

Főszereplők elhalványodó vonásokkal

Vető Miklós: *Isten és ember. Filozófiai tanulmányok*

Szerkesztette Mezei Balázs, Budapest, Szent István Társulat, 2021, 192 oldal

„Istent és a lelket akarom megismerni. Mást nem? Nem, mást semmit” – vallja meg Szent Ágoston az önmagával folytatott beszélgetések egyikében (Soliloquia, I. 2,7). Könyvének címe alapján – *Isten és ember* – ugyanezt mondhatná Vető Miklós, jóllehet a cím nem tőle származik, hanem a tanulmánykötetet összeállító és a szerző gondolati pályáját bemutató utószót jegyző Mezei Balázstól. Isten – az a valóság, amelyet ezzel a szóval jelölünk, kezdetől foglalkoztatta a filozófiaként művelt emberi gondolkodást. A fogalom tárgyának megismerése persze elsődlegesen nem a filozófiai gondolkodás, hanem a vallási gyakorlat feladata, de a filozófia, miként a szerző bevezető tanulmányában megjegyzi, a vallásból kiindulva, és a valásra irányuló kritikai reflexióként vette kezdetét a görög világban. Így a filozófia és a vallás kezdetől fogva összekapcsolódtak egymással.

A kötet tizenkét tanulmányt, valamint egy szerzői bevezetést és egy életrajzi vázlatot tartalmaz. A tanulmányok a címnek megfelelően az istenfogalom mint filozófiai probléma és a személyes Isten mint vallási hittartalom köré szerveződnek. A kettő különbségét több dolgozat taglalja, egyebek között *A kinyilatkoztatás metafizikai problémájáról*, *A vallás mint istenbizonyítás*, *A modern metafizika Istene*, *A teremtmény Istene*, *Isten filozófiai megközelítése*. A filozófia és a vallás közötti különbség lényegét a bibliai vallások domborítják ki: a bibliai Isten egyrészt valóságos újat alkotó, és azt saját léttel és méltósággal felruházó teremtmény, másrészt a legszigorúbb bibliai monoteizmussal együtt sem monász, hanem – legalábbis a keresztény igehirdetésben – háromság: „A keresztény Isten egy, [...] de ez a tény nem vezet ontológiai magányhoz, a legfőbb monász állapotához. Az igazi személy mindig más személyekkel együtt és rajtuk keresztül létezik, bizonyosan szubsztancia, ám viszonyban álló szubsztancia.” (11.)

A következőkben nem hagyományos recenzióra töreksem, hanem úgy kívánom nem is annyira be-, mint inkább felmutatni az *Isten és ember* című könyvet, hogy a tanulmányok elmélyült olvasása közben és inspirációjára támadt gondolataimat osztom meg az olvasóval.

Több tanulmány is foglalkozik az istenbizonyítás kérdésével (*A vallás mint istenbizonyítás*, *A modern metafizika*

Istene). Ezek olvasása nyomán érdemes elgondolkodni az ateizmus jelenségén, ami mindig is jelen volt a filozófiai gondolkodásban, de az újkorban tett szert igazán masszív és erős filozófiai pozíciókra, és a mindennapi élet gyakorlatában annyira magától értődvé vált, hogy fel sem figyelünk rá. Vajon az újkori ateizmus arra épül, hogy immár minden kétséget kizáróan bebizonyították: Isten nem létezik? Eltekintve attól, hogy bizonyítani csak valóságot, reális létezését lehet, nem-valóságot és nem-létezését nem, bármiféle bizonyításhoz előzetesen szükséges a bizonyítandó meghatározása. Honnan veszi az ateizmus a cáfolathoz a tárgyát? Isten a vallás terrénuma, valósága a vallásban és vallásként formálódott és formálódik. Az ateizmus mégsem a vallástól veszi a cáfolandó istenfogalmat – ami érthető, hiszen a vallásnak szigorú értelemben nincs istenfogalma, hanem csak megszólítható istenneve. Ezért az ateizmus a vallási istentapasztalatot előbb elvont entitássá preparálja, majd átalakítja filozófiai fogalommal, végül az annak megfelelő realitás tényleges létét tagadja. A vallások szívós fennmaradása azonban ékesen bizonyítja az eljárás hasztalanságát: lehet, hogy az ateista által értelmezett Isten nem létezik, de a bibliai vallásokban honos, személynévvel illetett, megszólítható Isten nagyon is valóságos, csak éppen valósága nem ragadható meg filozófiai fogalmakkal, és nincs jelen teljes valóságával a filozófiai fogalmakban. Valahogy úgy, ahogyan egyetlen ember sincs jelen teljes valóságával az ember mint homo sapiens sapiens fogalmában. Az ateizmus voltaképpen saját konstrukciójának – fogalombálványának – a valóságtartalmát tagadja. A vallás nem is bizonyít, hanem bizonytságot tesz: éli istentapasztalatának valóságát, lemondva a filozófiai artikulációról, vagy legalábbis korlátok közé szorítva mindenféle nem-vallási fogalmi kilúgozást. Egyetlen valódi hívőt sem győzött még meg soha, egyetlen filozófiai érv sem arról, hogy az az Isten, akiben ő hisz, nem létezik, miközben minden további nélkül elfogadja, sőt belátja a filozófiai ateizmus állításait, mert arról a fogalomistennről csakugyan nincs tapasztalata. A vallás, kivált a bibliai, abszolút empirikus: egyrészt mint úgynevezett kategoriális kinyilatkoztatás (ez lényegében a *Biblia* tanúságtörténete és tanítása), másrészt magában foglalja a lelki-szellemi valóságok realitásának az észlelését, Istennek az empirikus

világban és a világ létén nyert változatos és sokrétű, az empiriát is magában foglaló tapasztalatát. És éppen ez a gazdag, élő, fogalmakban visszaadhatatlan televény szikad el a filozófiai artikuláció elvonatkoztató eljárásában; ezért nem ismer rá Istenére a filozófusok megszerkesztett fogalmi preparátumában a vallásos ember.

A hívő nem egy fogalomnak megfelelő valóságot észlel a fogalomból kiindulva, hanem a létező Istennel, Istennek a valóságos, reális létezésével van dolga – nem a lényegével, hanem a lényével, filozófiai terminusokban: nem a szubsztanciájával, hanem az egzisztenciájával, és ő maga is teljes lényével, egzisztenciájával vesz részt ebben a szakadásoktól, sőt szakításoktól sem mentes drámai, személyes történelemként kibomló kapcsolatban. Az egzisztenciát és Istent nem úgy észleljük, ahogyan a tárgyakat. Az egzisztencia és Isten nem tartalom, hanem elsődlegesen létforma, aminek alanya van, aki a létformát megtölti önmagával. Ő a tartalom – nem valamiféle szubsztancia. Ez az önnön tartalmát akarati aktusokkal, cselekvésekkel megteremtő alany a személy. Az ateizmus az Istenszemély valóságából preparál egy szubsztantív istenfogalmat, és azt állítja, hogy nem létezik olyan lény, aki ezt a szubsztanciát birtokolná. A fogalomból akar eljutni a léthez, holott a személy esetében a személy aktusokban realizált egzisztenciájából lehet kivonni egy szubsztanciát, ami azonban a tapasztalati-reális egzisztens személyhez képest mindig is elvont.

Isten esetében tehát nem az istenfogalom tartalma felől kell haladni, a tartalmi jegyek ismeretében keresve a szóban forgó összetevőket birtokló alanyt, hanem fordítva: a személy megismerése az alany felől indul, és csak fokozatosan, a tapasztalás történelmi folyamatában válik ismertté az alany szubsztanciális tartalmának egy-egy eleme, miközben személyes valósága már sokszorosan megnyilatkozott, és a reális találkozásokban realitásnak mutatkozott. Az emberlét szokásos tartalmát tételezve még nem jutunk el egyetlen valóságos emberi lényhez, reális egzisztenciához sem. Hasonlóképpen isten fogalmából sem jutunk el valóságos Istenhez. (A híres ontológiai istenérv eleve föltételezi a religiózus, azaz bizonyos előzetes lelki-szellemi-kulturális hangoltságban adódó vallási istentapasztalatot, az érv karteziánus változata pedig nem lép túl a tudattartalomra, nem lép át a realitásba, csupán föltételezi a tudatban található istenfogalom eredetként.) Mindenesetre Isten elsősorban létforma, és csak a létforma alapján szólhatunk vallásilag hitelesen tartalomról, különben az „abszolútum”-ról, az „esse subsistens”-ről, rosszabb esetben a „szükségyszerű létező”-ről, még rosszabb esetben a „legfőbb lény”-ről beszélünk, de ez mind – a vallási istentapasztalat felől fogalmazva – „vértelen végtelen”. Ezek csupán az isteni létforma bizonyos tartalmi, attribútumai, de nem azonosak Isten lényével.

Nem szólva arról, hogy a vallás még csak nem is ezeket tekinti az istenlét legfontosabb elemeinek, hanem például az önközlést, a teremtést, a szeretetet, a megváltást. Vagyis azt, amiként a szubsztanciát alkotó tartalmakat a valóságos Istenszemély az akaratával megeleveníti. A vallás a szubsztanciális tulajdonságok konkrét isteni megnyilvánulásaira irányul, és ezekben van a vallási lélek számára jelen Isten. Ezekhez a – többnyire egyébként empirikus – megnyilvánulásokhoz képest az isten-szubsztancia üres fogalom, amivel az ember nem áll eleven tapasztalati viszonyban. A *Biblia* soha nem Isten elvont tulajdonságairól mint az általa tulajdonolt tartalmakról beszél absztrakt fogalmakban, hanem Isten konkrét történeti cselekvéseiről, vagyis arról, ahogyan a tartalmakat hordozza, viseli, mert igazából ez a viselkedés az élő Isten. Az istenfogalom elemeinek lényege nem a szubsztanciális meghatározottság, hanem az, amit az Istenszemély cselekszik velük és általuk. (Mintha azt mondanánk, hogy a kalapács és véső léte nem a kalapács- illetve véső-szubsztancia, hanem az, amit velük a szobrász létrehoz: a szobor, a mű. És a mű láttán nem a kalapács, illetve véső szubsztanciájával magyarázzuk a látványt, hanem az eszközöket szabadon használó művész alkotó akaratával.) Isten az istentulajdonságokkal szabadon cselekszik, olyasmit is, amit – ha csak a tulajdonságokat nézzük önmagukban – a tulajdonságok alapján nem érthetünk meg, mert ellentmondásban állnak egymással: szeretet és büntetés, kiválasztás és elvetés, kivált a teremtés, amit a legkevésbé sem várnánk egy virtigli abszolútumtól. Ezek cselekvések, és ezek képezik a vallás tapasztalati – empirikus tapasztalati – anyagát.

Persze a szubsztancia fogalmának hasznát látja a gondolkodás, mert ezzel a szakkifejezéssel jelöljük a dolgok maradandó szerkezetét, azt, ami azzá teszi őket, amik. A szubsztancia a véges létezők esetében roppant hasznos, heurisztikus fogalomként segíti a létezőkre vonatkozó ismereteink rendszerezését, a különböző tapasztalatok egyesítését és vonatkoztatását egy-egy létezőre: bogár, madár, erdő, ház stb. Létezni azonban mindig a konkrét dolog létezik, nem a szubsztanciája, az inkább csak az illető dolog elvi tartószerkezete. Mindazonáltal a véges létezők – az embert kivéve – a szubsztanciájuk szerint léteznek, ezért a szubsztancia leírásával egyben az illető létezőnek szinte a teljes létét meg lehet határozni.

A filozófia, például Hegel jól beszél istenről mint az abszolút Szellemről, de nem Istent nevezi meg, hanem csak az abszolútum tulajdonságait sorolja fel. És azok a tulajdonságok – éppen a filozófiában láthatjuk – olyan valósággá állnak össze, ami nem Isten, és ezért éppenséggel tagadni is lehet. Mert nem a tartalom teszi Istent, hanem a személyes Isten tesz bizonyos tartalmakat istenivé, emel be az isteni életbe. Amiként a konkrét embert sem a szubsztanciális tulajdonságai teszik emberré, hanem az

Malnazar and
Aghap'ir,
Új Jeruzsálem,
1645,
Jeruzsálemi
Örmény
Patriarchátus,
Jeruzsálem,
Izrael
© Wikimedia
Commons



a mód, ahogyan azokat – amelyeket éppenséggel egy mesterséges intelligencia is birtokolhat – viseli, amit létrehoz, megteremt általuk és belőlük, nevezetesen a személyes ént. Isten világot teremt a tulajdonságaiból, az ember önmagát teremti meg a szubsztanciaként tulajdonolt képességeiből.

Isten tehát nem szubsztanciájában isten, hanem az abszolútum attribútumai szabad és (önmaga előtt) felelős birtoklásának szuverén módjában, amely attribútumok őbenne személyes aktív energiákként állnak a rendelkezésre és szolgálják őt; Isten személyén kívül ezek az attribútumok merő elvonatkoztatások. A metafizikai logika erős kényszerének engedve mondhatjuk, hogy Istennek is van szubsztanciája, de azzal a lényeges megszorítással, hogy nem megelőzi Isten cselekvését, hanem mintegy a cselekvésben, annak energiájában aktualizálódik és lesz valósággá, de csakis a személy révén és akarata által. Amiként a művész tehetsége mint szubsztanciális képesség a műalkotás készítése közben aktualizálódik, és lesz az eleven művész aktív szubsztanciája. A személyes akarat mozgósítja, és ebben az értelemben teszi valóságossá – merészebben: „teremti meg” – az önmagában nem valóságos szubsztanciát. Ha a szubsztancia hordozná, irányítaná a cselekvést, nem pedig a személy akarata, akkor a cselekvő személy nem lenne szabad, és akkor a bibliai vallások olyan lényeges eleme, mint a teremtés, a megváltás, kivált pedig az isteni szeretet, nem Isten szabad megnyilatkozása lenne, amely egy eleven kapcsolatban valóságos emberi szabadságot szólítja meg, hanem szükségszerű működés. Ez megszüntetné a vallást, vagy a vallás feloldódna a lét metafizikai szükségszerűségeinek feltárására vállalkozó filozófiában, miként ezt az impozáns hegeli rendszerben láthatjuk. Isten szubsztanciája elvont metafizikai konstrukció, amelyre az Istenről gondolkodni akaró emberi reflexiónak van szüksége, és azt mint tárgyát megszerkeszti, mert csak így tud gondolkodni bármiről. Ebben az értelemben a vallás nem gondolkodik, hanem él, ahogyan egy eleven kapcsolatban sem gondolkodunk, hanem éljük, legfőlegbb utána megpróbáljuk átgondolni, a gondolkodás módján elemezni, de az már a kapcsolati történés gondolati preparátuma lesz, nem maga a spontán találkozásesemény.

A személy tehát nem szubsztancia, ami tárgyilag adva van, ezért feltárható, hanem létmód, a szabadság létmódja, ami kifürkészhetetlen. A szubsztancia működésként nyilvánul meg, a személy döntésekben, amelyek eseménysort, azaz történelmet alkotnak, a személy történelmét, végső soron magát a személyt mint cselekvő drámai lényt. Amiként a szubsztancia minden aktivitása visszavezethető a szubsztanciára, ugyanúgy a szabad személy minden döntése magából a személyből fakad, aki szabadon cselekszik, szubsztanciája segítségével. Ez a szerkezet azonos

Isten és az ember esetében, azzal a lényeges különbséggel, hogy Isten a szubsztanciáját is szabadon birtokolja és rendelkezik vele: az Istenszemély megelőzi az istenszubsztanciát, míg az embernél a szubsztancia megelőzi a szabadságot, mindazonáltal annak nem a gátját képezi, hanem az eszközét: az emberi személy az emberszubsztanciával mint médiummal operálva teremti meg személyes éntelenségét. (Természetesen amennyiben az emberszubsztancia eszköz, annyiban a személy által gyakorolt szabadság nem abszolút, hanem határát kijelöli az eszköz hatóképessége.) A személy mindkét esetben misztérium, de Istennél a szoros értelemben vett misztérium (*mysterium stricte dictum*). A misztérium jelentése a személynél a legvilágosabb: kifürkészhetetlen szabadság – a személy viselkedése nem számítható ki előre, hiszen nem a szubsztancia működik benne, hanem ő maga „cselekszik” szubsztanciájával mint eszközzel.

Ha Isten személy, akkor egyszersmind közösség is, továbbá epikus, azaz cselekvő, másképpen teremtő, újat alkotó entitás. A teremtés apóriáit vizsgálja *A teremtő Isten* című tanulmány. A klasszikus szubsztancia-metafizika paradigmájában Isten a tökéletes lét, a tökéletes szubsztancia számára pedig tiltott, hogy önmagán kívül cselekedjék. Ez az „isten” Arisztotelész önmagát gondoló abszolútuma, ami tökéletesen elégséges önmagának. Ha az isteni szubsztanciát tekintjük a teremtés forrásának, akkor – mivel a szubsztancia egyben szükségszerűséget implicál, és minden megnyilvánulása, aktusa magán viseli a szükségszerűség jegyét – kérdésessé tesszük a világ valódi különbségét Istentől, legfőképpen azonban tagadnunk kell az ember szabadságát és felelős méltóságát. Magyarul: az isteni szubsztancia filozófiai fogalmából nem lehet levezetni a teremtés bibliai eseményét, a kinyilatkoztatásról mint történelemről nem is szólva. A szubsztancia-istennek nincs szava az emberhez, pontosabban mondanivalója egyetlen, egyszerű és világos kijelentés: van. *Nota bene*: nem egyes szám első személyben: vagyok, hanem személytelenül: van. És akkor – már ha eltekintünk a teremtés apóriájától ebben a modellben – minden, ami létezik, az a maga szubsztanciájában van, az emberi is *homo sapiens sapiens*ként van, szubsztanciájának konstitutív elemét alkotó gondolkodásával szükségszerűen gondolja az abszolút létezőt, vagy korrektebb filozófiai fogalommal, az abszolútumot, és minden megül a maga szubsztanciájában. Nincs sors, és nincs történelem, és nincs drámai szabadság, nincs ítélet és kegyelem, és persze nincs üdvösség mint az emberi szubsztancia szabad használatával megalkotott személyes egzisztencia beteljesedése, és ennek ellenpárjaként nincs halálos bűn, csak figyelmetlenségből, vagy, miként Szókratész tanítja, tudatlanságból elkövetett tévedés. A szubsztanciák szabályosan működnek a szük-

ségszerűség fogaskerekeinek hangtalan, örök mozgásával. Itt nincs találkozás, hanem csak állandó jelenlét és tudás, amely belát minden szükségszerűséget, amelyet – ha valamely érthetetlen módon értesül arról, hogy szabadságnak is kell léteznie – jobb híján a szabadsággal azonosnak tekint. Minden van, és nem történik semmi. Az általunk ismert, megélt, megtapasztalt, szeretett és elszenvedett világ azonban nem ilyen, hanem eseményvilág, benne az emberrel, akinek léte életesemény. Szubsztanciájára támaszkodva saját akarati döntésekkel építi-alakítja formálja önmagát egy epikus folyamatban, amelynek eredménye valami korábban nem létező újdonság. Márpedig ha a világban keletkezik új, akkor annak időbeni kezdete van, nem pedig örök szubsztancia. Egy ilyen világnak a megteremtését a bibliai értelemben vett „teremtést a legfőbb isteni akaratnak kell tulajdonítanunk, amely semmilyen immanens szükségszerűségnek sincs alávetve. A teremtés semmiképp sem követeli meg „Isten tökéletességét”, „oka” egyedül „Isten abszolút jósága” – mondja a zsidó Maimonidész, illetve a keresztény Szent Ágoston nyomán Vető Miklós. (141.) „Jó” pedig csak akarat és szándék lehet, a szubsztanciának nincs etikai minősége, egyszerűen az, ami: léte a működése. Éppenséggel elromolhat, de akkor sem etikai, hanem funkcionális értelemben lesz rossz: nem rosszat cselekszik, hanem hibásan működik. Jót vagy rosszat cselekedni csak szabad aktor képes, aki nincs alávetve a szükségszerűségnek. Az erkölcs nem a szükségszerűség dominiuma, hanem a felelős szabadság érvényesülése. A teremtés tehát nem az isten-szubsztancia működése, szükségszerű kiadása (emanációja), hanem szabad akaratból fakadó etikai minőségű cselekedet: adás, létadás, szeretetaktus, amelynek gyümölcse a világ önállósága, az emberi személy méltósága, éppen azok a jelenségek, amelyek a nyugati kultúrában oly hangsúlyossá váltak, hogy ma már az alapjuktól elszakítva is élik a maguk (alaptalanán s ezért alaktalanán válva olykor igencsak groteszk) életét. Ehhez Istent személynek kell gondolnunk, vagyis ama konkrét, személyes tettekkel azonosítható valóságnak, akit a bibliai vallások vallanak meg, foglalnak imába – és állítanak misztériumként a gondolkodás elé.

A filozófiai isteneszme nyilvános, bárki láthatja és megértheti; a vallás személyistene nem nyilvános (a kulturálisan beágyazott népegyház több évszázados korszakának tömegvallásossága után ideje lenne ismét komolyan venni, hogy a kereszténység eredendően misztériumvallás). Az eszme folyamatosan jelen van a gondolkodás észlelési terében, illetve a gondolkodás alaprétégeiben, ha a priori, ez a jelenvalóság mint érvényesség az eszme létmódja. Ezért a filozófia mindig birtokolja az eszmét, legföljebb a filozófus alanyi diszpozíciójának valamely esetleges korlátozottsága folytán az illető nem látja tisztán, de gondol-

kodói igénye a tisztánlátásra változatlan és bármikor érvényesíthető. Az Istenszemély létmódja a rejlés, és ha megnyilatkozik is, alapvető létmódja változatlanul a misztérium. A vallás a személyes Isten rejlő létmódjához igazodva a remélő várakozás, a kockázatos megnyílás, a bizakodó készüllet. Az eszmét szemlélő filozófia megnyilvánulási formája a disputa és az érvelés, a reményben várakozó vallásé a tanúságtétel. A filozófia gyakorlata a szellemi koncentráció és az eszmét megragadó gondolkodás, a vallás gyakorlata a liturgia, vagyis a szertartások révén ráhangolódás a kinyilatkoztatásra mint esetleg bekövetkező találkozáseseményre. Az egyik megragadás és szellemi birtoklás, a másik út és vándorlásra hívó tapasztalás.

A filozófiai istenfogalom az ész munkájának eredménye, míg a vallás – ha egyáltalán szerepel benne istenfogalom – az ember válasza a szenttel való találkozásra. A találkozás megalapít egy viszonyt a megnyilatkozó szent és a megnyilatkozás címzettje, az ember között. E viszony mibenléte – hullámozó élete – drámai tapasztalatokban nyilvánul meg, amelyek egyszersmind az ember immanens-világi léthelyzetébe illeszkedő életére is kihatnak, beépülnek az emberi kultúrába. Az aktív, kultúrateremtő vallással ellentétben a filozófia a töprengő reflexió nyugalma. Istenfogalma teljesen más, az eleven vallási istentapasztalathoz, annak dinamikájához képest statikus, hűvös és közömbös. Nem fakad belőle vallási élet, igaz, a vallási élet sem képez – legalábbis a saját erejével és hatókörében – filozófiai fogalmakat. Ugyanakkor szükség lehet rá, ha nem is a vallási élet szabályozására, de arra az esetre, ha a vallásos lélek entuziaszta lelkesültségbe csapna át. Persze ez sem szükségszerű, elvégre a vallás saját hatáskörében is képes szabályozni önmagát – a keleti ortodoxia soha nem alkotott olyan filozófiát, mint a nyugati kereszténység a skolasztikus bölcselet formájában.

Van itt egy különös jelenség: az egzisztenciával történt találkozás csak elbeszélhető, míg az esszenciáról ragyogó értekezéseket lehet előadni konferenciákon, ünnepi beszédekben. „A lét dadog, csak a törvény a tiszta beszéd.” (József Attila: *Óda*) A vallás ezért segíti az istentapasztalatban részesült embert, hogy képes legyen beszélni tapasztalatáról, ha tisztán elbeszélteni nem is tudja. Liturgikus formákat, imákat ad a szájába, amelyek által el tudja mondani azt, amit a saját szavaival nem képes megfogalmazni, jóllehet átélte, és valóságként élte meg. Csakhogy az a bizonyos esemény sem valami olyasmi, amiről karateziánus módon *clare et distincte* lehet beszélni, hanem az emberi lélek gazdagon rétegzett, szerteágazó tapasztalatokkal, vágyakkal, reményekkel, érzésekkel és érzelmekkel átjárt érhálózatába szervesül, és oly mértékben feloldódhat benne, hogy mindig fennáll a gyanú: a nyelvi formák nem csupán hordozzák a töredékes szavú hívőt és meg-

fogalmazzák a történeteket, hanem tárgyával és alanyával együtt megteremtik az eseményt (sőt, posztmodern kezek között magát az elbeszélőt is). A hiteles vallási nyelv nem megteremti a tapasztalatot – az ilyen „tapasztalat” valójában illúzió –, hanem elvezeti a tapasztaló embert lelkének érzékeny mélységébe, és a lélek egyéb tartalmával, diszpozíciójával összefonódott tapasztalatot istentapasztalatként kiszűrve, kiemelve a közösségi kommunikáció nyilvános terébe állítja, ahol a közösség ráismerhet azokra a tapasztalatokra, amelyeket az illető vallás alapító történeteiből (prófétai meghívásokból, misztikus látomásokból, evangéliumi eseményekből stb.) a közösségi edukáció hagyományörző közegében megismert volt.

Kérdezhetnénk, ha a vallás Istennek az egzisztenciájával találkozik, akkor honnan lehet tudni, hogy az, akivel az ember találkozott, valóban Isten? Tudni nem lehet, hiszen ezt csak akkor lehetne eldönteni, ha ismernénk az Istenvalóság lényegét, a szubsztanciát, és annak ismeretében mérlegelnénk, hogy adott tapasztalat megfelel-e az istenfogalomnak. Ez azonban nem lehetséges. Illetve ekkor egy magunk elgondolta istenfogalmat tekintenénk kiindulópontnak, és ahhoz mérnénk a tapasztalatot. Itt látszik a legvilágosabban, hogy a vallás mennyire tapasztalás kérdése: nincs olyan, a tapasztalatot meghaladó tudás, amely megfellebbezhetetlen instanciaként eldönthetné, hogy egy konkrét, személyes tapasztalat autentikus Isten-tapasztalat-e. Minden vallás végső soron tapasztalatra épül, jóllehet idővel a tapasztalatok értelmezését kanonizálja olyan tapasztalatok tartalmi anyaga alapján, amelyeket alapító és autentikus tapasztalatoknak fogad el, és a hitvallásába beépítve minden további tapasztalat értelmezési mintájának tekint. A kanonizált tapasztalat sem tudás, hanem hitvallás. A szigorú értelemben vett tudás valódi tárgya a szükségszerűség, és a tudás éppen ennek a szükségszerűségnek a belátása és birtoklása, míg az ismeret, a tényismeret és az empirikus tapasztalat csupán egy éppen fennálló állapot észlelése. Isten mindig csak a tapasztalatnak a tárgya, a tapasztalás pedig lényegében követés, míg a tudás tárgyát már mintegy utolértem: bár a tapasztalás területén találkoztam vele, és a tapasztalás történeti folyamatában haladtam a nyomában, de ismereteim gyarapodásával fokozatosan közeledtem hozzá, mígnem szaporodó ismereteimet képes voltam tudásba foglalni, s ezzel mintegy beértem, megragadtam, és im-

már a tudásom tárgya, szellemi birtokom. Amennyiben a tapasztalás időbeni folyamat, amelyben minden lépés egyben a tapasztalás tárgyával kapcsolatos további tapasztalatokra utal, vagyis nyitott folyamat, annyiban a tapasztalás lényegében várakozás jövőbeni történésekre és egy végső összegzésre, amely nem betetőző Tudás, hanem kiteljesedett Élet. Ezért a tapasztalás lényegileg jövőorientált, egyáltalán az idő mint jelen feltörése, a jövő megnyitása. Ezzel szemben a tudásban nincsen jövő, hiszen a tapasztalás folyamata lezárult, és a tudás örök jelenében áll fenn. A vallási tapasztalás folyamat, mert Isten mindig előttem halad. Ezért a vallási egzisztencia radikálisan a jövőre (és radikális, azaz transzcendens jövőre) nyitott, és a nyugati kultúrában is a bibliai vallások nyitották meg az idő mint eseménytér jövődimenzióját, míg a klasszikus antikvitás a lényegében változatlan örökléthez igazodott. Ebben a modellben nem létezik a jövő mint az ismeretlen új dimenziója.

Ha a személynek történelme van, és Isten személyes valóság, akkor valamiképpen epikus lény. Ez a metafizikai istenfogalom számára elfogadhatatlan, mert azt jelentené, hogy Isten nem elégséges önmagának, van olyan állapota, amikor még nem teljesen azonos önmagával, és változásra, önvalóságának kibontakoztatására szorul. Hogy Istennek van egy belső történelme, ennek merész állításához Schelling jutott a legközelebb. Lásd ehhez a *Kenózis és megtestesülés a kései Schelling filozófiájában* és az *Isten egyetlensége Schellingnél* című tanulmányokat. Isten esetében az epikum – a szentháromsági személyek eredése (a Fiú Atya általi generációja, a Lélek az Atya és a Fiú közös spirációja) örök mozgás – a teremtésben nyilatkozik meg, tehát kifelé, az ember esetében befelé hat, és az egyedi-egyszeri személy valóságát hozza létre.

Vető Miklós tanulmánykötete a nyugati szellemtörténet két főszereplőjéről, Istenről és az emberről rajzol vázlatos portrét. Olyan képet, amellyel érdemes szembenézni, főként akkor, ha abban nem ismerünk rá jelenkori tényleges önmagunkra. Mi lehet ennek az oka? Talán csak nem az, hogy fokozatosan elhalványodtak az egyik szereplő vonásai, és ez a változás kihatott a másik kontúrajaira is? Ennyire egymáshoz tartoznának?

Vető Miklós válasza világos és egyértelmű: igen!