

EMBER - VILÁG VISZONY GÖRÖG ÉS BIBLIAI MODELLJE

Az egzisztencia görög és bibliai modellje

1. — Görög modell: a kozmosz örök és változatlan, tehát tökéletes, tehát isteni.

„... Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.” (B 30)

Az ember ugyan bizonytalan és ingatag, de ha a kozmoszhoz illeszkedik, akkor biztonságra tesz szert: a mérték a kozmosz, a természet, az ész — ez a három lényegében ugyanaz. Mind a három adva van a jelenben. Az antik világ a jövőt is úgy tekintette, mint az örök kozmikus rend fennállásának a jelen felől értelmezett dimenzióját. Mivel a jövőben ugyanazok a törvények érvényesek, mint a jelenben (és a múltban), ezért a jövő nem igazi jövő (és a múlt nem igazi múlt), hanem a jelen kiterjesztése előre (és hátra a múltba), hiszen nincs új a Nap alatt: ciklikus időszemlélet. — Valódi jövő és múlt, azaz lineáris idő egyedül a bibliai szemlélet sajátossága.

2. — Bibliai modell (a keresztény értelmezésben): a kozmosz nem örök, hanem véges teremtmény; célja nem önmagában van, hanem I az emberért alkotta meg. Kozmosz és ember összekapcsolódik, és mivel az ember a világ teremtésének célja, ezért a világ léte összekapcsolódik az ember létevel. Az ember véges, mert teremtmény (csakúgy, mint a világ), de a kozmoszsal ellentétben istenképiség jellemzi, melynek legfontosabb jegye az értelem és a szabadság. Az értelem révén képes megismerni a világot, saját létét és felismerni teremtőjét; a szabadság révén pedig a megismeréssel szerzett tudása alapján dönt léte felől: elfogadja a felismert rendet és értelmességet, vagy maga akar új rendet és értelmességet alapítani. A döntésével szab sorsot magának.

A sors tehát nem külső meghatározottság, miként az extrabiblikus világban. Az I-nel kapcsolatos döntés mint sorsválasztás az ember életének a vezérmotívumát, drámai alapszerkezetét adja. Nem az életében fellépő összes adottság, történet, esemény és szereplő megválasztását jelenti — hiszen véges lényként élete kontingens dologi konkrétumainak meghatározása nincs a hatalmában —, hanem a velük szembeni viszonyának a meghatározását, a relevancia, az értéksorrend rögzítését. Ez a szabadság döntése. Ezt a döntést, jóllehet az életében szereplő összes adottságra vonatkozik, tehát mindenre kiterjed és életének egésze számára mérték- és irányadó, nem a történeteket megelőzően hozza meg az ember, hanem az élet konkrét folyamatában fokozatosan építi ki: minden egyes alkalommal, minden konkrét döntésében, választásában ezt erősíti vagy gyengíti, és a teljes rajzolat csak az élet végén válik láthatóvá. A sorsválasztó döntést nem egyszeri empirikus aktusnak kell tekinteni, ami konkrét időben történik, teljesen tudatosan és artikulált formában. Sokkal inkább folyamat, maga a bizonytalankodásokkal, visszaesésekkel, kiállításokkal és visszarettenésekkel tarkított *személyes* életút, amely döntésről döntésre épül ki, és tulajdonképpen csak visszatekintve, retrospektíve válik egyértelművé mint *optio fundamentalis*. Mindazonáltal a reflexió révén az ember fokozatosan tudatosíthatja egyes konkrét döntéseinek a mélyszerkezetét, alapotívumát, kanti kifejezéssel maximáját. Ennek a reflexiónak különböző formái lehetségesek a magányos meditációtól a dialóguson, feltáró (lelki) beszélgetésen át a naplórásig. Ha az időbeni kezdetét és kiépülésének mozzanatait nem is tudjuk megadni, posztulálnunk kell mint szabad döntést, *intelligibilis tettet*, különben nem beszélhetünk a biblikus értelemben vett személyes felelősségről, és nem haladjuk meg a külső sors meghatározás extrabiblikus modelljét.¹ Ez az alapdöntés, az ember

¹ Az „intelligibilis tett” fogalmát Kant használja arra a nem empirikus, tehát nem időben lezajló tette, amelyben az ember felveszi maximái közé a rosszat: „A tapasztalat azonban soha nem tárhatja föl a szabad döntésnek a törvényre vonatkozó legfőbb maximájában a rossz gyökerét, ez ugyanis, mint *intelligibilis tett*, minden tapasztalatot megelőző.” (A *vallás a puszta ész határain belül* - és más írások. (Ford. Vidrányi Katalin) Gondolat, Bp., 1980. 144. o. 28. láb.)

életében a döntések, választások mélyén kirajzolódó, és a konkrét választásokban fokozatosan kiütköző döntési logika lesz azután a valódi tárgya az ítéletnek, melyet már nem az ember mond ki, hanem róla, fölötte, de elsősorban neki mondanak ki. Így az ítélet nem valami tőle idegen, kívülről lesújtó verdiktként éri, hanem megszólító kijelentésként, ami őt magát mondja ki és szólítja meg személyes léte összegző valóságában és teljességében, hogy megtudja végre, ki is ő valójában immár változhatatlanul és mindörökre. Ekkor táblára írva nyakába akasztják történetét, mondja Pilinszky.²

Ez a döntése hatással van a világra, amely létében az emberhez kapcsolódik, s ezért az embernek a létezéssel kapcsolatos minden döntése és cselekvése a világ sorsává válik („Mivel hallgattál feleséged szavára, és ettől a fáról, amelyről megparancsoltam, hogy ne egyél, átkozott legyen a föld miattad!...” (Ter 3,17)

A döntés azáltal van hatással a világra, hogy az ember a döntésének megfelelően értékeli, és értékelésének megfelelően használja a világot. Ha I mellett dönt, akkor I ajándékként, óvatosan és tisztelettel bánik vele; ha I-től elfordul, akkor, nem látván személyes ajándékot a világban, kizárólag a maga hasznára él vele. Mindkét esetben a világot egyben és működésben tartó törvények tiszteletben tartásával és alkalmazásával kell eljárni (az ajándékkal is az ajándék tárgyi valóságának megfelelően kell bánni). Kívülről tekintve tehát mindkét döntésnek ugyanaz a gyakorlati viselkedés az eredménye (kívülről nem látszik, hogy a földműves I ajándékként metszi a szőljét szakértő módon vagy pusztán a szakismeret alapján), mindazonáltal más és más emberi egzisztencia bontakozik ki az első és a második esetben; nem a szőlő (a világ) lesz másvalami, hanem az ember lesz *másvalaki*. A szőlő (világ) nem tud mássá válni, mint amiként és aminek létezik, *van*; az ember viszont tud más- és másvalaki lenni, mert nem *van*, mint valami tárgy, hanem a tárgyilag adott létéhez (a van-hoz, a meglét-hez) tudatosan viszonyul; nem tagolódik be a világot alkotó dolgok egyikeként a van világába, hanem mindig is szembelep a világgal, viszonyul hozzá, és ennek a viszonyulásnak a közvetítésével létezik benne: *egzisztál*, és egzisztens viszonyulását teljesen szabadon határozza meg. A bibliai vallások feltételezik ezt a szabad viszonyulást, ezt szólítják meg, és az ember szabadságára építenek.

Míg a görög modellben a döntő elem az ember értelmessége — értelme révén megismeri a kozmosz rendjét és illeszkedik hozzá — a bibliai emberkép szerint az ember lényege a szabad akarat (szabadság és akarat). A teremtéstörténet szerint I az embert megteremtése után azonnal döntési helyzetbe állítja, hogy szabadságát gyakorolhassa. Az ember sorsa ettől a döntéstől függ, nem a világ megismerésétől. A döntés történeti elem, amennyiben történelmet, az ember világban való létének történelmi folyamatát indítja el. (A szabad döntés mindig történetet, a szabad döntések sorozata és hálózata pedig történelmet indít el.) Az ember elutasítja az I által alapított rendet, eltér, elfordul teremtőjétől (*aversio a deo conversio ad creaturam*). Ez a bűn. Az ember által elkövetett bűnnek hatása van a teremtett világ egészére. Ennek az az oka, hogy az ember létének döntő meghatározója az istenkapcsolat, ebbe a kapcsolatba illeszkedik az ember világ-kapcsolata. Ha az előbbi megváltozik, akkor megváltozik az utóbbi is. A görög modellben az ember igazodhat a

² A véges emberi személy az ítélet megszólító aktusának eredményeképpen válik késszé, befejezetté, lényegében tehát megszólíthatóvá; a korábbi megszólítások inkább meghívások voltak, hiszen még nem volt teljes értelemben vett megszólítható személyvalóság. Meghívásnak pedig az számított, ami a személy magvát hívta, szólongatta, nem pedig csak egyszerűen beszélt az illető emberhez. Míg ez utóbbi mindennapos történés a dialógusokban, az előbbi, a megérintő meghívás ritka személyes esemény, melynek erejében újra és újra megszületünk, újjászületünk, eltérően a mindennapos kommunikációtól, amelyben egyszerűen csak „szerepelünk”, valamilyen szerepet játszunk, és csak ritkán vagyunk önmagunk, akkor, amikor valóban *személyesen megszólítva – vagyunk*. A megszólító ítéletben, amely külső eseményként járul hozzá a személy valóságához, ismét megmutatkozik az emberi személy végessége avagy teremtményszerűsége: amiként születésekor nem önmagát állította a létbe, azonképpen halálakor sem önmagától jut el léte teljességére, hanem mindkét esemény *megtörténik* vele, mindkét állapotba *beemelődik*, vagy még szigorúbban fogalmazva *beemeltetik*. Az egzisztencia megtörténik: eseményként az emberrel, illetve *ajándékként a személynek*.

kozmoszhoz, hiszen annak rendje örök és változatlan, isteni rend, amelynek alapján az ember bármikor kiigazíthatja esetleges tévedését, egyensúlyba hozhatja ingadozását; ehhez nem kell más tennie, mint pontosan megismerni a kozmoszt és rendjét, amely tehát stabil korrekcióként szolgál. Ezzel szemben a bibliai modellben a világ nem nyújt mércét, nem segít az emberen; mert az ember egyetlen igazi mércéje I, az ő törvénye szab rendet számára, nem a világ (természeti) rendje, jóllehet azt a rendet is végső soron I alapította. A bűn következtében megrendült helyzetben az ember a maga erejéből nem tud változtatni, legfeljebb optimalizálni képes, de az a bűntől megrontott helyzetnek az ingadozó optimuma, nem az eredeti épségnek a szilárd állapota. A bibliai szcenárióban nincs lehetőség stabil korrekcióra az ember felől, kivált nincs „bármikor” és „bárhol” — értsd: a görög modellben a korrekcióra bármikor és bárhol lehetőség van, mert nincs az ember létében sem kitüntetett idő, sem kitüntetett hely, amely a korrektívumként szolgáló kozmoszra való rápillantásra kedvezőbb lenne, mint bármely más idő és hely: a kozmosz örök rendje változatlan és bármikor és bárhonnan megközelítve ugyanaz. Ezzel szemben a bibliai modellben az ember alaphelyzetének viszonyítási pontja a transzcendens, világon túli szabad, személyes I, aki nincs előtte azzal a nyilvánvalósággal, mint a kozmosz, ezért nem is lehet úgy megismerni, mint a tárgyi adottságokban jelenlévő világot. Szabadsága folytán akkor is ismeretlen lenne, ha úgy lenne jelen az ember előtt, mint valami tárgy, abszolút transzcendenciája pedig amúgy is végtelenné tágítja a ráirányuló megismerő folyamatot, ezért a megismerésre támaszkodó ember soha nem juthat el olyan tudásállapotba, amelyben tárgyilag megalapozottan tudna dönteni I-nel kapcsolatban. I soha nem ragadható meg az ember által kimerítően és végleges léttartalmában. I mint szabad cselekvő akkor, ott és annyiban ismerhető meg, amikor, ahol, és amennyiben megnyilvánul, kinyilatkoztatja magát. Röviden: a bibliai I elsősorban nem a metafizika, hanem a vallás „tárgya”.³

„... [A metafizikai irányultságú] vallásfilozófia olyan vallást konstruál, amely elvileg független minden történelmi eseménytől, mindenkor bármelyik ember történelmi egzisztenciájának bármelyik pontjáról egyformán elérhető; olyan vallást, amely mindenkor újraalapítható, amely mindenütt 'Szentföldet' pillant meg, és mindig 'az idők teljességét' éli, mert a szellem mindig és mindenütt elérheti az igaz, a jó és a szép 'örök ideáit'.” (Rahner, *Ige*, 23.) — Vö. A keresztény hit „nem az ember időtlen metafizikai öntudatának dramatizált tárgyasulása, hanem válasz egy történelmileg egyedülálló eseményre. (J. B. Metz) (idézi: TÖRÖK Csaba: *A kultúrák Lelke. Új ember*, Bp., 2013. 79. — „A kereszténység válasz egy rejtélyre, nem pedig az igazság megállapítása hosszú eszmecsere után”, mondja G. K. Chesterton (†1936).

A bibliai ember *coram deo* létezik, s ha viszonya megromlik I-nel, akkor valamiként a világi életének egésze is megromlik, zavaros lesz és homályos. Ez az állapot mindaddig fennmarad, amíg I közbe nem lép az ószövetségi kiválasztással és törvényadással, ill. az újszövetségi megváltással. Itt az ember nem a maga erejében végez korrekciót, hanem I tetszése és kegyelme folytán részesül benne, de nem mint korrekcióban, hanem mint *megváltásban*.

³ A másik embert (pl. a házastársat) sem tudományos módszer alapján, hosszas és alapos vizsgálódás után választjuk ki, hanem hitben, reményben és szeretetben: hiszünk neki, reménykedünk benne, és szeretettel befogadjuk. Döntésünk *döntés* a javából: *személyes* elhatározás, amit mi hozunk, és nem valamiféle tudományos tudás és ismeret parancsol ránk. A személyes döntésben teljes súllyal nehezedik ránk szabadságunk: életünk legfontosabb — életfontosságú — mozzanataiban nem segít a tudomány, egyszerűen nem tudunk annyit, amennyi tudás levonná vállunkról a döntés terhét és kockázatát, azaz nem a tudásunk dönt, hanem nekünk kell döntenünk (esetleg a tudásunk segítségével). Itt nincs más választásunk, mint a szabadság: mindenképpen szabadon *kell* döntenünk, nem folyamodhatunk biztos ismerethez, belátott tudáshoz, illetve nem olyan mértékben, hogy tudásunk megszüntetné a szabadság kockázatát. Ennek oka nem a tudásunk, hanem egzisztenciánk végessége (a tudás végességében is az ember elemi, metafizikai végessége mutatkozik meg).

A megváltás nem új tudás valami rejtett dologról — I-ről —, amivel az ember addig nem rendelkezett, de most már tudván tud, és csak alkalmaznia kell új ismeretének tartalmát, s minden rendben lesz... A megváltásnak nincs következménye a világ megismerésére, a tudomány feladatára és képességére nézve; nem tudományos ismeretekben, hanem a bűn állapotából mint „szolgaság”-ból való megszabadításban részesít. Nem a tudás tartalmának, hanem az egzisztencia alapállapotának megváltozása: a megváltott ember ismét I-nel a horizontban tapasztalja a világot és gondolkodik róla, és *coram deo*, I-nel szemközt éli benne személyes életét. I-t választja sorsának, nem a világot.

Összefoglalás: A görög értelemben vett kozmosz öröktől fogva fennáll, ezért nincs tőle különböző oka; az örök kozmosz ön maga oka: *causa sui*.⁴ A bibliai értelemben vett *teremtett* kozmosz nem öröktől fogva létezik, létezése tehát nem örök szükségszerűség, hanem tőle különböző oka van, következésképpen feltehető a létezésének okára vonatkozó kérdés. Sőt, nem csak az okra lehet rákérdezni, hanem a miért-re mint alapra is: miért lépett működésbe az alap, mi a célja az okozással (teremtéssel)? Ez a kérdés persze csak akkor értelmes, ha az alap racionális természetű, azaz okozó aktivitása megfontolt, értelem irányította akaratból és értelmesen megfogalmazott cél érdekében történik. A miért-re vonatkozó kérdés tehát nem magától értődő, hiszen az alap nem feltétlenül értelmes, teleologikus, céltételező természetű, hanem lehet merő szükségszerűség vagy mechanizmus, tehát emanáció vagy fizikai folyamatok belső kauzalitása. Akaratra és célra csak értelmes alap esetén lehet rákérdezni, akkor, ha az akaratot az értelem irányítja.⁵ Ha pedig az alap értelemmel/akarattal bír, akkor egyben szabad, és éppen ezért lehet rákérdezni okozó aktivitásnak miért-jére és céljára, elvégre nem szükségképpen akarta; akarhatná azt is, hogy a kozmosz ne létezzék, és másféle kozmoszt is akarhatna létrehozni.

Nézzük most mindezt a tapasztaló ember felől! Világot észlelőként és világban létezőként a fennálló valóságot spontán módon szükségszerűségként fogja föl: ami létezik, az létének mértéke szerint szükségszerű, hiszen ha semmi szükségszerűség nem lenne benne, akkor nem is létezne. A görög értelemben vett örök kozmosz esetében a szükségszerűség alapja magában a kozmoszban rejlik: a kozmosz önmagától és önmagában szükségszerű, tehát örök és lényegi dimenziójában változatlan. Ez a kozmosz minden értelmesség foglalata. A fennálló szükségszerűséggel nem szegezhető szembe semmiféle követelmény, igény vagy kritika, hiszen rajta kívül nincsen más, a fennálló pedig szükségszerű.⁶ Ez a szükségszerűség mindenre kiterjed, mindent meghatároz, az embert is, de az összes többi létezőtől eltérően — amelyekkel egyszerűen „megesik” a létezés, anélkül, hogy erről tudnának —, ő az egyetlen lény, aki ezt felismeri, ezért létezése „megtörténik”.⁷ Ez a tudás mint rálátás az egzisztálás tényére viszonyba állítja az embert, amennyiben kiemeli a szükségszerűség vak és néma szorításából, és bizonyos távolságba — szellemi viszonyba — helyezi vele szemben. Az ember a gondolkodói rálátás mértékében ellép a szükségszerűségtől, azaz szabad, de ez a tudása nem képesíti a szükségszerűség meghaladására; szabadsága csupán a meglátott szükségszerűség belátásának lehetőségével, illetve elfogadásának vagy elutasításának alternatívájával ajándékozza

⁴ Az újplatonista plótonoszi emanáció (3. sz.) lényegében az örök kozmosz dinamizálása, amennyiben az emanáció folyamata a szükségszerűség dinamikus értelmezése.

⁵ Valójában csak az értelemmel együtt beszélhetünk akaratról; a fának nincs akarata, nem „akar” nőni, személytelen természeti okozati hatás működésének eredményeképpen növekszik.

⁶ Ilyen szellemállapot kialakulását regisztrálja Herbert Marcuse a modern ipari társadalomban és demokráciában — Vö. *Az egydimenziós ember*.

⁷ Ami „megesik”, az olyan esemény, ami a véletlenek kereszteződésékként áll elő, és az esemény alanya számára nem jut el az értelemképződésig. Az ember esetében azért használom a „megtörténik” kifejezést mert az embernél — adott esetben bármennyire véletlenek eredőjeként áll is elő biológiai realitása (testi valósága) — a létezésével szembeni szellemi distancia révén lehetősége nyílik a létezése értelmére vonatkozó kérdés megfogalmazására, ami azonos annak kutatásával, hogy milyen személyes történelem, azaz nem merőben biológiailag egymásra következő, hanem szellemileg egymásra épülő, tehát akarat és értelem vezérelte egzisztencia rajzolódik ki élete eseményeiben.

meg, és arra való, hogy szembenézzen sorsával mint szükségszerűséggel. Ez a legtöbb, amire az ember képes. Ez sem csekélység, de semmiképpen nem az újkori értelemben vett szabadság, a szinte korlátlanul szabad önmeghatározás minősége. – Honnan származik akkor a modern akarat szabadság gondolata, milyen tapasztalat fakasztja és tartja minden történelmi viszontagság és elméleti cáfolat ellenére mindmáig érvényben?

Bár az örök kozmosz tétele szigorú rendbe fogja, a következetes metafizikai gondolkodás pedig már-már megszüntetni látszik a szabadság eszméjét, a görög kultúra mégis ismerte és gyakorolta a „szabadságok kis köreit”. Mert ha a szigorú gondolkodás úgyszólván lehetetlennek mutatja is a szabadságot, a gyakorlati életben mégiscsak számtalan szűkebb és tágasabb formája létezik. Nem abszolút szabadságként, hanem mindig csak relatíve, alternatívák közötti választás lehetőségeként, de az ember élhet vele.

A modern szabadságfogalom szubjektivistikus színezete idegen a görögöktől, akiknek életérzését a szabadság és mérték polaritása jellemezte, gondolkodását az *eleutheria* és *nómos*, a szabadság és a törvény feszültsége inspirálta.⁸ Felismerték, hogy az igazi szabadság nem azonos a teljes kötetlenséggel, hiszen ha azt teszek, amit akaratom kíván, akkor éppen saját vágyaimnak, szubjektív önkényemnek vagyok kiszolgáltatva.

„Csak akkor szabad [az ember], ha belső distanciát tartva áll szemben a pillanat motivációjával [értsd: mozgató erejével], azaz, ha cselekvésének motívuma [értsd: mozgatója] meghaladja a mindenkori pillanatot, és mélyebben van megalapozva. Vagyis ha olyan normát követ, ami egységes irányt ad mindenkori döntéseinek-választásainak, tehát egy törvényt, de olyan törvényt, amit helyesel, mert ama törvénynek értelmezheti, amely egységet és értelmet ad életének. Csak egy ilyen törvénynek — platonikusan fogalmazva: a Jó eszméjének — engedelmessé lehet valóban szabad.”⁹

Ez a felfogás nem ellentétes a kozmosz törvényszerűségeinek az elfogadásával, hanem feltételezi azt. A szabadság a törvény megválasztásának a szabadsága, illetve először annak a törvénynek a felismerése, ami az embert függetleníti a pillanatnyi befolyásoktól, majd a törvény elfogadása a cselekvés irányítására. Ez a szabadság tehát két mozzanatból áll: a törvény felismeréséből mint intellektuális, és a felismert törvény követéséből mint akarati komponensből. A görög kultúrában az első az erősebb; Szókratész szerint ha valaki felismeri a jót, akkor követni is fogja, mert csak ekkor jár el ésszerűen, márpedig az ember legfőbb java a fel- és megismerésre képes értelem, aminek engedelmeskedni maga az ésszerűség, az ember telosának beteljesítése. Az akarat nem szerepel külön erőként, úgyszólván felszívja az ész.

Az a radikális szabadságfogalom, ami a modern gondolkodás és életérzés mélyén jelen van mint *akarat szabadság*, nem a görög racionális szabadságeszme elmélyítése, hanem egy más fogantatású — vallási (bibliai) eredetű — szabadságeszme. Alapja a világ totális kontingenciája, amit a világ vallási szemlélete domborít ki.

Hogy a „világ egész mivoltában” úgy van, ahogyan van, ez nem lehetséges tárgya a tudományos magyarázatnak. A világnak mint egésznek ehhez a létehez magához mint ismételten kontingens faktumhoz viszonyulni — ez a vallás. [Sich zu diesem Sein der Welt im Ganzen selbst noch einmal als zu einem kontingenten Faktum zu verhalten, das ist Religion. (19)] Wittgenstein „misztikus”-nak mondta „a világ mint behatárolt egész érzését” (Tractatus 6.45). Éppen a teremtéshitet valló vallások [Schöpfungreligionen] sajátossága, hogy oly mértékben fokozzák a kontingencia-tapasztalatot, hogy a világ konkrét épp-így-létét ismét csak kontingens faktumnak, *vérite de fait*-nek tekintik. Csak ezen teremtéseszme hatására dolgozhatott ki Avicenna (†1037) és őt követve a középkori filozófia egy olyan egzisztencia-fogalmat, amely nincs benne eleve implikátumként — ahogyan az antikvitásban — a szubsztancia fogalmában, hanem esetlegesen viszonyul hozzá. A val-

⁸ A mérték görög eszményéhez lásd: CAMUS, ALBERT: *A lázadó ember*. (Ford. Fázsy Anikó) [»Nagy Világ Könyvek«] Nagyvilág, Bp., ²1999. 40. kk. o.

⁹ Bultmann, Rudolf: *Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis*. In: Bultmann, Rudolf: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. I-IV. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972., IV. 44-45.

lás nem megold egy másként megválaszolható kérdést — ti. azt, hogy végső soron miért van minden, ami van —, hanem egyáltalán lehetővé teszi ennek a kérdésnek a megfogalmazását. Aki kontingens faktumnak látja a világ egészét, az már előzetesen feltételez egy értelem-anticipációt, amely ezt a tényt átfogja és kontingensnek mutatja. Ez a látás azt feltételezi, hogy a világ tényével még nincs minden elintézve. Ez a „látás” Wittgensteinnél ezt jelenti: „hinni egy Istenben”.¹⁰

A kontingens világ tehát a teremtő I-nek, egészen pontosan I teremtő akaratának köszönheti létét, ugyanakkor a világ kontingenciájának állítása a teremtő I hitén alapszik. A teremtés és a teremtő I nem a filozófiai gondolkodás posztulátuma. Hogy a világ kontingens, az nem éppen gazdaságos feltevése lenne a gondolkodásnak, ezért — a görög példa mutatja — nem is él vele. A filozófiai gondolkodás kozmosz fogalmát a görög filozófia képviseli a legvilágosabban: a gondolkodás legésszerűbb feltevése az örök kozmosz mint abszolútum. Ez az eszme kellő támaszt ad a gondolkodásnak, és nem veti a vég nélkül alapkeresés és megalapozás örvényébe, vagy ezt elkerülendő, szkeptikus agnoszticizmusba. A B I-e radikalitásának implikátuma a világ radikális kontingenciája, a világ radikális kontingenciája pedig az ember felől kiemeli és a végsőig fokozza I transzcendenciáját.

A B I-e a vallási gondolkodásnak, pontosabban kinyilatkoztatásnak speciális esete. A vallási tapasztalás hosszú története azt mutatja, hogy az istenek természete nem jelenik meg egyértelműen az ember előtt. Kezdetben még az sem világos, hogy nem valamiféle vak akarat működik-e a létezésben, ami végtelen zavaros viszonyokat eredményez a világban, és nem csupán e zabolátlan akarat szeszélyének véletlen és, tartson bármeddig is, ideiglenes állapota mindaz, ami olykor logikusnak és racionálisnak tűnik. A vallási tapasztalat diffúz és bizonytalan az isteni erők természetét illetően. A világban, történéseiben, az ember életében megmutatózó számos erő elvezet az istenek létének állításához, és a különböző természetű — pozitív és negatív, segítő és pusztító — erők sokasága a *politeizmus* rendszerének kialakulását eredményezi. Itt még sem az istenek nem elég transzcendensek, sem a világ nem radikálisan kontingens. A dualizmusban már tisztább a kép, a dualista vallási értelmezés, mely egy jó és egy vagy több gonosz erő működésével magyarázza a világban tapasztalható folyamatokat, a vallási tapasztalás fokozatos racionalizálásának eredménye. A radikális fordulat a bibliai monoteizmusban — Jan Assmann kifejezésével a „monoteista fordulat”-tal¹¹ ill. a „mózesi különbségtétel”-lel¹² — következett be, amely a vallási igazság egyetlen letéteményesének tekintette magát, és fokozatosan eljutott az abszolút transzcendens teremtő I hitvallásáig. Ennek az istenképnek a nyomai rejlenek az európai szekularizált tudat mélyén, mely szerint a lét alapszerkezetében egységes (nem dualista), pozitív (nem ellenséges, romboló, pusztító) és racionális (megismerhető szerkezete van). Ezek a manapság anonim létjellemzők a bibliai vallások istenképéből származnak: I racionális, és szeretetből teremt.

A teremtett kontingens világban az emberi létezés nem arctalan törvényekhez igazodik, hanem ahhoz az akarathoz, amely a világot létrehozta, és akaratát a világ létében kifejezte. Ha a kozmosz teremtés eredménye, akkor állagát és fennállását a teremtő akarata magyarázza, az embernek pedig ezt az akaratot kell megismernie és ehhez kell igazodnia.



¹⁰ Vö. SPAEMANN, Robert: A vallás funkcionális meghatározása és önértelmezése. in: KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Religion und ihre Theorien. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985., 9-25. o.

¹¹ Die Monotheistische Wende. in: MÜLLER, Klaus E. (Hg.): *Historische Wendeprozesse*. Ideen, die Geschichte machten. Herder, Freiburg i. Br., 2003. 44-71.

¹² *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Carl Hanser Verlag München, 2003. — *Mózes, az egyiptomi*. (Ford. Gulyás András [»Osiris Könyvtár« — Vallástörténet] Osiris, Bp., 2003.)