

Szalai Miklós: „Letérésem”

I. Utam az ateizmushoz

Hívő voltam, vonzódtam és ma is vonzódok érzelmileg a valláshoz, ámde fokozatosan csaknem teljesen ateistává váltam. Ez bonyolult, sok fázissal, köztük kitérőkkel és mellékvágányokkal is járó folyamat volt, amelynek során nem vezetett más, csak az a törekvésem, hogy szerettem volna hinni a vallásban – ámde ugyanakkor következetesen kerestem az igazságot. A vallásos hithez való viszonyom alakulása, fejlődéstörténete persze egybeesett és összefonódott a saját élettörténetem egy meglehetősen hosszú szakaszával, felnőtté válásommal – ámde mivel ez nem tarthat számot a nyilvánosság érdeklődésére, és nem is örülnék persze, ha kívülállók megismernék, ezért a magánéletem történetéről csak annyit írok, amennyi nélkülözhetetlenül szükséges. Kötelességemnek érzem azonban, hogy elmondjam – vázlatosan legalább – ezt a történetet, egyszerűen azért, mert talán segíthet másoknak: azoknak a fiataloknak – sokan vannak a mi társadalmunkban – akik a vallásban keresik az élet értelmét vagy az értékeket.

Viszonyom a hithez gyermekkoromban

Az 1970-es évek második, és az 1980-as évek első felében, amikor én tinédzser voltam, Magyarországon még kommunista rendszer volt, amely ateista ideológiát hirdetett. Ámde ez a magát „tudományosnak” mondó ateista ideológia addigra teljesen hiteltelenné vált. Az én korosztályomban „meggyőződéses” kommunista, marxista már alig akadt – bár nem láttuk át azt, hogy a szocialista rendszer mennyire rosszul működik gazdaságilag, és azt sem gondoltuk, hogy belátható időn belül véget érhet. Az én számomra a hivatalos ideológiával való azonosulást mindenképpen kizárta a családi neveltetés: édesapám a demokratikus ellenzékben vett részt, és a rendszert – amelyet a társadalom legnagyobb része többé-kevésbé elfogadott – már-már mániákus megszállottsággal gyűlölte.

A szó szoros értelmében vett vallásos nevelésben nem részesültem. Anyám egyfajta teljesen naiv, egyszerű, reflektálatlan módon istenhívő volt (s ma is az). Magát zsidónak vallotta ugyan, és rendszeresen imádkozott egy kis női imakönyvből, de templomba nem járt, és a zsidó vallásról, kultúráról alig tudott valamit. Apám pontos felfogását a vallás kérdéséről sehogy sem tudnám pontosan rekonstruálni. Az volt a lényeg, hogy elutasított mindenfajta materializmust, hitt valamilyen objektív szellemben, vagy Istenben, de ugyanakkor elvetette a tételes vallást is: nem csak az egyházak dogmáit, vagy a Biblia kinyilatkoztatott voltát, hanem egy személyes, gondoskodó, büntető és jutalmazó Isten fogalmát is. Egy időben

apámnak az unitárius felekezet vált szimpatikussá, a maga szabadelvű, már-már deista felfogásával, s oda egy darabig jártunk is. Az unitárius lelkész foglalkozott velem, tanultam unitárius hittant, és rendszeresen imádkoztam is, de már konfirmációra nem kerültem. Apám valamiért összeveszett a lelkésszel és így megszakadt a kapcsolatunk az unitáriusokkal. Mindenesetre kora gyermekéveimtől fogva sokat hallottam a vallási kérdésekről, megismertem a bibliai történeteket, (mindenekelőtt egy Z. Kosidowski nevű lengyel nemhívő szerző kitűnő tolmácsolásában, aztán Thomas Mann révén) és a vallásos művészeti alkotásokat is.

Nem tudom már pontosan felidézni azt, hogy kamaszkoromig mikor pontosan mit gondoltam ezekről a kérdésekről. Bizonyosan gyermekéveimben volt bennem –már csak anyám és az unitárius gyülekezet hatására is – egyfajta gyermeki istenhit. De mondtam olyasmit is – már tíz éves korom körül – hogy valahogy olyanformán látom ezt, hogy „kellemesebb”, „megnyugtatóbb” azt hinni, hogy Isten létezik, mint hogy nem, és ennyi az egész.

Kamaszkorom kezdetén (tizenkét-tizenhárom éves koromban) fedeztem fel a saját zsidó identitásomat. A családban, a baráti, ismerősi körben szinte mindenki zsidó származású volt, A zsidó kultúráról alig tudtunk valamit – de tudtuk, hogy volt a Holocaust, és tudtuk azt is, hogy a „mi” országunk Izrael, amelyet a hatalmon lévő kommunista diktatúra és a Szovjetunió ellenséges szemmel néz.

Nem tudom már pontosan mikor, de megkértem apámat, hogy menjünk el egyszer a zsinagógába (ahol ő is életében talán, ha egyszer járt). Aztán elmentem többször is. Egyre jobban megfogott a kórus éneke, a liturgia szépsége, a szertartások ősi, méltóságteljes jellege, és az odajáró idős emberek egyszerűsége, nyugalma, kedvessége. Ettől még persze nem hittem Istenben.

Ahogy növekedtem, egyrészt odahaza a családi légkör megromlott, másrészt a pubertáskorba jutottam, és – ahogy ez a legtöbb kamasszal történik – egyre nehezebben tudtam magam körül „helyre tenni” a dolgokat. Magányos fiú voltam, korosztályomban nem voltak barátaim. A szüleimre, mindenekelőtt édesapámra felnéztem – de azt kellett látnom, hogy az én korosztályom egészen másfajta normákat, viselkedésformákat követ, mint a szüleim nemzedéke, és én ezt abszolút rossznak éreztem. A szüleim nemzedéke számára (vagy legalábbis ennek a nemzedéknek egy igen jelentős része számára) nem volt természetes például a csúnya szavak használata, a házasság- sőt minden komoly érzelem nélküli szexuális kapcsolatok. A rock- és popzenét, amely a legtöbb kortársam életének nélkülözhetetlen része volt, közönségesnek, durvának találtam, amit pedig az ifjúsági szubkultúra egyes részeitől

(például a punkok jelszavairól, szövegeiről) hallottam, az egyenesen megijesztett. A televíziózásról – ami a többiek életének szintén alapvető tartozéka volt – szintén igen negatív véleményem alakult ki: úgy láttam a tévé függővé teszi, magához láncolja az embert, a műsor nagyrésze primitív és felületes, azonkívül az erőszakot és a szexuális szabadosságot terjeszti.

Ma már tudom, hogy az, amit a többiekben láttam, sokszor egyszerűen a kamaszkori lázadás egy formája, vagy divatjelenség volt. Más válságjelenségekben, amiket magam körül láttam, valójában nem az emberiség egészének (persze kétségkívül létező) válsága, hanem csakis a magyarországi kommunista diktatúra addigra nyilvánvaló működésképtelensége, hitelvesztése mutatkozott meg. Akkor azonban én valahogy úgy éreztem, hogy minden erkölcsi és kulturális érték egyszerűen szétesik a mi társadalmunkban, világunkban. Olyan információkat és fél-információkat szedegtettem össze a világból, amelyek mind ez a képet támasztották alá. Tanáraim, és általában az idősebb emberek folyamatosan a „mai fiatalok” rossz modorára, műveletlenségére, erkölcstelenségére panaszkodtak. Azt hallottam, például a japán gyerekek fele jobban szereti a tévét, mint az apját. Hallottam (és a rendszer propagandája is ezt hirdette), hogy Nyugaton tömegesen terjed a kábítószerfogyasztás, a pornó, és a kemény rockzene. A „modern” írók írásai, amelyeket olvastam, a klasszikusokkal – mondjuk Dickenssel – szemben érthetetlenek, zavarosnak, és durvának tűntek. Úgy képzeltem, hogy mire én felnövök, és a „mai fiatalok” veszik át az irányítást az élet minden területén, minden egyszerűen szét fog zúlleni, nem lesz oktatás, államigazgatás, családi élet, talán még termelés sem.

Úgy okoskodtam, hogy végül is mindez a tudományos-technikai haladásnak, az általa magával hozott állandó változásoknak, inger- és információáradatnak a következménye, amelyben az emberek nem tudnak eligazodni, valamint a szilárd kapaszkodási pontok, mércék hiányáé. Ez utóbbi pedig végső soron annak a következménye, hogy a társadalomban megszűntek a szilárd, megkérdőjelezhetetlen tekintélyek és hagyományok. Az emberek – szilárd, kívülről kapott, egyértelmű tekintély által legitimált normák híján – képtelenek eligazodni a modern világ zűrzavarában – s mindaz a válság, irányvesztettség, káosz amit magam körül látok, ennek a következménye. Hallottam arról, hogy Amerikában, és máshol is Nyugaton az emberek – főleg fiatalok – jelentős része az értékek válságára, a bizonytalanságra azzal válaszol, hogy különféle vallási fundamentalizmusokba menekül. Hallottam a Reagan megválasztása mellett kampányoló „új vallásos jobboldal” erejéről, az „Erkölcös Többség” mozgalmáról, és más konzervatív törekvésekről, és ezeket éreztem szimpatikusnak. Az nem jutott el hozzám, hogy Nyugaton sem, de nálunk sem tölti úgy minden fiatal, de még a többségük sem, a fiatalságát, hogy rockkoncerteken őrjöng,

kábítószert fogyaszt és orgiákon vesz részt, és akik ezt csinálják, azok is rendszerint felnőttkorukra „kinövik”, dolgoznak, családot alapítanak. És az sem, hogy a konzervatív, fundamentalista vallásossághoz való visszatérés mindenképpen csak a társadalom egy szűk kisebbségét érinti, és semmiféle esélye sincs arra, hogy alapvetően megváltoztassa akár az amerikai, akár bármely más társadalmat.

Úgy láttam, hogy nincs más megoldás az értékek válságára – számomra sem, meg általában az emberiség számára sem – mint ha lemondunk a fejlett technikai civilizációról, s visszatérünk egy technikailag primitívebb, de értékekben gazdagabb létezéshez – amilyenek a „hagyományos” társadalmakat képzeltem. Az „öregek” – az akkori 60-70 évesek, akik még mind a felszabadulás előtt nőttek fel – mind sokkal kiegyensúlyozottabbnak, stabilabbnak, az „értékek” őrzőinek tűntek a saját korosztályom, vagy akár a szüleim nemzedéke tagjaihoz képest. Arra nem gondoltam, hogy a technikailag fejletlenebb társadalmakban mennyiféle emberi nyomorúság (például tömeges csecsemő- és gyermekhalandóság) volt, ami a miénkben nincsen, és arra sem, hogy még ha valamilyen szempontból „jobb” is volt élni az embernek száz, vagy kétszáz évvel ezelőtt, a tradíciók teremtette biztonságban, akkor sem térhetünk vissza oda.

A vallásban találtam meg azt a tényezőt, amely csorbítatlanul őrzi, az általam kaotikusnak, értékekben szegénynek, durvának, érthetetlennek érzett „jelennel” szemben az eszményinek elképzelt „múltat”. Vonzott a vallás azért is, mert tiltotta a szexet, amit – mint oly sok serdülő fiú – én is bűnös, tilalmas dolognak éreztem. Hiszen a vallás világosan és egyértelműen alátámasztotta azokat a szexuális erkölcsi normákat, amelyeket az én korosztályomban, és a közvetlenül előttem járókban sem vett már szinte senki komolyan.

Végül a vallás persze vonzó volt azért is, mert valami „mást” jelentett, mint a kommunista rendszer, és az általa meghatározott valóság.

Aktívan vallásos korszakom

Már nem tudom pontosan mikor, de még az általános iskola befejezése előtt egyértelműen eldőlt bennem: én vallásos ember leszek. De amíg tényleg azzá tudtam válni, az még több évbe telt, mert otthon – amint már írtam – ezekről a dolgokról alig tudtak valamit a szüleim, és mert az ortodox zsidó vallás fáradtságos, kényelmetlen és nehezen megtanulható előírások rendszere, amelyeket az, aki nem ebben az életformában nőtt fel, csak lassan tud magáévá tenni.

De végül is sikerült magamévá tennem – a szüleim és a korosztályom nagy megdöbbenésére – az ortodox zsidóság egész életformáját – amennyire ez Magyarországon

akkor csak lehetséges volt. Lelkesedtem a vallás valamennyi szertartásáért, előírásáért, és egy idő után nem is okozott nehézséget a betartásuk. Úgy éreztem: ez az életem értelme, legfőbb tartalma.

Elméleti téren azonban kételyeim maradtak. Nem Isten létezését illetően; ezt – nem kis részben otthoni neveltetésemnek köszönhetően – teljesen el tudtam fogadni, és számos vallásos élményem volt, amikor világosan éreztem Isten jelenlétét az életemben. Azonban – miközben szépnek és szentnek éreztem a zsidó ortodoxia előírásait – nem tudtam elfogadni a hozzájuk fűzött indokolást. Korábban, amikor a zsidó vallással ismerkedni kezdtem, akkor elsősorban neológ rabbik magyar nyelvű teológiai-hitvédelmi írásait forgattam, vagy az ugyancsak neológ szerkesztésű Magyar Zsidó Lexikont. Ezekben a neológ ihletésű írásokban a zsidó vallás előírásait rendszerint úgy tüntetik fel, mintha azok magyarázata a hagyomány ápolása, vagy az emberi vallásos érzület fejlesztése lenne (hasonlóan mondjuk egy szerzetesi regulához). Az igazság azonban – amire, ahogyan elmerültem a közösség életében, és megismerkedtem a hagyománnyal, ráébredtem – az, hogy a zsidó hagyomány nem egyszerűen szépnek és szentnek, hanem kifejezetten isteni parancsnak tartja ezeket az életszabályokat. Nem azért kell gyertyát gyújtani péntek este, vagy kerülni a disznóhús fogyasztását, mert ez szép hagyománya a zsidóságnak, vagy elevenen tartja mindennapi életünkben az Istennel való kapcsolatot, hanem azért, mert Isten ezt a Tórában megparancsolta – vagy kifejezetten, vagy a rabbinikus hagyomány értelmezése szerint. A vallásos és vallástartó zsidók többsége ezt nem tisztázza magában. Vallásgyakorlását egyszerűen úgy tekinti, mint zsidósága életvitelében való kifejezésre juttatását. A valóságban azonban az élhet őszintén vallásos zsidó életet, tarthatja be az előírásokat, aki hiszi, hogy az egész törvényrendszert Isten parancsolta meg Mózes Öt Könyvében. Egyre világosabbá vált előttem, hogy ha ortodox zsidó akarok maradni, akkor mindenképpen el kell hinnem, hogy az Öt Könyvet legalábbis, ha nem is az Ószövetség egészét, Isten mintegy „lediktálta”. Már csak azért is, mert sok parancsot a szöveg legapróbb sajátosságait „kiaknázó” mesterkéltnél interpretációkkal vezet le a Tóra szövegéből a rabbinikus hagyomány, az a meggyőződés áll eme értelmezések háttérében, hogy egyetlen betű sem hiábavalóan áll a szövegben, hanem Isten ki akart fejezni vele valamit.

Azt teljesen el tudtam képzelni, hogy Isten *valamilyen* értelemben kinyilatkoztatta a Tórát, olyan értelemben, hogy a Tóra alap gondolatai, vallási-erkölcsi mondanivalója Isten üzenete számunkra. Azt azonban, hogy a szöveg minden egyes betűje, sora közvetlenül Isten kinyilatkoztatása lenne – sehogy sem bírtam elmémre ráerőszakolni. Hiszen a szöveg tele van embertelenségekkel – Isten a kánaániták totális – asszonyostul-gyerekestül – való

lemészárolását, a házasságtörők, a szombat megszegői, az istenkáromlók kivégzését, a házasságtörő asszony bűnösségének átokhozó vízzel, „istenítélettel” való kiderítését parancsolja. Tudtam továbbá a természettudomány és a bibliai teremtéstörténet közötti ellentmondásokról is, de ez zavart a legkevésbé, mert a bibliai teremtéstörténet és kronológia jelképes, nem szó szerinti interpretálása az ortodox zsidók között is ma már egy megtűrt, ha nem is uralkodó nézet. De tudtam a bibliakritika eredményeiről is, olvastam például Spinoza Teológiai-Politikai Tanulmány-ában a Tóráról, a szövegben szereplő történetek és dátumok tarthatatlan ellentmondásairól szóló fejtegetéseket. Egyszerűen lehetetlennek tűnt, hogy egy olyan ember, mint Spinoza, aki nyilvánvalóan nálam sokkal jobban ismerte a Tórát, tévedhetne abban a következtetésében, hogy ezeket a történeteket több forrásból állította valaki össze, úgy, ahogy tudta. A Tóra mózesi eredetével, történeti hitelességével, ellentmondásmentességével kapcsolatos kételyeimet megpróbáltam megosztani ortodox ismerőseimmel, és valamilyen választ kapni – de falba ütköztem.

Szakításom az aktív vallásossággal - találkozás a keresztény teológiával

Tizennyolc éves koromra megértettem, hogy nem tudok fundamentalista módon hinni a Bibliában – és nem lehetek ortodox zsidó akkor, ha nem vagyok képes erre. Szakítottam az ortodoxiával – bár ebben szerepet játszott elvi kételyeim kivül néhány személyes élmény és történés is. Kénytelen voltam megérteni, hogy a vallásosságom nyilván valamilyen személyiségi probléma „kiélése” – és inkább a problémán kellene segíteni, mint tovább folytatni egy olyan életformát, amely nem csak rendkívül nehéz és kényelmetlen, de ráadásul teljesen elszigetel a saját korosztályomtól is.

Nehéz döntés volt – de végül kikerültem a vallásos zsidó közösségből. Talán egyik vagy másik olvasóm azt kérdezi: miért nem fordultam a neológ (konzervatív) vagy a reform zsidósághoz. A konzervatív zsidóság (amit Magyarországon neológoknak neveznek) betartja a hagyományok egy részét, de úgy véli, meg lehet őket változtatni ott és ahol a modern élet ezt megköveteli. A konzervatívok különféle reformokat léptettek életbe a törvényekben, mindenekelőtt az istentisztelet rendjében. De sohasem kaptam választ arra: *isteni eredetű-e* a hagyomány, vagy sem? Ha isteni eredetű a zsidóság hagyományos életformája, ahogyan az a Tórában, a Talmudban, majd a Sulchán Áruach című, 16. századi, az egész világ zsidósága által zsinórmértéknek elfogadott törvénykönyvben található, akkor nem szabad megváltoztatni. Ha nem az, ha csak hagyomány – akkor egyáltalán miért kellene betartani az egész – rendkívül kényelmetlen és nehéz – előírásrendszert.

A reformzsidóság, amelynek Magyarországon – a legutóbbi, a rendszerváltást követő időszakról eltekintve – nincsenek követői, egyáltalán nem tekinti magára kötelezőnek a zsidóság hagyományos törvényrendszerét. Egy teológusuknál azt olvastam: náluk a hitnek csak három alapvető tétele van: Isten létezése, a felebaráti szeretet parancsa, és Isten országának a várása – de az, hogy ez hogyan jelenjék meg a zsidó ember és a zsidó közösség életében, az történelmileg esetleges, „femenális” kérdés – magyarul: úgy alakítjuk, ahogy nekünk jól esik. Csakhogy nem értettem: attól, hogy hiszek ezekben a dolgokban, miért volnék *zsidó*. Hiszen Istenben, a felebaráti szeretet erkölcsiségében és Isten országa eljövételében az ember hihet liberális protestánsként, unitáriusként, deistaként, kvékerként – talán még hinduként is. Nem láttam, hogy ha a zsidó vallást ennyire felhígítjuk, akkor miben fog különbözni a gyermekkoromban megismert unitarizmustól, vagy a deizmustól.

A tételes vallástól tehát elfordultam, de istenhívő maradtam. Úgy éreztem: istenhit nélkül a Világmindenség sivár, értelmetlen, a morálnak pedig nincs semmiféle alapja. Egyetemi tanulmányaimban is egyik szakom a történelem mellett a filozófia volt, s a filozófiához – függetlenül attól, hogy nagyon szerettem is – pontosan az vezetett, hogy tőle vártam valamilyen ésszerű igazolást a vallás, az istenhit számára.

Ámde az istenhit *önmagában* semmiképpen sem elégített ki. Úgy éreztem: a vallás szertartások, dogmák nélkül nem igazán vallás. Érdeklődni kezdtem a kereszténység, és a keresztény teológia iránt. Magyarországon akkor a „hivatalos”, marxista filozófiai könyvkiadáson kívül csak az egyházak adhattak ki filozófiai-világnézeti műveket, s bár elvileg természetesen tudtam arról, hogy létezik olyan filozófia is, amely sem nem marxista, sem nem vallásos – az emberben mégis az az érzés keletkezett, hogy ha a „hivatalos” világnézet nem igaz, akkor biztosan ellenfele – a vallás – igaz, vagy legalábbis „van benne valami”. A legtöbb zsidó identitású embertől eltérően az Egyház történelmi antiszemitizmusa engem egyáltalán nem tartott vissza ettől: úgy véltem, nem az a kérdés, milyen emberekből áll az Egyház és milyen történelmi szerepe volt, hanem, hogy igaz-e amit tanít.

Megismerkedve ezzel a fajta teológiai, illetve keresztény filozófiai irodalommal azt tapasztaltam – és ez fellelkesített – hogy a keresztény teológusok általában elismerik azt, amit az ortodox zsidók nem, hogy a Biblia történelmi feltételek között kialakult, sok tekintetben az akkor élt emberek nézeteit tükröző mű, amelyben tehát lehetnek tévedések, ellentmondások, homályos dolgok, és a szövegeket nem azok és nem akkor írták, amikor a Biblia állítja. Ugyanakkor mégis azt vallják, hogy a Bibliában Isten kinyilatkoztatta magát. Fundamentalista keresztény ismerőseim is voltak természetesen, akik úgy vélték: az ilyen „felpuhított” kinyilatkoztatás-fogalom egyáltalán nem használható a vallás, a kereszténység

megalapozására, ha a Biblia egyáltalán Szentírás, akkor minden egyes szavát tévedhetetlen isteni kijelentésként kell elfogadnunk, de akkor úgy véltem: nincs igazuk. Miért ne nyilatkozathatta volna ki magát Isten egy történeti módon, olyan módon, amelyet befolyásol az abban a korban élt emberek világlátása is – gondoltam magamban. Továbbá: nyilvánvalóan ha Isten kinyilatkoztatta magát, akkor valamilyen önmagával, és velünk kapcsolatos terveivel, a mi üdvösségünkkel kapcsolatos igazságokat akart kinyilatkoztatni – vagyis teológiai igazságokat. Ez pedig nem zárja ki, hogy a szövegben legyenek a teológiát nem érintő – természettudományi vagy történettudományi tévedések.

A katolikus és protestáns teológiai irodalmat – a keresztény és zsidó fundamentalista propagandával ellentétben – kulturált, intelligens, differenciáltan gondolkodó emberek írják, akik ellenfeleik, a nemhívó világnézetek (például a marxizmus) álláspontját is ismerik valamennyire, és nem csak pocskondiázzák, hanem megpróbálják értelmesen kritizálni. Ezért lelkesített sokáig ez a fajta irodalom – úgy éreztem: egyszerre lehetek modern és kulturált, és ugyanakkor vallásos ember.

Végül is a lelkesedésem, érdeklődésem elmúlt – és nem lettem hívő keresztény. Az olvasott irodalom nem tudta számomra valószínűvé tenni a vallást, és pedig a következő okokból. Az akkoriban Magyarországon fellelhető katolikus és protestáns teológiai és hitvédelmi irodalom nagyjából háromféle módon próbált érvelni a keresztény hit mellett. (Ami nem sorolható be egyik csoportba sem, az a háromfajta megközelítés valamilyen összekotyvasztása volt).

E három elméleti megközelítésből az első kettő (amelyet főként katolikus szerzők képviselnek) azt állítja, hogy „természetes” módon, tehát a Bibliától, és a hívő ember vallási tapasztalásától/élményétől függetlenül is tudhatunk vagy nagy valószínűséggel hihetünk valamit Isten létezéséről és tulajdonságairól. Az első csoportba a „hagyományos”, spekulatív metafizikusok tartoznak (akik rendszerint tomisták), a másodikba a vallásos egzisztencialisták, perszonalisták – de ma már nehéz a két csoport között egyértelműen megvonni a határvonalat, mert a tomizmust mai képviselői rendszerint olyan elemekkel hígítják fel és teszik korszerűvé, amelyek az egzisztencializmus irányába mutatnak.

Nézzük először a spekulatív metafizikát. Nemcsak a tomizmust nevezem így, hanem minden olyan eszmei törekvést is, amely szerint a tudományon és a hétköznapi józan eszen kívül létezik olyan racionális, fogalmi spekuláció, amely feltárja nekünk a valóság valamilyen olyan alapszerkezetét, amely a tudomány és a hétköznapi tapasztalat számára hozzáférhetetlen.

Ami már most ezt a fajta hagyományos metafizikát illeti, már nem emlékszem pontosan, hogy egyetemi tanulmányaim melyik szakaszában győződtem meg véglegesen tarthatatlanságáról. Bizonyos csak az, hogy Humenek és a Bécsi Kör logikai pozitivistáinak megismerése sokat segített ebben. Nagyon tömören: semmi okunk sincs azt gondolni, hogy fogalmaink – a tapasztalattól függetlenül – valami mást, és többet fejeznek ki, mint azt, amilyen definíciók segítségével megalkottuk őket, vagyis nyelvi konvencióinkat. Ezért amikor valaki a tapasztalattól függetlenül egyedül fogalmakra támaszkodva akar megtudni a valóságról valamit, akkor legfeljebb a saját fogalmairól, vagy az azok megalkotásánál felhasznált nyelvi konvenciókról tudhat meg valamit.

Az a tudásunk is, amely a tapasztalattól függetlennek, apriorinak tűnik – tudniillik a matematika – felépíthető úgy – állították a logikai pozitivisták – mint tisztán tautologikus tudomány, amely semmit sem mond semmiféle valóságról, csak ama nyelvi konvenciókról, amelyek miatt e tautológiák érvényesek. Az olyan megismerést, amely túl akar menni a fogalmak, a nyelvi konvenciók határain, ámde ugyanakkor nem támaszkodik a tapasztalatra, nem igazolja semmi.

Szólnom kell itt egy megfontolásról, amellyel a pozitívizmus metafizikakritikáját elutasító filozófusok rendszeresen élni szoktak. Amennyiben kételkedünk a tapasztalat integrálására, ismeretek rendszerévé szervezésére szolgáló alapvető fogalmaink – mindenekelőtt az okság – objektivitásában, mondják ők, abban, hogy ezek valami tőlünk független valóságot írnak le, akkor el kell vetnünk nem csak a metafizikát, hanem a hétköznapi gondolkodás és a természettudomány eredményeit is, mert azok is ezeket a fogalmakat alkalmazzák a valóságra. A következetes empirizmus – mint Humenél is – szkepszisre vezet. Ennek az ellenvetésnek a képviselői rendszerint rámutatnak arra, hogy a végül Bécsi Kör képviselői sem tudtak igazi, éles határt vonni a természettudományos és a metafizikai kijelentések közé. Amikor túl szűkkeblűen vonták meg a tudományos nyelv határait, akkor el kellett vetniük a természettudomány tételeinek egy jelentős részét is, amikor túl tágan, akkor kénytelenek voltak a metafizikai jellegű állítások értelmességét is elfogadni. Ámde feltéve, hogy nincs olyan végleges és egyértelmű kritériumunk, amellyel a tudományt a metafizikától elhatárolhatnánk, ez sem nyújt racionális igazolást a metafizika számára. Ugyanis a való életben a hétköznapi józan ész ismeretei nélkül nem lehet élni, és modern világunkban a természettudomány elfogadása nélkül sem, hiszen természettudományos ismereteinken alapszik a modern technikai civilizáció működése.. Metafizikára viszont ilyen értelemben nincs feltétlenül szükségünk.

Ámde miközben Humeéhoz hasonló véleményt alakítottam ki a hagyományos metafizikáról mint a valóság megismerésének módszeréről – mi több, az igazat megvallva azt tartom megdöbbenőnek, hogy vannak filozófiailag képzett emberek, akiket ez a kritika *nem* győz meg – nem osztom Humenek ama lesújtó véleményét a metafizikát illetően, amely szerint az csakis „szofisztikát és képzelgést” tartalmazna, s még kevésbé a Bécsi Kör nézetét, amely szerint a metafizikai kijelentések egyszerűen értelmetlenek volnának. Azt sem gondolom, amit – úgy tűnik – Wittgenstein gondolt, aki szerint a metafizika valami „kifejezhetetlenre” utalna, s csak az vele a baj, hogy szavakkal akarja elmondani azt, ami elmondhatatlan.

Szerintem Parmenidész, Platón, Szent Tamás vagy Spinoza spekulációi bizonyára nem mondanak semmit nekünk a valóság valamilyen tapasztalatfeletti alapszerkezetéről – bizonyosan nem alkalmasak arra, amire szerzőik szánták őket. Ámde egyfelől e spekulációk megfogalmazzák az adott kultúra bizonyos értékeit, értéktételezéseit, másfelől kiindulópontjukat sokszor bizonyos fogalmainkban illetve szavaink használatában rejlő antinómiák képezik. Wittgenstein és a Bécsi Kör filozófusai úgy vélték, hogy a metafizika mindig bizonyos nyelvi kifejezések félreértéséből, hibás használatából, a nyelv logikai szintaxisa megsértéséből áll elő. De én úgy gondolom, hogy a régi metafizikusok sokszor nem félreértették, hanem éppenséggel izgalmasan boncolgatták az olyan szavaink használatát, mint amilyen a „lét”, vagy a „tudás”

Nézzük most a második fajta megközelítést. Ezek a szerzők – különféle vallásos egzisztencialisták és a „filozófiai antropológia” képviselői – nem valami tisztán objektív, a külső valóságra vonatkozó tudás letéteményeseinek vallják magukat, hanem az emberi létezés élményét, tapasztalatát boncolgatják különböző módokon. Istenhez, vagy a „transzcendenciához” úgy jutnak el, hogy az emberi létezés filozófiai elemzéséből levonják azt a következtetést, hogy az ember a maga legmélyebb célját, létének beteljesülését csak valami a tapasztalati világon túl lévő végső valóságban találhatja meg. Vannak köztük olyanok, akik szerint csak az ember valóságélménye, vagy értékei, erkölcsisége, míg mások szerint az emberi megismerés is feltételez valamilyen módon valami transzcendens valóságot.

Nagyon sokféle ilyen érvelés van. Közös jellemzőjük a homályosság. Ami mindenekelőtt nem világos az egzisztencialista és félegzisztencialista filozófusok gondolataiban az az, hogy mi maguknak ezeknek a gondolatoknak a filozófiai státusa? Nyilvánvalóan nem tudományosak, tapasztalatilag igazolhatóak, ámde nem is levezethetőek valamely deduktív rendszer keretein belül, mint a logika, vagy a matematikai állításai. Ezek az elmélekdedések az emberi létezés szubjektív tapasztalatából kiindulva próbálnak mondani

valamit – szerzőik szerint valami rendkívül fontosat, sőt a legfontosabbat – az ember helyéről a valóságban. De miért kellene az embert illetően feltételeznünk, hogy túl azon, amit az emberrel foglalkozó természet- és társadalomtudományok (biológia, pszichológia, szociológia) tudnak róla, van még benne valami más, titokzatos dolog is, amelyet ezek a homályos filozófiai fejtegetések ragadnának meg? Mert persze ma még nem tudunk mindent az emberről – de egyre többet tudunk róla tudományos eszközökkel. Az egzisztencialisták és más hasonló az „emberi létezésből” kiinduló filozófusok nem állítják, hogy mindaz, amit az ember agyáról, viselkedéséről a tudományból tudunk, téves, vagy irreleváns lenne, csak azt, hogy valamiképpen „nem meríti ki” az ember mibenlétét.

Egy bizonyos értelemben ez tökéletesen igaz. Az emberi létezés szubjektív *élménye* nyilvánvalóan nem redukálható arra, amit az emberről tudományos eszközökkel megtudhatunk. Ha én szerelmes vagyok, ez az én számomra semmiképpen sem azt jelenti, amit erről egy tudós megállapíthat neuronjaim állapotainak, vagy viselkedésemnek a bármilyen aprólékos elemzésével. Ámde nem látom be, miért *tudhatnánk meg* az emberi létezés eme szubjektív élményének boncolgatásából bármi fontosat az emberi létezésről. A tudomány szerint az ember az anyagi világ egy parányi része, amely minden életmegnyilvánulását tekintve a fizikai világtól függ. Magasabb rendű mentális működései, amelyek miatt embernek tartjuk, mind a fizikai világban való létezésének függvényei, felépítményei – vagy legalábbis semmi sem bizonyítja, hogy létezhetnének e fizikai világtól elkülönülten is. Ha ez így van (márpedig az egzisztencialisták is elismerik, hogy igen), akkor miért az volna érdekes az ember mibenlétét, helyét a világban, lehetőségeit és reményeit illetően, hogy az ember maga, magában milyenek éli meg a saját létezését? Illetve még csak nem is minden ember, hanem néhány ember – mert miközben biológiai teste, arra épülő biológiai szükségletei és természetes emberi reakciói mindenkinek vannak, mindazok az „egzisztenciális élmények” (az emberi létezés esetlegességének, a szorongásnak, a transzcendencia, a végtelen utáni vágyának az élménye) amelyekre e filozófusok hivatkozni szoktak, csak az emberek egy részére jellemzőek.

Ámde tegyük fel, hogy nem tudunk mindent az emberről ma még a tudományok eszközeivel – de ebből nem következik, hogy nem is fogunk egy nap mindent tudni. De még ha volna is valami, ami az emberben eleve racionálisan megismerhetetlen, és csak a szubjektív átélés síkján közelíthető meg – akkor miért ne hagyjuk ezt meg csakugyan titoknak, minden egyes ember magánügyének? Hogyan lehetne erre szisztematikus teológiát, vagy filozófiát építeni?

Valamikor egyetemista éveim elejére-közepére tehát teljesen kiábrándultam azokból a hívő filozófusokból, akik valamilyen a hittől független, a nem hívő ember számára is felfogható alapon próbálják valószínűsíteni a vallásos hitet. Ámde maradt a fentebb említett három csoportból a harmadik fajta megközelítés, amely mindenekelőtt Karl Barthot, és az ő munkássága által meghatározott huszadik századi neoortodox protestáns teológiát jellemzi. Eme álláspont szerint a hitnek a hiten kívül egyáltalán semmiféle fogódzópontja sincs, sem a filozófiában, sem a tudományban, sem a vallásos érzésben, és nem is szabad, hogy legyen. Az ember a keresztény közösség igehirdetésében és az ez által közvetített Bibliában „találkozik” Jézus Krisztussal és azzal az Istennel, aki Benne kijelenti önmagát.

Sokáig foglalkoztatott ez az álláspont, az, hogy talán van valamilyen, a tudománytól és a filozófiától független, de velük nem *ellentétes* nem-rationális megismerési mód, s ezáltal ismerjük meg a vallás igazságait

Gondolkodva ezekről a kérdésekről egy vallási jellegű rendezvényen egyszer elbeszélgettem egy fiatal lánnyal, aki a teológia és a filozófia kérdéseiben nálam sokkalta járatanabb volt. S ő mondott nekem valamit, ami – éppen azért, mert bár sokkal tájékozatlanabb volt nálam, mégsem tudtam megcáfolni – szöveget ütött a fejembe. Az üdvösségről beszélgettünk, azt fejtegettem, hogy azért kell komolyan vennünk a Jézus Krisztusról szóló keresztény üzenet igazságának kérdését, mert üdvösségünk függ attól esetleg, hogy elfogadjuk-e vagy sem. A lány azt mondta nekem: egy olyan Isten, aki nem attól függően üdvözíti az embereket, hogy mennyire jók, egyszerűen nem érdekli, és nem akar „nála” üdvözülni. Ez a gondolat egyszer és mindenkorra elzárta előlem a kereszténységhez vezető utat. Jól tudom, hogy a legtöbb mai keresztény nem hiszi, hogy Isten valamilyen hittétel elfogadása miatt üdvözítené az embereket – de nem menekülhetnek a dilemmából. Vagy általában a jó emberek üdvözülnek – és akkor semmi értelme hirdetni a kereszténység nagy igazságait, vagy csak a keresztények – de ha Isten megengedi, hogy derék emberek elkárhozzanak csak azért, mert nem érdeklődtek a kereszténység kérdése iránt, és nem vizsgálták meg tüzetesen a mellette szóló érveket, akkor Isten nem igazán jóságos.

Be kellett látnom azt is, hogy Barth és a neoortodox teológia álláspontja a legtisztább irracionizmus. A „Jézus Krisztussal való találkozás”, a megtérés, a hit élménye a nem-hívő szemében nem más, mint a hívő szubjektív lelkiállapota. Márpedig mindegyik tanításhoz – a fasizmushoz és a kommunizmushoz és a legkülönbözőbb vallási szektákhoz is fűződnek, fűződhetnek intenzív belső élmények, amelyek átformálják az illető belső életét.

Végül fokozatosan azt is megértettem egyetemista éveim végére, hogy valahol a lelkem mélyén amolyan ösztönös materialista vagyok. Bármennyire is vonzódok a valláshoz, igazán,

úgy hogy az életemet is rátegyem, nem tudnám elhinni, hogy a tapasztalati világon kívül létezik egy másik, természetfeletti világ is – akkor meg nem komoly az egész dolog.

Igy hát az egész vallási kérdést félretettem harmincas éveim elejéig. Ekkor tudtam meg, hogy a kontinentális – igen ködös – vallásfilozófián kívül van angolszász vallásfilozófia is, amely a logikai pozitivizmusnak és vele a metafizikaellenes tabuknak a felbomlása után született meg – és amelynek képviselői elfogadják azt, ami számomra cáfolhatatlan igazságnak tűnt már régóta, hogy az apriori spekulációk semmivel sem járulhatnak hozzá a külső valóság megismeréséhez.

Ezen az angolszász vallásfilozófián belül létezik többféle törekvés és irányzat is. Vannak olyan filozófusok, akik szerint a hit nem támaszkodik semmiféle megalapozásra, legalábbis semmiféle a nem-hívő számára is elérhető megalapozásra, s ezeknek az álláspontját, mint a Barth-féle álláspont angolszász változatát, gyorsan elvettem. Vannak olyanok is, akik – a késői Wittgenstein nyomán – feltételezik, hogy a vallási kifejezések csak a vallásos életformán belül bírnak jelentéssel, fejeznek ki bizonyos attitűdöket, emberi életgyakorlatot és a nem-vallásos ember számára nem csak nem igazolhatóak, de még csak nem is jelentenek semmit. Mivel a vallásos emberek többsége nem így gondolta el a maga hitét évezredek keresztül, s mivel minden hagyományos vallásnak része az a meggyőződés, hogy a nem-hívő embereket is meg kell téríteni (tehát nyilván kell, hogy jelentsen valamit a vallási nyelv a kívülállók számára is) – ezért gyorsan végeztem ezzel a felfogással is.

Maradt azonban valaki, aki egyik csoportba sem tartozott, egy Richard Swinburne nevű filozófus. Swinburne egzakttságban és intellektuális becsületességben messze felülmúlta mindazokat a vallásos gondolkodókat, akikkel korábbi stúdiumaim során találkoztam. A neotomistákkal ellentétben nem állította, hogy van valamilyen, a tapasztalattól független racionális metafizika. Azt sem állította, hogy ködös és szubjektív módon bölcselednünk kellene az emberi létezésről általában – ahogyan ezt az egzisztencialisták teszik. És azt sem, hogy egyszerűen minden érv nélkül hinnünk kell.

Ehelyett azt állította, hogy a tapasztalati tudás határai nem húzhatóak meg olyan egyértelműen és világosan, ahogyan a logikai pozitivisták vélték. Bizonyos esetekben elképzelhető, hogy a tudomány és a hétköznapi józan ész szokásos magyarázati módjait és elveit alkalmazva is bizonyos tapasztalati jelenségeket valamilyen meg nem figyelhető, vagy akár nem anyagi entitással kell magyaráznunk.

Rá kellett jöjjek, hogy ez csakugyan elképzelhető – nyilvánvalóan, hogyha például a bezárt szobámba éjszaka az ajtó sérelme nélkül, és anélkül, hogy bármilyen fizikai módon konstatálni lehetne a jelenlétét, bejönne „valami”, és a falon megjelenne egy írott szöveg

másnap reggel olyan részletekkel az életemből, amelyeket csak egy már meghalt ismerősöm tudhat, akkor elhinném, hogy a szobámban egy kísértet járt.

Ha elképzelhető az, hogy bizonyos jelenségeknek – ha megtörténnének – egy testetlen, ámde gondolatokkal-érzelmekkel bíró lény lenne a legjobb magyarázata, akkor az is elképzelhető, hogy valaminek esetleg egy testetlen, érzelmekkel-gondolatokkal bíró, ámde az embernél sokkal-sokkal hatalmasabb lény a magyarázata.

Swinburne nagy alaposággal fejtette ki, hogy a tudományban és a mindennapi életben milyen megfontolások és kritériumok alapján tartunk egy-egy magyarázatot jónak, vagy rossznak. Fejtegetéseiben nyomát sem találtam a korábban megismert vallásos filozófusok homályosságának és irracionálisnak. Lelkesen lefordítottam magyarra egyik könyvét, a *The Existence of God*-ot (Isten létezése) – sajnos ez nem jelent meg, hanem helyette a Kossuth Kiadó a jóval rövidebb – s gyengébb – „Van Isten?” c. könyvet adta ki – s ez arra készítetett, hogy újból alaposan és részletesen végiggondoljam az istenkérdést.

Végül is azonban Swinburne istenérvei sem győztek meg Isten létezéséről. Ebben a nem „szakmai” jellegű írásban nem akarom kifejteni, hogy pontosan milyen ellenvetéseket fogalmaztam meg velük szemben, végül is ez az írás általában az ateizmusról, nem pedig Swinburne kritikájáról szól. (Az érdeklődők a Magyar Filozófiai Szemle (1998. 1-2-3. számában megtalálhatják az erről szóló egyik írásomat.) Azonban Swinburne munkáinak végigolvasása, végiggondolása után harmincas éveim első felében megszilárdult bennem az ateista meggyőződés – s úgy hiszem, most már változatlan marad.

Célszerűbbnek látom, ha inkább megpróbálom – a lehető legkevésbé „szakmai” nyelven – általánosságban megindokolni a meggyőződésemet.

II. Ateizmusom indokai

Az istenkérdés mérlegelését három részre kell osztanunk. Először át kell gondolnunk, szólnak-e valamilyen pozitív *érvek vagy bizonyítékok* Isten létezése mellett. Másodszor meg kell vizsgálnunk, ésszerű és racionálisan jogosult-e az a magatartás, amikor érvek, racionális alapok nélkül egyszerűen csak *hisz* valaki Istenben. Harmadszor pedig azt is meg kell vizsgálnunk szól-e valami Isten létezése *ellen*.

Vannak-e jó érvek Isten létezése mellett?

Ez a rész megengedhetetlenül rövid és leegyszerűsítő; ezt az eljárásomat három megfontolás indokolja. Az első az, hogy – amennyire tapasztaltam – az istenérvek nem játszanak jelentős szerepet a mai hívő emberek hitében. A második az, hogy Kant és Hume kora óta a filozófusok körében van egy bizonyos konszenzus arra vonatkozóan, hogy Isten

létezését nem lehet bizonyítani. A harmadik pedig az, hogy ezek az érvek, még ha jók is volnának, akkor sem egy *olyan* Isten bizonyítanak, amelyben a hívő emberek általában hisznek. Amit alátámasztanak, az rendszerint csak valamilyen természetfeletti lény, Teremtő, vagy Abszolútum létezése – ámde nem egy olyan Istené, aki gondoskodik rólunk, elvárásai vannak velünk szemben, jutalmaz és büntet minket.

A magam részéről egyedül a kozmológiai és a teleológiai érvelésben találok egy bizonyos racionális magvat. A kozmológiai érvek kétségkívül igaza van abban, hogy az összes anyagi dolgoknak tapasztalatunk szerint van valamilyen tőlük különböző oka, valami, ami megmagyarázza, hogy miért van ez az anyagi dolog, és miért rendelkezik éppen azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel. Ha az oksági sorban a végtelenségig mehetünk, akkor is kérdés: az egymást okozó összes anyagi dolgok sora miért létezik? Erre a legkézenfekvőbb magyarázat az, hogy azért, mert van valami teljesen más dolog, mint az anyagi dolgok, vagy az egymást létrehozó anyagi dolgok végtelen sora, amelynek a létezése nem igényel magyarázatot. Ámde az a kérdés: Isten miért volna ilyen dolog? Miért kevésbé problematikus egy ok nélküli szellemi, mint egy ok nélküli anyagi dolognál lezárni a magyarázatok sorát?

Az a válasz, hogy Isten logikailag szükségszerű, fogalmából következik, hogy létezzék, nyilvánvalóan nem működik, egyrészt azért nem, mert ezzel az ontológiai istenérvhez jutnánk, és akkor nem volna világos, egyáltalán mi szükség van a kozmológiai istenérvre. Továbbá az ontológiai istenérvet ma már a filozófusok általában elvetik. Nyilvánvalóan lehetséges, hogy valaminek a fogalmából következzen, hogy az a dolog létezik, de csak akkor kell elfogadnunk, hogy a kérdéses dologra jellemzőek azon jellemvonások, melyek fogalmához tartoznak, ha feltételezzük, hogy a fogalomnak megfelel valami a valóságban.

Végül, ha Isten logikailag szükségszerű lény volna, és tulajdonságai is azok volnának, akkor egyáltalán nem volna világos, hogy ez a logikailag szükségszerű dolog hogyan magyarázhatja meg a logikailag kontingens Univerzum létezését. Hogyan következhetne logikai szükségszerűséggel egy logikailag szükségszerű tényállásból egy logikailag kontingens tényállás?

Swinburne válasza teljesen más volt: ő azt állította, hogy azért Isten létezésénél kell lezárnunk a magyarázatok sorát, és nem az Univerzumnál, mert bár Isten létezése is egy logikailag kontingens igazság, de ez a hipotézis jóval egyszerűbb, mint az Univerzum létezésének és meglehetősen komplikált sajátosságainak a hipotézise. Swinburnenek szerintem igaza van abban, hogy egy komplex tényállást a lehető legkisebb számú és legkevesebb tulajdonsággal rendelkező létező feltételezésével kell megmagyaráznunk.

Azonban a helyzet az, hogy Isten létezése nem csak nem egyszerűbb magyarázata Univerzumunk meglehetősen komplex sajátosságainak, hanem nem is *lehet* az. Ugyanis Isten alapvető tulajdonságai lehetnek meglehetősen kis számúak és egyszerűek, azonban ezek nem indokolják azt, hogy miért éppen a mi Univerzumunkat, annak a meglehetősen komplex rendszerét hozta létre. Más szóval a komplexitás, amelyet Swinburne az Univerzumban magyarázni szeretne, egyszerűen átalakul Isten számunkra ismeretlen indokainak komplexitásává. S nem látom be, hogy ez a számunkra ismeretlen indokrendszer miért lenne „egyszerűbb”, vagy kevésbé magyarázatra szoruló, mint magának az Univerzumnak a létezése.

W. L. Craig azt állította, hogy nem azért plauzibilisebb Istent feltételeznünk a Világegyetem végső okaként, mint valamilyen fizikai „első dolgot”, vagy első állapotot, vagy a fizikai dolgok, illetve állapotok egy végtelen sorát, mert Isten egyszerűbb, hanem azért, mert Isten örökkévaló, a fizikai Univerzum viszont véges idővel ezelőtt keletkezett. Ez az ún. „Kalam”-típusú kozmológiai érv (a középkorban a Kalám a filozófiát elutasító mohamedán teológusok rendszere volt, s ők alkalmazták ezt az érvet). De ennek az érvelésnek az értékeléséhez ismernem kellene az Univerzum véges idővel ezelőtt keletkezése mellett szóló filozófiai és természettudományos megfontolásokat, így ezt az érvet nem tudom kiértékelni.

Talán mégis van *valami* a kozmológiai istenérvben. Ez egyszerűen annyi, hogy tapasztalataink során mindig csak anyagi dolgokkal találkozunk. Minden anyagi dolognak tapasztalatunk szerint van valamilyen (vele nem azonos) oka vagy feltétele, és ezért valószínűleg vonatkozik minden lehetséges anyagi dologra, viszont *talán* nem vonatkozik egy nem anyagi dologra. Ha egy közismerten szegény városnegyedben járunk, és valakinél egy aranypénzt látunk, akkor feltételezzük, hogy inkább kaphatta egy idegentől, mint egy helybélitől. Hasonlóképpen inkább gondolhatjuk egy szellemi dologról, hogy önmagát magyarázza, mint egy anyagi dologról.

Ezért lehetséges, hogy a magyarázatok sorának lezárására Isten alkalmasabb, mint akár egy konkrét anyagi dolog, akár az anyagi dolgok egy végtelen sora. Ezt a – gyenge – intuíciónkat is aláássa azonban az a *másik* általános tapasztalatunk, hogy a világban minden dolognak *anyagi* természetű létrehozó oka van. Ha extrapolálhatjuk azt az általános tapasztalatunkat, hogy minden anyagi dolognak van valamilyen oka az anyagi Univerzum egészére, akkor azt is extrapolálhatjuk, hogy nincs semmi, aminek nem-anyagi, szellemi oka lenne. Tehát a Világmindenség kezdete, végső oka megoldhatatlan rejtély számunkra. Éppen olyan problematikus elképzelni az anyag különböző állapotainak vagy az anyagi dolgoknak egy végtelen sorát, mint egy isteni szellemet, amely a világot teremtette.

Sokkal meggyőzőbbnek találtam a célszerűségi érvet. A célszerűségi, tervezési érvek vannak olyan változatai, amelyek általában az Univerzum rendjéből indulnak ki, és vannak olyanok, amelyek az Univerzum egyes specifikus vonásaiból.

A teleológiai érvek voltak korábban olyan variánsai, amelyek az élőlényeknek a természethez való alkalmazkodóképességére, az élő szervezetnek az alkalmazkodást elősegítő bámulatos funkcionális rendszerére hivatkoztak. Más érvek abból indultak ki, hogy az élet nem keletkezhetett Isten közreműködése nélkül a Földön, megint mások abból, hogy az evolúció előrehaladása egyre magasabb rendű életformák felé egy magasabbrendű lény működését-beavatkozását bizonyítja. De minden ilyen érvet megcáfol szerintem az, hogy az élet és az evolúció a Kozmoszban térben egy ennyire kicsiny helyet foglal el. Semmi meglepő sincs abban, hogy egy helyén a Kozmosznak kialakulhatott az élet és a tudatos emberiség, ez lehetett szerencsés véletlenek sorozata is.

Vannak más, egészen modern érvek is, amelyek abból indulnak ki, hogy a Kozmosz bizonyos alapvető fizikai állandói olyanok voltak a Világmindenség kezdetén, hogy ez lehetővé tette az élet kialakulását. Ezeknek az érveknek a megfelelő kiértékeléséhez olyan természettudományos ismeretek kellene, amelyekkel én nem rendelkezem. Van azonban velük szemben két filozófiai természetű ellenvetés. Az egyik az, hogy amennyiben Isten csakugyan létezik, és csakugyan életet és tudatos lényeket akart teremteni, akkor ezt megtehetette volna egy közvetlen, azonnali aktussal is. Miért lett volna ehhez szükség a Kozmosz és a földi élet többmilliárd éves, és rendkívül bonyolult evolúciójára? Ha Isten, ahelyett, hogy egyszerűen létrehozta volna (ahogy a Bibliában is írva van) a Kozmoszt és benne az embereket, ehelyett a teremtéskor csak arról gondoskodott, hogy bizonyos rendkívül komplikáltan „finomra hangolt” fizikai és csillagászati állandók révén biztosítsa, hogy az élet többmilliárd évvel később kifejlődjön, ez rendkívül irracionális eljárásnak tűnik. Egy másik és még súlyosabb érv az ilyen jellegű érvekkel szemben az, hogy nem tudhatjuk: vajon a Világmindenség ilyen módon való „kalibrálása” nem egy gonosz Isten műve-e, aki éppenséggel kínozni akarta teremtményeit azzal a sok rosszal és szenvedéssel, amit a világban találunk?

Marad azonban egy harmadik változata a teleológiai érveknek, mely nem azt állítja, hogy az Univerzum ilyen, vagy olyan vonásai „célszerűek” (az ember, vagy az élet szemszögéből nézve), hanem csak annyit, hogy az Univerzumban van *valamilyen* értelmes rend, és ennek egy értelmes teremtő a magyarázata. Ez az az érv, amelyről úgy gondolom, hogy van egy bizonyos racionális magva. Ha egy értelmes lény teremtette a világot, Ő valószínűleg egy rendezett világot, nem pedig egy kaotikus teremtett volna. És az

Univerzumban mindenütt ugyanazokat a természettörvényeket találjuk meg – ameddig csak a tudomány térben-időben el tud jutni. Például a periódusos rendszer, a spektroszkópos analízis és az elemi részek fizikája együttesen azt mutatták meg nekünk az elmúlt száz évben, hogy a legtávolabbi csillagok is ugyanazokból az elemi részecskékből álló, egymáshoz ugyanazokon a módokon kapcsolódó anyagokból állnak össze, mint a mi bolygónk és az azon található tárgyak.

A természetnek ez a rendezettsége *a priori*, a tapasztalattól függetlenül nem túlságosan valószínű. Miért nincs teljes káosz, vagy miért nincsenek „lyukak” a természet rendjében, ahol egész más, vagy semmiféle törvényszerűségek sem érvényesülnének? A Világmindenségnek ez az egységes rendje számomra értelmes Teremtőt – valószínűsít. Nem bizonyít. Ámde ugyanakkor minden okunk meg van annak a feltételezésére, hogy ez a lény nem olyan, mint amilyennek a zsidókeresztény teizmus állítja. Erről később

Gyorsan végzek három további érveléssel, amelyeket a vallásos gondolkodásban fel szoktak még hozni, ezek pedig : a vallási tapasztalatból, az erkölcsből és a csodákból vett érvek.

A vallási tapasztalatból vett érvek egy része azt állítja, hogy a vallási tapasztalatok létezésének Isten létezése és működése a legjobb magyarázata. Ez azonban megbukik azon, hogy a vallásos élményeket – amelyek sokszor meglepő hasonlóságot mutatnak a kábítószer, a szexuális vágy és a politikai fanatizmus által előidézett élményekkel – meglehetősen jól tudjuk pszichológiailag is magyarázni.

Érdekesebbek az olyan, a vallási tapasztalatból vett érvek, amelyek szerint a vallási tapasztalat hasonló az érzéki tapasztalathoz. Igaz, hogy a vallási tapasztalatról nem tudjuk bizonyossággal megállapítani, hogy valami rajta kívüli, objektív valóságot közvetít, de – miként azt a filozófia Descartes óta tett hiábavaló próbálkozásaiból látjuk – ugyanez a helyzet az érzéki tapasztalattal is, nem tudjuk cáfolni az ismeretelméleti szkepszist, amely szerint az érzéki tapasztalat megbízhatatlan. Ámde mégis rábízunk magunkat a külvilág megismerésekor az érzéki tapasztalatra – akkor miért ne tehetnénk meg ugyanezt a vallási tapasztalatokkal is? A probléma azonban az, hogy az érzéki tapasztalatok esetében rendelkezünk olyan – közösen alkalmazott, s a gyakorlat által állandóan visszaigazolt – eljárásokkal, amelyekkel a pusztán szubjektív érzéki tapasztalatot (például a délibábot) elkülönítjük az objektív valóság megtapasztalásától. Ám a vallási tapasztalatok esetében – úgy tűnik – nem rendelkezünk ilyen eljárásokkal, illetve azok, amelyekkel esetleg rendelkeznénk (az egyes vallások vagy a filozófiai istentan tételes kijelentései, amelyekkel összemérhetnénk a vallási tapasztalást) maguk is rendkívül problematikusak és kétségesek. Persze, ha volna egy megbízható

elképzelésünk Istenről, vagy kinyilatkoztatás révén tudhatnánk, hogy milyen Ő, akkor nyilván tudhatnánk azt is, hogy melyek az „igazi”, és melyek a „csalóka” elképzelések Istenről – ámde nem rendelkezünk ilyenekkel.

Az erkölcsből vett érv – körülbelül – úgy fest, hogy mivel valamennyien tudjuk, hogy bizonyos cselekedetek „objektíve”, tehát az emberi társadalmak tényleges gyakorlatától, és ténylegesen elfogadott normáitól függetlenül erkölcsösek illetve erkölcstelenek, ezért ezt az „objektív” erkölcsöt meg kellene, hogy alapozza valamilyen, az emberi társadalmakon túli abszolút tekintély, s ez lenne Isten. Ez az érv megbukik az ún. Eutüfrón-dilemmán. Ez a dilemma – nevét onnan kapta, hogy Platón Eutüfrón c. dialógusában vetődik fel először – abban áll, hogy ha bizonyos tettek *objektíve* jók vagy rosszak, és Isten létezik, akkor kérdés: ezek azért jók vagy rosszak, mert Isten így döntött – vagy ettől függetlenül is azok? Az első esetben például a gyilkosság, a háború vagy a szexuális szabadosság lehetne helyes akkor, ha Isten ezeket a dolgokat jónak tartaná – ezt a konklúziót pedig kevés vallásos ember fogadná el. A második esetben a jónak és a rossznak van valamilyen Istentől független kritériuma is, ha pedig van ilyen, akkor nem kell feltételeznünk Istent ahhoz, hogy megalapozzuk a jó és a rossz objektivitását.

Teljesen függetlenül attól, hogy Isten létezése megmagyarázhatja-e a jó és a rossz objektivitását, semmi esetre sem ez az *egyetlen* lehetséges magyarázat. Mondhatjuk azt, hogy a jó és a rossz bizonyos olyan objektív tulajdonságai bizonyos tetteknek, amelyeket valamilyen más ismereteinkből nem tudunk levezetni, hanem valamilyen nem racionális módon, intuícióval „meglátunk”, érzékelünk. Vagy mondhatjuk azt, hogy minden emberi társadalomnak szüksége van valamilyen együttélési normákra, és megpróbálhatjuk meghatározni – az emberi természetet és az emberek életének legáltalánosabb körülményeit figyelembe véve – hogy melyek azok az együttélési normák, amelyek alapján együtt tudnak élni az emberek, s melyek azok, amelyek alapján nem. Lehet, hogy az erről folyó vita – mivel túl sok szempontot kell figyelembe vennünk – végül eredménytelen lesz; de nem eleve reménytelen.

A csodákat illetően nem osztom azoknak az ateistáknak az álláspontját, akik szerint ilyenek eleve nem történhetnek meg. Ennek az álláspontnak két változata van: egy primitívebb és egy kifinomultabb. A primitívebb álláspont szerint semmi sem történhet meg, ami ellentmond a megállapított természeti törvényeknek (márpedig a csodák – ha vannak – ilyen események). Ámde, ha Isten létezik, akkor a mindenséget Ő teremtette, a természeti törvényekkel együtt. Ha jónak látja, bizonyos időpontokban és helyeken felfüggesztheti ezeket. A kidolgozottabb álláspont szerint (ezt elsősorban Hume ezzel kapcsolatos híres írása

képviseli) elvileg ugyan megtörténhet valami, ami ellentmond a természettudomány által megállapított törvényszerűségeknek, azonban ez rendkívül valószínűtlen, lévén, hogy a természeti törvényeket oly nagy számú megfigyelés támasztja alá. Éppen ezért ha csodáról hallunk, akkor mindig rendkívül alaposan meg kell vizsgálnunk a csoda körülményeit, és mindig azt kell feltételeznünk, hogy a csodáról tanúságot tévő személyek vagy félre akarnak vezetni bennünket, vagy érzékcsalódás áldozatai. Csakis akkor szabad feltételeznünk azt, hogy valóban csoda történt, ha az, hogy ilyen nagy számú tanú ilyen alaposan meg akar és meg tud téveszteni minket, vagy mind érzékcsalódás, önbecsapás és hasonló áldozatai, a világról való ismereteink fényében még valószínűtlenebb, mint maga a csoda. Vagyis csakis akkor hihetünk el egy csodát, ha az, ha nem történt meg, még nagyobb csoda lenne. Ezt a kritériumot túl szigorúnak találom. Azt hiszem, kellő számú, megbízhatónak ismert, megfelelő helyzetben lévő tanúnak akkor is elhinném, hogy egy bizonyos esemény megtörtént, ha az ellentmond a természeti törvényeknek. Ámde először is túl kevés ilyen eseményt ismerünk a világtörténelemből ahhoz, hogy elhiggyük miattuk: Isten valóban létezik, másodsor is: sohasem tudhatjuk, vajon egy csodás eseményt nem az emberi pszichikum általunk nem ismert erői vagy valamilyen, számunkra nem ismert természeti tényezők idéztek-e elő, végül pedig: ha Isten csakugyan létezne, és csakugyan a maga létezését, hatalmát és szándékait kívánná kinyilvánítani az embereknek a csodák révén, akkor erre ezer hatékonyabb módot találhatna, mint azt a néhány elszigetelt eseményt, amelyet hiteles csodának tekinthetünk talán.

Hit érvek nélkül?

Áttérnék most arra a kérdésre, hogy miért nem igazolható racionálisan, miért nem tekinthető ésszerűnek az, ha észérvek nélkül egyszerűen csak *hiszünk* Istenben? Az első oka természetesen ennek az, hogy jó érvek szólnak Isten létezése *ellen* – de erről később. Egyelőre tételezzük fel, hogy nem szól semmilyen jó érv sem Isten létezése mellett, sem ellene, s ezért a kérdést racionálisan nem tudjuk eldönteni. A vallásos emberek többsége – ma legalábbis – azt állítja, hogy pontosan ez a helyzet, és ezen az alapon hisz. Miért ne hihetnénk, ha egyszer úgysem tudjuk eldönteni észérvekkel, mi az igazság, a vallásos hit pedig reményt, boldogságot és erkölcsi tartást ad sokszor a hívőknek? Válaszom erre a következő.

Először is: ha az igazságra törekszünk, akkor meg kell próbálnunk a valóságot a lehető legkevesebb önkényes előfeltevéssel megérteni, értelmezni. Minél több önkényes előfeltevést veszünk fel világgépünkbe – annál nagyobb az esélye annak, hogy tévedünk. Hívó emberek és vallásos – vagy a vallással kokettáló – gondolkodók előszeretettel mutatnak rá, hogy a tudományos megismerés és a hétköznapi józan ész is bizonyos előfeltevésekkel

dolgozik, amelyeket nem tudunk végső soron igazolni. Nem kívánok itt belemenni sem az ismeretelmélet, sem a tudományelmélet bonyolult problémáiba – fogadjuk el az érvelés kedvéért, hogy ez csakugyan így van. Ámde arról feledkeznek meg ezek a vallást ezen a körmönfont módon védelmező emberek, hogy a hívők – általában legalábbis – *elfogadják* a tudományos megismerés és a hétköznapi tapasztalati megismerés módszereit (mert ezek nélkül nem tudunk élni) és *ezen kívül* még a vallás állításait is. Ha a tudomány és a hétköznapi megismerés világképe ugyanolyan alaptalan végső soron, ugyanúgy hittal kell elfogadnunk, mint a vallást, akkor nem látom be: miért jobb *két* alaptalan meggyőződésrendszer (amelyek számos ponton még ellent is mondanak egymásnak) mint egyetlen egy.

Másodszor is: a vallásos hit észérvek nélküli elfogadása kaput nyit egy olyan parttalan relativizmusnak, amelyet a vallásos emberek sem fogadnának el szívesen. Az emberi történelem folyamán az emberek számtalan féle meggyőződést fogadtak el intenzív belső élmények, heves érzelmek és gyakorlati hasznossága, életükben betöltött pozitív, személyiségépítő szerepe miatt – a primitív népek mítoszaitól kezdve egészen a kommunizmusig és a fasiszmusig. Amennyiben elfogadjuk, hogy ésszerű eljárás elfogadni a vallásos hitet pusztán azért, mert mély belső élmények, heves érzelmek fűződnek hozzá és fontos szerepet tölt be életünkben, vagy személyiségünk fejlődésében – akkor mindazoknak igazat kell adnunk, akik hasonló okokból fasiszták, kommunisták, vagy a legkülönbözőbb és legabszurdabb hiedelmek követői lettek. A kereszténység ugyanis ezektől nem igazolhatóságát, hanem csakis kulturális és erkölcsi értékeit tekintve különbözik.

Szólnom kell most azokról az álláspontokról, amelyek szerint a vallásos hit – racionális érvek, alapok nélküli – elfogadása nem egyszerűen racionálisan védhető, hanem egyenesen ésszerű, ajánlatos. Eme álláspontok képviselői közül sokan – mindenekelőtt William James, de nem csak ő – úgy vélték: azért kell elfogadnunk a vallásos hitet, mert a pusztán racionálisan igazolható meggyőzésekén kívül mindnyájunknak szüksége van valamiféle alapvető „bizalomra” a valóságban. „Isten létezik” – ez azt jelenti tulajdonképpen, hogy „minden rendben van a világgal”, hogy van valami, ami megalapozza a valóságba, az emberi értékekbe vetett bizalmunkat, azt a meggyőződésünket, hogy érdemes élni.

Ebben a típusú érvelésben nyilván van egy adag igazság. Nyilvánvalóan *vannak* emberek, akiknek szükségük van a hitre ahhoz, hogy értelmes (vagy akár csak normális) emberi életet tudjanak élni, hogy ne legyenek öngyilkosok, kábítószer-fogyasztók, vagy alkoholisták. Csak a 19. század naiv haladáshitétől megigézve hihették emberek, hogy a tudomány és a technika előrehaladása, az emberiség életének jobbulása, a szabadság

terjedése, a tudatlanság visszaszorulása végül olyan ideális állapotokat teremt, amelyek mellett senkinek sem lesz szüksége a hitre. Ámde a fenti álláspont képviselői vélhetően nem azt akarják mondani, hogy *némely* embereknek szüksége van a hitre, hanem azt, hogy általában véve az embereknek (majdnem mindenkinek) szüksége van a hitre. Ennek nyilvánvalóan ellentmond egyrészt az, hogy nagyon sok hitetlen ember él – legalábbis a felszínen – boldog és kielégítő életet, s nagyon sok hívő frusztrált, vagy boldogtalan. Másrészt még ha igaz is lenne, hogy a hit boldoggá, vagy életképesé teszi az embereket – még ebből sem következik az, hogy *az a fajta* hit, amelyet kizárólag ilyen „önbizalom-erősítő”, „erőtmerítő” céllal fogadnak el az emberek, boldoggá teszi őket. Még ha a hívők általában boldogabbak is az ateistáknál, kétlem, hogy azok a hívők, akik világosan látják, hogy hitüknek nincs más alapja, mint saját pszichológiai szükségleteik, boldogabbak lennének... A megnyugtató céllal elfogadott hitekkel kapcsolatban érdemes belegondolnunk abba, hogy az orvosok között nincs egyetértés a „kegyesen hazug” diagnózisokat illetően... Vannak olyan doktorok, akik úgy találták: jobb az embereknek, ha szembenéznek állapotuk súlyosságával, vagy akár reménytelenségével, mintha elfogadnak egy megnyugtató hazugságot, amelyről a lelkük mélyén sejtik, hogy nem igaz...

Végül szólnom kell arról a – a filozófiatörténetben mindenekelőtt Pascal nevéhez fűződő - állásponttól, amely szerint azért ésszerű és bölcs dolog elfogadnunk a hitet, mert ha Isten nem létezik – nem veszünk semmit, vagy csak nagyon keveset, ha viszont igen, akkor nagyon is sokat: örök üdvösségünket. Ezzel kapcsolatban még hívő filozófusok – így Swinburne is – úgy vélekednek, hogy nem túl valószínű, hogy Isten – ha létezik – értékelné egy olyan hitet és hívő magatartást, amelyhez ilyen „számítgatás” révén jutnak el az emberek.

Érvek Isten létezése ellen

Végül rá kell térnem arra, hogy akár indokolt és ésszerű lenne a racionális alapok nélküli hit akkor, ha a kérdés ésszerűen eldönthetetlen volna, akár nem, a valóságban *szólnak* észérvek Isten létezése *ellen* is – s ezek meggyőződésem szerint perdöntőek.

Az első ilyen érv a rossz problémája, a második a hitetlenségé. (Ezeket megint csak rendkívül leegyszerűsítve próbálom majd kifejteni – azonban a „szakmaibb” megközelítés iránt érdeklődőknek szívesen rendelkezésre bocsátom az erről a két ateista évről írt filozófia PhD-disszertációm, amelyet ez év májusában védtem meg.)

A rossz problémája abban áll, hogy ha volna Isten, aki mindenható és jóságos, akkor Ő nem engedné meg azt a töménytelen emberi szenvedést, tragédiát, amelyeknek nap mint nap tanúi vagyunk életünkben. A hitetlenség problémája abban áll, hogy Isten, amennyiben

létezne, akkor nem engedné meg, hogy oly sok ember ne higgyen benne, vagy különböző tévképzeteket tápláljon vele kapcsolatban, s így esetleg a másvilágon az örök kárhozatra jusson.

A rossz problémája sokat foglalkoztatta a keresztény teológusokat és filozófusokat is. A megoldási kísérletek – nagyjából – a következők:

1. Az ember nem látja az „abszolút értelemben vett” jót, illetve rosszat. Amit mi jónak látunk, az Isten szemében rossz lehet, amit rossznak, az pedig jó. Ezzel az a probléma, hogy semmilyen értelemben sem nevezhetünk „jónak” egy olyan Istent, aki jónak tartja (és előmozdítja, vagy akárcsak megengedi) azt, amit mi szörnyűségnek tartunk. Ha Isten „jónak” tartja egy kisgyermek elpusztulását egy fájdalmas betegségben, akkor Isten létezhet ugyan – de nem méltó a tiszteletünkre, nem kell neki engedelmeskednünk, mi több: meg kell próbálnunk – amennyire csak erőnkől telik – szembeszállni akaratával.

2. Az embernek Isten szabad akaratot adott arra, hogy jót vagy rosszat tegyen. Csak azon az áron tehetné volna meg, hogy megszünteti a rosszat, ha „bábukká” tesz bennünket, akik az Ő rendelkezéseinek passzív végrehajtói. Ezzel az érveléssel sokféle probléma van. Az első az, hogy kérdéses – összeegyeztethető-e az akarat szabadsága Isten mindentudásával és mindenhatóságával? Ezt a problémát rendkívül sokat diszkutálták a filozófusok – és nem akarok itt róla semmiféle végleges véleményt megfogalmazni, hanem – az érvelés kedvéért – elfogadom, hogy igen. A második az, hogy kérdéses: *megéri-e* a szabad akarat azt a töménytelen mennyiségű rosszat, amelyet az emberek elkövetnek használata által. Amikor Isten megteremtette az embereket, akkor – amennyiben jószágos – mindenekelőtt *boldogokká* kellett hogy akarja tenni az embereket – elemi erkölcsi intuíciónk szerint nem lehet jó valaki, aki úgy teremt meg lényeket, hogy tudja: életükben szenvedni fognak, szerencsétlenek lesznek. Tehát ha a szabadság konfliktusba kerül a boldogsággal (amit pedig Isten előre kellett, hogy lásson) akkor Istennek inkább kellett volna olyan lényeket teremtenie, akik nem szabadok, de boldogok, mint olyan lényeket, akik szabadok, de rengeteget szenvednek (annak következményei miatt, hogy ők maguk és mások rossz módon használják fel szabadságukat).

Isten megtehetné volna azt is, hogy ad nekünk bizonyos mértékű szabadságot, de megelőzi a szabadság felhasználásából adódó legszörnyűbb következményeket (mint az atombomba, vagy Auschwitz). Épelméjű ember nem állíthatja, hogy ha emberek (például) nem rendelkezének lehetőséggel arra, hogy másokat kínozzanak, csak arra, hogy megöljenek, vagy ha nem ölhetnének meg gyermekeket és állatokat, csak felnőtteket (akik egyrészt már élveztek valamennyit az életből, másrészt módjukban áll szenvedésüket nemes emberi tartással, méltósággal elviselni, tragikumná nemesíteni) , akkor ezáltal az ember

szabadsága valamiképpen csorbulna, s igazán csak akkor szabad az ember, ha nem csak gyilkolhat, hanem (például) kínozhat is másokat.

Végül az akaratszabadság nem magyarázza meg azt a rosszat, ami nem az emberek tudatos döntéseinek következménye. Itt nem csak arról a rosszról (természeti rossz) van szó, amelyet nem az emberek okoznak (pl.: természeti katasztrófák, betegségek) hanem arról is, amit az emberek okoznak ugyan, de olyan körülmények (például a tudatlanság) miatt, amelyekről nem ők tehetnek. Azt a hipotézist, hogy a nem az emberek által okozott rosszat valamilyen nem emberi, de szabad lények rosszakarató tevékenysége idézné elő (pl. a Sátáné), semmi nem támasztja alá, ezenkívül nyilvánvalóan ellentmond neki az, hogy ha ez így volna, akkor ezeknek a lényeknek meg kellene akadályozniuk az emberiségnek a természeti rossz csökkentése érdekében kifejtett (az elmúlt néhány évszázadban igencsak jelentős eredményekre vezetett) tevékenységeit, például a járványos betegségek gyógyítását, továbbá csapásaikkal nagyobb arányban kellene sújtaniuk a vallásos és erkölcsös embereket, mint a hitetleneket és az amorálisakat – amiről szó sincs.

Éppen a szabadakarati védelem elégtelensége miatt a vallásos filozófusok természetesen kerestek más magyarázatokat is a rossz létezésére. Mindenekelőtt ilyen az, amely szerint a rossz valamiképpen sokféle heroikus és nagyszerű emberi attitűdnek (a részvétnek, a szenvedés hősiességének, a természeti csapások érdekében való emberi együttműködésnek és a természet ennek során való tanulmányozásának, átalakításának stb.) a nélkülözhetetlen előfeltétele. Ezek az érvek hasonló okokból nem győznek meg, mint a szabadakarati védelem. Egyrészt a szóban forgó értékek, emberi erények lehetségesek volnának lényegesen kevesebb emberi szenvedés megengedése árán is. Elképzelhető volna például egy olyan világ, amelyben van ugyan súlyos betegség és halál – de ezek csak harminc- vagy negyvenéves koruk után sújtják az embereket, amikor egyrészt már élveztek valamennyit az életből, másrészt pedig módjuk van rá, hogy szenvedéseiket nemes erkölcsi tartással viseljék el. Létezhetne egy olyan világ is, ahol a zsarnoki kormányzatok csak elpusztíthatnának, de nem kínozhatnának embereket. Csak pervertált elmék mondhatnák ezekre a világokra, hogy az emberi akaratszabadság, vagy az ember képessége arra, hogy bátran, méltóságteljesen viselje a szenvedést, megpróbálja a maga racionális tevékenységével enyhíteni illetve résztvevő módon viszonyuljon a többi emberek szenvedéséhez, még a gyermekek halálos betegségeire és a kínvallatásra is szükség van. Másrészt Isten, ha jóságos, nem elsősorban „nemessé”, hősiessé, hanem boldoggá akarná tenni teremtményeit. Egyébként úgy a szabadakaratra, mint a heroikus emberi erényekre vonatkozó érvelést problematikusá teszi az, hogy olyan lények is szenvednek (gyermekek, állatok, értelmi fogyatékosok) akikben

ezek a nemes vonások nem alakulhatnak ki. Következésképpen Isten ezeknek a lényeknek a szenvedéseit más lények „fejlődése” érdekében engedi meg, ami erkölcsileg erősen problematikus.

3. Isten a túlvilágon kárpótol bennünket a szenvedésért. Ámde kétséges először is, hogy van-e túlvilág. Empirikus evidenciák nem szólnak mellette – s ezért mindenképpen egy segédhipotézis, amelyet a teizmushoz annak a rosszból vett érv cáfoló erejétől való megmentése céljából adunk hozzá. További probléma az, hogy amennyiben *volna* túlvilág, akkor azt valószínűleg észre is vennénk. Azok, akik ott tartózkodnak, megpróbálnának valamilyen módon hírt adni róla nekünk. Valószínűleg továbbá ebben az esetben lenne valami az emberben, amiről józan ésszel, vagy tudományos tapasztalataink alapján feltételezhetjük: túléli a testi halált. Ámde minden tudományos ismeretünk azt mutatja, hogy az emberi lélek minden működése a legmesszebbmenőkig összefügg az emberi test, mindenekelőtt az agy állapotaival, azokra támaszkodik. Következésképpen az a valószínű, hogy (akár azonos filozófiai értelemben az agy és a tudat, akár nem) semmiképpen sem létezhet a tudat az agy nélkül.

Természetesen Isten, ha létezik, létrehozhatja a halhatatlanságot valamilyen csodás módon, amely a világ általunk megismert struktúráitól független, s megakadályozhatja a halhatatlan lelkeket abban, hogy még élő embertársaikkal kapcsolatot teremtsenek. De ezek mindenesetre önkényes, kalandos segédhipotézisek – ha nem hiszünk már eleve Istenben. Márpedig minden hipotézis valószínűségét gyöngíti, ha mindig újabb segédhipotézisekkel kell kiegészíteni annak érdekében, hogy valamilyen ellene szóló tapasztalatunk cáfoló erejétől megmentjük.

A túlvilági kárpótlással való érvelés ellen szól végül az, hogy a hagyományos vallás szerint az állatok – nem lévén halhatatlan lelkük – nem részesedhetnek benne. Az is ellene szól végül, hogy még ha létezik is a túlvilág, akkor sem világos: miért volt szükség a szenvedésre, a rosszra ebben az életben.

4. A rosszal Istennek valami olyan célja van, amelyet mi nem értünk, nem tudunk felfogni. Véges lények révén, összehasonlíthatatlanul kisebb tudással rendelkezünk, mint Ő, tehát ha Isten létezik, és a rossznak van valamilyen célja, amely beleilleszkedik az Ő terveibe, akkor valószínű, hogy mi ezt a célt nem tudjuk felfogni. Ezzel az érveléssel a problémák a következők:

a: Igaz, hogy Istennek, ha létezik lehetnek számunkra ismeretlen indokai arra, hogy megengedje a rosszat. Ámde ugyanennyire lehetnek számunkra ismeretlen indokai arra is, hogy *ne* engedje meg.

b.: Az nagyon is plauzibilis, hogy Istennek lehetnek számunkra teljesen ismeretlen céljai, és tervei. De az már sokkal kevésbé az, hogy teljesen ismeretlenek és érthetetlenek a ránk vonatkozó terveit is. Elvégre – a nagy monoteista világvallások szerint – Isten elvárja tőlünk, hogy életünkben ismerjük fel az Ő akaratát, engedelmessé váljunk neki és szolgáljuk Őt. Hogyan várhatja ezt el akkor, ha a mi számunkra szándékai és terveit teljesen érthetetlenek?

c.: Amikor a hívő emberek azt állítják, hogy normális empirikus módon nem következtethetünk a világból arra, hogy milyen Isten és milyenek a szándékai (és így arra sem, hogy mivel a világ olyan sok rosszat tartalmaz, amelyet egy szerető Isten nem engedhetne meg, ezért Isten nem létezik, vagy nem jóságos), akkor megfélemlenek arról, hogy számos más esetben (mindenekelőtt ilyen a tervezési érv és a csodákra való hivatkozás) *ők is* a normál empirikus következtetési módszereket használják arra, hogy valamilyen isteni tervre következtessenek a tapasztalatból. A rossz misztérium-jellegére való hivatkozás tehát kétélű fegyver. Ha ugyanis a világból a rossz alapján nem vonhatunk le értelmes következtetéseket (véges emberi eszünk korlátjai miatt) Isten nemlétezésére nézve, akkor létezésére, vagy beavatkozására vonatkozóan sem vonhatunk le ilyeneket.

d.: Az talán nem önkényes kiegészítése a teizmusnak, hogy *ha* vannak szörnyűséges dolgok, akkor Isten indokait ezek megengedésére nem láthatjuk mi át. De nem az a kérdés, hogy *ha* vannak szörnyűséges dolgok, akkor melyek Isten indokai a megengedésükre, hanem, hogy egyáltalán *miért* vannak szörnyűségek? Az talán nem önkényes kiegészítése a teizmusnak, hogy Isten számos célja számunkra ismeretlen – de az bizonyosan önkényes feltevés, hogy ezeket a célokat *csak* ilyen mennyiségű rossz megengedésével érheti el.

e.: A rossz „misztériumjellegére” hivatkozó hívő sem menekülhet a túlvilág feltételezésének kényszerűsége elől. Elemi erkölcsi intuíciónk szerint érző lényeket súlyos szenvedéseknek kitenni, és megengedni, hogy ezekben elpusztuljanak csakis akkor lehet (talán) etikus, ha ez nem pusztán valamilyen más, átfogó kozmikus célt, vagy más teremtmények javát szolgálja, hanem valamiképpen az *ő* javukat is. Ellenkező esetben a súlyos szenvedések átélői egy kozmikus célnak, vagy más teremtmények javának az pusztán *eszközei* volnának – ez pedig Isten jóságával összeegyeztethetetlen. De mert az ember földi élete a súlyos szenvedés következtében nem egyszer véget ér, ezért Isten csakis akkor engedheti meg a súlyos szenvedéseket, ha túlvilági boldogságot ad a szenvedőknek. A túlvilág létezése viszont – mint fentebb láttuk – meglehetősen valószínűtlen.

f.: Ha már Isten valamilyen számunkra felfoghatatlan cél kedvéért megengedi a rosszat, akkor legalább *megmagyarázhatná* nekünk, hogy egy ilyen cél kedvéért engedi meg. Ahogyan a gyermekét valamilyen – a gyermek számára felfoghatatlan – pozitív cél – például

a betegségből való felgyógyulás – kedvéért szenvedni engedő szülő, Ő is ott állhatna mellettünk, biztosítva minket szeretetéről és arról, hogy szenvedéseinknek van értelme. Ezt azonban nem teszi. Nagyon sok embernek nincs arról bizonyossága, hogy Isten létezik, és szenvedéseinek az ő világtervében meg van a maga értelme.

Ez már át is vezet a második – számomra a rosszból vett érvnél még erősebbnek tűnő – ateista érvhez: ahhoz a problémához, hogy ha Isten létezik, elvárja tőlünk, hogy higgyünk benne, bizonyos formák között tiszteljük, bizonyos dolgokat megtegyünk és bizonyos dolgokat ne tegyünk meg, sőt, meg is jutalmaz és meg is büntet annak megfelelően, hogyan felelünk meg elvárásainak, akkor az volna részéről az ésszerű – s egyszermind etikus is – ha valamennyiünknek *tudomására hozná*, hogy ez így van.

Mindaz, amit a vallásos filozófusok részéről olvastam ennek az ellenvetésnek a megcáfolására, lényegében abban merül ki, hogy ha Isten ezt tenné, az azért nem volna jó, mert ebben az esetben nem „szabadon”, nem saját keresésünk-választásunk révén, hanem kényszerből, érdekből szolgálnánk Őt és tennénk azt, amit Ő kíván.

Ámde ugyanez áll erre a fajta érvelésre is, mint ami a rosszból vett érvekre. Bármilyen szép dolog is a szabadság, a keresés, az emberi élet bizonytalanság és kockázatok révén nyert értékei, mégiscsak az lenne a legjobb az embereknek, ha egyszerűen boldogok lennének (ezen a világon és a másikon). Következésképpen, ha Isten jóságos, akkor elsősorban erre törekedne, akár szabadságunk feláldozása árán is. A szabadság, a választás nem „éri meg”, hogy oly sok ember elessen létezése végső céljától, sőt esetleg – ha a hagyományos felfogást követjük – a pokolba jusson.

Itt is felmerül továbbá az a probléma, ami a rossz kérdésénél, amikor a teisták a rossz révén létrejövő értékekre hivatkoznak: ahogyan a rosszból fakadó értékek létrejöhetnének egy olyan világban is, ahol *kevesebb* rossz van, ugyanúgy az istenhit kockázatos jellegéből fakadó értékek is létrejöhetnének egy olyan világban is, ahol *kisebb* ez a bizonytalanság. Az ember ugyanis – sajnos – képes arra, hogy egy nagyjából, vagy teljesen bizonyos igazságot ne vegyen tudomásul, illetve elvileg elfogadjon, de ne *alkalmazzon* a gyakorlatban. Az, hogy Isten létezik, lehetne egy körülbelül ugyanolyan bizonyos igazság, mint hogy az alkoholizmus kártékony az egészségre – amit majdnem mindenki tud, mégis oly sok ember nem vonja le belőle a konzekvenciákat, és alkoholizál. Továbbá: ha az istenkérdést illető bizonytalanság valamiképpen jó, beleilleszkedik Isten világtervébe, akkor felmerül a kérdés: miért engedte meg Isten, hogy nem csak olyan korok és társadalmak léteznek, ahol az Ő létezése bizonytalan, hanem olyanok is (például a középkori keresztény Európa) amelyekben

tökéletesen bizonyos igazságnak tűnt mindenki számára, és olyanok is (például a prekolumbiánus indián társadalmak), amelyekben a létezése fel sem merült.

A nemhívók kárhozatra jutása olyannyira problematikus gondolat, hogy sok keresztény folyamodik korunkban ahhoz a kibúvóhoz, hogy azok, akik nem hisznek a zsidókeresztény teizmus Istenében, valamilyen „implicit”, „anonim” módon mégiscsak hisznek, vagy hihetnek benne, s így üdvözülhetnek is. A probléma ezzel az elgondolással az, hogy ezek a „másodlagos”, „külön” utak Istenhez vagy egyenrangúak azzal, ha valaki tudatosan istenhívő és hisz a nagy monoteista vallások valamelyikében, vagy nem, hanem valamiképpen csekélyebb értékűek. (Például azért, mert az ilyen „nem-tudatosan” hívő emberek a túlvilágon még valamilyen megtisztító vagy megpróbáló processzuson kellene, hogy átmenjenek, mielőtt az üdvösségre jutnának.) Az első esetben a tudatos istenhit hirdetésének, terjesztésének többé nincs semmi értelme. A második esetben pedig az a probléma, hogy ez esetben Isten személyválogató és igazságtalan, mert megengedi, hogy nagyon sok ember csak ilyen „csekélyebb értékű” utakat találjon Hozzá.

Végül szót kell még ejtenem egy fontos ateista érvről, amely nagyban befolyásolta az én ateizmusom kialakulását, ez pedig az, hogy az ember a Kozmoszban milyen végtelenül piciny helyet foglal el. Ha a Nap akkora volna, mint egy narancs, akkor a Föld akkora volna, mint egy porszem, néhány méterre a narancstól. A Nap pedig csak egyetlenegy a mi Tejútrendszerünk sokmillió csillaga közül – míg a Tejútrendszer is csak egy a galaxisok ezrei közül a Világegyetemben. A Földön maga is négymilliárd éve létezik, s ebből mindössze egymillió éve él a Földön ember. A zsidókeresztény teizmus szerint azonban az ember fontos, központi szerepet játszik Isten világtervében, mitöbb, a Zsoltáros szerint kevéssel tette őt kisebbé önmagánál. Ha Isten számára ennyire fontosak az emberi lények, miért alkotta az embert ilyen végtelenül kicsinynek és jelentéktelennek egy óriási, hideg és élettelen Kozmoszban?

A Biblia

Végére értem az Isten létezése mellett és ellen szóló észérveknek, azonban mivel a legtöbb mai hívő készséggel elismeri, hogy a racionális érvek a hit megalapozására elégtelenek, s ehelyett inkább a „kinyilatkoztatásba”, (mindenekelőtt a Bibliába) kapaszkodik ezért röviden szólnom kell arról is, miért nem tartom a Bibliát isteni kinyilatkoztatásnak.

Először is: minden *történeti* jellegű, egy meghatározott kultúrához kötődő isteni kinyilatkoztatás eleve valószínűtlen. Ha volna Isten, akkor Ő arra törekedne, hogy *minden* korban és minden kultúrában élő ember eljuthasson Őhozzá, erre pedig egy olyan univerzális kinyilatkoztatás volna a legalkalmasabb, amely nem kötődik egyetlen lehatárolt történelmi

korhoz és társadalomhoz sem, főként nem egy kicsiny előázsiai nép történetének vagy ezeregyszáz esztendejéhez.

Másodszor is: ha lenne isteni kinyilatkoztatás, akkor annak valóban tökéletesnek kellene lennie. A Biblia viszont tele van természettudományos és történeti tévedésekkel, ellentmondásokkal és elemi erkölcsi érzékünket sértő isteni parancsokkal illetve döntésekkel. (Aki ebben kételkednék, azzal ebben az írásban nem kívánok vitatkozni.) Amióta az elmúlt két-három évszázadban ez nyilvánvalóvá vált, a keresztényeknek lényegében két alapvető válaszuk van erre.

Az egyik az, hogy a Biblia csak olyan tévedéseket tartalmazhat, amelyek nincsenek összefüggésben azzal a (teológiai jellegű) igazsággal, amelyet a szöveg – üdvösségünk érdekében – közölni akar velünk. Ámde ez nem így van. Egyrészt a szöveg teológiai jellegű mondanivalója sokszor nem választható el a nem-teológiaiától. Az egyiptomi kivonulásról szóló elbeszélés teológiai mondanivalója az, hogy Isten csodák révén szabadította meg kiválasztott népét a szolgaságból, s újból szövetséget kötött vele. Kétségtelen, hogy ehhez a teológiai mondanivalóhoz *nem* tartozik hozzá az, hogy minden pontosan úgy történt, ahogy a Szentírás elbeszéli. De mi marad a szöveg mondanivalójából, ha esetleg a zsidóság többsége (mint azt több történész állítja) egyáltalán sohasem élt egyiptomi szolgaságban? A legtöbb teológus elfogadja ma már, hogy nem volt olyan özönvíz, amelyben az egész Föld víz alá került s az emberiség – Noé és a bárkában tartózkodó családja kivételével – elpusztult. De ha nem volt ilyen özönvíz, hogyan köthetett szövetséget Isten Noé személyében az *egész* emberiséggel a vízözön után? Az eredeti bűnről szóló elbeszéléshez nyilván nem tartozik hozzá az, hogy a Paradicsom csakugyan ott feküdt és olyan volt, amilyennek a Biblia leírja. Talán még az sem, hogy az emberiség egyetlen emberpártól származik. Ámde az már valószínűleg hozzátartozik, hogy a halál a bukás által jött a világba, ha a bukás nem történik meg, akkor az emberek halhatatlanok lennének.

A második védekezési stratégia szerint a Szentírás az akkor élt emberek nyelvén beszél, az ő fogalomkészletüket használja, tehát igazsága „történeti” jellegű. Ez esetben felmerül a kérdés: ki illetékes ennek a kinyilatkoztatásnak a hiteles értelmezésére? A keresztények konszenzusa? A keresztények többsége nem ismeri ki magát a filológia és kultúrtörténet bonyolult kérdéseiben, tehát nem alkalmas rá, hogy a változatlan, örök, kinyilatkoztatott igazságot kihámozza „történeti”, gyarló burkából. A hittudósok, teológusok, bibliaszakértők? Köztük állandó viták folynak a Biblia értelmezéséről. Hogyan akarhatta Isten ilyen bizonytalan, nehezen értelmezhető kinyilatkoztatás révén üdvözíteni az embereket? Az egyházi hagyomány, vagy valamilyen egyházi tekintély (például a pápa)? Ámde az egyházi

hagyomány, az összes hivatalos egyházi fórumok és a pápák a XVIII.-ik századig, a modern bibliatudomány kialakulásáig *nem* voltak tisztában a Biblia történeti jellegével, történeti korlátaival, hanem – általában legalábbis – a Biblia szövegét tévedhetetlen isteni kinyilatkoztatásnak tartották a maga egészében. Ha annakidején tévedtek – akkor bizonyosan tévedhetnek ma is, vagy legalábbis nem megbízható kalauzaink az igazsághoz.

Harmadszor: *pozitív* igazolásunk van arra, hogy a Biblia és a ráépülő vallási hagyomány *nem lehet* Isten üzenete hozzánk: ez pedig a nyilvánvalóan irracionális zsidókeresztény szexuális erkölcsstan. Nyilvánvalóan a szexuális erkölcsre vonatkozó zsidókeresztény tanítás a Biblia lényegi mondanivalójához tartozik, nem pedig valamilyen lényegtelen része annak. Az is nyilvánvaló, hogy ha netalántán ezt a tanítást a nagy keresztény egyházak és hittudósok teljesen félreértik, akkor a Bibliának egyáltalán nincs megbízható értelmezése a kezünkben, és ezért nem is lehet Istenhez vezető utunk, hiszen nem tartalmaz semmiféle világosan megragadható tanítást. Márpedig a zsidókeresztény hagyomány csaknem valamennyi képviselője úgy interpretálja a Bibliát és a keresztény hagyományt, hogy a fiatal embereknek a házasság előtt tartózkodniuk kell a nemi élettől. Ámde teljesen nyilvánvaló az, hogy ez az erkölcsstan helytelen. Házasság előtti nemi kapcsolatok nélkül a fiatalok egyrészt szexuálisan tapasztalatlanul, másrészt úgy lépnek be a házasságba, hogy nem tudnak különbséget tenni a felszínes, testi vágy és a mélyebb, életre szóló érzések között. Ezért a házasság előtti önmegtartóztatásra következő házasság valószínűleg nem lesz boldog. Nem szólva arról, hogy a Biblia és a zsidókeresztény hagyomány szerint a homoszexuális emberek nem köthetnek házasságot – nekik tehát az egész életüket önmegtartóztatásban kell leélniük.

Nyilvánvaló, hogy a zsidókeresztény szexuális erkölcs követése boldogtalanná tenné az embereket, ha követnék – s az is, hogy általánosságban nem tudják betartani. Ilyen erkölcsstant Isten nem nyilatkoztathatott volna ki az embereknek – tehát nyilvánvaló, hogy nem Isten szava a Biblia.

Ámde éppen ezért a Biblia létezése egyszersmind érvet jelent Isten létezése *ellen*. Ha ugyanis volna Isten és olyan lenne, amilyennek a nagy monoteista világvallások állítják – akkor ki kellene, hogy nyilatkoztassa magát. Ámde a Biblia és a ráépülő hagyomány a legtöbb ember által követett és a legkomolyabb erkölcsi és kulturális értékeket tartalmazó állítólagos kinyilatkoztatás – minden okunk meg van arra, hogy feltételezzük, hogy *ha van* isteni kinyilatkoztatás, akkor a Biblia az, nem pedig valamilyen más, kevésbé ismert szent irat, vagy hagyomány. Következésképpen, hogyha a Biblia *nem* isteni kinyilatkoztatás, akkor

valószínűleg egyáltalán nincs ilyen – s mivel ha volna Isten, Ő valószínűleg kinyilatkoztatta volna magát az embereknek, ezért valószínűleg Isten nem létezik.

III. Az ateizmus következményei az életben

Nyilvánvalóan az a kérdés, hogy a vallás igaz, vagy hamis egészen más kérdés, mint az, hogy hasznos-e vagy káros, akár az én életemben, akár másokéban. Ámde nyilvánvalóan az első kérdés a fontosabb. Mert ha a vallás nem igaz, akkor ezzel a ténnyel becsületesen szembe kell néznünk, nem szabad homokba dugnunk a fejünket előle, bármilyen sokat is veszítünk ezzel. De fontos a második kérdés is. Annál is inkább, hiszen a legtöbb hívő nem elsősorban a hit mellett szóló érvek, hanem amiatt ragaszkodik a hithez, mert úgy véli: a hit fontos szerepet tölt be az életében, s nélküle boldogtalan, reménytelen, értelmetlen vagy erkölcstelen élete lenne. Ebből következően ki kell térnem arra a kérdésre is: mit gondolok az ateizmusnak az életben való következményeiről.

Ha azt kérdezik tőlem: károsnak tartom-e a vallást *általában*, akkor nem tudnék egyértelmű „igen”-nel, vagy „nem”-mel válaszolni. Nagyon sok ember életének tartalmát ad a vallás – és nem is mindig abban a vulgáris értelemben, ahogyan az ateisták gondolják, hogy tudniillik az illető ezzel csak valamiféle emberi nyomorúságát, balsorsát kompenzálná. Sok vallásos embert ismerek azokon kívül is, akiket egyszerűen egy zárt szociológiai-kulturális környezet normáinak gépies átvétele tett vallásossá, és azokon kívül is, akik egyszerűen a valláshoz menekültek valamilyen egyéni tragédia elől. Igaz, hogy a vallásos szexuális erkölcs megnyomorítja az ember nemiségét – de ezt a vallásos emberek általában nem veszik teljesen komolyan. Az is igaz, hogy a vallási fanatizmus – példa rá a szeptember 11.-i tragédia – szörnyűségekhez vezetett és vezethet még az emberi történelemben – de a szekularizált társadalmakban is rengeteg hasonló jelenség fordul elő.

Mi a helyzet a vallás és az erkölcs viszonyával? Hogy a vallás nem alkalmas az erkölcs *elméleti megalapozására* azt már láttuk fentebb, a morális istenérveknél – de ettől még a vallás lehet az erkölcs szükséges *lélektani* alapja. Bizonyosan *nem* az egyedül lehetséges lélektani alapja – mert nagyon sok ateista él erkölcsösebben, mint a vallásos emberek. De fontolóra kell vennünk azt a lehetőséget, vajon ezek az ateisták nem a vallás által kultúránkban kialakított „morális tartalékokból” élnek-e? De éppígy fontolóra kell vennünk azt is: vajon a vallás által a múltban inspirált hatalmas kulturális és erkölcsi értékek nem valami a vallástól független emberi lélektani hajtóerőt fejeznek-e ki vallásos formában?

Ha azt kérdezné tőlem valaki: *én* személy szerint boldogabb vagyok-e ateistaként, mint hívő emberként, akkor azt felelném: valószínűleg igen, de nem teljesen egyértelműen.

Aki őszintén, mélyen vallásos, annak az életében van valamilyen végső, az ember személyes életén túlmutató cél, van valami abszolút szent dolog, amit maga fölé emelhet, tisztelhet. Aki nem vallásos – és nem hisz valamilyen ezen a világon magasztos célokat kínáló ideológiában sem, mint amilyen például a marxizmus volt – annak az életében nincs ilyen végső, feltétlen érték.

Vannak olyan emberek, akiknek az életéből nem hiányzik a „szentnek”, a „magasztosnak” ez az élménye, akiket boldoggá tesz a nihilizmus, a testi élvezetek és az anyagi érdekek hajszolása, vagy talán csak egyszerűen jól érzik magukat a mindennapi életben, a családi, munkahelyi, baráti viszonylatok hálójában, s nem igényelnek semmi többet és szebbet – de én nem tartozom ezek közé. Nekem tehát hiányzik ilyen értelemben a kamaszkorom vallásossága – volt valami, aminek teljesen átadhattam magamat.

Ámde a másik oldalon ott van az, hogy a vallásosság – ha az ember komolyan gondolja – állandó belső küzdelemmel, gyötrelmekkel jár. Az ember nem tudja biztosan, megfelel annak, amit Isten és parancsai megkövetelnek, elég jó és szent-e, kaphat-e bűnbocsánatot a vétkeire. Különösen azért van így ez, mert a házasság előtt teljes önmegtartóztatást kívánó zsidókeresztény nemi erkölcsnek a legtöbben nem tudunk megfelelni.

Egy további probléma a vallásossággal az, hogy a vallásos ember számára a való életen kívül létezik egy másik és fontosabb szféra – az Istennel való viszonya, s ez óhatatlanul oda vezet, hogy az ember elhanyagolja a maga valóságos, életbeli fizikai és lelki problémái racionális eszközökkel való kezelését, megoldását. Természetes, hogy amikor ezek a problémák megoldhatatlanok, amikor már az életben – főként az idős korban– emberi szemmel nézve nincs semmiféle remény – akkor jobb, ha az ember vallásos, mert van valamilyen végső, irracionális reménysége arra, hogy egyszer még, valahol és valamikor boldog lesz, vagy legalábbis boldogtalanságának van valami végső értelme Isten világtervében. De legtöbbször nem ez a helyzet. Olyan lelki és testi problémái vannak, amelyek racionális módszerek segítségével – legalább bizonyos mértékig – enyhíthetőek.

Miért és mi végre élhet, hogyan lehet boldog egy ateista ember, aki nem hisz abban, hogy az emberi életnek valamilyen nem általunk megszabott, kijelölt végső, kozmikus célja van? Erre a kérdésre természetesen mindenkinek *saját*, személyes választ kell adnia. Én nem találtam más választ, mint hogy az embernek élveznie kell az életet, meg kell ragadnia azt a sokfajta fizikai és szellemi örömet amit a valóság kínál, (és ilyen bőven van), meg kell próbálnia magát megvalósítania a kreatív munkában, és szolgálnia kell a körülötte lévő – szűkebb és tágabb – közösséget. Vigaszt nyújt-e mindez a halálra, pótolja-e az ember

számára az örök élet reménységét, amelyet a vallás nyújt? Ha teljesen őszinte akarok önmagamhoz lenni: *nem*, legalább is nem teljesen. A halál szomorú ténye marad életünknek – még szomorúbb akkor, ha *az emberiség* is ki fog egyszer halni (ami természettudományos ismereteink szerint egyáltalán nem kizárt). De ezek az értékei az életnek – azt hiszem – mégis bőven elégségesek ahhoz, hogy az ember ne érezze az életet reménytelennek és tragikusnak.

Az ateista ember értékei közül nem kell, hogy hiányozzanak bizonyos „vallásos” érzések sem. Valószínűleg a vallásos érzés az ember egyik legmélyebben gyökerező adottsága. Különböző formákban, különböző képzetekhez, tanokhoz és rituálékhoz kapcsolódva megtalálható valamennyi kultúrában. Lehetséges volna-e, hogy eme mindenütt és minden korban megtalálható jelenség, mely oly sokféle kulturális értéket inspirált, a Notre Dame katedrálisától Bach zenéjén át Rilke verseiig, nem alapszik semmi egyében, mint illúziókon, elfojtott evilági vágyainknak egy képzeletvilágba való kivetítésén? Nem tudom cáfolni, hogy ez így van – de nem is vagyok biztos benne. Lehetségesnek tartom, hogy C. G. Jungnak van igaza, aki szerint az ember „gyógyíthatatlanul vallásos lény”... Ám ha így van, akkor sem szükségszerű, hogy ez az örök emberi érzés a hagyományos – ha fenti érveim helyesek, akkor tarthatatlan – istenképzethez kapcsolódjon. A vallásos érzés, áhítat – vagy akár szertartások – kifejezhetik csodálatunkat a természet, az Univerzum rendje iránt, s azt az érzésünket, hogy mindannyian ehhez a nagy egészhez tartozunk, életünknek e nagy egész rendjében, kontextusában van valamilyen jelentése.

Meggyőződésem szerint a hagyományos vallásosság újjáéledésének korunkban a legfőbb oka *az értékválság*. Az értékválság legfőbb oka pedig az, hogy a modern ember csalódott a haladás eszméjében. A társadalom racionális-humanista eszmék nevében való átalakításának eszméje amely – legalábbis a Nagy Francia Forradalom óta – meghatározta az európai emberiség útkeresését – csődöt mondott. Lehet, hogy a mi mai társadalmunk racionálisabb és humánusabb, mint a bolsevik, vagy fasiszta diktatúrák, vagy a középkor feudális királyságai. Mindazonáltal lehetetlen nem észrevenni, hogy semmi köze a Felvilágosodás által megálmodott társadalomhoz, a racionális és szabad lények együttműködése révén működő politikai közösséghez. A társadalmat ehelyett a pénzügyi és médiahatalommal rendelkező klikkek irányítják – a nagy tömegeket ezek ugyan nem nyomják el erőszakkal, de manipulálják a felszínes tömegkultúra és a fogyasztás révén. A tudományos-technikai haladás pedig kényelmesebbé és hosszabbá tette ugyan az életünket – de életünkre gyakorolt következményei nagyon ellentmondásosak, mindenekelött a környezetszennyezés miatt, de amiatt a felgyorsult ritmusú, ingerek és információk feldolgozhatatlan tömegét közvetítő életforma miatt is, amelyet mindnyájunkra rákényszerít.

Ezért fordulnak vissza oly sokan a modern világ *előtti* emberiség értékeihez – a mítoszokhoz, hagyományokhoz, mágiához, ezoterikához és a valláshoz is, mert ebben látják az értékek, a szép és a jó valamiféle természetfeletti forrását, érvényesülésük garanciáját – miután a haladás nagy ígéretei nem teljesültek be.

Ámde ez a fajta irracionális megoldást nyújthat *egyes* embereknek – végső soron súlyos veszélyeket rejt magában az *emberiségre*. A tudományos-technikai haladás útjáról nem fordulhatunk többé vissza, nem térhetünk vissza a természeti népek vagy a tradicionális társadalmak életformájához. A tudományos-technikai haladást csak irányítani, kontrollálni tudjuk, pozitívumait az emberiség javára kiaknázni, árnyoldalait pedig enyhíteni. Ehhez pedig emberiségléptékű összefogásra, szervezetségre, közös értékekre, célokra – végső soron közös *világképre* van szükség. S a modern emberiség eme egységes világképe, s az ennek alapján megtalált megoldások rendszere az emberiséget jelenleg szorongató problémákra, nem alapozódhat olyan hagyományokra, ideológiára, amelyet alapvetően a modern világ előtti emberiség tapasztalataira, életérzésére, kultúrája határoz meg. A vallás pedig végső soron – a modern élethez való minden felszínes alkalmazkodása, például a modern propagandaeszközök alkalmazása ellenére is – ilyen ideológia. Minden okunk meg van arra, hogy ne higgyünk többé (úgy, ahogyan a múlt század kultúroptimizmusa és a marxizmus hitt) a ráció mindenhatóságában, abban, hogy az értelem és a tudomány előbb-utóbb életünk minden problémáját megoldja. De illúzió lenne azt, amit az értelemtől nem kaphatunk meg, valahonnan *máshonnan* várunk.

Ezért gondolom, hogy a vallásosság újjáéledése – különösen a volt úgynevezett „szocialista” országokban, ahol a korábbi hivatalos ideológia által maga után hagyott eszmei vákuumot tölti be – végső soron mégiscsak káros jelenség. Növeli a szellemi zűrzavart, a bizonytalanságot, nehezíti, hogy racionális megoldásokat találjunk a kor válságára. Különösen akkor ez a helyzet, ha a hívők zárt, szervezett, a közéletre nyomást gyakorló csoportokat alkotnak – a nem hívők pedig általában nem lépnek a nyilvánosság elé a maguk álláspontjával. Ezért – nem a vallásos emberek „megtérítése” – és főleg nem megsértése céljából – döntöttem úgy, hogy közreadom a saját szellemi útkeresésem leírását. Úgy gondolom: legalább némelyeknek segíthet a tájékozódásban, abban, hogy megtalálják a helyüket a világban.