

EMBER - VILÁG VISZONYA A GÖRÖG GONDOLKODÁSBAN ÉS A BIBLIKUS HITBEN

Az egzisztencia görög és bibliai modellje

Baán Istvánnak tisztelettel és szeretettel!

Változó világban élünk. – Ezzel a mondattal indítani egy gondolatmenetet nem éppen figyelemkeltő kezdés. Hacsak nem igaz. Nem úgy általában, a latin közmondás szerint – *tempora mutantur et nos mutamur in illis* –, hanem drámai komolysággal, súllyal és erővel. Ha nem csupán a számos igaz, de egyenértékű és közömbös állítások egyike, hanem a korra vonatkozó kijelentések legjellegzetesebbje és a lehetséges igaz megállapítások legátfogóbb valóságalapja, egyszersmind a kor legradikálisabb – egyben legnyugtalanítóbb! – megfogalmazása. Mert jó szerével csak annyit tudunk, hogy korunk már-már fokozhatatlan tempóban és szinte követetetlen irányban, irányokban változik. Jürgen Habermas „új átláthatatlanság”-ról beszél. Ezen nem annyira a világ átláthatatlanságát érti, mint inkább az emberi látás zavarosságát, illetve az ember készítette világlátványok rengetegét, amelyek egymásba hatolva, egymásra rákódva egymást zavarják. Tükröződések, visszaverődések, háttér- és előképek villódzása tölti be a testi, de még inkább a lelki-szellemi szemet, a gondolkodást. A világkép korát éljük, mondja Martin Heidegger: nem a világról alkotott képeket, hanem a képpé lett világét.¹ Az egyes világképek csupán a képpé alakult világ egyedi változatai. Már nincs is világ, hanem csak világképek vannak, melyek világ-talan lakói hol békésen, hol békétlenül fürkészik egymást – természetesen csakis mint képeket... Martin Buber szerint ez annak jele, hogy „az ember képtelenné vált egy tőle teljesen független valóság megragadására és a hozzá való kapcsolódásra, – sőt immár arra is képtelen, hogy erős képekkel képzelje el és ábrázolja, olyanokkal, amelyek helyettesítik az önmagában elégtelen szemléletet.”²

A következőkben próbálunk meg legalább egy-egy gondolatmenet erejéig kilépni ebből a világnézeti káoszából, felidézve az európai kultúra két alapító világ-képét. Mindkettő a buberi értelemben erős kép, felelős létezésre és komolyságra képesít, mert az emberre erős hatást gyakorló valóságot idéz meg. Az egyik a görög kozmosz-tapasztalat, a másik a bibliai istentapasztalat és teremthet.

Az ember az isteni kozmoszban – ember az Isten teremtésében

A fennmaradt szellemi, művészi alkotások és a kulturális emlékezet formájában őrzött tudásunk szerint a változatos, sokrétű és összetett görög *metafizikában* mindvégig viszonylag egységesen gondolkodtak a kozmoszról mint a lét végső rendjéről. A kozmosz örök és változatlan, tehát tökéletes, egyszóval isteni valóság; az ember otthona.³ Az ember ugyan bizonytalan és ingatag, de ha a kozmoszhoz illeszkedik, akkor „rendben van”, és biztonságban tudja magát

¹ A világkép kora. in: *Rejtektutak*. (Ford. Ábrahám Zoltán et al.) Osiris, Bp., 2004., 70-102.

² *Istenfogyatkozás*. [Gottesfinsternis] Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról. (Ford. Gáspár Csaba László) Typotex Kiadó, 2017., 15.

³ „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) A változatlanság nem mozdulatlanyságot jelent, hanem a mozgás, változás mértékének állandóságát. – „Mert közös a kezdet és a vég [ἀρχή και πέρας] a kör területén” (B 130).

(már amennyire a sors engedi vagy az istenek hagyják).⁴ A rend és biztonság mértéke a kozmosz/természet és az ész (logosz), modern kifejezéssel az objektív és a szubjektív szellem. E ketős egy ész temporális létmódja a jelen. A logosz teljes mértékben és hiánytalanul adva van a jelenben: a kozmosz rendjében, az objektív szellemben aktuálisan, örök és változatlan formában, az ember logoszában, a szubjektív észben potenciálisan, a megismerés mértéke szerint. 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 vissza a múltba). Az idő mozgását csak ciklikus formában lehet összeegyeztetni a kozmosz állandóságával. Ezen a metafizikán és antropológián nyugszik a szabadság görög értelmezése.

A biblikus modellben a kozmosz nem örök, hanem véges teremtmény; célja nem önmagában van, hanem Isten az emberért alkotta meg és tartja fenn. Mivel az ember a világ teremtetésének célja, ezért a világ léte összekapcsolódik az ember létével. Ez a kapcsolat jóval szorosabb és bensőségesebb, mint a kozmosz és ember görög modelljében, ahol az ember úgy él a kozmoszban, mint annak egyik eleme, s bár értelme révén „rálát” az egészre, de mégiscsak annak egyik – jóllehet különleges – megnyilvánulása. A biblikus vallásokban az ember nem a kozmosznak – vagy modern paradigmában fogalmazva a természetnek –, hanem Istennek a megnyilvánulása a világban; természetesen a világban lehetséges formában, vagyis a világot képező immansens erőket magába építő, de azokat egyszersmind meghaladó módon. 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 fokozatosan megismerni a világot, saját létét, és felismerni teremtőjét; a szabadság révén pedig a megismeréssel szerzett tudása alapján – de egyben annak határait is mérlegelve – dönt léte felől: elfogadja a felismert rendet és értelmességet, vagy maga akar „új világot” alapítani. Az elfogadás ill. döntés nem a megismerés változó mértékétől függ, hanem abszolút akarati aktus: engedelmisség vagy lázadás – a szabadság egyik vagy másik iránya.⁵

A modern ember számára kérdésesnek tűnik, a 20. századi katasztrofális események nyomán pedig egyenesen veszélyesnek mutatkozik az engedelmisség fogalma, ha az nem megismerésre támaszkodik. A vallási értelemben vett engedelmisség azonban nem olyan valósággal szembeni viselkedést jelöl, amely az emberi megismerés számára ellenőrizhető tudás tárgya lehet – miáltal eleve fölöslegessé tenné az engedelmisség gyakorlását, hiszen a tudás birtokában az ember nem engedelmeskedik, hanem belátása alapján cselekszik. Isten, akinek engedelmeskedni kell, meghaladja az ember megismerő képességét, ezért a vele való viszony nem az ismeretre, kivált nem a tudományos ismeretre támaszkodik, hanem a hitre. És bár, miként az engedelmisség, úgy a hit sem nélkülözi az ismeretet és tudást, nem annak hatás- és érvényességi körében mozog, hanem meghaladja azt. Nem azért, mert többet tud, hanem azért, mert alanyának, az embernek az egzisztenciája több és mélyebb dimenzióba nyúlik, mint ahová megismerő képessége elér. Az engedelmisség és hit az egzisztencia mélységi dimenzióiban illetékes, annak erőforrásaiból táplálkozik; nem az ember tárgyi tudásának araszoló gyarapodása élteti, hanem alanyi *lenni-tudásából* nyeri lendületét – ennek minden veszélyével egyetemben. – A hithez méltó merészéssel fogalmazva: a hit nem többlet tudás, hanem többlet akarat (ezért veszélyes).⁶

⁴ Vö. Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. (Ford. Bánki Dezső) [»A Kútnál«] Atlantisz, Bp., 1994. 103. skk. o. [☞ [SzabadságBultmann](#)]

⁵ Hogy milyen értelemben képes a véges ember abszolút, azaz végérvényes akarati aktusra, arra még röviden kitérek a dolgozat későbbi részében.

⁶ A Francis Bacon (†1626) nevezetes kijelentésében – *natura non nisi parendo vincitur* – szereplő „engedelmisség” a tudás okos belátásán alapul, nem az akaraton.

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.⁷

A döntés azáltal hat a világra, hogy az ember a döntésének megfelelően értékeli, és értékelésének megfelelően használja a világot.⁸ Ha Isten mellett dönt, akkor Isten ajándékaként, óvatosan és tisztelettel bánik vele; ha Istentől 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 tárgyi valóságának megfelelően kell bánni; értékvolta léte ontológiai alapját képezi, és nem tárgyi használatában, hanem a vele szembeni alanyi viszonyban észlelődik. Kívülről tekintve tehát mindkét döntésnek ugyanaz a gyakorlati viselkedés az eredménye – kívülről nem látszik, hogy a földműves Isten ajándékaként metszi a szőlőt 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 létehez (a van-hoz, a meglét-hez) tudatosan viszonyul; nem tagolódik be a világot alkotó dolgok egyikeként a *van* világába, hanem mindig is szembe lép 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.

Szabadság

1. Görög értelmezés

A tapasztaló ember 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 foglalatja. A fennálló szükségszerűséggel nem szegezhető szembe semmiféle követelmény, igény vagy kritika, hiszen rajta kívül nincsen más, a fennálló pedig szükségszerű.⁹ 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 „történelem”.¹⁰ Ez a tudás

⁷ „Mivel hallgattál feleséged szavára, és ettél a fáról, amelyről megparancsoltam, hogy ne egyél, átkozott legyen a föld miattad!...” (Ter 3,17)

⁸ Az értékelés nem gyakorlati ítélet, nem a hasznosságra vonatkozik, hanem metafizikai ítéletként tárgyának „belső” tulajdonságára, létrangjára. A gyümölcs „hasznos” a test számára; a művészet „értékes” önmagában.

⁹ Ilyen szellemi állapot kialakulását regisztrálja Herbert Marcuse a modern ipari társadalomban és demokráciában – Vö. *Az egydimenziós ember*.

¹⁰ Ami „megesik”, az olyan esemény, ami a véletlenek kereszteződéseként áll elő, és az esemény alanya számára nem jut el az értelemképződésig. Az ember esetében a létezés történelmet alkot, mert nála – 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 sors, azaz nem merőben biológiai

mint rálátás az egzisztálás tényére viszonyba állítja az embert, s ezzel 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 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. – Nyilvánvaló, hogy a modern akaratszabadság gondolatát egészen más tapasztalat fakasztja és tartja minden történelmi viszontagság és elméleti cáfolat ellenére mindmáig érvényben.

A görögök számára a szabadság főként politikai szabadságot jelentett, a polgár szabadságát a polisz közösségén belül.¹¹ Ez nem azonos a szubjektív önkénnyel – azt teszek, amit akarok –, hanem kapcsolódik a törvényhez, illetve éppen a törvény alapozza meg. A görögök felismerték, hogy az igazi szabadság nem azonos a teljes kötetlenséggel, hiszen ha azt teszek, amit akarom kíván, akkor éppen saját vágyaimnak, szubjektív önkényemnek vagyok kiszolgáltatva.

A szabadság előzetes föltételei tehát a törvény és a törvényt megismerő értelem. Ez a kettő dialektikus viszonyt alkot: az értelem nem a törvénytől szabad, hanem a pillanatnyi külső (empirikus, érzéki) meghatározástól. Az értelem voltaképpen „belső tér” az emberi egzisztenciában, és ennek megléte, fennállása a szabadság: belső függetlenség – elválás a szorosan adotttól és odarendelődés a törvényhez.¹² A két mozzanat – miként a kozmikus harmónia és a szabadság – egymást kölcsönösen feltételezi. Aki szemlélően megismeri a kozmoszt, az egyszersmind tudón illeszkedik hozzá, és belsőleg helyesli. Ebben a helyeslésben nyeri el a szabadságot.¹³

A modern szabadságfogalom szubjektivizmusa távol állt a görögöktől, akiknek életérzését a szabadság és mérték polaritása jellemezte, gondolkodását az *eleutheria* és *nómos*, a szabadság és a törvény feszültsége inspirálta.¹⁴ Ez a felfogás nem ellentétes a kozmosz törvényszerűségeinek

ailag egymásra következő, hanem szellemileg egymásra épülő, tehát akarat és értelem vezérelte egzisztencia rajzolódik ki élete eseményeiben.

¹¹ Vö. Peter KAUFMANN: Freiheit, Wille, Verantwortung, in: Jean-Pierre WILS - Diethmar MIETH: *Grundbegriffe der christlichen Ethik*. [UTB 1648] Schöningh, Paderborn, 1992., 9-30. o.
[☞ [SzabadsagKaufmann](#)]

¹² A szabadságot vezérlő törvény szükségessége annak alapján is belátható, hogy lényegi nyitottsága folytán ingerek-motivációk végtelenje éri az embert – mégpedig szüntelenül és nem csak „kívülről”, hanem „belülről”, saját akarata, pszichéje felől is –, s ez az áradás olyan nyomás alatt és feszültségben tartja, ami törvény – a pillanatnyi ingerek hatásával szembeszegezett és az ingerek-motivációk közötti választás szabályozott lehetőségét biztosító etikai, esztétikai, vallási stb. törvény – híján, elsodorná az embert. A természeti lény esetében az ösztönstruktúra eleve szelektálja a releváns ingereket, ezért itt nem áll fenn az ingerek túláradásának veszélye.

¹³ Megjegyzendő, hogy ez a szabadság-értelmezés csak a késői sztoában formálódott ki az i.e. 2. és i.sz. 2. század között (Epiktétosz, i.sz. 1. sz.). A kereszténység tehát éppen ezzel a szabadság felfogással találkozott történelmi fellépésekor. A sztoikusok fogalmazzák meg a providencia, *pronoia* fogalmát is (pl. Epiktétosz).

¹⁴ A mérték görög eszményéhez lásd: Albert CAMUS: *A lázadó ember*. (Ford. Fázsy Anikó) [»Nagy Világ Könyvek«] Nagyvilág, Bp., 1999. 40. kk. o. – A mérték nem a szabadságot korlátozza, hanem azt a területet jelöli ki, amelyen a szabadság az ember által kivitelezhető felelősséggel érvényesülhet, ám egyben érvényesülnie is kell. A modern ember közkeletű vélekedésében a szabadságot mértéktelennek, azaz korlátlanul gondolja – meggondolatlanul. Az ember nagysága ugyanis éppen abban áll, hogy felismeri korlátait. Enélkül – figyelmeztet Kosztolányi az *Édes Anná*-ban – „megsemmisülne, elveszne a szabadság meddő korlátlanságában”.

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 befo-lyásoktól, majd a törvény elfogadása a cselekvés irányítására. Ez a szabadság tehát két mozza-natból áll: a törvény felismeréséből mint intellektuális, és a felismert törvény követéséből mint akarat komponensből. A görög kultúrában az első az erősebb; Szókratész szerint ha va-laki 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 ésszerű-ség, az ember telosának beteljesítése. Az akarat nem szerepel külön erőként, úgyszólván fel-szívja az ész.

Ebből következően az akarat szabadságának kérdése nem vetődik fel a görög paradigmában, legalábbis nem ama problémaként, hogy vajon az ember uralkodik-e saját akaratán. Ez a kér-dés csakis azt feltételezve fogalmazódik meg, hogy az értelem által felfoghatón kívül van még valami, ami kívül esik az értelem hatókörén, és az értelmet mintegy kikerülve hat az akaratra. Hogy az akarat mindig a jót akarja, az a görög gondolkodás számára éppoly magától értődő, mint az, hogy arra törekszik, amit jónak ismert meg. Mivel pedig az értelem felismeri a jót és az akarat elé állítja, ám az értelem szabad, következésképpen maga az akarat is szabad. A rossz, a bűn nem egyéb, mint tévedés¹⁵, amit helyes belátással orvosolni lehet. Hogy az em-berben belül fészkelne valamiféle bűnös hajlam, aminek az ember ki lenne szolgáltatva olyannyira, hogy csak isteni közreműködéssel, megváltással szabadulhat meg tőle, ez a görög gondolkodástól, az értelem autonómiájának állításától teljesen idegen.

2. A szabadság bibliai fogalma

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

Hogy a „világ egész nivoltában” úgy van, ahogyan van, ez nem lehetséges tárgya a tudomá-nyos magyarázatnak, kezdi fejtegetését Robert Spaemann¹⁶, majd így folytatja: a világnak mint egésznek ehhez a létehez magához mint ismételten kontingens faktumhoz viszonyulni – ez a vallás. Wittgenstein „misztikus”-nak mondta „a világ mint behatárolt egész érzését”¹⁷. Ép-pen a teremtéshitet valló bibliai vallások sajátossága oly mértékben fokozni a kontingencia-tapasztalatot, hogy a világ konkrét épp-így-létét ismét csak kontingens faktumnak, *vérite de fait*-nek tekintik. Csak ezen teremtésszme 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 vallás nem megold egy másként megválaszolendő kérdést – ti. azt, hogy végső soron miért van minden, ami van –, hanem egyáltalán lehetővé teszi ennek a kérdés-nek a megfogalmazását. Aki kontingens faktumnak látja a világ egészét, az már előzetesen fel-tételez 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”.

¹⁵ ἀμαρτία = a cél elvétele.

¹⁶ A vallás funkcionális meghatározása és önértelmezése. in: Peter KOSLOWSKI (Hrsg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Religion und ihre Theorien. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985., 9-25. o. [[SpaemannFunktionaleRel](#)]

¹⁷ Tractatus 6.45.

A kontingens világ a teremtető Istennek, egészen pontosan Isten teremtető *akaratának* köszönheti létét, ugyanakkor a világ kontingenciájának állítása a teremtető Isten hitén alapszik. A teremtetés és a teremtető Isten 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 bibliai Isten radikalitásának implikátuma a világ radikális kontingenciája, a világ radikális kontingenciája pedig az ember felől kiemeli és a végsőkéig fokozza Isten transzcendenciáját.

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

A görög modellben a kozmosz megismerése jelenti a tudás tárgyát és végső alapját; a bibliai modellben fontosabb a világot teremtető akarat megismerése, elvégre a világ létezése ebben az akaratban gyökerezik.¹⁸ A világról nyert ismeret gyarapítása mindaddig csupán a faktumok szorgalmas gyűjtögetése és rendszerezése, amíg nem állítjuk kapcsolatba az alapjául szolgáló akarattal, vagyis amíg csak annyit tudunk, hogy *mi van*, de nem tudjuk, hogy *miért van*. Ennek a kapcsolatnak a feltárása azonban már nem a világot kutató tudományos ismeretszerzés eszébe jut, hanem a faktikus létezőkre, a tényleges realitásra szabott módszer szerint lehetséges, hiszen a tudomány a tényekre irányul, a világ alapja pedig nem egy újabb tény, hanem tényeket teremtető akarat. Az akarat legtisztább lényege pedig maga az akarás, amely persze aktusokban s azok eredményeképpen tényekben nyilvánul meg, ám a tényekben megnyilvánuló akarat még nem feltétlenül azonos az akarat teljességével, hanem annak esetleg csak egy része, továbbá egy fontos mozzanatot nem tartalmaz: az akarat bensőbb magját, a miértet. Az európai szellemtörténetben a kettő elválik egymástól, az előbbi a racionális tudomány, az utóbbi a kinyilatkoztatott vallás formájában intézményesül. Jelenleg mindkét terület az autonómiáját hangoztatja – jogosan –, mindazonáltal a teljes igazságot csakis együttesen birtokolhatják.

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, amely egy hasonlóképpen szabad akarattal áll szemben. A teremtetéstörténet szerint Isten az embert megteremtése után azonnal döntési helyzetbe állítja, hogy szabadságát gyakorolhassa. Az ember sorsa ettől a döntéstől függ, nem a világ megismerésétől. A döntésével szab sorsot magának.

A sors nem külső meghatározottság, miként az extrabiblikus világban. Az Istennel 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 kijelölését, a relevancia, az értéksor-

¹⁸ Az ember számára természetesen mindkettő fontos, de különbséget kell tennünk *boldogulás* és *boldogság* között. A világ működésének, a hogyannak a megismerése a világban való boldogulásunkat segíti, ez azonban még csak a létezés állati szintje. Többre, boldogságra törekszünk, az pedig nem merül ki a kauzális összefüggések ismeretében és leleményes alkalmazásában. A boldogság állapotához remélnünk kell, hogy létezésünknek értelme van, és tételeznünk-tudnunk kell, hogy az miben áll. Nietzsche: „Hat man sein Warum des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem Wie. Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer tut das.” in: *Bálványok alkonya*, Mondások és nyilak 12. – Ha van *miért* élünk, szinte mindig elviseljük azt, *ahogyan* élünk.

rend 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 történéseket 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, kiállásokkal 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 naplóírásig. 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.¹⁹ Ez az alaptörténet, az ember életében a döntések, választások mélyén földerengő, és az aktív élet folyamán fokozatosan kibontakozó, a konkrét választásokban mind inkább kirajzolódó döntési logika lesz azután a valódi tárgya az ítéletnek, melyet már nem az ember mond ki, hanem róla, fölötte, de elsősorban neki mondanak ki, még pontosabban átadják neki, hogy végérvényesen azt legyen...²⁰ Így az ítélet nem valami tőle idegen, kívülről lesújtó verdiktként éri, hanem megszólító kijelentésként, ami őt magát szólítja meg és mondja ki személyes léte összegző valóságában és teljességében, hogy megtudja végre, ki is ő valójában immár változhatatlanul és mindörökre, *praesens perfectum*-ban. Ekkor táblára írva nyakába akasztják történetét, mondja Pilinszky.²¹

A sorsválasztó 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 alapít. Az ember elutasítja az Isten által szabott rendet,

¹⁹ Az „intelligibilis tett” fogalmát Kant használja arra a nem empirikus, tehát nem időben lezajló „tett”-re, 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 megelőz.” (A vallás a puszta ész határain belül - és más írások. (Ford. Vidrányi Katalin) Gondolat, Bp., 1980. 144. o. 28. láb.)

²⁰ ... tárgyas ragozásban (elvégre soha nem szűnik meg végesnek lenni, létét mindenkor *kapja*, tehát mint adományt *létezi*), de abszolút alanyi értelemben (létének tudatára ébred, és ezzel személyes alanyává lesz)!

²¹ 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, szölongatta, nem pedig csak egyszerűen beszélt az illető emberhez. Míg ez utóbbi mindennapos történet 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 végeessége avagy teremtménysége: 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, *passivum theologicum*-ban fogalmazva beemeltetik. Az egzisztencia megtörténik: eseményként az emberrel, illetve ajándékként a személynek. – Ezt a fejleményt, a hitnek ezt a tartalmát a nyelv már nem képes adekvátnan kifejezni.

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 világkapcsolata. Ha az előbbi megváltozik, akkor megváltozik az utóbbi is. A görög modellben az ember igazodhat a 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 Isten, az ő törvénye szab rendet számára, nem a világ (természeti) rendje, jóllehet azt a rendet is végső soron Isten alapította. A bűn következtében megrendült helyzeten az ember a maga erejéből nem tud változtatni, legfeljebb optimalizálni képes, de az csupán 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 bárhol megközelítve ugyanaz.²² A bibliai modellben az ember alaphelyzetének viszonyítási pontja a transzcendens, világon túli szabad, személyes Isten, 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 olyan tudásállapotba, amelyben tárgyilag megalapozottan tudna dönteni Istennel kapcsolatban. Isten soha nem ragadható meg végleges léttartalmában és kimerítően. Mint szabad cselekvő akkor, ott és annyiban ismerhető meg, amikor, ahol, és amennyiben megnyilvánul, kinyilatkoztatja magát. Röviden: a bibliai Isten elsősorban nem a metafizika, hanem a vallás „tárgya”.²³

²² Karl Rahner a vallásfilozófia kapcsán jegyzi meg: „... [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'.” (Az *Ige hallgatója*. (Ford. Gáspár Csaba László) Gondolat, Bp., 1991. 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).

²³ 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. Választásunk *döntés: 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 választás terhét és a döntés kockázatát, azaz nem a tudásunk dönt, hanem nekünk kell döntenünk, természetesen a tudásunk segítségével, de nem annak mértékében. 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 bibliai ember *coram deo* létezik, s ha viszonya megromlik Istennel, akkor valamiként a világi életének egésze is megromlik, zavaros lesz és homályos. Ez az állapot mindaddig fennmarad, amíg Isten közbe nem lép az ószövetségi kiválasztással és törvényadással, ill. az újszövetségi megváltással. Itt az ember nem a maga erejében végez korrekciót, hanem Isten tetszése és kegyelme folytán részesül benne mint radikális korrekcióban, amely új teremtéssel ér fel. Ez a megváltás.

A megváltás nem új tudás valami rejtett dologról – Istenről –, 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 ismeretekkel gazdagít, hanem a bűn állapotából mint „szolgaság”-ból való megszabadításban részesít. Nem a tudás tartalmának, hanem az egzisztencia alapállapotának megváltozása: a megváltott ember ismét Istennel a horizontban tapasztalja a világot és gondolkodik róla, és *coram deo*, Istennel szemközt éli benne személyes életét. Istent választja sorsának, nem a világot.²⁴

Összefoglalás

A görög értelemben vett kozmosz öröktől fogva fennáll, ezért nincs tőle különböző oka; az örök kozmosz önmaga oka: *causa sui*.²⁵ 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.²⁶ 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.

²⁴ A kinyilatkoztatás nem változtatja meg a tapasztalás anyagát (*obiectum materiale*) – az továbbra is a világ mint a létezők összessége –, hanem egy sajátos szempontot (*obiectum formale*) kínál fel, a kinyilatkoztatást elfogadó hívő pedig e szempont alapján értelmezi a világot. Mivel azonban az értelmezés révén lesz a tapasztalás anyaga valódi tapasztalattá, ezért mondhatjuk, hogy a hívő ember más «világ»-ot tapasztal és a szó teljes értelmében másik «világ»-ban él, mint a nem hívő. – Az *obiectum formale* a korábban említett isteni teremtő akarat önkijelentése, a teremtés miéértje. Tehát nem a világról nyert különleges tapasztalat, hanem a világ észlelésének radikálisan új szempontja, a tapasztalat sajátos „megvilágítása”, értelmezése. A „megvilágítás” nem úgy értendő, mint a színházban, ahol a színpad és a megvilágítás elkülönülnek, hanem úgy, hogy a «világ» egyáltalában véve a *megvilágítottság* maga. Következésképpen ha tárgyi értelemben ugyanabban a *realitás*ban mozog is a hívő és a nemhívő, mégis más és más «világ(osság)»-ban léteznek. – Ezért olyan nehéz minden világnézeti vita, mert voltaképpen nem ugyanazt a «világ»-ot látják az eltérő nézetek képviselői.

²⁵ Az újplatonista plótonoszi emanáció (3. sz.) lényegében az örök kozmosz dinamizálása, amennyiben az emanáció folyamata a szükségszerűség dinamikus értelmezése.

²⁶ Valójában csak az értelemmel együtt beszélhetünk akaratról; a fának nincs akarata, nem „akar” nőni, személytelen természeti okozati hatás működésének eredményeképpen növekszik.

A Biblia Istene 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, végtelenül zavaros viszonyokat eredményezve a világban, és nem csupán e zabolátlan akarat szeszélyének véletlen és – tartson bármennyig – ideiglenes állapota mindaz, ami olykor logikusnak és racionálisnak tűnik. Elvégre meglehet, hogy a világ a jelenlegi stabilnak, törvényekhez igazodónak tűnő tényállaga nem egyéb, mint valamiféle vak akarat vulkánszerű kitörésének kihűlőfélben lévő, esetleges formákba kövesedő, és a megszilárdulás mértékében „örök” természeti törvények illúzióját keltő lávafolyama...²⁷ A vallási tapasztalat diffúz és bizonytalan az isteni erők természetét illetően. A világban, történeteiben, az ember életében megmutatkozó 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 következett be – Jan Assmann kifejezésével a „monoteista fordulat”-tal²⁸ ill. a „mózesi különbségtétel”-lel²⁹ –, amely a vallási igazság egyetlen letéteményesének tekintette magát, és fokozatosan eljutott az abszolút transzcendens teremtető Isten 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 szerkezetű). Hiányzik viszont a bibliai istenkép legsajátosabb eleme, a léteremtető szeretet mint válasz a teremtetés miért-jére. Ez terhes következményekkel jár.

1. – Ha igaz (márpedig igaz), hogy ami létezik, az léte mértékében szükségszerű, azaz törvények hozzák létre és tartják fenn, akkor szükségszerűségek alkotják a létezés törvényi vázát, alapszerkezetét. Ennek erős tapasztalata egyrészt a görög kozmosz-, másrészt a bibliai isten tapasztalat, az egyik akarat nélküli, arctalan szükségszerűség, a másik személyes akarat megnyilvánulása, a teremtető szeretet szükségszerűsége. Ez is, az is szükségszerűség – ne riadjunk vissza és ne tompítsuk a dolgot: a bibliai tanítás a teremtető isteni szeretetről és szeretetörvényről a filozófia nyelvén megfogalmazva szükségszerűség a javából, elvégre létet alapít és létezőt teremtet!

2. – Továbbá ha igaz (márpedig igaz), hogy az embernek az akarattal párosuló értelmi belátás ad tartást – míg az állatnak a biológiai struktúra biztosítja a létét –, belátni és akarni pedig valójában csak szükségszerűséget, törvényt lehet³⁰, akkor eddigi európai szellemtörténetünk

²⁷ ... és persze ebben az esetben az „akarat” kifejezés is fölösleges és értelmetlen, sőt, minden értelmetlen, minthogy nincs ész, hanem csupán faktumok és aktuális folyamatok végtelen hullámozása tölti ki a világot. Minden van, ami van, de nincs megállapítható értelem, vagyis alap, ami hordozza a megszámlálhatatlan van-t. Egyedül az embert feszíti a miért kérdése, de a kérdés se nem értelmes se nem értelmetlen. Csak van...

²⁸ Die Monotheistische Wende. in: MÜLLER, Klaus E. (Hg.): *Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten.* Herder, Freiburg i. Br., 2003. 44-71.

²⁹ *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.)

³⁰ Egy pusztán tény nem a belátás, hanem az egyszerű tudomásulvétel tárgya. Valamely tényt akkor értek meg, ha feltárom azt kauzális összefüggést, ok-okozati kontextust, amibe a szóban forgó tény illeszkedik, vagyis visszavezetem valamely törvényre, azaz szükségszerűnek tudom. A belátás valódi tárgya tehát nem a tény, hanem a törvény ill. szükségszerűség. – Az akarat és szükségszerűség összefüggése feltételezi az akarat és értelem kapcsolatát, vagyis azt, hogy az akarat arra irányul, amit az ész belát, azaz ésszerű akarat. Ha az akarat elszabadul, függetlenné válik az észről, akkor persze azt akar, amit

alapján két szükségszerűség-paradigma között választhat(t)unk: a bibliai szeretet szükségszerűsége vagy a görög kozmosz arctalan szükségszerűsége között. Az előbbi elfogadhatóbbnak látszik, bár nem ígér könnyű életet (lásd keresztt); az utóbbi súlyosabban mutatkozik, elfogadása jelentős szellemi erőt, kitartást igényel, igaz, cserébe komolyságot ad és szívóssá tesz. Csak-hogy mindkettő *tapasztalat*, vagyis olyasmi, amivel az ember nem rendelkezik, hanem ami ővele rendelkezik: ha megtörténik, megnyilatkozik, tapasztalódik, akkor igénybe veszi az embert, döntés, választás elé állítja, és ezzel szabadságának érvényesítésére szólítja fel és tartást ad neki (modern kifejezéssel *ex-iztenciát*, azaz kiállást a lét nyílt színterére). És ha nem jelentkezik?... Nos, akkor nincs semmi... Illetve valami van az elmaradt vagy elszívárgott valóság-tapasztalat helyén, valami, ami feltölti a semmit. Valami semmis. Ez-az.³¹ Esetleg végtelen mennyiségben, bár ez nem javít a helyzeten, sőt...!

Ha a kozmosz-tapasztalat megrendül³², és a lét alapjában nem észlelődik szeretet, akkor érthető a modern ember választása, a nem-választás, a botorkálás a létezés kiszáradt folyómedrében, amelyet már nem táplál elemi áradás mint eleven szükségszerűség, hanem esetleges dolgok töltenek föl, az ember pedig valahogy elbotladozik a kisebb-nagyobb kavics-szélsőségek között, kerülve az élesebbeket, melyek megsebzik, és örülve a szebb formájúaknak, melyek a tenyerébe simulnak.

A modern ember nem a vallási tanítás alapján viszonyul a világhoz és egyáltalán a létezéshez, hanem a tudásától remél eligazítást. Ez tájékoztatja ugyan a világ működéséről, az ok-okozatok hálózatáról, de semmit nem mond a *miért*-ről.³³ És bár tisztában van azzal, hogy tudása véges, határolt, menthetetlenül ingatag és bizonytalan – ráadásul csak *világképekkel* szolgál –, nem meri elhagyni a tudomány szigetvilágát, és nem merészkedik ki a teremtő isteni szeretet/valóság óceánjára. A görög metafizikától és a biblikus teremthittől örökölt *világnézetek* – nem világok! – darabjaiból tákol-tapasztott lélekvesztőkön sodródik a tudomány partközeli vizein, melyet nem korbácsolnak fel a *miért* kérdésének viharai. Ez most a sorsa. A sorsunk. „Istenfogyatkozás” – „Gottesfinsternis”.³⁴

* * *

A görög és a bibliai világ-kép nem önmagát mutatja, hanem kimutat önmagából arra a bizonyos valóságra, amelynek parancsoló-fegyelmező képe. Ezt a megfogalmazást a modern ember székepszissel és hitetlenkedve fogadja, számára ugyanis nincs „kívül”, hanem csak a kép illetve a textus létezik, melyek nem utalnak semmire, kizárólag önmagukat mutatják, önmagukról szólnak.³⁵ Ám a most tárgyalt paradigmák, ha tetszik, képek-textusok, egy-egy elemi, *archai-*

csak akar... Ezt azonban nem tekintjük ideális állapotnak, és erre sem a görög, sem a bibliai szemlélet nem bízta, bár az utóbbi kezdettől fogva tud a veszélyéről.

³¹ Megkaptad végül a kegyelmet? / Vagy olyan egyedül maradtál, / mint az a férfi, aki tegnap – / vagy az a fiú, aki ma – /egyszóval, mint azok a lények, / akik számára a világ / már semmi más, mint tárgyi bizonyíték?” Pilinszky: S. W.-hez.

³² A végtelen terek rideg magánya elborzaszt, mondja Pascal; vö. Pilinszky: Halak a hálóban.

³³ „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.” (Érezzük, hogy még ha minden lehetséges tudományos kérdést megválasztunk is, életproblémáinkat még csak nem is érintettük. Persze akkor nem marad több kérdés; és éppen ez a válasz. (Wittgenstein: *Tractatus*, 6.52)

³⁴ Martin BUBER: i.m.

³⁵ Lásd Pilinszky gondolatait az irodalom mint „csak szöveg” felfogásáról: in: *Publicisztikai írások*. (Szerk. Hafner Zoltán) [»Osiris Klasszikusok«] Osiris, Bp., 1999., 685. o. Állításának lényege: „Az a nyelv ...

kus (értsd: kezdő, nyitó, alapító) *tapasztalatra* épültek³⁶, és fogalmi-gondolati-szellemi – tehát képzetekkel operáló – kidolgozásuk, rendszerbe – tehát kontextusba – foglalásuk közepette is tartósan őrizték tapasztalati kötődésüket. Kivált a bibliai tapasztalat bizonyult szívósan ellenállónak, mert nem engedett – s ha valóban róla beszélnek, ma sem enged, és soha nem is fog engedni – az intellektuális bekebelezésnek, hanem megőrizte-megőrzi eredendő, az igazi valóságra annyira jellemző keménységét és áthatolhatatlanságát. Ha a gondolkodó ember igazi hazája a valóság – mely olykor viharos, zord, kemény és kegyetlen, de az elszánt gondolkodó mégiscsak odavágyik, mert saját gondolatainak törekeny viskóját mindig is szűknek érzi, és csak fulladozik benne –, akkor a bibliai vallási tapasztalat a történelem során vele szemben megfogalmazott minden gyanú és félreértés ellenére menedéket kínál a képek között vergődő embernek a maga keltette zűrzavar, de még inkább – önmaga előtt. Csak nehogy domesztikáljuk, vagy férfiatlanítsuk, vagy a mai szóbalták és fogalomporolyók egyikével-másikával agyon-sújtsuk, a görögöt azzal hogy „mitikus”-nak, a bibliait pedig azzal, hogy „irracionális”-nak bélyegezzük – holott mindkettő a szó más-más, de egyaránt mélységi értelmében *archaikus*, mert *arché*-t képez, amire generációknak otthont adó kultúrát lehet(ett) emelni. Ne a magunk léptékéhez igazítsuk, hanem a mi lépteinket igazítsuk hozzájuk – ha még képesek vagyunk ilyen bátorságra és merészségre, egyáltalán képesek vagyunk lépni, és nem csak toporogni. A görög kozmosz-tapasztalatot már nem tudjuk visszahozni, de a kereszténység még nem apadt el teljesen. Érdemes vigyázni rá, hogy erőt, valóságot megidéző, világot építő erőt remélhessünk tőle. – Csak világképet ne faragjunk belőle.

Ikonként álljon előttünk!



ami nem kíván kifejezés lenni [értsd: valami nyelven kívüli valóságot kifejezni], csak kifejezés lesz: a valóság fülsiketítően hamis utánpótlása.” (685. o.)

³⁶ Az alapító tapasztalat nem az ember megismerésének tárgya, hanem egész létének és minden tapasztalati megismerésének arché-ja, afféle „ősrobbanás”. E szókapcsolatban a «tapasztalat» azt jelenti, hogy olyan elemi adottság, történet, amit nem az ember idéz elő vagy hoz létre, és egyáltalán nem áll rendelkezése alatt, hanem kívülről éri, rátör, magával ragadja; lényegében ráébreszti a létezés(é)re, tudat(á)ra ébred általa. Ebben az értelemben nem a létezés egyik vagy másik tapasztalata, hanem magának a létezésnek mint olyannak a megtapasztalása, amit persze mindig egyedi tapasztalatok közvetítenek, de nem azonos egyikkel sem. Ezt hívja Karl Rahner „transzcendentális tapasztalat”-nak (és azonosnak tekint a transzcendencia megtapasztalásával). A görög kozmosz- és a bibliai istentapasztalat ilyen alapító tapasztalat, mert egyrészt szellemtörténeti feldolgozása során mindkettő kitart tárgyiságában, szubsztancialitásában, azaz mindvégig megmarad „külső”-nek, „objektív”-nek, az egyik esetben „isteni”-nek, a másik esetben „Isten”-nek. Másrészt mindkettő egy-egy átfogó világészlelés, azaz kultúra alapjait határozza meg. A tapasztalat-jelleg az utóbbi esetében abban is megmutatkozik, hogy az általa megalapított kultúra keretét is meghaladja, mert a zsidó-keresztény kultúra nem képes arra – jóllehet törekszik rá –, hogy asszimilálja, teljesen és maradéktalanul immanenssé tegye, például azzal, hogy megkísérli visszavezetni bizonyos emberi pszichikai-társadalmi szükségletre stb., s ezzel tagadja radikálisan külső eredetét, elemi originalitását.