapcsolta a másik ember Te-jét és az Istent, de az egymásba folyás veszélyével. — Jacobi-val legélesebb ellentétben van Kierkegaard, akinek gondolkodásában az emberi Te sohasem lesz az isteni Te transzparensévé.⁷³

Félszázaddal Jacobi után L. Feuerbach foglalta össze az „én és te” ősi kapcsolatát filozófiai tételekben, Jacobi indítására, de tőle eltérő eredményel. Majd 70 évvel később újul meg a gondolat H. Cohen újkantianus, de a zsidóság szellemi forrásából táplálkozó filozófusnál: „Csak a Te, a Te felfedezése hoz Én-em tudatára.”⁷⁴ Az ő tanítványa,

Franz Rosenzweig, akit Buberral mély barátság fűzött össze s mint már szoltunk róla, az Őszövetséget is vele fordította, a teológiai hozzájárulást adta a filozófiai tételhez: a „te” tulajdonképpeni megszólaltatása Istennek Ádámhoz intézett szavában található: Hol vagy? A prófétáknál pedig: Neveden hívtalak, te enyém vagy. Isten ezeken a helyeken úgy nyilatkozik meg — mondja Rosenzweig — mint a közte és az emberi lélek között folyó párbeszédnek szerzője és megindítója. — F. Ebner római katolikus népiskolai tanító 1919 nyarán írta Ausztriában hasonló tárgyú könyvét (1921-ben jelent meg), többek között ezzel a felismeréssel: „Csak egyetlen Te van, és ez éppen Isten”.⁷⁵

Buber arról tesz vallomást, hogy az Isten és ember közötti dialóg viszony lehetőségének és valóságának kérdése — melynek nyelve a történet maga, úgy is mint megszólítás és úgy is mint felelet — már ifjúkorában foglalkoztatta, különösen mióta a chaszidista hagyomány gondolkozásának „hordozó alapjává vált, mintegy 1905-ben”. Idézi 1907-ben megjelent chaszidista könyvéből⁷⁶ a szűkebb értelemben vett mítosz és a legenda közötti különbségtételt: a tiszta mítoszban a herosz csak más lépcsőfokon áll mint az isten, de nincsenek egymással az én és a te viszonyában. Itt isten nemz, és a nemzetet, a heroszt elküldi, de nem hív el. A legendában ellenben Isten elhív, elhívja a prófétát, a szentet. A legenda az én és te mítosza, az elhívónak és elhívottnak mítosza. — 1919 szeptemberében fogalmazta egy másik chaszidista könyvének előszavát, s ebben írta többek között: a zsidó tan „egészen az ember-Én és az Isten-Te kettős irányú kapcsolata, a kölcsönösségre, a találkozásra van ráállítva”.⁷⁷ — Hamarosan, még azon az őszön következett az „Ich und Du” című tanulmánya első fogalmazványának elkészítése.⁷⁸

Azután — írja önvallomásában — szellemi aszkézist gyakorolt, nem olvasott filozófiai termékeket, így csak később kerülhettek kezébe Cohen, Rosenzweig, Ebner említett munkái. Az utóbbit 1922-ben olvasta. A szellemi ősök közül Feuerbach-ot és Kierkegaard-ot még diákkorában megismerte, a hozzájuk való „igen” és „nem” létének részévé lett — amint fogalmazza. Jacobit csak felületesen ismerte a húszas években.

Nyilvánvaló ebből a visszapillantásból, hogy a szellemtörténetben nem egyszer megfigyelhető jelenséggel állunk szemben: ugyanaz a felismerés egymástól függetlenül érett meg különböző személyekben, így például ebben az esetben Buberban és Ebnerben. Lesz erre példa a továbbiakban is.

De folytassuk a „dialógus filozófiájának” kialakulásában Bubert érő hatások számbavételét. A protestáns teológiából néhány ismert nevet említ. Gogarten a történelmet „mint az én és a te találkozását” ragadja meg. K. Heim-től is sokat tanult valómása szerint. Idézi is Heim következő megállapítását: „Ha az én és „az” (es) viszony után most a Te felragyog, ... ez sokkal radikálisabb változás mint új világrész felfedezése. Ezzel az egész térbeli idői „az” (es) -világ — el egészen a tejtű csillagkódéig — új látószögbe kerül.” E. Brunner-nak abból az időből származó munkáiban is megtalálta az őt foglalkoztató problémát.

A római katolikus filozófiából Gabriel Marcel — ma is élő francia katolikus egzisztencialista gondolkodó — 1927-ben megjelent könyvére emlékezett. Buber e könyvben saját, négy évvel korábban megjelent „Ich und Du” című tanulmányának alapvető gondolatával találkozik: az örök Te lényege szerint nem lehet „az” (es) -zá. Ez a gondolati talál-

kozás megerősítette benne a szellemi képződés egyetemességének tényét.

K. Jaspers filozófiája rendkívül termékenyítőleg hatott rá (1932), részben éppen az ellentmondást kiváltó, vitára készítő megállapításaival. Jaspers kritikájaként mondja Buber: „Az istenszeretnek és emberszeretnek a bibliai kettős parancsolatban megnyilvánuló összekapcsoltsága irányította tekintetemet a véges Te transzparens voltára, de a végtelen Te ama kegyelmére is, hogy megjelenjék, ahol és ahogyan megjelenni akar.” „Amit tapasztalok (Istennek) hozzám szóló megszólításává lesz.” A világtörténes is így lesz megszólításommá — mondja Buber, majd folytatja: Jaspers hasonlót mond, mégis egészen különbözőt gondolunk. Jaspers szerint a transcendencia „közellép ehhez a világhoz, anélkül azonban, hogy többet mutatna titkosírásnál (Chiffre)”. A világ nem közvetlen kinyilatkoztatás — véli Jaspers —, hanem olyan nyelv, amely véglegesen nem betűzhető ki. Vele szemben állítja Buber: „Fel kell tételeznünk titkosírású Illetékes Hatóságot (Instanz), mely akarja, hogy az életem számára rendelt írását pontosan megfejtssem, s ezt — ha nehézségek árán is, de — lehetővé teszi.”

Erre a filozófiai ideiglenes zárópontra két évtized következett Bubernél, amelyben társadalomtudománnyal, pedagógiával, lélektannal, pszichoterápiával, orvostudománnyal foglalkozott. Ezeket a tanulmányait nem részletezi, de kitér Barth dogmatikájának egyik kötetére, amelyben Barth vele is foglalkozik (III/2. kötet. 1948.). Barth itt átveszi az „az” (es) és a „te” alapvető megkülönböztetést, valamint a gondolatot az „én”-nek a találkozásban létrejövő valódi létéről (Sein), de nem tudja elképzelni — tolmácsolja Buber —, hogy ilyen értelemben vett emberség a krisztológiai talajon kívül is nőhet: Jézus Krisztus „az ember az embertárs számára, és így Isten képe”. A teológiai antropológia — idézi tovább Buber Barthot — saját útján itt „olyan mondatokra jut el, amely megállapításokhoz a humanitás egészen más oldalról szintén elérkezett (például a pogány Konfucius, az ateista Feuerbach, a zsidó Martin Buber)”, de kétli Barth, hogy ezek „az e-világi bölcseségnél bölcsőbbek .. követhetnek bennünket e koncepció végső és döntő következményeiig”. Buber részletes elemzés alá veszi Barth gondolatfűzését, s végső megállapítását így összegezi: „Itt a protestáns hitvilág áll szemben a chaszidista hitvilággal, ahogyan (az előbbi) ő, illetve (az utóbbit) én értelmezzük.”

Ez az áttekintés Buber belső filozófiai útjáról elárulta, hogy Buber dialógus-filozófiája milyen mélyen vallási eredetű és alapvetésű. De azt is nyilvánvalóvá tette, hogy ő az Isten megszólító szavát nem pusztán a bibliai kinyilatkoztatásban, hanem az egész széles emberi történelemben, az általános történelemben keresi. Ez a különbség nem fejeződik ki a Barth Károlyval folytatott vitában, de nekünk szemünk előtt kell tartanunk a kétféle, zsidó és keresztényen hitből természetesen következő krisztológiai különbségen túl is.

* * *

És most következnek szűk keretek között Buber dialógus-filozófiájának vázlatát, lehetőleg saját szavaival, a különböző időben keletkezett, de egységes gondolatrendszer alkotó műveiből.⁷⁹

Kiindulásul csak ennyit: Az ember az őt körülvevő világgal lehet „én és az” (es) kapcsolatban: azaz tárgyi viszonyban bármivel, legyen anyagi vagy szellemi valóság, isten-eszme vagy az emberek.

Az Es lehet ér és sie is — mondja Buber. Az „én—az” kapcsolat azt jelenti, hogy a szóbanforgó dolgot, személyt tárgyként kezeltem, birtokolom. Az „én—te” kapcsolatot szintén minden valóságra kiterjeszthető, ez mindig találkozást jelent, dialóg viszonyt. „Aki Te-t mond, nem tárgyként birtokolja azt, ... hanem viszonyban van vele.” „Az én—te szópár a kapcsolat világát hozza létre.”

1. A kapcsolat világa három szférában található: a természettel, az emberekkel és a szellemekkel (geistige Wesenheiten) való viszonyunkban. Az első szférában a kapcsolatunk „sötétben szárnyaló és nyelv-alatti”. A másodikban — az emberekkel való érintkezésben — „a kapcsolat nyilvánvaló és nyelvi”. A harmadik szférában „a kapcsolat felhőbe burkolt, de megnyilatkozó, nyelv-nélküli, de nyelvet-teremtő. Nem hallunk semmi Te (szót), s mégis megszólítva érezzük magunkat. És felelünk: gondolatainkkal, cselekedeteinkkel, a lényünkkel mondjuk az alapszót, a Te-t, anélkül, hogy szánkkal mondhatnánk. — De hogyan vonjuk bele a Nyelven-kívüli-t az alapszó világába? Mindegyik számunkra jelenvaló létezőn át megpillantjuk az örök Te szegélyét... Minden Te-ben megszólítjuk az örök Téged-et.”

„A három szféra közül egyedül az emberekkel való életben ... jut teljességre a nyelv ... Egyedül itt találkozunk a nyelvileg formált szó a felelettel ... A kapcsolat mozzanatait itt, egyedül csak itt, köti össze a nyelv eleme ... Itt van egyedül elveszítetlen valóságként nézés és nézettség, megismerés és megismertség, szeretés és szeretettség. Ez a főkapu, amelynek átfogó nyílásába a két oldalkapu is belefut. „Ha egy férfi az asszonyával bensőségesen együtt van, az örökkévalóság honvágya rezeg körülöttük. Az emberrel való kapcsolatunk az Istennel való kapcsolatunk tulajdonképpen hasonlata: igazi megszólítást és igazi feleletet kapunk benne. Csakhogy Isten feleletében minden, a mindenség mint nyelv nyilatkozik meg.”

Buber német nyelvezete mindenütt emelkedett, de filozófiai írásaiban különösen is a tolmácsolhatatlanság határán mozog, annyira súlyos és annyira szárnyaló egyszerre. E soraim olvasóit mindenesetre azzal biztatom, hogy az eredetit sem érthetnék meg elmélyülés és fáradság nélkül nyelvtudás esetén sem. De folytatom.

Buber a természethez fűző te-viszonyt ezzel szemlélteti: Amikor egy fát nézek, felvehetem magamba annak képét, érzékelhetem mozgásában, megfigyelhetem egy fajta példányaként, megismerhetem természeti törvény kifejezéseként. „Mindebben az a fa tárgyam marad.” „De megtörténhet az is — akarásból és kegyelemből egyszerre —, hogy a fát szemlélve, a hozzá való viszonyba én magam is belekerülök, és a fa többé már nem „az” (es) számomra ... Nem a fa lelke találkozik velem, vagy mitikus védőszelleme, hanem a fa maga.”

Az emberekkel való te-kapcsolatban a szeretet lényegének mély megragadására jut el Buber: A szeretet számára a Te nem válhat „tartalom”, tárgyá. „A szeretet az Én és a Te között létezik ... Egy Én felelőssége egy Te-ért.”

„A kapcsolatok meghosszabbított vonalai metszik egymást az örök Te-ben” — ezzel a nagy mondat-tal vonja bele az első és második „szférát” a harmadik „szférába” a természettel és az emberekkel való te-viszonyt az Istennel való kapcsolatba. Így konkretizálja: „Aki szeret egy asszonyt, úgy hogy annak életét a saját életében jelenvalóvá teszi: a másik szemének Te-jében az örök Te egy sugarát pillantja meg ... Aki önmagát odaadva szolgál egy

népet, Istennek teszi.” De ha az asszonyt leigázní akarja — fúzi tovább Buber —, vagy ha a nemzetet bálványá teszi, csak fantom marad számára az Isten.

„Isten, az örök jelen, nem engedi, hogy birtokoljuk.” Éppen az a baj, hogy az örök Téged-et mindig újra az-zá (Es) tesszük, valamivé, az Isten dologgá.” De ugyanez történik végzetesen minden mással is a világunkban: minden te az-zá válik. Pedig „minden valóságos élet találkozás”. „Az ember nem élhet »az« (es) nélkül, de aki csak így él, nem ember.”

Az „én — az”, és „én — te” alap-szópáron keresztül feltárul az ember világhoz való viszonyulásának kétféle módja. „Az az-világ a térben és időben függ össze. A te-világ nem a térben és időben hanem a középpontjában függ össze: az örök Teben, ahol a kapcsolatok meghosszabbított vonalai metszik egymást.” (A fentebb már idézett mondat itt újra ismétlődik.)⁸⁰

2. Az elmondottakban felvázolt filozófiai világszemlélet alapján szól azután Buber a *dialógusról*. „Az igazi dialógusban — mindegy, hogy közben beszélnek-e vagy hallgatnak — a résztvevők a másikat vagy a többieket úgy veszik, amilyenek. s azzal a szándékkal közelednek feléjük, hogy eleven kölcsönösség alakuljon ki közöttük.” — Van azonban „dialógus formájába öltözött monológ, két vagy több, a térben összejött ember, bonyolultan összefonódó kerülőutakon mindegyik önmagával beszélget”.

Ennek megfelelően létezik „dialóg élet” és „monológ élet”. „A dialóg élet nem okvetlenül olyan élet, amelyben az embernek sok dolga van másokkal, hanem amelyben az embernek azokkal — akikkel érintkezik — valóban van dolga. Monológ élet nem a magányos emberé, hanem azé, aki nem képes az emberek együttélését (Gesellschaft) — melyben ő sorsszerűen mozog — lényegszerűen megvalósítani.”

A dialóg élet alapmozdulata az *odaforulás* (Hinwendung). Példát mond rá gyermekkorából, ami azért is érdekes, mert az ember és természet kapcsolatában szemlélteti a dialóg és monológ magatartást, ugyanakkor másféle kapcsolatra is érvényesen. Tizenegy éves korában szerette felkeresni az istállót, s ott egy almaszürke ló hátát kedveskedve vakargatta. „Az állatban a Másikat éltem át, hallatlanul más voltát, amely azonban nem maradt nekem idegen.” Érezte keze alatt az élet, a vitalitás elemét a bőrön, valamit, ami nem ő, hanem kézzelfoghatóan Másik volt. A szürke ilyenkor felemelte fejét: jelt adott. Egyszer azonban „eszembe jutott, hogy milyen (nagy) játékot szerez nekem ez a kedveskedő vakarás, s azonnal észleltem a (mozgó) kezem. A játék ment tovább mint máskor, de közben valami megváltozott... És egy nappal később... az én barátom nem emelte fel fejét, mikor hátát vakartam”.⁸¹

3. Ezek után Buber az „egyedülvaló ember” (*der Einzelne*) problémájához fordul. Ez a kategória Kierkegaard magányából nőtt ki. „Szerinte — idézi Buber Kierkegaardot — „minden vallásosság első feltétele, hogy egyedül (ein einzelner Mensch) legyünk-ek”. „Valóban — fúzi tovább Buber — az ember csak mint egyedülvaló, mint egyedülivé lett ember tud Istennel érintkezni... Istennek Téged-et mondani csak »egyedül-« tud az ember, még akkor is, ha gyülekezetben teszi.” Kierkegaard azonban — folytatja Buber — alighogy felfedezte az egyedülvaló ember kategóriáját, végzetes módon félre is ismerte, s itt ellentmond mesterének, Jézusnak,

aki azt tanította: szeresd Istent és embertársadat.

Buber ezt a kritikáját következőképpen okolja meg: „Hogy a szeretethez eljussak» — mondja Kierkegaard menyasszonyától, Regina Olsen-től való elválásáról —, »a tárgyat el kellett távolítanom«. Ez Isten félreértését jelenti, bár a legfennköltebb módon... A teremtmények azért vannak mellém állítva, hogy én, a teremtmény-társ (Mitgeschöpf) általuk és velük találjak Istenhez... Isten azt akarja, hogy mi Reginákon keresztül, akiket ő teremtett, és nem a tőlük való elszakadáson át jussunk hozzá.” Buber közbevetőleg Lutherre is utal, s megjegyzi, hogy „Luther életszerűen prédikálta a világgal való kapcsolatot”. Majd visszatér Kierkegaardhoz: „Kierkegaardnak senki sem mond annyira ellent, mint maga Kierkegaard... 1843-ban beírja naplójába a kitörölhetetlen vallomást: »Ha lett volna hitem, Reginánál maradtam volna... Isten nem egy tárgy más tárgyak mellett, s ezért nem lehet őt más tárgyról való lemondással elérni... Kierkegaard gondolkozása (élete végéig) akörül forog, hogy egy bizonyos emberhez fűző lényeges kapcsolatáról lényeges módon lemondott.” Így vonja meg Buber a végső tételt: „Az egyedülvaló embernél (der Einzelne) az Istennel való kapcsolat kizárólagos valósága minden máshoz fűző kapcsolat lehetőségét foglalja magában.”

S ezzel elérkezik az „egyedülvaló ember” felelősségéhez a közösségért. „Az egyetlen Létezőhöz (Seiende) fűződő hit-viszony látszattá és önçalássá lesz, ha nem fog át mindeneket.” A politikai felelősséget nem ruházhatja át az ember arra a csoportra, amelyhez csatlakozott. „Az egyedülvaló, azaz felelősen élő ember politikai döntéseit is mindenkor létének abból az alapjából viszi végbe törvényszerűen, amellyel ő a történéseket Isten hozzászóló beszédeként ragadta meg.” Félreértések elkerülése érdekében hozzátézi: „Az individualizmusnak ahhoz, amiről szólók, semmi köze.” Gogartennel vitázva szól az embernek Istenhez kapcsolt felelősségéről a közéletért. A személyes felelősség gyakorlása mindenkinek saját történeti helyzetében — ez kapcsolja össze az „egyedülvaló ember” kategóriáját az emberi közösséggel. „Az igazi közösség... oly mértékben valósul meg, amilyen mértékben lesznek ilyen (a kifejtett értelemben vett) egyedülvaló emberek, akiknek felelős létéből a közéleti szervezet megújul.”⁸²

Buber *Kierkegaard-kritikája* valóban rátapint a nagy keresztyén gondolkodó életének törésére, amely egész további sorsát, sőt belső életét is jelentősen meghatározta. De Buber nem vesz tekintetbe két nagyon lényeges tény: Kierkegaard jégességének felbontását éppen a menyasszonya iránt érzett szeretet, felelősség kötelezettségének érezte, mert úgy találta, hogy mellette az asszony csak boldogtalan lehetne, terhelt kedélyállapota miatt. Ezenkívül Buber azt sem mondja el: Kierkegaard egyike volt azoknak, akik az emberi gondolkodás és a vallások történetében a legmélyebben fogták össze a szeretetben az Istent és az embertársat. Kierkegaardnak a Reginával kapcsolatos, fentebb idézett első megjegyzése valóban téves hitből fakad, ugyanakkor számtalan leírt mondata kapcsolja össze elválaszthatatlanul Isten és az emberek szeretetét.

Buber gondolati útja kétségtelenül ott tér el a neki annyi hatást adó dán gondolkodótól, hogy Kierkegaard Istenhez és az ő szeretetéhez nem az emberekhez fűző viszonyon keresztül s a történésekén át, hanem a Jézus Krisztusról szóló isteni íge nyomán jutott. Viszont Bubernál az a nagy-

szerű, ahogyan az Istennel való viszony kierkegaard-i kizárólagosságát összekapcsolja az embernek mindennekhez való kapcsolatával, s ezen az úton az Isten előtt egyedül álló embert közösségi emberré, az emberi közösség felelős tagjává teszi. Az ember egyedülvalósága és közösségi mivoltának ilyen mély egybekovácsolása, a látszólag két egészen ellentétes valóságnak egyetlen öntvényé öntése nagy gondolkodói tett.

4. Buber filozófiatörténeti áttekintésében az ember problémájával foglalkozik, s Arisztotelestől kiindulva Kanton át Heidegger filozófiájáig vezet: az utóbbiban látja az ember magányosságának *korunkban (a nyugati világban) annyira kiéleződött valósága* végsőkig vivőjét. Így összegez: „Láttuk, hogy az emberi szellem történetében az ember mindig újra magányos lesz, azaz egyedül találja magát a számára idegenné és ijesztővé vált világban... Ez az ember — amint kiábrázolódtott előttünk Augustinusban, Pascalban, Kierkegaardban — keresi a létnek nem e világba belevont, tehát isteni alakját, amellyel ő — olyan magányosan mint amilyen — érintkezhet. Kinyújthatja feléje kezét a világ fölött. De azt is láttuk, hogy az egyik magányossági korszaktól a legközelebbi magányossági korszakig (fokozódó) út vezet, tehát minden új magányosság hidegebb, szigorúbb az előzőnél, s a belőle való menekülés is nehezebb. Végül eljutott az ember olyan állapotba, ahol a magányosságból már nem tudja kinyújtani kezét isteni alak felé. Ez a felismerés fejeződik ki Nietzsche szavában: Isten halott. Nem marad hátra látszólag más a magányos ember számára, mint a benső érintkezést önmagával keresnie. Ez Heidegger filozófiájának a helyzetből adódó alapja... De ugyanakkor változtathatlan tény, hogy az ember saját képének vagy tükörképének nem nyújthatja feléje kezét.”

Heidegger alapállását Buber így fogalmazza: „Mindenki lényegileg csak önmagával beszélhet.” „Heidegger embere gondjával és félelmével önmaga előtt áll. Semmi más előtt, mint önmaga előtt. S mivel az ember végső valóságban önmaga előtt nem állhat, gondjával és szorongásával a semmi előtt áll... Heidegger Kierkegaard egyedülvaló emberét szekularizálta, azaz az abszolútumhoz fűző kapcsolatát elvágta, amely kapcsolatért Kierkegaard embere egyedülvalóvá lett... Ez az állapot a kozmikus és szociális otthonatlanság, valamint a világ-szorongás és élet-szorongás egybefonódásával a magány léthelyzetének nevezhető, mégpedig olyan méretben, amilyen mértékben az ember sejthetőleg régebben soha nem volt ebben az állapotban”.⁸³

5. Buber megalkotja az emberi lét külön kategóriájaként, sajátos dimenziójaként az „emberek közötti”-nek fogalmát („Zwischenmenschliche”). E fogalommal az emberek közötti szférát jelöli, mégpedig nem általánosan, mint ahogyan azt a „szociális” szó jelentéstartalma átfogja, hanem jellegzetesen a dialóg kapcsolatra korlátozva: ezzel a fogalommal — mondja Buber — „én csupán az emberek közötti aktuális eseményt jelölöm, legyen az kölcsönös, vagy közvetlenül a kölcsönösség felé haladó, mert benne mindkét partner részvétele nélkülözhetetlen. Az emberek közötti (Zwischenmenschliche) szférájának kibontakozása... a dialóg viszony.”

Határozottan ellentmond Sartre-nak, akinél a beszélgető társak közötti falak áthághatatlanoknak számítanak. Sartre számára — mondja Buber — megváltoztathatatlan emberi sors, hogy valakinek csak közvetlenül magával és a maga ügyével van dolga; a másik ember belső egzisztenciája annak

a dolga, és nem az enyém, közvetlen kapcsolatomban nincs a másikkal, és nem is lehet.

Buber rendkívül találóan fogalmazza az igazi beszélgetéshez, a valódi dialógushoz szükséges feltételeket. A fő feltételnek azt tartja, hogy minden ember a másikat komolyan vegye a maga valójában. „Éppen azt kell megragadnom, hogy ő más, lényegileg más mint én”. Észre kell vennem, hogy a szemléltől meghatározott személyisége „minden megnyilatkozására, cselekvésére és magatartására a páratlanság örthető jelét vési”. Ez azonban lehetetlen addig, amíg a másik ember az én szemlélődésemnek, vagy éppen megfigyelésemnek tárgya. „Csak akkor lehetséges, ha a másikkal alapvető kapcsolatba lépek, tehát ha ő számomra jelenné lesz.” Embertársamat mint egészet, egységet és páratlant kell tekintenem. Ez az alapmagatartásom megválaszolatlan maradhat a másik ember részéről, ebben az esetben a dialógus csírájában meghal. Ha azonban bekövetkezik a kölcsönösség, akkor kivirul az emberek közötti beszélgetésben a dialóg viszony.

Az „emberek közötti”-nek kibontakozásához nélkülözhetetlen második feltétel, hogy egyik partner se akarja rákényszeríteni magát a másikra. Buber ezt a gondolatát az igazi nevelő feladatával szemlélteti: nem akarja neveltjét leigázni, egyéniségét elnyomni, s tudja, hogy a személyiség növekedésének csak a „találkozásban” adott segítségre van szüksége.

Harmadik feltételnek a „benyomuló látszat” legyőzésének szükségességét említi Buber az emberek közötti kapcsolatban. Szellemes megkülönböztetése: van „lényegből folyó élet”, amikor az életet az határozza meg, ami az illető személyének lényege; és van „képből folyó élet”, amelynél az életet az határozza meg, aminek az illető látszani akar. Lényeg-ember az egyik, kép-ember a másik. Ha két „kép-ember” beszélget — nevezzük őket most Péternek és Pálnak — a következő helyzetek adódhatnak közöttük: itt van Péter úgy, ahogyan ő Pálnak megjelenni akar, és Pál, amilyenek Péter előtt látszani akar; azután Péter, ahogyan Pálnak valóban megjelenik, tehát Pálnak Péterről alkotott képé, mely nem egyezik meg a Pétertől kívánt képpel, és fordítva; mindehhez hozzájön még Péter, ahogyan ő magát látja, és Pál, amint saját magát látja megjelenik a képe. Két személy találkozásában 6 féle kísérteties látszatalak szerepel, amelyek kettőjük beszélgetésébe sokszorosán belevagyulnak. Az „emberek közötti”-nek területén a valóság azt követeli, hogy a két fél ne engedjen semmiféle látszatot becsúszni közéjük, s ez nem azon fordul meg, hogy az egyik a másiknak mindent elmond, ami csak eszébe jut.

Buber fenti sorainak nyomásakor hívták fel figyelmét Alexander von Villers „Briefen eines Unbekannten” c. könyve két helyére. Ezeket Buber az utószóban közli: „Van egy babonám a közbeeső emberről (Zwischenmensch). Én nem vagyok, te sem vagy, de közöttünk keletkezik valaki, aki nekem Te vagy, a másiknak én vagyok. Így mindegyikünknek megvan a közbeeső embere, kölcsönös ketős névvel... A közbeeső ember két bizonyos embernek saját elképzelése a másiktól.”⁸⁴

Bármennyire jó lenne is, itt sem állhatunk meg pár percnél tovább, és nem foglalkozhatunk részletesebben Buber nagy körvonalakban vázolt dialógus-filozófiájának kritikai értékelésével. E filozófiai rendszer egészen való elsajátításáról, átvéte-

léről nem lehet szó részünkről, de rengeteg indítást és látás-mélyülést adhat. Amikor az emberiség helyzete és a keresztyén egyházak, vallások viszonya éppen a legutóbbi években előtérbe hozta a világon a dialógus szükségességét, külön ajándék Istentől, hogy évtizedekkel ezelőtt kialakult itt van előttünk a dialógus filozófiai alapvetése Bubertől, sőt hasznos gyakorlati útmutatása is dialógus folytatásához. Bubernál a „dialógus”, párbeszéd jelentése messze túlmegegy két fél eszmecserején, s a természetnek, az embervilágnak és a transcendencia-nak az életet meghatározó alaptényvé válik. Amit pedig Heidegger értelmezése során kaptunk Bubertől, az örök Te-vel kapcsolatát elvesztő embernek önmagába zártságáról és a semmi felé nyúló kezéről, az annyira lélegzetállító megvilágítása a nyugati egzisztencializmusnak, amelyhez foghatóval keresztyén gondolkodó részéről előzőleg nem találkoztunk.

Döntő lenne, hogy gondolatvilágunkba beépüljön Buber látása a te-viszony lehetőségéről az emberiséggel és a mindenséggel. A teremtmény-társ alázatával, bensőségességével és odaadásával fordulhatunk így minden ember felé a földön, de a virágok, állatok, csillagok, az anyag és a természeti erők felé is. Belekerülünk ezzel az egész teremtettség nagy összefüggésébe, levette minden gögöt és önzést, s dicsérve a Teremtőt *Assisi Ferenc* nap-himnuszával, mert itt vele érzem Buber rokonságát: „Áldott légy Uram s minden alkotásod, legfőképpen urunk-bátyánk a nap... Áldott légy Uram hold nénénkért és minden csillagaiért az égnek... Áldott légy Uram víz hűgünkért... tűz bátyánkért... Földanya nénénkért, ki minket hord és enni ad... Áldott légy Uram minden emberért...” (*Sik Sándor fordítása*.) Igen, dicsérve Istent, aki szól hozzánk, emberekhez, hogy Te lehessen számunkra. S ha nekünk az örök Te hangja elsősorban a szentírásbeli kinyilatkoztatásban lesz is érthetővé, éppen ott, ahol az a bizonyos titkosírás kibetűzhetővé vált, a chiffre olvashatóvá Isten kegyelméből, s ha számunkra Jézus Krisztusban szólal is meg — azért mégis végtelennül hálásak lehetünk Martin Bubernak a figyelmeztetésért hogy törődjünk — ez már a mi szóhasználatunk — a történésekből homályosan, félreérthetően, de mégis feltörő beszédével is! S éljük át a végtelen csodát: a kapcsolatok meghosszabbított vonalai metszik egymást Istenben. Milyen sokat jelentene, ha életünk élése közben újra meg újra meghosszabbítva látnánk a pillanatok, a találkozások, az én-te kapcsolatok immanens vonalát odáig, ahová valóban mutatnak és tartanak! S ha az emberi közösségek szolgálatában olyan világosan tudnánk, hogy mindezzel nemcsak a másikat és másokat, hanem Őt szolgáljuk.

7. AZ ISTEN-KÉRDÉS

Buber életművének betetőzéséhez érkeztünk. A kis könyv élete egyik utolsó alkotása, de egyes részei — ez megint jellemző az életműködésére — átfogó egységre — évtizedekre nyúlnak vissza. A 20. század második felében élő keresztyén teológus — ha korszerű hívő gondolkodó akar lenni — kulcsot kap kézhez ebben a Buber-írásban. A kötet címe: *Gottesfinsternis*.⁸⁵ Kétféleképpen is fordítom: „Isten elsötétülése” — mint ahogyan van napfogyatkozás. És: „Isten-homály” — mint ahogyan leszáll a tájra az alkonyi köd. Először magam is hegyen vettem kézbe: az elmúlt nyári mátrai pihenőmnek volt ez a kötet szellemi magaslata, erdők csendjében, kristálytisztá levegőben, a kéklő ég közelsé-

gében és csúcsok messzi kitekintésének ígézetében, ahol az arányok megnőnek, s a jelentéktelen dolgokat törpévé teszik, a távlatokat megnyitják.

Buber e tanulmányaiban — melyek részben egyetemen elhangzott vendégelőadásai voltak — a modern nyugati filozófiai és lélektani gondolkodásnak az Istenről, vallásról és etikumról alkotott tételeit teszi elemzés tárgyává. A mai eszmei jelenségekhez messzire nyúló vallástörténeti és filozófiatörténeti háttérrel van meg. Az egzisztencializmusnak és a Jung-féle lélektani irányoknak — a modern nyugati gondolkodást jelentősen meghatározó tényezőknél — nem ismerjük vallási oldalról nála alkalmasabb és jobb kritikáját. Szellemi világukat nem kívülről nézi, hanem belülről éli át: ő maga gondolkozásának *struktúrájában* egzisztencialista, vallásos egzisztencialista, amit az erős Kierkegaard-hatás is jelez életében. *Eredményeiben* viszont szembekerül az egzisztencializmussal. Ez a kettős adottság páratlan lehetőséget biztosít Bubernak a mai nyugati gondolkodással, filozófiával való párbeszédben. Ehhez járul, hogy ismételtén visszautal Kantra, aki megadta az újabkori filozófiai fejlődés alapját; a vele folytatott vitában teljeseedik ki Buber szellemi küzdelme az Isten-kérdésről a modern nyugati szemlélettel.

Itt sem könyvismertetést nyújtok, hanem *Buber mondanivalóját két gócpont* körül csoportosítom.

1. *Az isteneszme és az Isten.* Pascal 1653-ban (Buber tévesen írt 1654-et) az Isten jelenlétét átélő órája után s sorokat jegyezte fel és haláláig ruhája belésébe bevarrva viselte: „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákób Istene, nem a filozófusok és a tudósok istene.” Ez a vallomás mutatja — feiti ki Buber —, hogy Pascal „többé nem tud mit kezdeni azzal az Istennel, akinek gondolatrendszerben meghatározott helye van, hanem hisz abban az Istenben, akit Ábrahám hitt és szeretett... Amit a filozófusok Istennek neveznek, szükségszerűen egy eszme; Isten azonban — az »Ábrahám Istene« — nem eszme.” A filozófusok „éppen mert a képek képét, az isteneszmet helyezték Isten helyére, távolodtak és távolítanak el Istentől legmesszebbre. Nem tehetünk mást, választanunk kell. Pascal választott, abban a minél felkavaró órában, amikor teljesült, amit — valószínűleg röviddel előbb — betegágyán imádságában kért: lehessenek mint a halál pillanatában »egyedül a Te jelenlétedben.«”⁸⁶

Az isten-eszme és Isten valósága közötti ellentétet Kant példáján megrendítő módon tárja fel Buber. Kant öregkorának utolsó hét esztendejéből származó feljegyzések „az egzisztenciális tragikum páratlan látványa” — mondja, s idéz belőlük: »A transcendentális filozófia feladata még mindig megoldatlan: van-e Isten?« Lám, Kant élete végén is megoldatlannak tartja filozófiájának a feladatát, s küzdve a feleletért, erre jut el: „Istent elgondolni és őt hinni — azonos aktus.” Továbbá: „A gondolat róla: egyúttal hit benne és személyiségében.” De ez a hit nem vezeti el Kantot oda, hogy Isten valóság legyen számára: „Isten nem egy lény kívülem, hanem csupán egy gondolat bennem.” Mégis juttat Istennek realitást: „Isten pusztán az ész eszméje, de a legnagyobb belső és külső realitással.” Végül kényszerül megvallani: „Értelmetlen dolog kérdezni, hogy van-e Isten.” Kant aztán különbséget tesz „Istent hinni” és „Istenben hinni” között. Az elsőnél nyilván a hit eszmeszerű tárgya Isten, a másodiknál az élő Istenbe vetett hitről van szó, amit Kant kiegészítése is mutat: hit „nem olyan lényben, mely pusztán bálvány, és nem személy”. Buber hozzáfűzi: „Tehát olyan Isten, aki nem élő

személy, az bálvány. Ilyen közel került itt Kant a hit *valóságához*... De Kant kéziratának ugyanazon az oldalán már mást találunk: »Az Istenről mint élő Istenről való eszme csak a sors, amely az emberre kikerülhetetlenül vár.« Buber véleménye találó Kant küszködéséről: »Ami előttünk van ezekben a némelykor katolikusnak tűnő feljegyzésekben, azt a folyamatot mutatja, ahogyan az isten-eszme a gondolkodóban alakul: ez a folyamat Kantnál az isten-eszme »eszme« eleme és »Isten« eleme között megy végbe, s mindig ugyanarra a pontra tér vissza, mígnem megszakad.« »Ami Pascalnál döntő volt... az Isten iránti szeretet, Kantnál látszólag szükségszerűen hiányzik.«⁸⁷

Hermann Cohen-t, »Kant nagy tanítványai sorában az utolsót« állítja elének Buber olyan filozófus példajaként, akit »a hit legyőzött«. Ugyanúgy mint Kantnál, Cohen számára is Isten egy eszme, és nem személy. Személyként — mondja Cohen — csak »a mítosz bűvkörében« jelenik meg. De gondolkozásában fordulat következik be, amikor a zsidó vallási örökség nyomán a »Vallás és erkölcsiség« című értekezésében erre a megállapításra jut: »Az istenismeret minél inkább istenszeretetté is válik, annál szenvedélyesebben küzd a hit az Isten ismeretéért és szeretetéért.« Később így ír: »Ha Isten szeretem, többé nemcsak az erkölcsiség kezeseként gondolom el«, hanem? Hanem mint a szegények megbosszulóját a világtörténelemben... Hasonló értelemben: »Szeretem Istenben az emberek atyját«. Az »atya« jelenti itt: »a szegények oltalmazóját és védőjét«, mert »a szegényben ragyog fel nekem az ember.« — Közben nem változott meg Cohen filozófiai alapállása: Isten »csak eszme«, de — folytatja Buber — »merem mondani: Cohen ugyan Isten mint eszmét gondolta el, de úgy szerette mint Isten«.⁸⁸

Ebben az utolsó mondatban Buber megéreztetni velünk azt, hogy a »filozófusok Istene«, az isten-eszme lehet nemegyszer olyan üveglakká, amelyen keresztül mégis megérinti a filozófust a valóságos Isten fénye. Amit Buber Cohen-ről megkockáztat, merném mondani Kant-ról is: az Isten-kérdéssel vívódó Kant hátrahagyott öregkori írásainak fentebb látott nyugtalan töprengése, megtorpanása és újra nekiiramodása jelez valamit abból, hogy az isten-eszme mögül őt is megérintette valami abból, aki több mint eszme.

De térjünk vissza Buberral Cohen-hoz. Utolsó művéből idézi Buber a következő mondatot, amely mutatja, hogy mennyire csak eszme maradt számára az Isten: »Az emberek szeretete Isten iránt tulajdonképpen az erkölcsi ideál iránti szeretet... Az ideált nem tudom másként megragadni, csak úgy, hogy szeretem.« Ez a Cohen-mondás ad Bubernek alkalmat, hogy végsőkig élezze az isten-eszme tarthatatlanságát: »Aki Isten csak mint az erkölcsi ideált szereti, könnyen eljuthat a kétségbeesésre a világ isteni irányítása fölött, amely látszat szerint ellenemond az erkölcsi eszménység minden alapelveinek. Jób is kétségbeesett, mert Isten és az ő erkölcsi ideálja teljesen elváltak egymástól. Aki Jóbót a viharból megszólította, felülmúlja az eszménység szféráját is... Aki Isten szereti, szereti az ideált, de Isten jobban szereti annál. És Tőle, tehát nem egy ideáltól, egy eszmétől, hanem akit az eszménység (kategóriájával) nem lehet megragadni, Isten abszolút személyétől tudja szeretve magát. (Súlyt helyeztem e mondat szó szerinti fordítására, leszámolva magyartalanságával, mert csak így lehet megközelíteni az eredeti szöveg súlyát és értelmét — V. I.) Ez azt jelenti, hogy Isten személy?

Ezt a kijelentést megtiltja személyének abszolút volta, a paradoxiai paradoxiaja. Csak azt jelenti, hogy Isten mint személy szeret, és mint személyt akarja, hogy szeressük... Isten az ember teremtésekor személy lett, hogy őt szeressük és ő szeretessen; engem szeressen és én szeressem. Mert lehet bár eszméket is szeretni: de csak személyek szeretnek.«⁸⁹

»Az isten-eszme, az ember mesterműve, a képek képe, a legfeneklebb a képek közül, amelyeket az ember magának Istenről, a kép-nélkülről készít. De ha az ember megtanulja Isten szeretni, eszmén túlnövő valóságot tapasztal meg. Okozhat a filozófusnak nagy erőfeszítést, hogy szeretetének tárgyát filozófiai gondolkodása tárgyaként megragadja: a szeretet tanúskodik partnere létéről.«⁹⁰

Itt érkezünk el az utóbbi években súlyossá lett teológiai kérdéshez: Isten személyiségének problémájához. Ez a kérdés így fogalmazható: lehet-e Istenre úgy gondolni mint személyre? nem közönséges antropomorfizmus-e, ha Isten személynek képzeljük el? nem összeférhetetlen ez a gondolat Isten abszolútságával? Buber — már az előzőekben is érintettük — olyan választ adott erre másfél évtizeddel ezelőtt éppen a nyugati gondolkodástól erősen befolyásolt amerikai egyetemeken, vendégelőadásában, amely feleletet döntőnek érzem ebben a kérdésben: »Vallásos vonatkozásban és a vallás nyelvén jogos Isten személyéről szólni. Ezzel azonban nem mondtunk ki az Abszolútum (Isten) lényegéről olyan tételt, amely őt a személyszerűsége redukálná. Csak azt állítottuk, hogy akit mi Istennek hívunk, velünk abszolút személyként lép kapcsolatba. Isten személyszerűségét az ő tettének fogjuk fel. A hívőnek megengedett az a hitvallás, hogy Isten az ő kedvéért lett személy, mivel emberi mivoltunk szerint velünk kölcsönös kapcsolat csak személyes kapcsolatként lehetséges.«⁹¹

Ha tehát — vonom le mindebből most már én a következtetést — Isten nem eszmének gondoljuk el, hanem vele személyes viszonyban vagyunk, a tőle felénk jövő és tőlünk az embereken keresztül feléje visszaverődő szeretet kapcsolatában, az Istennel való ez a valóságos találkozás — Buber nyelven: az én és az örök Te kapcsolata — szükségszerűen antropomorf gondolkodási és beszédmódot hoz magával Istenről — az ő szívéből és kezéről és szaváról és személyes szeretetéről — anélkül azonban, hogy ezzel Isten beszorítani akarnánk a »személy« szűk emberi kategóriájába. Sőt nemcsak a hívő ember gondolkodási és beszédmódjáról van szó, még kevésbé mítikus képalkotásról, hanem *valóságról*: Isten valóban személyként szólott és cselekedett a Szentírás embereivel. Isten személylyé alázkodott, hogy kapcsolatot létesítsen az emberrel, nem látható személylyé, de mégis személylyé az Őszövétségben. S ezen a ponton jön a mi nagy hozzátételünk, amit Buber nem vall, de ami Buber szavaiból is következik a mi hitünk világában: Ha Isten a teremtéskor »személy« lett, még inkább, és pedig megfogható módon lett személylyé, sőt emberi személylyé, amikor hozzánk hasonló emberré testesült meg Jézus Krisztusban. Az inkarnáció benne rejlik Buber gondolataiban, ha nem is alkalmazza természetesen Jézusra.

Az isten-eszme és az Isten, tehát a »filozófusok Istene« és Ábrahám, Izsák, Jákób Istene (hozzátesszük: Jézus Krisztus Atyja) közötti szakadék — amely azonban nincs híd lehetősége nélkül, amint Buber próbálta Cohen és (ezt nem részleteztem) Spinoza példáján megmutatni, mégpedig mindkét esetben az istenszeretet ívére rámutatva — tulaj-

donképpen az „én és az”, és „én és te” kétféle alapviszonyulásra megy vissza. Lám, így kapcsolódik össze *szerves egészé Buber filozófiai és teológiai gondolatvilága*, amint ezt már nemegyszer megfigyelhettük önkéntelenül. Még többről van szó: Buber életműve teljes egységéről, amelyben az Ószövetség, a chaszidizmus, a filozófia és a világ talán legutolsó polihisztorának minden egyéb tudománya szoros láncszemekként fűződik egybe. Buber sokféle munkássága nem folyamágakat, hanem egyetlen épületet alkot.

Közelebről így fest az Isten-kérdésben eddig kifejtett gondolatmenete összekapcsolva dialógus-filozófiájával: „Minden létező az ember számára vagy szemköztlévő, vagy tárgy. A létezőhöz való e kétféle viszonyulásunkban — találkozás és szemlélet — valósul meg embervoltunk. Nyilvánvaló az emberi lét kettős struktúrája, létünk két alpmódja: én és te, én és az (es). Az én—te kapcsolat a vallásos valóságban éri el legnagyobb magaslatát, melyben a korlátlan Létező abszolút személyként partneremmé lesz. Az én—az kapcsolat pedig a filozófiai megismerésben ér el legnagyobb magaslatára... Az isteni igazságot (Wahrheit) — ahogyan Rosenzweig kifejezte — »két kézzel«, a filozófia és a teológia kezével kell Istentől »kikönyörögnünk«. »Aki ezt — folytatja Rosenzweig — a hívő és hitetlen kettős imádságával kéri, bizonyára megkapja.«” A „hitetlen imádságán” ezt érti barátja és ő maga is — magyarázza Buber: „A filozófusnak az isten-eszméről mondott szavai formájában szóval meg ez az imádság az újra ismeretlenné lett Istenhez.”⁹²

Összegezem e pontot: Isten mint gondolkozásunk tárgya — csupán isten-eszme. Isten mint akivel találkozhatunk szóban és válaszban, az én—te szeretet kapcsolatában — valóságos Isten. De azért az első út sem felesleges, mert az ismeretlen Isten felé tapogatózást ő megáldhatja a kereső gondolkodónál, s mindenképpen megáldja e filozófiai kézmozdulatot a hívőnél. Mint ahogyan ez történik e fejezet írásakor, és hiszem, hogy olvasásakor is.

* * *

2. Az Isten elsötétülése. Sartre „Nietzsche kiáltását, »Isten halott!«, érvényes kijelentésként fogadja egy tényálladékról. Korunk úgy jelenik meg Sartre-nak, mint Istent túlélő korszak. Hogy Isten halott, ezen nem azt kell érteni, mondja egyszer — bármennyire is nyomatékosan biztosít más helyen arról: »Dieu n'existe pas« (Isten nem létezik)⁹³ —, hogy Isten nincs, hanem azt, hogy nincs többé. »Ő halott. Beszélt hozzánk, és most hallgat; már csak a holttestét érintjük...»⁹⁴ Kapcsoljuk most ki, amit ezzel Sartre tulajdonképpen mondani akar, azt ugyanis, hogy az ember a régebbi korokban Istent hallani vélte, most azonban képtelen lett arra, hogy továbbra is vélje ezt. Mi most azt tegyük kérdéssé: nem lehet-e szó szerint igaz, hogy Isten azelőtt szólt és most hallgat, s hogy ezen nem azt kell-e értenünk, amit a héber Biblia így fejezett ki: az élő Isten nemcsak magát kinyilatkoztató, hanem »elrejtőzködő« Isten is (És 45, 15)?! És gondolkozunk el azon, mit jelent Isten elrejtőzködésének, ilyen isteni hallgatásnak a korszakában élni!” Buber e rendkívül komoly kérdésfeltevéséhez hozzáfűzöm, hogy itt olyan gondolatot érint Isten tényleges hallgatásáról, amelynek bibliai alapja van, túl az idézett ézsaiási helyen. S hogy mennyire időszerű kérdés ez, azt mutatja többek között a világhírű svéd filmrendezőnek, Ingmar

Bergmannak Isten hallgatásáról szóló filmtrilógiája.⁹⁵

Buber folytatja Sartre idézését ugyanarról a helyről: „»Isten, mondja Sartre, a Másik legbensőbb lényege (Quintessenz)«... S ha így van, »mi szükségünk Istenre? Elegendő a másik ember, mindenkinek a tetszése szerinti Másik«... Az abszolút Másik azonban, folytatja Buber, az én abszolút átellenben-levőm (Gegenüber), a meghatározhatatlan és kikutathatatlan nagy X, akit én »Istennek« nevezek — soha nem lehet tárgyammá; nem tudok vele igazában más viszonyba lépni, mint az én és az örök Te kapcsolatába... Ha pedig az ember ezt a viszonyt többé nem tudja elérni, ha Isten hallgat feléje és ő az Isten felé, akkor valami történt, nem az emberi szubjektumban, hanem a létben magában... Sartrenak az a megállapítása, hogy a mi korunkban ütközik egymással a transcendencia hallgatása és a modern ember megmaradó »vallásos szükséglete« — arra a szituációra utal, amelyben az ember (Isten) hallgatását átéli.”

„Sartre Isten »hallgatásából«... következett, hogy Isten nincs, vagy legalábbis számunkra nincs; mert olyan Istenhez, akinek én tárgya vagyok, anélkül, hogy ő az én tárgyam lenne, semmi köztöm. Sartre számára ez a következtetés azzal vált lehetővé, hogy ő két lény között az alany és tárgy relációt tartja elsődlegesnek és kizárólagosnak, s nem látja az én és te eredeti döntő kapcsolatát. Sartre még tovább megy: Mivel Istennel együtt minden lehetőség eltűnt, hogy abszolút értéket találjunk, az emberen fordul meg, hogy az értékeket meghatározza... »Az életnek nincs a-priori értelme... A te dolgoz, hogy értelmet adj neki, és az érték nem más, mint ez az érteleme, amelyet te választasz.«” Buber megjegyzi: „Értelmet, értéket akkor lehet elfogadnunk életünk útmutató fényéül, ha találtuk azt, és nem kitaláltuk; megfejtő értelemmé, irányadó értékévé csak akkor lehet számomra, ha a léttel való találkozásomban lett nyilvánvaló, s nem úgy, hogy én azt a meglevő lehetőségek közül szabadon választottam.”⁹⁶

Heidegger gondolatainak elemzésével Buber rámutat arra, hogy ő más eredményre jut Nietzsche mondasából, mint Sartre vagy Bergson. „Isten halott” — ezt a kiáltást (Buber tudatosan alkalmazza Nietzsche ismert kiellenítésére a „kiáltás” kifejezést ismételtén) Heidegger úgy értelmezi, hogy korunk embere az istenfogalmat az objektív lét síkjáról a szubjektívum immanenciáiba vonta. S így az Istennel való találkozás csak önmagunkkal való találkozást jelenthet — ahogyan Buber kifejezi. „»Ez az a világkorszak, amikor Isten hiányzik« — mondja Heidegger Hölderlin költészetéhez fűzött magyarázatában —, »az elmenekült istenek és az eljövendő isten ideie«, »az elmenekült istenek már nincsenek, a jövendő isten még nincsen«. A költő két sorához kapcsolódik (Hölderlin 1770—1843-ig élt — V. I.): »De jaj, éjszakában vándorol, mint Orcus-ban (az alvilág római neve), Isteni nélkül lakozik a mi nemzedékünk«. Innen veszi Heidegger az éjszakai óra megjelölést az Isten-kérdésben korunkra vonatkoztatva, melyből derengés támadhat, »az Isten és az istenek megjelenése úrra kezdődhet.«” Buber világosan látja, hogy Heideggernek ez a gondolata Isten „újjászületéséről” — mely Heidegger szerint az igazságról való gondolkodás útján történne — téves; nem szólva arról — hangsúlyozza Buber —, hogy Istennel kapcsolatban az egyes és többes szám heideggeri használata egészen eltávolodik Hölderlintől, aki Istenre és Istennek a természeti hatalmakban történő megjelenéseire

(ezek voltak számára az „istenek”) értette. Heidegger 1936-ban — ugyancsak egyik Hölderlin-értelmezésében — jutott figyelemre méltóan közel az Istennel való dialóg kapcsolat megsejtéséhez, de azóta ehhez hasonlóan nem hallottunk tőle többet — mondja Buber, és idézi Heidegger vonatkozó mondatát: „Az istenek csak akkor jöhetnek szóba, ha megszólítanak bennünket, és igényük elé állítanak. A szó, amely az isteneket megnevezi, mindig felelet erre az igényre.”

Nem bocsátkozhatom bele Buber Heidegger-kritikájának részleteibe, de ami Buber számára Heideggerből lényeges, azt már felmutattam. Átvesszi tőle a Hölderlin nyomán megfogalmazott képet az Isten-kérdés helyzetéről, máskülönben azonban Buber szembekeverül Heidegger isten-következtetéseivel. A lényeges, sőt döntő számunkra is az, amit most Bubertól ideiktatok, befejezésül Sartre és Heidegger egzisztencializmusával folytatott eszmecserejéhez:

„A mennyei fény elhomályosodása, Isten elsötétedése valóban annak a világórának jegye, amelyben élünk... Ha a nap elsötétedik, ez nem benne lezailó folyamat, hanem közte és szemünk között végbemenő történés... De elhibázza az ember, ha azt véli (mint Heidegger), hogy a titkot feltáró erőt a (filozófiai) gondolkozásban lehet megtalálni... Az ember igazi átellenben-levője (Gegenüber), akit nem írhatunk körül az (es)-ként, csak Te-ként szólíthatunk meg és érhetünk el — elsötétülhet számunkra, Ő maga a sötétség fala mögött érinthetetlenül él... Egy zsidó legenda elbeszéli, hogy amikor Isten az első emberpárt a teremtésük napján kiüzte a kertből, első alkalommal látták a naplementét. Megrémültek, mert nem tudták másként elképzelni, mint hogy vétkük miatt a világ visszacsúszott a káosz sötétségébe. Egész éjszaka sírtak, egymással szemben ülve, és megtértek. Akkor hajnalodott. Ádám felkelt, egy állatot fogott, és maga helyett áldozatul vitte Istennek.”⁹⁷

Igy állott elélnk — két fókuszában, ahogyan e fejezetünket két pontra tagoltam — az a nagyszabású és lenyűgöző látás, amelyet Buber nyújt az Isten-kérdésről korunkban. Nincs hozzátenni valóm. Csak további tanulmányozását ajánlom, hogy az utolsó évtizedeknek a nyugati gondolkozástól befolyásolt vagy érintett modern emberét Isten-tudatában megértsük. S ha nagyon kicsiben és töredékesen is, de folytatói leszünk a párbeszédnek, amelyet Buber rendkívüli felkészültséggel és nagy szellemi magasságokba emelkedve megkezdett az egzisztencialista gondolkodókkal, vagy — amiről már nem szólhattam — C. G. Jung-gal⁹⁸ Buber eszmecserejének az Isten-kérdésről van etikai része is, amely már szintén olvasóim magántanulmányozására vár.⁹⁹

BEFEJEZÉS

Mivel tudnám összefoglalni azt a roppant szellemi látóhatárt és óriási anyagot, amit hét fejezetben próbáltam megvillantani? *Buber saját szavai-val* kísérlem meg:

„Minden vallásos valóság azzal kezdődik, amit a bibliai vallás »istenfélelemnek« nevez, tehát a születés és halál közötti lét megfoghatatlanná és ijesztővé válása a Titok által. Nem a relatív, csak az emberi ismeretállapotnak megközelíthetetlen, tehát elvileg feltárulható, csupán jelenleg még meg nem ismert titokról van itt szó, hanem a lényegszerű Titokról, melynek lényegéhez tartozik a kikutathatatlanság; ez pedig a Megismerhetetlen. Ezen a

sötét kapun (amely éppen kapu, és nem — mint némely teológus véli — lakóház) lép a hívő az immár megszentelt hétköznapba, tehát arra a helyre, ahol neki a Titokkal élnie kell, létének konkrét szituációösszefüggésében. Ezentúl a szituációt úgy fogadjuk, mint az Ajándékozótól adottat: ezt nevezi a bibliai vallás »istenfélelemnek«.

...Aki az Isten szeretetével kezd, anélkül, hogy a félelmet megtapasztalta volna, bálványt szeret, akit magának készített és akit könnyű szeretni, de nem a valóságos Istent szereti, aki mindenekelőtt borzalmas és érthetetlen. S ha később majd észleli, mint Jób és Karamazov Iván, hogy Isten borzalmas és érthetetlen, megborzad és kétségbeesik Isten és a világ fölött — ha ugyan Isten meg nem könyörül rajta, mint Jóban, és el nem juttatja oda, hogy őt magát szeresse... A hívő, aki a félelem kapuján megy keresztül, létének konkrét szituációösszefüggésébe van beállítva —, ez azt jelenti: ő a megélt élet valóságát (die Wirklichkeit des gelebten Lebens), legyen bár borzalmas és értelmetlen, Isten színe előtt vállalja, és azt az Isten szeretetébe foglaltan — kit megtanult szeretni — szereti.

...Az, hogy valaki a konkrét szituációt nekiadottként elfogadja, egyáltalában nem jelenti, hogy a mindenkor vele történőket »Istentől adottaknak« tekinti tényszerűségükben... Sőt kezelheti ezt az »adottságot« úgy, mint ami arra rendeltetett, hogy saját ellenerőit mozgósítsa.”¹⁰⁰

Bizony, fatalizmusról nincs szó Bubernál. De szó van az Isten félelmének olyan értelmezéséről, melybe beleférnek a „modern ember” létfélelmei s azok legyőzése. A hívő ember a valóságos, a „megélt életben” helytállása közben, és éppen azzal, szereti Istent. Bubernak ebben a késői vallomásában benne van *Istennek az élet valóságában kitartó szeretete*, az a hallatlanul merész megoldás, amelyet nyújt a XX. századi zsidó próféta kora emberrei közül azoknak, akiknek hite, vagy egyszerűen csak életreménysége, az élet látszólagos értelmetlenségén szétzúzódott, de azoknak is, akik az élet megkerülésével próbálják szeretni Istent.

Személyes vallomással zárom. Utolsó hónapjaim legnagyobb szellemi és lelki élménye volt Martin Buberral való láthatatlan, mégis nagyon valóságos együttlétem dolgozószobám csendjében. Az ebből származó bensőséges érzés néhol talán átmelegítette tanulmányom sorait, de ezt nem sajnálom. Nemcsak az író szívverése hozta magával, hanem a „tárgyhoz” is így illett. Bubernál annyira egybeolvadt ember és mű, tudományos gondolkozás és hívő odaadás, nagy ügyek tárgyalásos elemzése és szenvedélyes szolgálata — hogy róla, életmunkáságáról nem lehet szenttelenül, hűvösen beszámolni.

Bárcsak mi is ezzel az olthatatlan és ki nem húnyó hűséggel, kedvet nem veszítő szenvedélyes odaadással tudnánk szolgálni életünkön keresztül — kora ifjúságunktól halálunk órájáig, ha Istennek úgy tetszik, késő vénségünkig, mint Buber az emberi élet végső határán — azt az ügvet, amelynek látómezeje kiterjed minden más emberi ügyre a Földön, és magában foglal minden földi feladatot, hogy ezek elvégzésében is segítsünk keresztyén hitünkkel, szeretetünkkel, reménységünkkel: az Isten országát.

Bubernak is köszönöm, hogy ezt így látom: *Isten országának ügye nagyobb mint az egyházé*. Az Új-szövetségből is így áll elélnk világosan, ha jobban belenéznünk, de ezt ritkán tudatosítottuk. Az egyház is szolgálja ennek az ügynek, az igehirdetésen és

a szeretet munkáján keresztül. De nemcsak az egyház. Isten minden emberen keresztül dolgozik a jövőn, az ő uralmának beteljesedésén. A mi hitünk szerint a mindenek megújulása végül is hirtelen történés lesz, túl a földi kereteken, de ez a látásunk együtt jár azzal a meggyőződésünkkel, hogy Isten újjáteremtő erői, a világ megváltásának erői már most dolgoznak, Jézus Krisztus által, aki „él és uralkodik” — ahogyan az ősi keresztény imádságok vallják. Erre a roppant átfogó, az emberiség jelenében is foyó, látható és láthatatlan munkáságra is érvényes, amit Pál apostol szűkebb keretben az egyház munkásainak mond: „a ti munkátok nem hiábavaló az Úrban”. Éppen a feltámadás reménysége alatt! Éppen Isten országa eljövendő teljességének reménysége alatt!

Veöreös Imre

JEGYZETEK

— 38. Az Ószövetségnek az első évezredben kialakult zsidó írásmagyaraztatát nevezik így. — 39. Németországból származó zsidóktól a XIV. században Lengyelországban meghonosított német dialektus, amely héber, lengyel, orosz stb. elemekkel bővülve és hangtanában is módosulva a lengyel zsidók anyanyelvévé lett. — 40. Dr. Ernst Simon (jeruzsálemi professzor): *Martin Buber — sein Werk und seine jüdische Sendung*. Universitas, Stuttgart, 1965. 909. — 41. Martin Buber: *Die chassidische Botschaft*. 9. — 42. E. Simon i. cikke. 910. — 43. Die chassidische... i. m. 19. — 44. I. m. 20—21., 24., 27., 31., 127. — 45. I. m. 216—217. — 46. I. m. 25. — 47. I. m. 214—215. — 48. I. m. 217. — 49. I. m. 145—147. — 50. A „sekhíná” a talmudi irodalomban Isten világban való lakozását jelenti. Isten jelenléte földöntúli fényben mutatkozik meg, vagy ennek képében ábrázolódik. A Kabbala tanítása Isten aspektusának tartja. — 51. I. m. 171. — 52. I. m. 178—181. — 53. I. m. 182—183. — 54. 184. — 55. I. m. 196—197. — 56. Így határozza meg az *Evangelisches Kirchenlexikon*. Göttingen, 1961. I. kötet, 681. — 57. E. Simon i. cikke, 911. — 58. Martin Buber: *Die Stunde und die Erkenntnis*. 1936. 33—34. Közli: Walter Nigg. *Martin Bubers Weg in unserer Zeit*, Bern, 1940. 29. — 59. „En, mint zsidó szocialista...” — mondotta Buber Berlinben, 1928-ban, egy zsidó konferencián, „Miért kell Palesztina felépítésének szocialista jellegűnek lennie?” című előadásában. — 60. Michael Landmann: *Martin Buber — Deuter in der Krise der Gegenwart*. Universitas, Stuttgart, 1966. 593—594. — 61. E. Simon i. cikke. 912. — 62. Martin Buber: *Kampf um Israel*. Berlin, 1933 (!). A következőkben ebből, a 12 eszten-dőt átfogó gyűjteményből idézek, feltüntetve a cikk felszólalás vagy előadás címét és időpontját. — 63. I. m. 223—224. „Három állomás.” — 64. I. m. 261—267. — 65. I. m. 339—400. „Öneszmélés.” — 66. I. m. 422—423. Baselban, a XVI. cionista kongresszuson elhangzott beszédből. — 67. I. m. 59—62. „A zsidó lélek gyűjtőpontjai.” — 68. I. m. 436—439. „Zsidó haza és nemzeti politika Palesztínában.” — 69. I. m. 339—340. — 70. I. m. 456—460. „Ugyan mikor?” — 71. I. m. 451. — 72. Itt emlitem meg, hogy Buber filozófiai életművének ez a fontos összefoglalása nincs még Magyarországon egyetlen felekezet teológiai könyvtárában sem, az Országos Rabbiképző Intézetnél sem találtam. Mint kiderült, nincs belőle példány egyetlen hazai könyvtárunknak sem. Az Országos Széchényi Könyvtár segítségével jutottam hozzá olvasásához: megjelenése helyéről, Heidelbergből, az ottani egyetlen könyvtárából hozatták meg rövid kölcsönzési idő-

tartamra. Ugyancsak az Országos Széchényi Könyvtár közvetítésével jutottam hozzá Buber másik, ilyen irányú összefoglaló könyvéhez, a *Dialogisches Leben*-hez (Zürich, 1947), amely a Magyar Országgyűlés Könyvtárának birtokában van. — 73. Ezek az idézetek, valamint Buber további szellemtörténeti beszámolója: Martin Buber: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1954. 287—306. „Nachwort.” — 74. H. Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 1919. — 75. *Das Wort und die geistigen Realitäten*. — 76. *Die Legende des Baalschem*. — 77. *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*. 1921. — 78. Először 1923-ban jelent meg. — 79. Felsorolom Buber idevonatkozó iratait, keletkezési sorrendjükben: *Ich und Du* (1923). *Zwiesprache* (1930). *Über Erzieherische* (1926). *Die Fragen an den Einzelnen* (1933). *Das Problem des Menschen* (1938-ban tartott első jeruzsálemi egyetemi előadásainak kidolgozása, 1948). *Über Charaktererziehung* (1941). *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953). Részben idetartozik, de én az utolsó fejezetemben tárgyalom: *Gottesfinsternis* (1953). — A felsorolt művek — az utolsó kivételével — két gyűjteményes kötetben található: Martin Buber, *Dialogisches Leben*. Zürich, 1947. Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1954. — 80. Az 1. pontom idézetei az „Ich und Du” műből vannak. Lásd *Dialogisches Leben*, 15—114. — 81. A 2. pontom idézetei a „Zwiesprache” c. műből vannak. Lásd i. m. 157—178. — 82. A 3. pontom idézetei „Die Fragen an den Einzelnen” c. műből. Lásd i. m. 189—255. — 83. A 4. pontom idézetei „Das Problem des Menschen” c. műből vannak. Lásd i. m. 322—458. — 84. Az 5. pontom idézetei „Elemente des Zwischenmenschlichen” c. műből. Lásd *Die Schriften... i. m.* 257—281. — 85. Martin Buber, *Gottesfinsternis*. Zürich, 1953. Alcime: *Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. — 86. i. m. 58—59. — 87. i. m. 60—62. — 88. i. m. 62—70. — 89. i. m. 71—72. — 90. i. m. 74—75. — 91. i. m. 117—118. — 92. i. m. 56—57. — 93. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946. 33. — 94. *Situations I*. 1947. 153. (Az idézett mondat a kötet 1943-ból származó fejezetében szerepel.) — 95. Veöreös Imre, „Hallgat az Isten” — svéd filmszöveg magyarul. *Theológiai Szemle* 1965. 5—6. sz. 178—180. — 96. Utolsó két bekezdésem idézetei: Buber i. m. 77—84. — 97. Utolsó három bekezdésem idézetei: i. m. 28—32. 84—94. — 98. Jung állítja, hogy Isten pszichikai tartalom. Buber elismeri, hogy Isten pszichikai tényező is, de hangsúlyozza, hogy ennél a megállapításnál tovább a lélektan nem juthat. Nem döntheti el, hogy ennek a pszichikai tartalomnak megfelelő pszichén kívüli valóság. Az erre adott válasz már metafizikai síkra tartozik, s nem a tudományos lélektan körébe. — Jung a lélek sajátos fejlődési folyamatát „individuációnak” nevezi, amely a tudattalan tartalmak, a személyes és különösen is a kollektív „tudattalan” integrációjával elvezet a „Selbst”-hez. A Selbstben a lélek ellentétes részei egyesülnek, végbe megy a „gonosz” integrációja is. Isten helyére a Selbst kerül, az ember egész-volta. Ez az „önmegvalósítás” tulajdonképpen Isten inkarnációjának nevezhető. Buber rámutat e tan gnosztikus eredetére. Hangsúlyozza, hogy a Selbst-tel szemben a „Másik” mindig más marad, s ez érvényes mind Istenre, mind emberre. Jung „es”-szé teszi a „Du”-t. — 99. Az antik keleti és hellén világ istenekhez kapcsolt etikai gondolkodása s annak felbomlása, Nietzsche Übermensch-etikája, Kierkegaardnál az etikum Isten által lehetséges felfüggesztése és más, rendkívül tanulságos részlet tartozik ide a kötetből. A vallás és etika összekapcsolását az Ószövetség megoldásában adja: „Minden erkölcsi követeles itt... az embert és a népet a Szentnek szférájába emeli, ahol... a különbség az etikum és a religiosum között az isteni-nek terében megszűnik. Ezt felülmúlhatatlanul mondja ki a célkitűzés megindoklása: Izraelnek szentnek kell lennie, »mert én (az Isten) szent vagyok«”. I. m. 128. — 100. i. m. 45—47.