

RACIONALITÁS ÉS ISTENHIT

Robert Spaemann¹

„Qui sait si la verite n'est pas triste?” (Renan)²

Platón az ember világban elfoglalt helyzetének értelmezésére egy hasonlatot talált ki, az úgynevezett barlanghasonlatot (Állam, 7. könyv).³ Egészen leegyszerűsítve így fest: Emberek ülnek egy ablaktalan barlangban a fallal szemben, megkötözve. A falon afféle barlang moziként árnyjáték látható. A megkötözött emberek háta mögött van egy mesterséges fényforrás, előtte bábukat mozgatnak, melyek árnyéka a falra vetül. Az emberek semmilyen más szituációt nem ismernek, csak ezt. Nem láthatják sem egymást, sem önmagukat, hanem csak az árnyjátékot. Számukra ezért ez a játék számít az egyetlen valóságnak. Ezzel kapcsolatos minden izgalmuk, érzelmi felindulásuk, erre vonatkozóan fogalmaznak meg vélekedéseket, állítanak föl elméleteket és készítenek előrejelzéseket a falon látható eseményorról. Bár az a híresztelés járja, hogy létezik egy másik világ a barlangon kívül, és meg lehet szabadulni a kötelektől és ki lehet jutni a barlangból. Ámde akik kijutottak, azokról azt beszéljük, hogy szemüket annyira elvakított a kinti fény, hogy semmit nem láttak, ha nem várták ki türelmesen, míg szemük alkalmazkodott. Ezért a barlanglakók kézzel-lábbal tiltakoznak, ha valaki kívülről visszatér, hogy eloldozza őket.

Miért kell a barlanglakóknak tudniuk, hogy barlangban vannak, és van egy „kinti” létezés is? Azért, mert emberek, és az ember lényege, hogy tudni akarja „mi az igazság” (Hegel). És mert van egy bizonyos föltétlenség tapasztalatuk (Erfahrung von Unbedingtheit), ami a barlang falán látottak belső kontextusából nem érthető. (Merkur, 775)

Platónnak az a szándéka ezzel a hasonlattal, hogy az ideák világát a tulajdonképpeni valóságnak, az anyagi világot viszont az ideák pusztá leképeződésének mutassa be. Mi azonban módosíthatjuk kissé a képet, anélkül, hogy eltávolodnánk Platón szándékától. A görög filozófus számára ugyanis a Nap a szubsztanciális jó-t, a legfőbb jó-t jelenti, ami végső soron minden törekvést mozgat és motivál a világon, s amit az egyházatyák később Isten-nel azonosítottak — nem jogtalanul, hiszen maga Platón mondja, hogy a jó az alapja a dolgok valóságának csakúgy, mint megismerhetőségüknek, vagyis az igazságnak. Módosításunk értelmében mi magunk nem csupán a barlangi mozi nézői vagyunk, hanem egyben a vetített film szereplői is. Valóságunkat minden pillanatban egy teremtő vetítő fényének és filmszalagjának köszönhetjük. Azért nevezem „teremtő”-nek, mert olyan dolgokat és élőlényeket vetít, amelyek ténylegesen elevenek, sőt bizonyos keretek között szabadon ide-oda mozognak. Ha viszont a fény kihúnyna, eltűnne a film és benne minden szereplő. Nem meghalnék, hiszen a meghalás filmen belüli történés, és okai — betegség, szerencsétlenség, halál stb. — szintén a film részét képezik. A film megszakadása nem része a filmben zajló történéseknek. A filmen belül azonban létezik múlt is, amit

¹ A 2004. december 6-án Münchenben tartott előadás szövege megjelent a „Communio” 2005/5. számában. Jegyzetekkel, megjegyzésekkel, ellátott nem szöveghű fordítás. — A tanulmány kommentárral ellátott rövidített változata magyar kiadásban olvasható: SPAEMANN, ROBERT: *A végső istenért.* (Ford. Boros István) [»Fides et ratio« 7.] SZIT, Bp., 2013.

² Értelemszerű fordításban: Ki tudja, vajon az igazság (melynek megismerésére oly hevesen és kitartóan vágyunk), nem szomorú-e (ezért talán boldogabbak maradhatnánk, ha nem is ismernénk)?

³ http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/mediatar/bevezetes_a_gorog_bolcseletbe/platon_barlanghasonlat.htm

extrapolálhatunk. Tudjuk, hogy a gyerekek, akit látunk, nem csupán szülei, hanem, mint minden gyereknek, nagyszülei és dédszülei is vannak. A filmen belüli megfigyelések alapján nagyvonalú elméleteket is kidolgozhatunk a világ múltjára és oksági viszonyaira vonatkozóan. A vetítő és a filmszalag — ennek az egésznek a tulajdonképpeni okai —, természetesen nem bukkannak fel a filmen belül. Az ősrobbanás pl. még a filmhez tartozik és az is, ami esetleg az ősrobbanás előtt volt. A vetítő viszont sehol nem fordul elő az okok láncolatában, a kezdetén sem. Sokkal inkább az egész sorozatnak és minden egyes tagjának alapja és oka. Az «ok» [Ursache] szónak nem ugyanaz, hanem csupán analóg jelentése van, ha a világon belül előzményekre, vagy ha Istenre vonatkoztatjuk.

Ez a leírás annak képe, amit a «teremtés» szó jelent. Nem a földi valóságon belüli kezdő eseményt jelent, olyan történést, amire talán egyszer a kutatásaink során rábukkanhatunk. Sokkal inkább azt jelenti, hogy az egész világfolyamatnak és minden egyes eseménynek, a legcsekélyebbnek is a valódi oka e folyamaton kívüli teremtő akarata.

Hogy ez a helyzet, azt egy ősrégi híresztelés állítja, mely Istent emlegeti. Érdekes módon az emberek soha nem merültek el olyan totálisan a „filmes”, azaz a világon belüli valóságban, hogy teljesen érzéketlenek lettek volna e híresztelés iránt. Igényük, hogy megértsék a valóságot, nem teljesült azzal, amit a szemükkel láttak. Ludwig Wittgenstein, a modern analitikus filozófia atyja írta egyszer: a modern kor babonája, hogy a természeti törvények megmagyarázzák számunkra a természeti eseményeket, holott valójában csupán strukturális törvényszerűségeket írnak le.⁴ Ezek a törvényszerűségek pedig sem azt nem magyarázzák meg, ami történik, sem önmagukat. Nincs bennük semmi logikailag kényszerítő, mint a matematika tételeiben, hiába fogalmazhatók meg matematikailag.⁵ Ez utóbbi tulajdonságuk sokkal inkább szüntelen csodálkozásra készíti a természettudóst, mint pl. Einsteint, hogy egyáltalán léteznek természeti törvények. Ez ugyanis nem magától értődő, és az efféle törvények megfogalmazása nem vet véget annak, hogy tovább kutassunk az után, ami valószínűleg magától értődő, és amit így hívunk: «Isten».

Ugyanakkor éppen a modern tudomány haladása az egyik oka az Istennel kapcsolatos híresztelés elhalkulásának. Ez először azzal függ össze, hogy gyorsan bővül az ember által előállítható javak mennyisége és dimenziója, s ez a végtelenség mámorító, ámbár téves érzését kelti. Másrészt életviszonyaink exponenciálisan gyorsuló sebességgel változnak, minek folytán figyelmünk oly erősen az evilági realitáshoz való szüntelen igazodásra összpontosul, hogy az egésznek az alapjára és értelmére, vagyis a barlangon kívüli létre vonatkozó kérdés egyre inkább olyasminek tűnik, amire már nincs érkezésünk. Ennek tulajdonképpen semmi köze a tudományok tényleges, konkrét kijelentéseihez. Maguk a tudományok eleddig semmiféle komoly érvet nem hoztak fel az Istenről szóló híresztelés cáfolatára, inkább csak az ún. tudományos világnézet hadakozik ellene, vagyis az, amit Wittgenstein a modern ember babonájának nevez. A tudomány a feltételeket kutatja. A létezőknek nem a lényegét, hanem keletkezésük feltételeit akarja feltárni, és pedig azért, mert a keletkezési feltételek ismeretében képessé válunk beavatkozni a dolgok menetébe. Ez a fajta tudomány arra törekszik, hogy uralkodjék a természetén. Valamely dolgot ismerni, nem más, mint „to know, what we can do with it when we have it” — írja Thomas Hobbes (†1679). Az ún. tudományos világnézet, a szcientizmus azonban azt hiszi, máris megértettük a dolgot, ha feltártuk létrejöttének folyamatát. Például azt, hogy kik vagyunk, ha tudjuk, kik

⁴ „Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.” (Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy az úgynevezett természettörvények a természeti jelenségek magyarázatai. Tractatus, 6.371.)

⁵ „Mindaz, amit egyáltalán leírhatunk, másképpen is lehetne.” (Wittgenstein, Tractatus, 5.634).

voltak elődeink, vagy azt, hogy mi a megismerés, mi a fájdalom, ha megértettük biológiai funkciójukat s ezzel evolutív szelekciós előnyüket, és ha ismerjük azokat az agyfiziológiai folyamatokat, melyek e jelenségek infrastruktúráját képezik. E szcientista világnézet abszurditását beláthatjuk, ha elképzeljük, hogy, mondjuk agyunk C-rostjainak gyulladását, ami a fájdalom empirikus alapja, a fájdalom definíciójának nyilvánítjuk.⁶ (...)

A tudomány a feltételek kutatása. Az önlét viszont önállóság, emancipáció a keletkezési feltételektől. És ami feltétlen, az per definitionem nem fordulhat elő a feltételek kutatásán belül. Márpedig Isten per definitionem *a* feltétlen. A tudomány visszaszorította a feltétlenről szóló híresztelést; ennek oka azonban nem az, hogy bármiféle érvet hozott volna fel ellene. Az ok inkább lélektani. A tudományos haladásnak van egy sajátos zavaró hatása: megigéz. Azt a benyomást kelti, hogy a tudomány végül mégiscsak mindent meg fog magyarázni, jóllehet ez a gondolat olyan abszurd, mintha valaki egy filmben arra várna, végül a film megmagyarázza saját létét, s ezzel fölöslegessé teszi a vetítőt.

Nem, az alternatíva nem lehet ez: a világ tudományos magyarázhatósága *vagy* istenhit, hanem csakis ez: lemondás a világ megértéséről, rezignáció — *vagy* istenhit. A felvilágosodás racionalizmusa a scientizmus keretében már régen megadta magát az emberi értelem tehetetlenségét valló hitnek, annak a hitnek, hogy nem azok vagyunk, aminek tartjuk magunkat: értelmes, önmagukat szabadon meghatározó lények. A keresztény hit ugyan soha nem tartotta az embert olyan értelmesnek és olyan szabadnak, mint a 18. századi felvilágosodás, de olyan értelem nélkülinek és olyan szabadságot nélkülözőnek sem, mint a mai scientizmus. A ráció egyaránt jelent észt és alapot. A tudományos világnézet a világot és vele saját magát is végső soron megalapozatlannak és irracionálisnak tartja. Az istenhit hit a világ alapjában, ami nem megalapozatlan, azaz irracionális, hanem «fény», önmaga számára átlátható és így önmaga alapja.

Ezzel elérkeztünk a második részhez, nevezetesen ehhez a kérdéshez: Mit hisz, aki Istenben hisz? Egy harmadik részben majd azokról a jelenben fennálló sajátos feltételekről szeretnék beszélni, amelyek arra indíthatnak bennünket, hogy higgyünk Isten léteiben.

Mit hisz, aki Istenben hisz? Egy mindent megalapozó fundamentális racionalitásban. Hiszi, hogy a jó alapvetőbb, mint a rossz, az alacsonyabb rendű a magasabból jön, nem pedig fordítva, az értelmetlen értelmet föltételez, és az értelem nem az értelmetlen egyik változata. Elvontan és kevésbé retorikusan ezt jelenti: Az «isten» fogalmával két állítmány egységét, sőt, azonos vonatkozását (referenciájának azonosságát) gondoljuk, melyek földi tapasztalati világunkban csak ritkán és soha sem szükségszerűen kapcsolódnak egymáshoz: az abszolút hatalom és az abszolút jó egységét, vagyis lét és értelmesség egységét. Ez az egység nem analitikus igazság, azaz nem pusztán fogalmakból következik. A «hatalmas» és «jó» fogalmának — hogy a matematikus és filozófus Gottlob Frege (†1925) példájához kapcsolódjunk — éppoly kevésbé azonos a jelentésük [Sinn], mint a «alkonycsillag»-nak és a «hajnalcsillag»-nak. Az emberek évezredek óta keresztül ismertek egy «alkony»- és egy «haj-

⁶ A tudatállapotok, pl. a fájdalom megélése nem írhatók le fizikalista fogalmakban, pl. úgy, hogy a „fájdalom = C-rostok tüzelése”. A C-rostok tüzelése nem magyarázza a fájdalom tudati *élményét mint minőséget*, hanem egyszerűen csak a C-rostok állapotát állapítja meg. Csakhogy az ember nem a C-rostok tüzelését, hanem a *fájdalmat* éli meg. A fizikai állapot és a megélt élmény közötti kapcsolat nem vezethető le biofizikai állapotok kapcsolódó folyamataként; a C rostok fizikai állapotából nem következik természetes módon a fájdalomérzet, ezért magyarázati szakadék van a kettő között. Röviden: a biofizikai állapot empirikus tény, a fájdalom megélése viszont tudati, szubjektív élmény; hagyományos kifejezésekkel: az előbbi valami «testi», az utóbbi valami «lelki». (Vö. TÓZSÉR JÁNOS: *Metafizika*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2009, 230-234. o.)

nalcsillag»-ot, mielőtt fölfedezték, hogy a valóságban a kettő ugyanaz: a Vénusz⁷. Az «alkonyicsillag» és a «hajnalcsillag» szónak különböző a jelentése-értelme [Sinn], de ugyanaz — Frege kifejezésével — a jelölete [Bedeutung], avagy a «referenciája», ahogy manapság többnyire mondjuk. Így különbözik számunkra a «jó» és a «hatalommal bíró» szavak jelentése. Aki Istenben hisz, e hitével azt állítja, hogy az abszolút «hatalom», a teljhatalom, és az abszolút «jó» szavaknak ugyanaz a jelölete: a szent Isten. Az «isten»-gondolatban két feltétlenséget gondolunk egybe, melyek a hétköznapi tapasztalatunkban elkülönülnek egymástól. Az egyik a faktikus valóság feltétlensége, annak feltétlensége, ami van. „Aho-
 gyan minden van, az Isten. Isten az, ahogyan minden van” — mondja Wittgenstein.⁸ Az-
 zal szemben, ahogyan van, ami van, nincs apelláta. *Ducunt fata volentem nolentem trahunt*:
 aki akarataival beleegyezik, azt vezérli a sors, aki nem, azt rángatja — mondják a sztoiku-
 sok. *Insallah*: ha Allah akarja — mondják a moszlimok, amikor belefognak valamibe. Ja-
 kab apostol levele ugyanezt tanácsolja (4,13-17). A hívő Isten kezéből jövőnek fogad min-
 dent, ami éri, még ha perlekedik is vele. Midőn Jób vitába száll Istennel az őt sújtó szeren-
 csétlenség miatt, akkor barátai arról akarják meggyőzni, hogy Isten igazságos, és inkább
 magába kellene szállnia, és saját magában kellene keresnie szerencsétlenségének okát. Jób
 ezt nem látja be, Isten pedig maga utasítja rendre a barátokat, amiért segítségére siettek.
 Azután elnémitja Jóbot, de nem azzal, hogy igazolja magát vele szemben. Ezt mondja:
 „Hol voltál te, amikor a föld alapjait megvetettem! Szólj, mondd meg nekem, ha olyan
 okos vagy! (39,4) ... Aki perbe száll a Mindenhatóval, előírhat-e neki bármit is? ... Olyan-e
 a karod, mint Istené? Mennydörgő hangon szölsz-e úgy, mint ő?” (40,9). Jób megadóan vá-
 laszol: „Valóban balgán beszéltem olyanról, ami tudásomat messze meghaladja ... Eddig
 szóbeszédből hallottam felőled, most viszont saját szememmel látlak. Korholom tehát ön-
 magamat, bánom bűneimet porban és hamuban” (42,3,5-6). Feltétlen alávetés Isten akara-
 tának, ami megmutatkozik abban, ami történik, és amit nem tudunk megváltoztatni — ez
 az első és fundamentális magatartása mindazoknak, akik Istenben hisznek. De mit jelent
 önmagunk alávetése annak, amin egyébként sem tudunk változtatni? Vajon nem méltá-
 több-e az emberhez, ha legalább a helyeslését megtagadja attól, amin nem tud változtatni?
 Ha azt feltételezzük, hogy Isten nem létezik, a sors vak, a világmindenség pedig egyaránt
 közömbös helyeslésünkkel és tiltakozásunkkal szemben, akkor valóban éppúgy értelmetlen
 a jóváhagyás, mint a tiltakozás, és nem marad más, mint az állati megadás és illeszkedő
 alkalmazkodás. Jób tiltakozásának csak azért van értelme, mert Istent olyan lénynek gon-
 dolja, akinek lényegi tulajdonsága a jóság. És Isten is éppen ezért fogja pártját Jóbnak val-
 lósos barátaival szemben. Jób tiltakozása ugyanis implicit elismerése annak, akivel szem-
 ben tiltakozik. Ha Istent gonosznak vagy a földi szenvedéssel szemben közömbösnek tar-
 taná, akkor semmi értelme nem lenne tiltakozásának. A zsoltárok újra és újra kérik Istent,
 hogy segítsen a „saját nevéért”. Isten, ez áll e fordulat háttérben, úgymond önmagának
 tartozik azzal, hogy népe segítségére siessen. Amikor Leon Blum ezt írja: „Tout ce qui
 arrive est adorable”⁹ — Áldott minden, ami csak ér bennünket —, azért fogalmazhat így,

⁷ Az «esthajnalcsillag» kifejezése arról tanúskodik, hogy a magyar nyelv ennek a felfedezésnek kezdettől fogva birtokában volt.

⁸ Értsd: A világ léte tény, abszolút egyedi faktum. Nem törvényszerűség, mert akkor többszörözhető lenne, hanem abszolút egyszerűség, azaz «isten», de csupán a faktikus szükségszerűség értelmében, vagyis „Mindaz, amit egyáltalán leírhatunk, másképpen is lehetne.” (Wittgenstein, Tract. 5.634). A bibliai ér-
 telemben vett Isten nem lehetne másmilyen, mint amilyennek a kinyilatkoztatásban megmutatkozik,
 minthogy nincs „maradék” potenciája, amit még megvalósíthatna: benne minden teljes aktualitásban
 van.

⁹ A teljes szöveg: „Tout ce qui arrive est adorable, je le maintiens, avec toute l'autorité de ma misère
 qui est parfaite comme Dieu est parfait, et qui est adorable elle-même, par conséquent.” — Áldott min-

mert minden látszat ellenére hiszi, hogy mindannak, ami történik, végső oka-alapja egy végtelenül jó, azaz szent akarat. És az iszlámot is csak így érthetjük meg.

Nagyon fontos ezt hangsúlyozni manapság, amikor még a papok is csak a jóságos Istenről beszélnek ahelyett, hogy a mindenható Istennek az áldását kérnék. A jóságos és szerető Istenről szóló beszéd, és annak hirdetése, hogy Isten a szeretet, elveszti valódi lényegét, ha közben elfelejtjük, kiről is mondjuk, hogy szeretet: az abszolút, a világot és létünket hordozó hatalomról. Az első évszázad gnosztikusai a kereszténységnek éppen ezt a sajátosságát szüntették meg azáltal, hogy a két tulajdonságot — Isten hatalmát és jóságát — két istenségre osztották fel, egy gonosz hatalomra, aki megteremtette ezt a világot, és a fényre, ami távolból ragyog át a sötétségen. Az istenbe vetett hit annak hite, hogy erre a fényre, ami minden embert megvilágosít, aki ebbe a világba születik, a János evangélium kijelentése érvényes: „A világban volt, és a világ általa lett” (Jn 1.10).

Az Isten fogalmában együttgondolt két feltétlenség egyikéről beszéltem, a ténylegesség, a sors feltétlenségéről. A másik a jóságé, ami — többnyire — nem abban ad hírt magáról, ami történik, hanem a lelkiismeret csöndes, de kérlelhetetlen hangján jelentkezik. Akik Istenben hisznek, mindig is Isten szavának értelmezték a lelkiismeret hangját, noha tévedések lehetségesek, mint bármely hang esetén. Aquinói Tamás számára a lelkiismeret, amin keresztül Isten szól, nem más, mint a gyakorlati ész, és az észnek is szüksége van orientációra és korrekcióra, eligazításra és kiigazításra, hogy az legyen, ami: ésszerű. De szavával szemben nincs apelláta. Csakhogy ez a feltétlen szó túl gyakran látszik ellentétesnek azzal, ami ténylegesen történik. Ami történik, az gyakran a gonosz és az értelmetlen. És a világ egyetlen hatalma se kényszeríthet minket arra, hogy a gonoszt jónak, a jót gonosznak mondjuk. Aki Istenben hisz, azt vallja, hogy a két feltétlenség, a lét és a jó, végső soron egy. Ez az oka annak, hogy Istent rejtezkedőnek mondjuk (*vere tu es deus absconditus*, te valóban rejtezkedő Isten vagy — írja Pascal [†1662]). A faktikus — a feltétlen hatalma annak, ami van, ahogyan van, és történik, ahogyan történik —, nem rejtett, hanem látván látható. És a jó sincs előlünk elrejtve, hanem a lelkiismeret által ismerjük, az ész segítségével pedig megismerjük. *Notas fecisti vias vitæ*, megmutattad nekem az élet útját (Ps 16,11) — olvasható a salzburgi dóm főoltára fölött. Istent azért mondjuk rejtőzkedőnek, mert a teljhatalom és a szeretet egysége számunkra láthatatlan. Nicolaus Cusanus (†1464) a *coincidentia oppositorum*-ról, az ellentétek egységéről beszélt. Egyébként pedig így áll a dolog: ha a két feltétlenség egyikét következetesen végiggondoljuk, szükségképpen hozzá kell gondolnunk a másikat is. A foglalat, az egésze annak, ami történik, az összessége annak, aminek esete fennáll — mindez nem lenne, ha nem gondolnánk hozzá az etikai meggyőződéseket és a lelkiismeret hangját. Az abszolút hatalom leküzdhetetlen határ lenne ez utóbbi számára, amaz pedig nem lenne abszolút, ha mindörökre egy hallgatag, kérlelhetetlenül ítélkező szem állna vele szemben. Ha a jó nem tartozna hozzá a léthez, a lét nem lenne lét, vagyis minden. De ennek a fordítottja is igaz: A jó feltétlensége nem lenne feltétlen, ha nem foglalná magában az akaratot, melynek célja cselekvőn belépni a tényleges világba, remélve, hogy ez a cselekvés nem ítéltetik eleve abszurditásnak a valóság abszurditása miatt. Éppen ezt taglalja Fichte (†1814) írása „az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapjáról”. A jó hozzátartozik a léthez, de a lét is hozzátartozik a jóhoz. A kettőt egyesítve gondoljuk az istenfogalomban.

A mindenhatóság és a jóság egysége, amit az istenfogalomban gondolunk, elkerülhetetlené teszi a teodícea kérdését. A válaszok sokfélék. A kabbalisták Isten visszahúzódásáról beszélnek, mindenhatóságának önkorlátozásáról, melynek révén hely képződik Istenen kívül.

den, ami ér, elfogadom teljes tekintélyével nyomorúságomnak, mely oly tökéletes, mint amilyen tökéletes Isten, és ezért maga is áldott.

Ez a teremtményi szabadság elkerülhetetlen ára. Leibniz szerint Isten a lehetséges világok legtökéletesebbjét teremtette meg. Hegel az ész cseléről beszél a történelemben (List der Vernunft in der Weltgeschichte), ami végül mindent a jóba integrál. (Merkur, 776-7) — Az egyetlen válasz, ami a teodícea kérdését elnémítja, a Jóbnak adott felelet (vö. Jób 39-40.).

Van azonban itt még egy antinómia a «valóságos» és a «jó» prédikátumpár egyik tagján belül, nevezetesen magának a «jó»-nak illetve a «szeretetet»-nek a fogalmában. Istent igaznak és igazságosnak gondoljuk, az abszolút és végérvényes igazságosságnak, aki nem érzéketlen a jogtalanság bilincseiben szenvedő áldozat könnyeivel és kiáltásával szemben. „*Nil inultum remanebit*”, semmi nem marad büntetlen — hangzik a Requiem *Dies iræ* szakaszában. Egyszersmind azonban az abszolút könyörületesség és minden emberi mértéket meghaladó megbocsájtás helyének is gondoljuk. Ám képzeletünk előtt rejtve marad az igazságosság és a könyörületes jóság azonossága, amit az abszolút jó fogalmában gondolunk. A homály csak Krisztus áldozatában világosodik meg a hívő számára. Ez az áldozat ugyanis azt jelenti, hogy maga Isten — anélkül, hogy a gonoszság áldozatával szemben jogtalanul gyakorolná a megbocsájtást —, önmagát teszi áldozattá és így felhatalmazza magát a megbocsájtásra. Ez azonban egy másik történet; most nem erről van szó, amikor a vetítő belép a filmbe, a teremtő a teremtésbe, amit a kereszténység tanít. Ezzel egyébként nem egy másik Istenről tanít, mint Izrael és az iszlámé, hanem kinyilvánítja a rejtelkedőt. (...)

A két feltétlenség — amit Isten fogalmában elgondolunk anélkül, hogy képesek lennének megérteni — lebegett Aquinói Tamás (†1274) szeme előtt, amikor Isten kettős akaratáról beszélt: az egyik abban nyilvánul meg, ami megtörténik, a másik arra irányul, amiről azt akarja, hogy mi akarjuk, azaz — mondhatjuk így is: — Isten eseményakarataról és parancsakarataról van szó [Geschichtswille und Gebotswille].¹⁰ Az első rejtve van előttünk az esemény megtörténte előtt, a másikat mindenkor ismerjük. Az elsőt egyáltalán nem szabad akarnunk próbára tenni, megkísérteni, csak alávetjük magunkat neki. A másodikat magunkévá kell tenni, és engedelmessé válnunk kell neki. Tamás példával világítja meg: Egy férfi törvénytörtést követ el. Isten parancsakarata az állami erőszak birtokosának kötelességévé teszi, hogy kutassa fel és büntesse meg. A törvénytörő feleségének viszont azt teszi kötelességévé, hogy segítse, ha el akar rejtőzni. A két felelősség különbözik, és egyedül Isten illetékes a kiegyenlítésben, és abban, ami végső soron megtörténik. Jézus így inti a tanítványokat: „Ha teljesítettétek mindazt, amit parancsoltak nektek, mondjátok ezt: 'Haszontalan szolgálak vagyunk', csak azt tettük, ami a kötelességünk volt” (Lk 17,10). Isten abszolút, eseményakarata abban mutatkozik meg, ami valóságosan megtörténik, vagyis abban, hogy a férfit elfogják vagy nem. A királynak és az asszonynak megadóan, belenyugvással el kell fogadniuk a végeredményt, és egyikük sem akadályozhatja a másikat kötelessége teljesítésében. A király nem büntetheti meg az asszonyt, ha bűntatja férjét — Kreón nem büntetheti meg Antigonét, mert eltemeti testvérét —, és az asszony nem válhat terroristává és nem törhet a király életére, mert az a férjét felelősségre vonja. Isten eseményakarata számunkra átláthatatlan módon érvényesül parancsakaratainak szüntelen áthágása révén. „*O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem*”; ó, boldog bűn, mely ilyen és ily nagy szabadítót érdemeltél ki — hangzik az Exultate húsvét vigiliájának liturgiájában. Vajon ez azt jelenti, hogy Isten akarja a bűnt? Természetesen nem. De a bűn is az ő akaratát szolgálja. A bűn, ahogyan Mephisto mondja Goethe Faustjában: „annak az erőnek a része, mely mindig a gonoszt akarja és mindig jó az eredménye”¹¹. Isten az a festőművész, akinek festményére egy gonosz lélek újra és újra pacákat hány, ám aki e foltokat rendre arra használja, hogy belőlük még jobb képet készítsen. A

¹⁰ A lét (Sein) és a kellés (Sollen) mintájára így is mondhatjuk: Isten „lét”-akarata és „legyen”-akarata.

¹¹ „...ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft”.

végén azt kell mondanunk: minden paca szükségszerű volt e tökéletes kép megalkotásához, ugyanúgy, amiként Júdás árulása szükségszerű volt, hogy megváltásunk abban a formában valósuljon meg, amiben megtörtént. Ami nem jelenti azt, hogy Isten nem érhetne volna el célját másképpen is. Ám akkor a festmény egy másik kép lett volna.

Minden kísérlet, mely arra törekszik, hogy közvetlenül együttműködjék az isteni eseményakarattal, Isten parancsakaratóval való engedetlenséghez vezet. „Az emberfiát ugyan el kell árulni, de jaj annak, aki elárulja” (Mk 14,21 párh.), mondja Jézus Júdás árulásával kapcsolatban.

Mit hisz, aki Istenben hisz? Egy feltétlent, létet, melynek alapja önmagában van, mert eredendően értelmes, önmagát alapozza meg. A keresztény szentháromságtan beteljesíti az istenfogalmat, amennyiben mindenható szeretetként gondolja el Istent. Mégpedig lényegileg önmagában áradó szeretetnek, úgyhogy lényegének mint szeretetének a megvalósításához nincs szüksége a világra vagy az emberre. Ekkor ugyanis Isten nem volna Isten — már önmagában teljes egész —, hanem Isten egyedül kevesebb volna, mint Isten és a világ együttesen, mintha egy gyertya tükörképe hozzátenne valamit a gyertya fényéhez. Akkor a világ sem lenne Isten szabad teremtménye, hanem szükségszerű lenne, arra szolgálna, hogy megszüntessen egy hiányt Istenben. Isten önmagában szeretet, azaz van egy adekvát képe önmagáról önmagában, egy eleven Másik, a Logosz. És önátadása a szeretetben a Logosznak, a Fiúnak olyan önközlés formájában történik, amely ismét Isten, a szent Lélek, vagy ahogy mi Nyugaton mondjuk, a Szentlélek. Ha egyszer feltárultak a kereszténység misztériumai annak teljességét ragyogtatják fel, amit az ész csupán homályosan sejt.

Az Istenről szóló híresztelés mindenütt jelen van az emberek között, bármilyen torz formában is. A görög filozófiában veszik fontolóra először fogalmilag, Izraelben haladja meg első ízben a híresztelés formáját és válik közösségi hittapasztalattá, mígnem Izraelen belül fellép a Názáreti Jézus, és kijelenti: „Aki engem látott, az Atyát is látta” (Jn 14,9). A kérdés azonban továbbra is ez: a reális valóságban megfelel-e valami ennek a híresztelésnek? Tudjuk, mire gondolunk, amikor azt mondjuk: «Isten». Mint Kant megjegyzi, hibátlan és hiánytalan ideánk, „a teljes emberi tapasztalást lezáró és megkoronázó fogalmunk” van e legfőbb lényről. De milyen okunk van azt hinni, hogy e fogalmat, ahogyan ismét Kant mondja, „objektív realitás” illeti meg? Milyen okunk van azt hinni, hogy Isten több, mint idea, milyen okunk van azt hinni, hogy valóságosan létezik?

Létezik a negatív válasz e kérdésre, az ateizmus, létezik az a szomorú megállapítás, mely szerint még nem találtuk meg a választ, és lehetséges az agnosztikus válasz, hogy az ember elvi okokból nem képes ilyen választ találni. Mindezek a válaszok, bármilyen helytelenek is, megérdemlik azt a tiszteletet, ami az emberi meggyőződéseknek kijár, nem azért, mert igazak, hanem mert emberek azonosulnak velük. Semmiféle tiszteletet nem érdemel viszont az a manapság elterjedt, többnyire legkevésbé sem világosan megfogalmazott nézet, mely úgy véli, egyáltalán nem is olyan fontos felelni erre a kérdésre, tulajdonképpen sokkal fontosabb dolgok foglalkoztatnak bennünket, és nem éri meg az időt pazarolva Istenrel kapcsolatos kérdéseken törni a fejünket. Ha van Isten és van élet a halál után, akkor legvégül úgy is látni fogjuk. Hogy valaki tisztességes ember, az amúgy sem attól függ, hisz-e Istenben vagy nem. Elvégre a moszlim öngyilkos merénylők is hittek Istenben, sőt, éppen ez a hit motiválta őket. — Ez a nézet, ahogy Szókratész fogalmazott egyszer, igen nyomorúságos emberről tanúskodik. Mit mondanánk arról, akit megmentenek egy késébeeső helyzetből, visszanyeri életét és ellátják minden jótétéménnyel, mindeközben nem tudja, hogy az egész merő véletlen vagy egy szeretetre méltó lény titokzatos ajándéka, és a végén így szólna: „Mit érdekel engem, ki adta, és valaki adta-e!? Ami az enyém, az az enyém, és hogy egy ajándékozónak a szeretete rejlik-e mögötte, az nekem mindegy, mert

amúgy se mondanék neki köszönetet!” Az az ember, akinek gondját viselik, szeretne köszönetet mondani, ha van kinek, és mindent meg is tenne azért, hogy megtalálja azt, akinek kifejezheti háláját.

És esetleg panaszkodni is szeretne, ha van kinek. Az emberek különböző motívumokból tesznek fel kérdéseket Istennel kapcsolatban. A legmélyebb bizonyosan az, hogy köszönetet mondhassanak, és a hála érzésével táplálkozva élhessenek. Nem véletlenül szerepel a „hála” szó a keresztény istentisztelet nevében: eucharistia¹². A hálához öröm társul. Ami kellemes, az okozhat ugyan kielégülést, de boldogsággal csak akkor jár, ha köszönetet mondhatunk érte valakinek. Az ember kérdéseinek s e kérdéseket módszeresen és rendszeresen taglaló filozófia kutatásának a kezdetén egy döntés áll, melynek során, mint valami bírósági eljárásnál, el kell osztani a bizonyítás terhét ill. a megalapozás kötelességét. Lévén az Istenre vonatkozó híresztelés annyira általános és tartós, a megalapozás kötelessége azt a felet terheli, aki tévesnek és félrevezetőnek tartja. Mindenekelőtt azonban: amikor valaminek a nyomát kutatjuk, akkor mindig fontosabb az, aki talált nyomot, mint az, aki nem. A tény, hogy valaki még nem látott fehér nyulat, nem bizonyíték azzal szemben, aki látott. Nem mondhatja, hogy fehér nyúl nem létezik, pusztán azért, mert ő még egyet se látott. Aki viszont már látott, mondhatja, hogy létezik. Istent senki nem látta, írja János evangélista. A kérdés tehát ez: Hagyott-e maga a rendező a filmben, amiben szereplünk, több-kevesebb rejtett jelet, ezért ha keressük, rábukkanhatunk?

Az ember istenkereső képessége az ész. Nem az instrumentális ész, mely bennünket, mint Nietzsche mondja, leleményes állattá tesz, hanem az a képesség, melynek erejében meghaladhatjuk környezetünket, és magára a valóságra figyelhetünk. Az a képesség, mely a tengeren hajózva lehetővé teszi annak tudását, hogy a távoli horizonton feltűnő, alig kivehető hajón, ami életünk összefüggésében semmiféle szerepet nem játszik, emberek vannak, akik hozzánk hasonlóan önmaguk állnak látóterük középpontjában, és akiknek mi is csupán a horizont peremén jelenünk meg, és életükben semmilyen szerepet nem játszunk. Isten létezését hinni azt jelenti, hogy Isten nem a mi gondolatunk, hanem mi vagyunk az ő gondolatai. Ez az amire Jézus felszólított: a perspektíva megfordítása. Megtérés. Ha Isten létezik, akkor ő a legfontosabb. Fontosabb, mint az, hogy mi létezzünk. Az ember méltósága abban áll, hogy képes tudni ezt, és ez a képesség különbözteti meg minden más élőlénytől. Tekintélyes története van annak az emberi törekvésnek, hogy nyomok racionális kutatásával támassza alá a meggyőződést Isten létezéséről. Ezzel együtt kevés olyan ember van, akit az istenbizonyítékok vezettek el az istenhithez, bár ilyen is akad. Pascal mégis joggal mondatja Istennel: Nem keresnél, ha nem találtál volna már meg. A hívők pedig mindig is törekedtek intuitív bizonyosságuk racionális megerősítésére és igazolására. Hogy az istenbizonyítások egytől egyig vitatottak, az nem sokat nyom a latban. Ha matematikai bizonyítástól függene az életünk irányával, végső céljával kapcsolatos alapvető döntésünk, akkor azok a bizonyítékok is vitatottak lennének. Márpedig az istenbizonyítások mindegyike *argumentum ad hominem*, nem pusztán az észre tartoznak, hanem a teljes embert, a konkrét személyt szólítják meg, és bizonyos dolgok előzetes elfogadását feltételezik. Leibniz, aki világosan tudta, mi a bizonyítás, írta egyszer, hogy voltaképpen minden bizonyítás *ad hominem* érv. Olyan bizonyítás, ami semmiféle előzetesen elfogadott föltétellel nem számol, nem létezik, még a matematikában sem. Az a tény, hogy a klasszikus istenbizonyítások Arisztoteléstől Descartes-ig, Leibnizig és Hegelig látszólag elveszítették bizonyítóerejüket, azzal függ össze, hogy e bizonyítások összességükben feltételezték bizonyos dolgok előzetes elfogadását, melyeket elsőként Kant, majd legfőképpen Nietzsche már nem foga-

¹² A *charis* (χάρις) jelentése: hála; *eucharistia* hálaadás.

dott el. A kérdés tehát ez: mit szabad és kell előzetesen elfogadottnak feltételeznünk annak érdekében, hogy az Isten valóságába vetett hit mellett felhozott érveket ésszerűnek találjuk?

Vegyük először is röviden a hagyományos istenbizonyításokat. Ezeket két csoportra oszthatjuk. Az első az ún. ontológiai istenbizonyítás, melyet Canterbury Anzelm gondolt ki a 12. században, Aquinói Tamás és Kant elutasított, de meggyőzött olyan nagy szellemeket, mint Descartes, Leibniz és Hegel. Az anzelmi argumentum nem hivatkozik semmiféle teremtett világra, hanem Isten fogalmából következtet valóságára, mert ez a fogalom azt a lényt jelöli, aminél tökéletesebbet nem lehet elgondolni, egy ilyen lény gondolatával pedig máris átléptük és transzcendáltuk gondolkodásunk pusztá immanenciáját, mert, érvel Anzelm, egy valóságos Isten, éppen azért, mert valóságos, nagyobb, tökéletesebb lenne, mint a pusztán elgondolt. Istent tehát úgyszólván per definitionem valóságosnak kell gondolnunk. Tamás azt veti ellene, hogy az Istennek mint gondolkodásunkon túli létezőnek a gondolata ismét csak gondolat. Hasonlóképpen érvel Kant, amikor azt írja, hogy a reális létezés nem olyan tulajdonság, ismertetőjegy, mely a többihez sorakozna.¹³ A 20.

században is vannak olyan éles elméjű filozófusok, akik továbbra is következetesnek találják és védelmükbe veszik Anzelm bizonyítását. Erre azonban most nem térünk ki. Hasonlóképpen nem tárgyaljuk Aquinói Tamás híres „öt út”-jének érveit sem egyenként. Mindegyik a világ létezéséből indul ki, amelyben felfedezi a teremtő nyomait. Két érvet azonban megemlítek. Az egyik az ún. kontingencia-érv; ez abból a tényből indul ki, hogy világunk dolgai, történései, de még a természeti törvényei sem rendelkeznek belső szükségszerűséggel, ezért minden lehetne másként is, mint ahogyan van. A véletlen azonban csak a szükségszerűség árnyékában létezhet.¹⁴ Ha tehát a gondolkodás nem akar kapitulálni, akkor fel kell vennie egy okot, amely megmagyarázza, hogy úgy van a világ, ahogyan van. Mármost azt a létet, amely saját belső szükségszerűsége alapján létezik, «Isten»-nek nevezük. A másik érv mindig is a legnépszerűbb volt. Célrányos folyamatok kétségtelen létezésének tényéből indul ki, mint pl. növények és állatok növekedése és fejlődése, melyek lefolyása csak a végük, a céljuk felől érthető. Így a madarak téli költözését Afrikába csak akkor értjük meg, ha tudjuk, hogy ott találnak élelmet. Maguk a madarak viszont, mondja Tamás, ezt nem tudják, és még kevésbé ismeri a növény a növekedését vezérlő programot. A cél nem a kilőtt nyílban van, hanem a vadász elméjében. Ezért tehát — hogy megértsük a célrányos természeti folyamatokat — léteznie kell egy „vadásznak”, vagyis teremtetőnek, aki megállapította a dolgok számára jóhoz vezető irányt, mert csak tudatos lény képes célt mintegy visszafelé előidézni, valamint oksági folyamatokat elindítani és koordinálni, hiszen a célnak a tudata megelőzi a cél elérésének a folyamatát.

Van még egy bizonyítás-csoport: Pascal, Kant, William James nem arra hoznak érveket, hogy Isten létezik, hanem arra, hogy az elméleti patthelyzetben „egzisztenciális” okokból jobban járunk, ha hiszünk Isten létezésében, mintha nem. (Merkur, 781)

Az istenbizonyításokra mért első csapás Kant nevéhez fűződik azzal a tézissel, hogy elméleti eszünk és a szerkezetét jelentő eszköztára, a kategóriák rendszere, csak érzéki tapasztalataink elrendezésére alkalmas. Ebben a struktúrában az isteneszmének is van rendszerező

¹³ Tamás és Kant ellenvetése: bár Isten, ha létezik, szükségképpen létezik, és létezése, eltérően minden más léteztől, tökéletes belső belátás tárgya — de nem a mi belátó kapacitásunknak, mert nekünk valójában nincs kielégítő belátásunk abba, amit az istenfogalmon értünk, ezért soha nem juthatunk a priori bizonyosságra. (Merkur, 781)

¹⁴ Ha tagadjuk, hogy a világnak bármiféle értelme, azaz célja lenne, akkor a véletlent is tagadnunk kell, elvégre, mondja Nietzsche, csupán „célos” világban van a „véletlen” szónak értelme. (Vidám tudomány, harmadik könyv; kivonat: BRANDENSTEIN BÉLA, BÁRÓ: *Nietzsche*. SZIT, Bp., 1942. repint, 2002., 220. o.)

funkciója, de az elméleti észre mégiscsak Hume szavai állnak: „We never do one step beyond ourselves”. Az ész nem hatalmaz fel bennünket arra, hogy bármit is mondjunk magáról a valóságról, Istent is beleértve, amennyiben több, mint idea. Egyedül a gyakorlati ész, a lelkiismereti tapasztalat ösztönöz, sőt, kötelez bennünket egy olyan lény létezésének feltevésére, aki egyesíti egymással a két feltétlenséget, a létet és a jót, és garantálja, hogy a világ menete nem *ad absurdum* vezet a jó akaratot. „Korlátoznom kellett a tudást, hogy teret nyerjek a hitnek”¹⁵ — írja Kant. Hegel később megróttta, mondván, túl szűkre szabta az ész fogalmát, amennyiben az újkori természettudományos észre korlátozta, melynek számára, mint már említettem, Isten nem mutatkozhat lehetséges tárgynak.

A döntő csapást azonban Nietzsche mérte a bizonyításokra azzal, hogy elvileg vont kétségbe egy olyan előfeltevést, ami minden hagyományos istenbizonyításnak előzetesen elfogadandó alapja: a világ érthetősége, intelligibilitása.¹⁶ Nietzsche gondolatát a francia filozófus, Michel Foucault (†1984) fogalmazta meg a legfrappánsabban: „Nem szabad azt vélnünk, hogy a világ olvasható arccal tekint ránk”.¹⁷ Amit Nietzsche elvileg vont kétségbe, az az ész képessége az igazságra, s ezzel egyáltalán az igazság mint olyan gondolata. Számára ugyanis ennek a gondolatnak teológiai előfeltétele van, az a feltevés, hogy létezik Isten. Mert csak ha Isten létezik, akkor van a szubjektív világképeken kívül más is, így például magukban fennálló dolgok (magánvalók), melyekről még Kant beszélt.¹⁸ A dolgok úgy léteznek, ahogyan Isten látja őket. Ha viszont Isten látó tekintete nem létezik, akkor szubjektív perspektívánkon túli igazság sem létezik.¹⁹ Nietzsche Platón hitéről beszél, amit a ke-

¹⁵ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Gläubigen Platz zu bekommen...” (KdrV B XXXI)

¹⁶ Lásd: Vidám tudomány, harmadik könyv; kivonat: BRANDENSTEIN BÉLA, BÁRÓ: *Nietzsche*. SZIT, Bp., 1942. repint, 2002., 219-220. o.

¹⁷ Ebből következően „a tudás szerepe nem a megértés, hanem a különbségek meghatározása, elszigetelése” (FOUCAULT, MICHEL: Nietzsche, a genealógia és a történelem, in: *Új Írás* 1991, 10., 67; idézi: SCHWENDTNER TIBOR: Nietzsche genealógiája. in: OLAY CSABA (szerk.): *Idealizmus és hermeneutika*. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára. L'Harmattan, Bp., 2010., 63-64.). — Azért nem lehet szó megértésről, mert nincs mit megérteni, csupán egyenként, egymástól elkülönítve számbavehető dolgok, esetleg csoportok, osztályok vannak. A megértés összefüggést feltételez egy olyan valóságos létsíkon, amely meghaladja a puszta tényeket és előfordulásokat, vagyis az önmagukban vett „dolgokat”. (Vö. *A szavak és a dolgok*. A társadalomtudományok archeológiája. (Ford. Romhányi Török Gábor) Osiris Kiadó, Bp., 2000.: a szabadon felelősséget vállalni képes szubjektumként felfogott emner csupán antropomorfizmus, a „18. század találmánya”).(Foucault szerint tehát Nietzsche (genealógiai) történelem-szemlélete „fölismeri, hogy mindennemű támasz és erdet nélkül élünk milliárdnyi véletlen esemény közepette.” (I. m. 68., Schwendtner, i. m., 64.) — A magyarázat és értelmezés („Ausdeutung, nicht Erklärung”) különbségéhez lásd: ULLMANN TAMÁS: A keletkezés ártatlansága. in: uő: *Az értelem dimenziói*. [»Aspecto könyvek«] L'Harmattan, Bp., 2012. 268. o.

¹⁸ Nietzsche szerint a világ valójában örök káosz, nem a hiányzó szükségszerűség, hanem a hiányzó rend, tagoltság, szépség, bölcsesség és a többi esztétikai emberi vonás értelmében. (Vö. *A hatalom akarása*, No. 1067.) A mi eszünk csupán beleolvassa a rendet a világba. Ezért óvakodjunk azt mondani, hogy törvények vannak a természetben; csak szükségszerűségek vannak; nincs itt senki, aki parancsol, senki, aki engedelmeskedik, senki, aki áthág. Óvakodjunk azt mondani, hogy a halál ellentéte az életnek; az élő csupán egy faja a holtaknak, mégpedig nagyon ritka faja. Nincsenek örökké tartó szubsztanciák; az anyag éppúgy tévedés, mint az eleáták istene. De, kérdezi Nietzsche, mikor nem sötétít már el minket Isten árnyéka? Mikor leszünk képesek végre megtisztítani a természet elgondolását az istenfogalomtól? És mikor nyerjük vissza ismét a magunk tiszta, újra megtalált, újra megváltott természetét? Csak ha képesek leszünk a természetet „istenteleníteni”, az embert pedig ismét „eltermészetesíteni”! (Vö.: BRANDENSTEIN BÉLA, BÁRÓ: *Nietzsche*. SZIT, Bp., 1942. repint, 2002., 220. o.

¹⁹ „És tudjátok, mi nékem a 'világ'? ... Ez a világ hatalmas erő, kezdet és vég nélkül, óriási, rendíthetetlen erőmennyiség, amely sohasem lesz kisebb, se nagyobb, nem fogy el, csupán csak változik, egészként

resztények is vallottak, mely szerint Isten az igazság, és az igazság isteni. Ilyenformán az összes istenbizonyításnak az a baja, amit a logikusok *petitio principii*-nek neveznek: pontosan azt előfeltételezik, amit igazolni akarnak: Istent. — Valóban? — Igen és nem. Elméletileg nem igaz. Bár Aquinói Tamás az „öt út”-nál soha nem él kifejezett előfeltevással a világ logikus struktúráját és az ész igazságmegismerő képességét illetően, de hallgatólagosan feltételezi. Hogy ezek az előfeltevések végső soron Istenben nyerik el alapjukat, az számára ontológiailag világos, de ezt nem fogalmazza meg az ismeretelméleti reflexióban. Ahol gondolkodásunk igazságmegismerő képessége alapelveinek érvényességéről van szó, ott Arisztotelészhez hasonlóan a *reductio ad absurdum* módszerével cáfolja az ellentétes álláspontot. Aki tagadja az ész igazságmegismerő képességét vagy az ellentmondás elvének érvényességét, az egyáltalán nem állíthat semmit. Sőt, az a tétel, mely szerint nem létezik igazság, maga is feltételezi az igazságot, legalább saját maga érvényessége számára. Különbösen az abszurditásnál kötünk ki. Nietzsche viszont éppen itt lát neki a dolognak ezzel az ellenvetéssel: Ki mondja, hogy nem az abszurdításban élünk? Ezzel ugyan ellentmondásba keveredünk, de az élet már csak ilyen. Az önmagában kételkedő ész nem fogalmazhatja meg önmagát logikai formában. Meg kell tanulnunk igazság nélkül élni.²⁰ Ha a felvilágosodás megtette a magáét, most leépíti önmagát, mert, írja Nietzsche, „mi, felvilágosultak, a 19. század szabad szellemei, mi is még mindig a krisztushitből élünk, amiben Platón is osztozott, hogy Isten az igazság és az igazság isteni”. Ha a felvilágosodás lerombolja önmagát, akkor az eredmény a nihilizmus. Nietzsche szerint azonban éppen ez alkotja meg a szükséges teret egy új mítosz számára. De persze valójában még ezt sem mondhatja az ember, mert egyáltalán nem mondhat semmi igazat. Immár csupán az a kérdés, melyik hazugsággal élhetjük a legjobb életet.

Ismerjük a falra mázolt feliratot: „Isten halott, — Nietzsche”, ami alá valaki ezt írta: „Nietzsche halott, — Isten”.

Valami azért maradt Nietzschéből: a harc a kizárólag az élvezetekre koncentráló fogyasztói társadalom lapos nihilizmusa ellen, a világos és kétségbeesett tudat arról, hogy mit is jelent az, ha nincs Isten. Elméletként pedig megmaradt az a belátás, hogy az Isten létébe vetett hit belsőleg és elszakíthatatlanul összefügg az igazság gondolatával és az ember igazságmegismerő képességével. E kettő kölcsönösen feltételezi egymást. Ha egyszer felmerül a gondolat, hogy az abszurdban élünk, akkor semmiféle cáfolatot nem jelen a pusztá ismeretelméleti *reductio ad absurdum*. Többé már nem vezethetünk le Isten létét igazoló bizonyításokat az emberi igazságmegismerő képesség biztos alapján, mert ez az alap csak Isten létének előzetes feltevésével számít biztosnak. Így hát egyszerre van szükségünk mindkettőre. Nem tudjuk, kik vagyunk, amíg nem tudjuk, kicsoda Isten; ámde semmit nem tudhatunk Istenről, ha nem vizsgáljuk meg Isten nyomait, ami pedig mi magunk vagyunk: mint személyek, mint véges, de szabad, igazságra képes lények. Isten nyoma a világban, amiből manapság ki kell indulnunk, az ember, mi magunk vagyunk. Ennek a nyomnak

változatlanul nagy, kiadások és veszteségek nélküli háztartás ... a 'Semmi' határolja ... sok erő és erőhullám játéka, emitt felhalmozódik, amott kisimul, erők viharzó, örvénylő tengere, csillapul majd megárad...” (A hatalom akarása, No. 1067.)

²⁰ Nem létezik igazság, csupán hasznos vagy káros idioszinkráziák vannak. Rorty: „Az 'igazság'-nak hívott magasabb kutatási cél csak akkor létezne, ha létezne olyasmi, mint végső igazolás, azaz nem emberi hallgatókból álló, pusztán véges auditorium előtti, hanem Isten előtti igazolás.” Rorty ezért megismerés helyett reményről beszél, mely egy jobb jövőre irányul — bár arról semmit nem mond, miben áll ez a jobb jövő, és arról végképp hallgat, hogy milyen eszközökkel lehet elérni, mert legalább ezeknek az eszözöknek az esetében döntő, hogy fel- és megismerjük-e őket, azaz *igaz* tudásra teszünk-e szert velük kapcsolatban. (Merkur, 781-2)

azonban az a sajátossága, hogy felfedezőjével azonos, vagyis nem tőle függetlenül létezik. Ha a szcientizmus áldozataiként többé már nem hiszünk saját magunknak, hogy kik és mik vagyunk, ellenben elhisszük, hogy csupán génjeink terjesztésére szolgáló gépezetek vagyunk, s ha pusztán az evolúciós alkalmazkodás termékének tartjuk az emberi észet, aminek semmi köze az igazsághoz, és ha nem riadunk vissza ezeknek az állításoknak az önellentmondásosságától, akkor nem remélhetjük, hogy bármi is képes lenne meggyőzni bennünket Isten létezéséről.

Istennek ez a nyoma, ami mi magunk vagyunk, nem létezik anélkül, hogy akarnánk, jól-lehet — Istennek legyen hála — Isten attól tökéletesen függetlenül létezik, hogy megismerjük-e, tudunk-e róla és köszönetet mondunk-e neki. Csakis önmagunkat húzhatjuk keresztül. Az ember istenképiségének gondolata, amit gyakran csupán épületes metaforaként használnak, nem sejtett pontos jelentésre tett szert manapság. Az istenképiség jelentése: képesség az igazság fel- és megismerésére [Wahrheitsfähigkeit]. A szeretet pedig nem más, mint a megcselekedett igazság. Hiszen mi más a szeretet, mint a másik lény valóságossá válása számomra? Az igazság jelentése minden más fogalomnál lényegesebb az Újszövetségben. „Azért születtem és jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról.” (Jn 18,37). Így felelt Jézus Pilátus kérdésére, hogy vajon király-e. Ez a válasz ma ott áll Pilátusé mellett: „Mi az igazság?” (38) Az ember személy volta az igazságra való képességgel áll vagy bukik. Ezt ma a biológusok, az evolúció teoretikusai, az idegtudomány képviselői közül sokan megkérdőjelezzik. (...) Az ember bármiféle spiritualista szemléletét újabban felülírja a naturalizmus. Csakhogy a naturalizmus számára az ismeret nem az, aminek a hagyományos felfogás tartotta: valóságismeret. A naturalista értelemben vett ismeret nem arról tájékoztat, ami van, hanem csupán az egyed vagy a faj túlélését segítő alkalmazkodás a környezethez. De persze miként tudhatjuk azt, amit nem tudhatunk?²¹ Hogy az ember ízig-vérig természet, természeti lény, és a nála fejletlenebb életből emelkedett ki, az csak akkor nem halálos az ember önértelmezésére, ha a természetet Isten teremtette, és az ember kialakulása isteni szándéknak felel meg. Ehhez nem szükséges, hogy az evolúció folyamatát — amit inkább Darwinnal leszármazási folyamatnak kellene mondanunk — teleologikus folyamatnak értelmezzük, azaz hogy nem a véletlen hozza létre benne az újat. Ami természettudományosan nézve véletlen, az éppúgy lehet isteni szándék, mint az, ami számunkra célirányos folyamatként ismerhető meg. Isten ugyanúgy tevékeny véletlenek, miként természeti törvények révén. A természettudósok «fulguráció»-ról (magasfeszültségű kisülés) és «emergenciá»-ról beszélnek azért, hogy szavakkal megidézzék a megmagyarázhatatlant. Az istenhit viszont azt jelenti, hogy az új fellépésének magyarázatára van egy szavunk, ami az

²¹ Elvégre a naturalista értelemben vett ismeret valóságtartalmát sem tudhatjuk, ha egyszer az ismeret nem a valóságra irányul, hanem csupán alkalmazkodási manőver. A manőver esetleges sikere ugyan gyakorlatilag erősíti a feltevést, hogy az ismeretnek van valóságtartalma, csak éppen a *tartalmat* nem tudjuk meg, mert a naturalista keretek között a feltevés soha nem igazolható magával a valósággal, hanem csak a gyakorlatnak a sikerével, ami ugyan maga is valóság, de mint valóság ugyancsak nem ismerhető meg... Ezzel a kör bezárult. Minden feltevés *elvi* alapot kíván, hogy igazság legyen belőle, ez azonban a naturalista felfogásban lehetetlen, mert lényegében nem ismer el az emberi alkalmazkodástól független valóságot, amire az ember lényegmegismerő akarata és képesség irányulna. Csak az alkalmazkodás *környezeteként* tud valóságról, de nem *önmagában*. Márpedig az igazság hagyományos jelentése szerint az a kijelentés igaz, ami azt mondja ki, ami *van*. Az igazságnak nem az alkalmazkodás sikere a mértéke, hanem a valóság valóságtartalma. Mai tudásunk szerint (bár mit is jelent itt a „tudás”?) az emberiség tevékenysége nyomán elpusztulhat a természeti világ jelentős része, beleértve az embert is, miközben a rovarok nagy valószínűséggel túlélnek a pusztulást és az embert. Sikeresen alkalmazkodnak. Ezek szerint az igazságot is jobban megismerték? Az ember sikere tehát az lenne, ha rovarrá változna? Mint Gregor Samsa?...

újat lényegében nem a régire redukálja. Ez a szó a «teremtés». Az igazságra való képesség csak teremtésként érthető. Amit ezen értek, vagyis azt, hogy az igazság előfeltételezi Istent, egy utolsó példával szeretném megvilágítani, egy istenbizonyítással, ami, úgymond, Nietzsche-rezisztens, vagyis ellenáll Nietzsche erőteljes naturalizmusának. Ez az istenbizonyítás a nyelvtanból építkezik, pontosabban az ún. futurum exactum-ból indul ki. A futurum exactum, a befejezett jövő a mi gondolkodásunk számára szükségképpen össze van kapcsolva a jelen idővel. Valamiről azt mondani, hogy most van, azonos annak állításával, hogy a jövőben mint egykor-volt fog létezni. Ebben az értelemben minden igazság örök. Hogy az év bizonyos napján sok ember gyűlt össze egy egyetemi előadásban meghallgatni egy előadást az istenhit és racionalitás összefüggéséről, az nem csupán aznap igaz, hanem örökre az marad. Ha mi ma itt vagyunk, akkor holnap itt-voltak leszünk. A jelen mindig valóság marad mint az eljövendő jelen múltja. De miféle ez a valóság? Az ember azt mondhatná: azokban a nyomokban áll fenn, melyeket a jelen oksági hatásként hátrahagy. Ezek a nyomok azonban egyre halványabbak lesznek. És csak addig nyomok, ameddig nyomként emlékeznek rájuk.

Amíg emlékeznek az elmúltra, addig nem nehéz megválaszolni a létmódra vonatkozó kérdést. Valósága éppen az emlékezetben van. Ámde az emlékezés egyszer megszűnik, és egyszer valamikor már nem lesznek emberek a földön. Végül a föld is el fog tűnni. Mivel a múlthoz mindig hozzátartozik egy jelen, amelynek a múltja, ezért úgy tűnik, hogy a tudott jelen eltűnésével — és mindig csak az a jelen, ami tudott — eltűnik a múlt is, és elveszíti jelenését a futurum exactum. Csakhogy éppen ez az, amit képtelenség elgondolni. Az állítás, mely szerint „a távoli jövőben nem lesz igaz, hogy ma itt vagyunk”, értelmetlen. Nem gondolható. Ha lesz olyan időpont, amikor már nem leszünk itt-voltak, akkor ténylegesen most sem vagyunk itt valóságosan, ahogyan a buddhizmus következetesen állítja is. Ha a jelenbeni valóság egyszer nem lesz volt-valóság, akkor egyáltalán nem is valóságos. Aki megszünteti a futurum exactumot, megszünteti a jelenvalóságot.

De ismét a kérdés: Miféle lét az elmúlnak ez a valósága, az igazság örök igaz-léte? Az egyetlen válasz csakis ez lehet: gondolnunk kell egy tudatot, egy abszolút tudatot, amelyben minden, ami történik, fennmarad és megőrződik. Elvégre egyetlen szó sem lesz egyszer nem-volt szó, egyetlen fájdalom sem lesz nem-volt fájdalom és egyetlen öröm sem lesz soha nem-megélt. Történet, eseményt lehet tagadni, de nem lehet meg nem történtté tenni. Ha létezik valóság, akkor a futurum exactum szükségképpen és vele a valóságos Isten feltevése. „Attól félek” — írta egy alkalommal Nietzsche —, „nem szabadulunk meg Istentől, mert még mindig hiszünk a grammatikában”.^{*} Ez azonban nem véletlen. Nietzsche is csak azért írhatta, amit írt (a grammatikáról), mert közlendőjét rábízta (a grammatikára).²²

* * *

Merkur: Das unsterbliche Gerücht²³

- *intentio recta/prima*: a dologra irányul és tárgyi megismerést eredményez;
- *intentio obliqua/secunda*: a nyelvre, a tárgy tudati megjelenésére irányul.

* ☞ [DuxIsmeretkritika](#) (Nietzschevel azt mondhatnánk...)

²² Nietzsche nyelv felfogásához: ULLMANN TAMÁS: *Az értelem dimenziói*. [»Aspecto könyvek«] L'Harmattan, Bp., 2012, 57. kk. o.

²³ ROBERT SPAEMANN: *Das unsterbliche Gerücht*. in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Merkur* Heft 9/10 53. Jahrgang Sept./Okt. 1999. Klett-Cotta, Stuttgart. 772-783. o.

A jelentés (Sinn) és értelem/jelölet (Bedeutung) fregei megkülönböztetése hasonló a skolasztikus *nomen intentionis* és a *nomen rei* megkülönböztetéséhez. Az 'alkonycsillag' és a 'hajnalcsillag' különböző dolgot jelenthet egy versben, és a költőnek nem kell arról tudni, hogy egyébként a két jelentés jelölete azonos dolog, nevezetesen a Vénusz, magyarul az esthajnalcsillag. Az irodalmi szövegekben nincsen külső referencia, a jelentésen túli értelem/jelölet. A szöveg figurái nem utalnak önmagukon túlra, nem mutatnak ki a szövegből. Manapság ilyenek tekintik a bibliai szöveget is, és úgy elemzik, mintha nem lenne önmagán túlra mutató jelentése, azaz értelme. A mai teológia jórészt lemond az *intentio recta*-ról (avagy *prima*-ról), vagyis a referenciáról, a jelöletről (Bedeutung), ami a szöveg jelentésén (Sinn) túl van. Ezzel olyan teológiát üznek, mintha Isten nem lenne valóságos, vagyis nem létezne mint a szöveg jelölete: *theologia etsi deus non daretur*. A külső referenciákkal nem rendelkező szöveg neve: fikció. Ilyenformán csak istenképek vannak, de Isten nem létezik, vagy legalábbis nem tudhatunk róla semmi valóságosat. Be vagyunk zárva a képeinkbe, azokba a szövegekbe, amelyeket a világról szövünk. És mivel egyre sűrűbb és — a megőrzés mediális technikai eszközeinek tökéletesedése révén — egyre tömöttebb ez a szövedék, ezért egyre kevésbé látjuk a valóságot, mert eltakarják felhalmozott értelmezéseink. Ha csak istenképek vannak, akkor a választás ízlés kérdése. *De gustibus non est disputandum.* (773)

Mi a különbség aközött, hogy Isten valóságosan létezik, vagy csak szövegben szereplő szó, minden külső referencia nélkül? Brecht egyik hőse igen gyakorlatias választ ad erre a kérdésre:

„Azt tanácsolom, gondolkodj el, vajon viselkedésed miként változna meg a tagadó vagy az igenlő válasz esetén. Ha semmiféle változás nem lenne, akkor annyiban hagyhatjuk a kérdést. Ha viszont megváltozna, akkor csupán annyit segíthetek neked, hogy ezt mondom: már el is döntötted; neked szükséged van egy Istenre.” (774)

Persze lehet, hogy az illető nem annyira Istent szeretné, mint inkább hinni szeretne. A valóságos Isten és az ember pszichikai igényeit kielégítő hit Istene nem ugyanaz, az előbbi félelmetes, a másik manipulálható.

Mit hisz, aki Isten létét hiszi? Azt, hogy mindannak, ami létezik tapasztalati világunkban, beleértve saját magunkat is, van egy bizonyos „mélysége”, egy olyan dimenziója, mely kivonja magát az érzéki tapasztalás alól, az intropesktív alól is. Ebben a dimenzióban lép elő minden létező az eredetéből. Nem a megelőző feltételekre következő időbeni folyamatban, hanem a keletkezési feltételekkel egy időben, és ugyanakkor azoktól függetlenül, azaz önlétként. Teremtőben hinni azt jelenti, hogy a dolgok léte és a halandók élete se nem szükségszerű, se nem valamiféle egyetemes tehetetlenségi elv következménye, hanem minden egyes pillanatban előlépés az eredetből. (774-5)

Vallás és kontingencia

„A kontingencia-leküzdés [Kontingenzbewältigung] fogalma azt akarja jelenteni, hogy az ember belenyugszik abba, amin nem tud változtatni, noha el tudja képzelni és szeretné is, hogy másképpen lenne. Beletörődni vagy megbarátkozni vele? [Sich abfinden oder sich anfreunden?] Létezik a kontingencia-leküzdés ateista formája is, mely beletörődik abba, hogy a dolgok olyanok, amilyenek; afféle életművészet ez, mely abból áll, hogy az ember megelégszik értelem és öröm enklávékkel egy abszurd egészben. Ámde mit jelent itt az 'abszurd'? ... Valójában éppen az istenhit az, ami egyáltalán létrehozza vagy legalábbis rendkívüli mértékben kielezi a kontingenciát, amit úgymond, 'leküzd'. A világ esetlegességének eszméje az iszlám és a kereszténység terében bontakozott ki filozófiailag, szintúgy a 'lehetséges világok'-fogalma, mely oly fontossá vált a modern logikában. Hiszen mit jelent az, hogy valami másképpen is lehetne, mint ahogyan van? Jelentheti azt, hogy másléte nem zárható ki logikai alapon. Jelentheti azt, hogy abból, amiből előállt, természeti szükségszerűséggel következik. De ez máris kétértelmű. Mert ha két természeti esemény sor mindegyike

természeti törvények szerint zajlik is, nem mindig létezik egy további természeti törvény, amelyből kiolvasható lenne e két sorozat interferenciájából adódó esemény. Ilyenkor véletlenről beszélünk, s ezen azt értjük, hogy másképpen is történhetett volna. Arisztotelész szerint a véletlen ugyanolyan „ok”, mint más okok. A tény, hogy a szóban forgó történést nem előzte meg semmi, ami bekövetkezését meghatározta, nem jelent valamiféle 'képeség'-et a dolgok másfajta menetére. Egyetlen kivétellel: Ahol a cselekvők mi magunk vagyunk vagy más emberek, akiket szabadon cselekvő szubjektumnak tekintünk. Ekkor van értelme alternatív 'képeség'-ről beszélni, és bizonyos cselekvések vonatkozásában azt mondani, hogy másképpen is tehattunk volna. Kontrafaktikus feltevéseknek csak szabadon cselekvő lényekkel kapcsolatban van olyan értelme, mely nem pusztán metaforikus. Az eszme, hogy a világ másmilyen is lehetne, mint amilyen, sőt, a természettörvények is kontingensek, csak egy olyan gondolat háttérben születhetett meg, amely egy szabad döntésben véli a világ keletkezésének forrását. Ezért az istenhit mint kontingencia-leküzdés nem más, mint a sebet azzal a karddal gyógyítani, amely ejtette. A vallás funkcionális meg-alapozására aligha alkalmas ez a vallásértelmezés. Az ateista kontingencia-leküzdés radikálisabb, mint a vallási, amennyiben a kontingencia félresöprése, ami azonban talán pszichikai okokból lehetetlen. Az ember nehezen tud elszakadni attól a gondolattól, hogy a dolgok másmilyenek is lehetnének, mint amilyenek. Ez azonban vélhetően csupán annyit jelent, hogy nehezen szakad el az isten-gondolatól.” (777-8. o.)

A kontingencia-leküzdés mást is jelenthet. A dolgok néha jobbak, mint ahogy megszoktuk vagy várnánk. Néha fenséges dolgok történnek. És vannak pillanatok, amikor létünket tiszta ajándékként, csodaként éljük meg. Istenben hinni annyi, mint hinni a csodának. Wittgenstein szerint „az egész modern világnézet alapjául az a megtévesztő elgondolás szolgál, hogy az ún. természeti törvények a természeti jelenségek magyarázatai”. Holott nincs olyan kényszer, mely szerint egy eseménynek meg kell történnie, mert egy másik megtörtént. Csak *logikai* szükségszerűség áll fenn. Modern teológusok az ún. elsődleges okok síkjára akarják száműzni Istent a világban zajló történések számára szolgáló egyfajta transzcendentális feltétel gyanánt, aminek kívül kell tartania magát az eseményeken. Ennek okát azonban — a Wittgenstein által megnevezett előítélten kívül — nem tudják megadni. A hívő emberek általában szkeptikusak a csodákról szóló beszámolókkal szemben, hajlanak arra, hogy ne higgyenek nekik, ugyanakkor mindig is várnak és remélnek egy olyan csodát, ami meggyőzi őket. A kontingencia-leküzdés legmagasabb formája a hála. Itt semmiféle helyettesítéssel nem szolgálhat az ateizmus, mert akkor a kontingencia leküzdése egyenlő lenne azzal, hogy megszüntetjük a hálaadás képességének örömét és boldogságát.* (778-9)

Isten funkciójához tartozik, hogy semmiféle funkcióval nem definiálható, azaz semmiféle funkcionális ekvivalenssel nem helyettesíthető. Istennek amúgy se lehet funkciót tulajdonítani a világ létezésében, mert:

„Az istenhit minden funkciójával szemben ugyanannak az ellentéte is létezik: Isten az alapja az emberhez intézett minden feltétlen igénynek, és ugyanakkor ő az alanya minden bűn megbocsájtásának; ő a legitimációs alapja minden hatalomnak, mely kötelességeket ró az emberre, és őrá hivatkozik a zsarnok ellen minden lázadó; ő a történelem ura, és ő a bírója azoknak akik 'alakítják' a történelmet. Az istenhit inspirálja a fájdalom enyhítésére irányuló legfőbb törekvéseket, és a legodaadóbb készséget a fájdalom elfogadására. Ő ösztönzi az eretneket elítélő bírót csakúgy, mint magát az eretneket. Ő motiválja azt, aki a világot jobbítja, és azt is, aki megátkozta, de azokat is, akik csak mindennapi kötelességüket teljesítik benne. Ő biztat arra, hogy bármit teszünk, őerte és őmiatta tegyük, és ő tanít arra, hogy bármit teszünk, azzal semmit sem tudunk adni neki. Arra biztat, hogy gyürkőzzünk neki a dolgunknak, és ugyanakkor legyünk közömbösek fáradozásunk eredményével szemben. Azt tanítja, hogy mindenben benne van és minden őbenne van, és azt tanítja, hogy a vi-

* [ValltapsztEtkezés](#) (A hála nem holmi szentimentális...)

lágon 'túl', kívül, a 'mennyben' van. — Ezért arra kérdésre, hogy milyen különbséget jelent az, hogy Isten létezik vagy nem, egyetlen válasz van: pontosan azt a különbséget, hogy Isten van vagy nincs.” (779-80)

Van azonban egy morális konzekvencia, ami következik az istenhítből. Ha létezik Isten, akkor az embereknek azt kell tenniük, amiről Isten akarja, hogy akarják, és nem szabad megkísérelniük Isten szerepét játszani, mintha urai lennének a történéseknek. Jean-Paul Sartre írta, hogy az ateistának radikális „felelősségetikusnak” kell lennie, aki kész bármilyen törvényszegést elkövetni, ha azzal javít az emberiség helyzetén. Az a törekvés, hogy valaki tiszta kézzel és folt nélkül élje le az életét, nem más, mint erkölcsi egoizmus. Nem így a hívő esetében. Ő elsősorban a saját életéért felel, mert számára létezik egy instancia, aki előtt felelőséggel tartozik életéért. Az a törekvése, hogy ne kompromittálja magát a gonosszal, nem egoizmus, hanem istenszolgálat. Nem kell felelnie azért, ha elhárítja magától, hogy megszegje a törvényt. — Sartre a jelek szerint jobban megértette ezt a dolgot, mint sok mai erkölcsoteológus, akik konzekvencialista morálteológia mellett voksolnak, mely szerint a cselekvés erkölcsi minősége az előrelátható következményei összességének funkciója, vagyis lényegében a cél szentesíti az eszközt. Ez a konzekvencializmus az emberi erkölcsiség évezredes alapvetésével szakít, és totalitárius, mert azt, aki tudni véli, mi a legjobb mindenki számára, urává teszi azok lelkiismeretének, akik ezt nem tudják. (780)

Ebben a szituációban csak *ad hominem* formát ölthetik azok az érvek, melyek szerint az abszolútumot Istenként kell elgondolni. Nem kétségbevonhatatlan premisszákból indulnak ki, hogy még kétségbevonhatatlanabb végkövetkeztetésekhez érkezzenek el. Holisztikusak. Isten létezésének és az ember igazságképességének vagyis személy voltának kölcsönös függését mutatják fel, és ugyanakkor mindkettő beleegyező elfogadására bíztatnak — ellentétben a naturalizmus és spiritualizmus sehova nem vezető dialektikájával, mely a jelenlegi civilizációnkat meghatározza. E civilizációban az uralkodó hatalom egy absztrakt, transzcendentális szubjektum — neve: tudomány — az egyik oldalon, mely láthatóan független minden természeti, biológiai és pszichológiai feltételtől, és szubjektum nélküli objektivitásra redukálja a világot. Hogy micsoda az ember, azt azzal magyarázza, hogy bemutatja, miként jött létre. Ebben az aspektusban az igaz és a jó csupán túlélést szolgáló idioszinkráziák, az ún. ismeretek pedig nem annak reprezentációi, amit megismertünk, hanem kauzális hatásai annak, amit éppen hogy nem ismertünk meg. Ebből következik, hogy a személyes önmeghatározás összes eszméje önmagunk félreértése. De persze még azt sem „tudhatjuk”, hogy ez így van-e.

Ha Isten létezik, akkor másképpen állnak a dolgok. Akkor a „természeti” magyarázat nem egyenlő a redukcionista magyarázattal, mert maga a természet is egy gondolatilag elérhetetlen szabadságnak [unvordenkliche Freiheit] köszönheti a létét, és szabad, igazságképes és értelmes lények létrehozásával csak oda tér vissza, ahol az eredete *valóságosan van*. Ha Isten létezik, akkor jogosan tartjuk magunkat annak, aminek valóban tartjuk: személynek. Ha ezt nem akarjuk, akkor nincs olyan érv, ami meggyőzhetne bennünket Isten létezéséről. Ám ha akarjuk, akkor sem áll fenn kényszerítő szükség hinni Istenben. Választani kell!

