

A BŰN PROBLÉMÁJA ÉS A VÉGESSÉG TAPASZTALATA

VERESS KÁROLY

ÚGY TŰNIK, AZ EURÓPAI FILOZÓFIA történetében konstituálódó *metafizikai hagyomány* azáltal, hogy középpontba helyezte és kitüntettként kezelte az eredendő bűn keresztény emberi és teológiai problémáját, egyúttal saját belső önépítkezési szükségletei, problematizálási igényei megvalósításának szolgálatába is állította azt.¹ Ezért nem annyira a bibliai bűnbeesési történet valós eseménysorozata és filozófiailag releváns üzenete került be a filozófiai vizsgálódások körébe, hanem inkább azok a problémák, amelyeket a metafizikai világlátás a saját előfeltevéseiből kiindulva, önnön hagyományába ágyazódó kérdésfeltevései mentén, az adott kor értelmezési szempontjaihoz és polemikus megközelítésmódjaihoz igazodva vett észre benne vagy vetített beléje. Ebben a metafizikai horizontban a bűnprobléma összekapcsolódik a jó és a rossz, a lét és a semmi, az értelem és a szabadság különbségéből és feszültségéből adódó metafizikai kérdésekkel. E tekintetben igen tanulságosak Ricoeurnek az eredendő bűn fogalmával és értelmezéstörténetével kapcsolatos megfontolásai.

AZ EREDENDŐ BŰN FOGALMA

Ricoeur abból indul ki, hogy az eredendő bűn *fogalmával* van probléma. Ez a bizonytalan, meghatározhatatlan fogalom különböző (jogi, biológiai, teológiai) természetű hamis ismereteket gyúr össze és örökít át kritikátlanul. De ebben az esetben a téves fogalmi ismeret egyszerűsággal igazi *szimbólum*, amely a maga egészében egy – a fogalmi tartalmán túlmutató – átfogó jelentést hordoz és közvetít. Az „eredendő bűn” Ricoeur meglátása szerint „*ració-nális szimbóluma*”² mindannak, amit a bűnvallásban a legmélyebbről meg-

¹ A bűnprobléma körül keletkező metafizikai hagyomány két kulcskézise így rögzíthető: „A rossz nem reális létező, hanem csupán hiánya a jónak”; „Isten, a végtelen Teremtő nem felelős azért, hogy a bűn a világon van; a bűn oka, ellenkezőleg, az ember végeessége.” Vö: Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Bp., Atlantisz. 1992. Az első tétel a görögöktől származik, a második a keresztény gondolat-körben formálódott. A rosszprobléma és a bűnprobléma metafizikai összekapcsolásában az európai metafizikai hagyomány kettős – görög és keresztény – eredete találkozik és szerveződik egy átfogó gondolati egységbe.

² Ricoeur „ració-nális szimbólumon” azt érti, „hogy a fogalmaknak nincs önmagukban konzisztenciájuk, hanem olyan analógiás kifejezésekből származnak, amelyek nem a pontos megfogalmazás hiánya, hanem jelentésük sokasága miatt azok. Az eredendő bűn fogalmában tehát nem annak hamis világosságát, hanem analogikusan sötét gazdagságát kell keresni.” Paul Ricoeur: *Az „eredendő bűn” jelentéséről*. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp., Osiris. 1999. 87. o.

vallunk”. Szét kell törni a téves ismereteket ahhoz, hogy az általa hordozott probléma valós értelméhez eljuthassunk, azaz „e fogalomnak fogalom mivoltát” kell megszüntetni ahhoz, hogy – a kritikai hozzáállás pozitív hozadékaként – beindulhasson az „értelemnyerés munkája”, melynek során visszanyerhetjük az eredendő bűnnek a keresztény ember tapasztalatában feltáruló igazi értelmét.³

Az *eredendő bűn* fogalma nem magában a bibliai bűnbeesési történetben formálódik, hanem jóval később – polemikus fogalomként – a kialakuló keresztény teológiának a gnosztikus gondolkodásmóddal folytatott vitájában. Ebben a folyamatban – Ricoeur elgondolása szerint – az eredendő bűn alapján véve antignosztikus fogalma, összefüggésben a rosszal, „kvázi gnosztikus” fogalommá vált.⁴

A gnosztikusokat elsősorban a *rossz* kérdése foglalkoztatta. Honnan származik a világban levő rossz? Eredendően benne van-e a világban? Avagy az ember által van a rossz a világban? A probléma elgondolási lehetőségeit behatárolja a rosszra irányuló metafizikai látásmód, amely vagy ontológiai-szubsztancialista vagy pedig etikai-morális dimenziókban veti fel és bontakoztatja ki a kérdést.

A gnózis álláspontja szerint a rossz kívülről jön az emberbe, a rosszat a világ hatalma bocsátja az emberre. A rosszat születésünk pillanatában már itt találjuk magunkban, magunkon kívül, magunk előtt. Mivel már mindig is megtörtént, a rossz nem velem kezdődik és nem én kezdem el; a rossznak múltja van, ő a saját hagyománya és előtörténete. De mindegyikünk *rá is talál*, mert a felelősségre ébredő tudat számára a rossz *már jelen van*. A rossz ily módon az individuális egzisztencián túlmutató egyetemes emberi léthelyzet horizontjában világítódik meg. A bűn, amelyet az ember megvall – az ekként felfogott rossz vonatkozásában –, nem annyira a rossz elkövetéseként, azaz nem rossz cselekedetként nyilvánul meg, hanem a „világban-való-lét *állapota*”, az „egyáltalán-létezés *malőrje*”, „interiorizált sors”. Sem a rossznak, sem a bűnnek nincs semmi köze az egyes ember személyiségéhez és felelősségéhez, akárcsak az üdvnek, amelyből az ember mágikus megszabadulás révén részesül. A gnoszticizmus a bűnszimbólum „világiasítása” révén ontológiai vonatkozásban a bűn minden tudatosulást megelőző realitását, *létszerűségét*, etikai értelemben pedig a bűn egyéni felelőségekre lebonthatatlan *közösségi* dimenzióját emeli ki.⁵ A gnózis nézőpontjából a bűn nem *tett*, hanem *lét*.

Ezzel szemben az egyházatyák tanításában a rossznak egy antignosztikus koncepciója körvonalazódik. Eszerint a rossz nem „valami”, tehát nem anyag, nem szubsztancia, nem világ. A rossz nem önmagában, hanem *általunk* van a

³ Im. 74. o.

⁴ Im. 75. o. Ricoeur abból a munkahipotézisből indul ki, hogy „a keresztény teológia apologetikai okokból – a gnózis legyőzése végett – hasonult a gnosztikus gondolkodásmóddhoz”.

⁵ Im. 77, 89. o.

világban. Az egyházatyák ebben az elgondolásban szigorúan tartották magukat az egyház tradíciójához, ahhoz a – Ricoeur szavaival – „*penitenciális* hagyományhoz”, melynek értelmében a bukás elbeszélése, s ebben Ádám szimbóluma azt jelenti, hogy az ember, ha nem is abszolút eredete, de felbukkanási pontja a világban megjelenő rossznak. Ennek megfelelően, a bűn nem azonos magával a világgal, hanem bejön a világba; a bűnt az ember követi el, egy bizonyos ember, az első ember tette által kerül be a világba.⁶ Az egyházi hagyományban tehát előtérbe helyeződik a bűn (és a rossz) tetszerű individualitása és személyessége. Az egyházatyák nézőpontjából a bűn nem *lét*, hanem *tett*.

Ez a szemléletmód magának az egyházi hagyománynak a kezdeteivel sincs teljesen összhangban. A kereszténység kezdeteire jellemző bűnfelfogás sokkal közelebb áll a későbbi gnosztikus tanításhoz, mint a racionalizálódó patrisztikus szemlélethez. A profétáknál a bűnös állapot nem szűkül le valamiféle individuális bűnösségre. A bűn olyan állapot, amelybe az ember belemerül, de egyszersmind hatalom is, amely fogva tartja az embert. Itt tehát nem annyira az emberi létállapot hanyatlásáról van szó, mint inkább alapvető emberi erőtlenségről, „az akarom és a képes vagyok közötti különbségéről”, a bűn „nyomorúságáról”. E felfogás értelmében „az emberi nem metafizikai egységét a bűn transzbiológiai és transzhistóriai szolidaritása adja”, amely az elszenvedett bűnösség egyfajta „mi-tudataként” csapódik le a keresztény ember tapasztalatában. „Mi is, szegény bűnösök” – fogalmazódik meg a bűnvallásban.

Hasonlóképpen, Pál apostol Ádámmal kapcsolatos elgondolásaiban az első ember nem első szerzője, első cselekvője a bűnnek, hanem sokkal inkább első „vehiculuma”, hordozója. A bűn olyan szupraindividuális, mitikus nagyság, amely meghaladja magának Ádámnak az alakját, s azáltal köti össze az embereket, az elsőtől az utolsóig, hogy mindenkit bűnösként „konstituál” és hatalmában tart.⁷

A keresztény gondolkodásban – antignosztikus szellemben – elsőként Szent Ágoston tesz határozott lépéseket a bűn fogalmi meghatározása felé. Ágoston bűnfelfogása több lényeges mozzanatot épít lépcsőzetesen magába, kikristályosítva a későbbi metafizikai és etikai bűnprobléma alapvető összetevőit.

A bűnprobléma Ágostonnál mindenekelőtt a rossz tisztán „*etikai* képének” kidolgozása kapcsán merül fel. Felfogása szerint az ember teljes mértékben felelős a rosszért, amelynek kezdete az egyéni cselekedetekben rejlik, *declinatio*, *corruptio*, s amely ennél fogva esetlegesen, tisztán irracionális eseményként bukkan fel a világban. Álláspontjának kifejtése érdekében Ágoston „újraszab” néhány újplatonizmusból vett ontológiai fogalmat, az emberi egzisztenciára vonatkoztatva azokat. Ezeknek megfelelően – a rossz mint *privatio boni*, a jó hiánya, antik görög gondolatára emlékeztetve – az emberi

⁶ Im. 77, 78. o.

⁷ Im. 82, 88. o.

létezés *defectusként*, a *semmi* felé való haladás jegyében zajló *hanyatlásként* bontakozik ki. A rossz cselekedetek elkövetőjeként az ember nem Isten felé, hanem Istentől elfelé halad; nem elfogadja, felvállalja, hanem feladja vagy elveti teremtményi mivoltát. A „semmi”⁸ „itt nem a lét ontológiai ellenpólusát jelenti, hanem egzisztenciális irányt, a megtérés ellentétét”.⁹

Felfogásának egy másik összetevőjeként Ágoston megalkotja az „erdendő” bűn, a *naturale peccatum* fogalmát. Ez nem azokat a bűnöket jelöli, amelyeket mi követünk el, hanem azt a bűnös állapotot, amelyben születésünk által találjuk magunkat. A keresztény ember számára az erendő bűn *örökség*, öröklődő *vitium*. Észrevehető, hogy a rossz egyéni kezdetével szemben itt folyamatosságról, állandósulásról van szó, s az *örökség* gondolata révén az erendő bűn az egész emberi nemre kiterjesztődik.¹⁰ Ez látszólag ellentmond az előbbi tételnek, a rossz egyéni tettekben rejlő kezdetének. Úgy tűnik, az ágostoni bűnproblémában egy paradoxon rejlik: az ember a rossz egyéni elkövetése, azaz akaratlagos tette által válik bűnössé, miközben már születésétől fogva is (erendően) bűnös. Más szóval: minden emberi lény erendően bűnös, de bűnössége nem a világban-való-létével eleve adott, hanem egyenileg elkövetett személyes tettben gyökerezik.

A kezdeti antignosztikus elgondolás látszólag gnosztikus szemléletmódba vált át, de az így körvonalazódó bűnfogalom gyökereiben, alapjaiban mégis megőrzi az erőteljes antignosztikus vonásokat. Erre utal az a mód, ahogyan Ágoston ezt a paradoxont az „első embernek”, Ádámnak, az emberiség ősiének individuumként és történelmi személyként való tételezésével oldja fel: Ádám egyenileg követi el a rosszat, de az összes későbbi ember, mivel Ádámtól származik, születése révén örökli ezt, részesül az Ádám által elkövetett rosszból, tehát erendően bűnös. „Az örökség ezen sémája az első embernek ahhoz az ábrázoláshoz tartozik, amelyben ő a rossz bevezetője és továbbadója,” s mint ilyen Ádám „Krisztus antitípusa”. Ennek fenntartása érdekében az ágostoni exegézis minden olyasmit visszafog, ami Pál apostolnak Ádámmal kapcsolatos gondolataiban még határok közé szorítja az első ember szerepének szó szerint való értelmezhetőségét. Pál még nem konkrét individuumként és történelmi személyként fogta fel Ádám alakját, hanem sokkal inkább egy mitikus jelentéstartalom hordozójaként; Ágostonnál mindez az individualitás és történetiség előtérbe állítása felé toldódik el. Így jelenik meg Ádám a keresztény bűntérlemezésben Krisztus antitípusaként; bukása kettéválasztotta a történelmet, akárcsak Krisztus eljövetele.¹¹

⁸ Ráadásul a „semmi” ebben az összefüggésben nehezen különböztethető meg az ember *ex nihilo* teremtményi mivoltától, ami azt jelenti, hogy nincs önálló léte, mint teremtmény állandó függőségben van. Im. 80. o.

⁹ Im. 78, 79. o.

¹⁰ Im. 81. o.

¹¹ Im. 81, 82. o.

Ágoston tehát azáltal, hogy a rosszat teljes mértékben az embernek tulajdonítja, az eredendő bűn szándékában antignosztikus fogalmát kvázi gnosztikussá válatoztatja. A bűn esetlegesen elkövetett tetteiből emberi természetté válik. Az egyes ember beleszületik a bűnbe, de ennek Ádám személyes tetteiben rejlő oka van. Ily módon a keresztény gondolkodás számára *racionalizálhatóvá* válik az isteni kiválasztás és visszautasítás: a kiválasztás kegyelem által történik, a kárhozat viszont jogos. Ágoston – mutat rá Ricoeur – „éppen a kárhozat jogszerűségét igazolandó hozta létre a természetből kifolyó, az első embertől örökölt, tetszerűen tényleges büntettként büntetendő bűnösség gondolatát”.¹² Ezáltal kapcsolódhat nála össze az eredendő bűn fogalmában a bűn, mint „a születéssel örökölt teherétel” értelme az erkölcsileg elítélendő, jogilag büntetendő, személyes jellegű, tetszerű bűnösség tapasztalatával.

Ricoeur az Ágostonnál körvonalazódó, az emberi individuum bűnproblémáját előtérbe állító, azt az etikai és történelmi dimenziói felé megnyitó és racionalizálni igyekvő (szubjektum)metafizikával szemben továbbra is fenntartja a „racionalizált mítosz” gondolatát. Az így felfogott eredendő bűn problémájának nincs önálló konzisztenciája, nem bontakoztatható ki belőle egy olyan racionális bűnfogalom, amely az emberi bűn etikai, jogi vagy dologi értelmével teremtene kapcsolatot. Az eredendő bűn végső titka az általunk elkövetett rossz felől nézve csak akkor tárul fel ténylegesen, ha figyelembe vesszük, hogy „csak egy már jelen lévő rosszból kifolyólag kezdjük el a rosszat”, amely általunk jön be a világba. S mindez, bármely metafizikai spekulációt megelőzően, már mindig is megmutatkozik abban a tapasztalatban, melyben – éppen az eredendő bűn tudata révén – a magát bűnösnek tudó és bűnvalló keresztény ember részesül.¹³

Ricoeur úgy véli, hogy „nem elég elválasztani a mítoszt a történelemtől, meg kell abban keresni a *nem történelmi igazságot*”. (Kiemelések a szerzőtől. – szerk.) Ami a rossz titkát illeti, ezt a mítosz abban a kettős vonatkozásban mutatja fel, hogy bár „mindegyikünk elkezdője és bevezetője a rossznak”, „mindegyikünk *rá is talál*” a rosszra, amely „minden felelősségre ébredő tudat számára *már jelen van*”. Ugyanis a rossznak *ő maga* a saját múltja, hagyománya, előtörténete. Hasonlóképpen az emberi nem ősének alakjában futtatja össze a mítosz mindazokat a jellemzőket, melyek az alapvető emberi létállapotként megélt bünt egyetemesen jellemzik: „a bűn minden tudatosulást megelőző realitását, a bűn egyéni felelőségekre lebontathatlan közösségi dimenzióját, az akarat minden aktuális vétekben megmutatkozó erőtlenségét”.¹⁴

¹² Im. 85, 86. o.

¹³ Im. 91–92. o.

¹⁴ Im. 89. o.

A filozófiai hermeneutika nézőpontjából és beállítódásával közelítve az eredendő bűnnek a bűnbeesés bibliai történetében felmerülő alapproblémájához és annak a metafizikai hagyományban történő átértelmező kisajátításához, felmerül a kérdés, hogy a filozófiai hermeneutikának van-e tennivalója e problémával kapcsolatban, megnyithat-e új problematizálási és értelmezési irányokat, horizontokat? Lehetséges-e az ún. „eredendő bűnben” rejlő bűnprobléma hermeneutikai *rehabilitációja*?

Ha jobban odafigyelünk a bűnbeesés bibliai történetére, mindjárt észrevehetővé válik, hogy nem éppen azt találjuk benne, amiről a történet későbbi teológiai rekonstrukciója és metafizikai értelmezése szól. Anélkül, hogy itt módunkban állna a bűnbeesési történet tartalmi sokrétűségét, értelemszintjeinek bonyolult kapcsolatait és üzenetének gazdagságát minden vonatkozásban feltárni, emeljünk ki belőle néhány olyan elemet, amelyek megvilágító erejük lehetnek az eredendő bűn alapproblémája tekintetében.

Bár a történet közismert, mégis – vagy talán éppen ezért – érdemes odafigyelni a fontosabb tartalmi mozzanataira. Miről szól maga a történet? Isten, miután megteremtette a földi világot, az élettelen és élő természet gazdagságát és változatosságát, megteremtette az embert is – a maga képére és hasonlatosságára –, hogy urává válhasson a természetnek. Az embernek megengedte, hogy az Édenkert bármely fájáról bátran egyék, kivéve a jó és gonosz tudásának fáját, mellyel kapcsolatban megtiltotta, hogy a gyümölcséből fogyasszon, figyelmeztetve az embert, hogy, amennyiben a tiltást megszegi, meghal. Éva, akit Isten Ádám társának teremtett, engedve a kígyó ravaszágának, mégis szakított a fa gyümölcséből, s azt Ádámmal együtt elfogyasztották.

Milyen hatással és következményekkel járt e tett? Az emberpár, emberi öntudatra ébredve, észrevette mezítelenségét és elrejtőzött a kert fái között Isten elől. Majd Isten kitiltotta az emberpárt az Édenkertből, megátkozva a kígyót és földet, elültetve az ellenségességet és a szenvedést a világban, melyet eredetileg tökéletesnek teremtett. Ezzel Isten végérvényesen kijelölte az emberi létállapot két alapvonását: az ember önnön létének fenntartójává és meghatározójává, azaz szabad lényé, de egyszerismind végessé és halandóvá lesz. Azáltal, hogy Isten az élet fáját mindörökre elzárja az ember elől, az emberi és az isteni létállapot különbözősége visszavonhatatlanná válik.

Melyek ennek a történetnek azok a – hermeneutikai megközelítésben is relevánssá váló – mozzanatai, amelyek az eredendő bűn későbbi alpproblémáját hordozzák? A történet voltaképpen egy tapasztalati szituációt vázol fel, melynek résztvevői az első emberpár. Hermeneutikai szemszögből nézve, e tapasztalatszerzés nem valamiféle új tárgyi tudás elsajátítására irányul, de mégis *új tapasztalatként* tárul fel. A helyzet újszerűsége abban

rejlík, hogy – az édenkerti életforma önmagába visszatérő, ismétlődő addigi zártságával és problémátlanságával szemben – éppen azoknak a létállapotára nyílik meg – velük megeseő és általuk megélt *történésként* –, akik részt vesznek benne és részesülnek belőle.

Hermeneutikai vonatkozásban e szituáció egyik fontos mozzanata már az első megközelítésben szembetűnik. Ez a szituáció *nyelviségével*, vagyis az isteni *tiltás* kimondásával és e tiltásból előtörő *kérdés* felmerülésével kapcsolatos. Az isteni tiltás, melyhez nem csatlakozik magyarázat, valójában isteni szó, mely magából a kinyilatkoztatásból nyeri erejét. Isten nem valamit mond az embernek, hanem önmagát nyilatkoztatja ki az ember felé megfogalmazott tiltásban; nem annyira az embert szólítja meg, mint inkább az isteni és az emberi különbözőségét *mondja ki* ebben a tiltásban. Éppen ezért az isteni tiltás az ember számára kérdést hordoz magában – *Miért?* –, kérdést, melyet a mítosz a maga képi nyelvén a kígyó alakjában jelenít meg, s amely először a kígyó által feltett kérdésként hangzik el. E kérdésben az ember számára is megnyílik az isteni és emberi különbségének a tapasztalata, mely az isteni tiltás kimondásában már felmutatódott a maga elgondolatlan beláthatóságában: hogy az ember nem isten. Ez a kérdés nyilván további kérdéseket hordoz magában – De akkor kicsoda az ember? Hogyan lehetséges az ember? Ki vagyok én? –, melyek mentén az ember egyre inkább önmaga felé fordul, s melyek megnyitják az utat önnön emberi mivoltának megtapasztalása irányába. A jó és a gonosz különbségének emberi belátásához vezető kérdés már mindig is benne gyökerezik az isteni és az emberi különbségének a kinyilatkoztatásában, s ebből nyeri az értelmét. Ami az Isten általi tiltás kimondásában feltárul, az az ember számára, e tiltáshoz való kérdező odafordulásban, tapasztalatként nyílik meg. Tapasztalatként, mely már mindig is benne gyökerezik az isteni kinyilatkoztatásban, miközben az önmaga felé utat nyitó kérdést hordozza magában. A kérdésként, melyre Éva tette – válasz, s mely a maga kérdés mivoltában már mindig is válasz az isteni kinyilatkoztatásra.

Éva enged a kérdés csábításának, mivel az általa megnyitott út az isteni kinyilatkoztatástól az emberi tudás felé vezet. E kettő különbsége a tapasztalat és a nyelv közegében meghúzódó különbségként is fontossággal bír. Az, ami az isteni kinyilatkoztatásban egyszeri és teljes *megmutatkozás*, az emberi tapasztalat közegében kibontakozó és mindig továbbhaladó *történet*. Az, ami az isteni szó isteni nyelvén a kimondásban közvetlenül megvalósuló *felmutatás*, az emberi szó kérdésként felmerülő emberi nyelvén fogalmilag megragadható, elgondolható és kifejezhető *tudás*. De úgy, ahogy az emberi szó mindig is magán viseli az isteni szó auráját, az emberi lét- és értelem-történet is a kinyilatkoztatás fényében bontakoztatja ki a maga tapasztalati horizontját.

Az édenkerti szituációnak egy másik hermeneutikai fontosságú vonatkozása e szituáció *tapasztalati tartalmával* kapcsolatos. A bibliai történetben nincs szó arról, hogy mi a jó és mi a rossz, hanem a jó és a rossz közötti *különbségtevés képességéről*, ennek emberi elsajátíthatóságáról, az erre való képessé válásról esik szó, azaz – a kígyó szavai szerint, és Isten utólagos utalása szerint is – egy isteni képességről, amelyből az ember részesülhet, s ténylegesen részesül is a fa gyümölcsének elfogyasztásával. A jó és a rossz közötti különbség emberi megtapasztalása révén lehetővé válik, hogy az ember rosszat is cselekedjék. E különbség tapasztalatán alapul a jónak és a rossznak – mint egymástól különbözőknek – az elkülönülő tapasztalata is. Ennek megszerzésével azonban az emberi létezés végességének, az ember halandóságának a tapasztalata is együtt jár, ami nemcsak annak szab határt, hogy az ember, Isten ellentettjeként, elterjesztesse a rosszat az egész világban, hanem egy új lételeménnyel is szembesíti az embert, amely éppen e végesség horizontjában épül be az emberi életbe: a szabadságban és a szabadsággal való élés emberi tapasztalatával.

Az új tapasztalatban felvázolódó emberi léthelyzet nem a későbbiekben különböző hangsúlyokkal kifuttatott metafizikai mozzanatok egyikére vagy másikára épül, hanem mindezek egymásból kibomló és egymást felerősítő összefüggéseinek és kölcsönhatásainak a mentén körvonalazódik. A jó és a rossz közötti különbségtevés képessége, az értelmi megfontolásokon alapuló választás lehetősége, az ebben rejlő emberi szabadság és önmeghatározás perspektívája, valamint az emberi létezés végességének a halandó mivolt és a halál tapasztalata vonatkozásában az emberi felelősséget is megnyitó, értelemadó horizontja – mindezek együttesen rajzolják ki úgy az emberi és isteni léthelyzet – a későbbiekben oly nagyfokú metafizikai produktivitásra szert tevő – alapvető különbségét, mint az emberi létállapot tartalmi gazdagságát.

Mégis felmerül néhány fontos kérdés. Vajon hanyatlást, bukást hordoz-e az emberi létállapotra nézve ez az új tapasztalat? Ha az isteni teremtés felől nézzük, az semmiképpen sem szegényedett, hanem éppenséggel gazdagodott azáltal, hogy az emberi létállapot révén kiteljesedett a jónak és a rossznak, az életnek és a halálnak, az isteninek és az emberinek az a különbözősége, amely a teremtésben már mindig is fellelhető volt. A jó és a rossz közötti választás isteni képessége Isten számára is magában hordozza a rossz választásának a lehetőségét, de Isten isteni mivolta éppen abban nyilvánul meg, hogy *csak* a jót választja, pontosabban abban, hogy *nem* él ezzel a szabadsággal, azaz *nem* választ. Az ember ember mivolta viszont nem az isteni képesség elsajátításából adódik, mivel azzal már mindig is rendelkezik teremtményi mivoltánál fogva, de kiteljesedik a jó és a rossz közötti különbségtevés isteni képességéből fakadó emberi szabadsággal, mely éppen azáltal válik lehetővé, hogy az ember – nemcsak ennek birtokában, hanem már ennek előtte sem – *nem* Isten. Az embernek a bűnbeesést megelőzően is érvényes teremtményi

mivoltát csak megerősíti Istennek az ember halandóságát, a porból vett és porrá levő emberi lény már mindig is érvényes történetiségét és időiségét, földi létállapotát kimondó *utólagos ítélete*. E kettős „nem” úgy hordozza az isteni teremtésben már mindig is benne rejlő rossz lehetőségét és az emberi létállapot eredendő és alapvető történetiségét, hogy az már mindig is a teremtésben jelenlevőként mutatkozik meg és tárul fel a gyümölcs elfogyasztásának új, de éppen ebben az újszerűségében saját előzetességstruktúrájára visszavetülő, s azokat kiteljesítő tapasztalatában. Ez nem annyira bukást, mint sokkal inkább az emberi létszféra felemelkedését, önaffirmációját jelenti, s egyben sajátos emberi tartalmaiban való megerősödését, gazdagodását.

Továbbá felmerül az a kérdés is, hogy mi ennek a tapasztalatnak a *valós* tartalma? Ez semmiképpen sem szűkül csupán a jó és a rossz mibenlétének, a közöttük levő metafizikai különbségnek a tudatosítására, még csak nem is az élet és a halál, az isteni és az emberi közötti különbség belátásából adódó metafizikai világlátással való gazdagodásra, hanem éppen magának a *különbségnek* a tapasztalata. Újszerűsége egyáltalán a különbség megtapasztalására, s ebben a tapasztalatszerzésnek egy új/más módjára való képessé válásban mutatkozik meg, ami éppen e tapasztalatra szert tevő ember létállapotát át- és újraszervező történésként valósul meg. Ennek során a különbség értelme nem e létállapotra reflektáló, tárgyiasító tudat által tudatosított, fogalmilag megragadott tudásként merül fel, hanem a *megélt* különbség emberi tapasztalataként, olyan *hatástörténetként*, melynek során a benne feltárolt értelem mindig is alakítólag hat annak az életére, aki e tapasztalatra szert tesz. Hatástörténet, melyben a különbségben való élés tapasztalata már mindig is *előtte jár* e tapasztalat bármiféle tudatosításának és minden utólagos, hozzá csatlakozó értelemtulajdonítási mozzanatnak. A különbség, mely – Gadamer szavait parafrázálva – mégsem akar igazán különbség lenni, a maga sokrétű megmutakozásaiban végighúzódik az egész teremtéstörténeten: Ádám és Éva, Isten és ember, teremtő és teremtett világ, az isteni jóság és a kígyó által megjelenített ravaszság különbségében; de már ott található az isteni teremtő szó világra megnyíló egységében és az emberi kérdések sokaságában, az emberhez intézett tiltás parancsában, s ennek megszegési lehetőségében. A tudás fájáról szakított gyümölcs elfogyasztásával mindezek a különbségek éppen az emberi belátás révén válnak oly módon teljessé, hogy ez a teljesség az emberi lét kiteljesedésében és lehetőségfeltételeinek emberi belátásában tárja fel – az éppen az ember számára belátható – értelmét. Az emberi lét- és értelem-történésnek ezzel az önkiteljesítő mozzanatával teljeseedik ki maga az isteni teremtés is, s válik csakugyan „jó”-vá, abban az értelemben, ahogyan Isten tekint mint „igen jó”-ra mindarra, amit teremtett.

Végül még egy harmadik kérdés is felmerül: Bűn-e a bűnbeesés tette? Éva tette szigorúan és etikai körben megítélve: *vétek*. Azaz egy tett, amely vét egy előzetesen megfogalmazott szabály, kinyilvánított tiltás ellen. Ádám és Éva,

elfogyasztva a leszakított gyümölcsöt, a jó és a rossz közötti különbségtevés képességét sajátítják el és építik be a maguk emberi életébe. De már azáltal is ez valósul meg, hogy Éva szakít a gyümölcsből, s ezzel már választ a jó és a rossz között. Tehát egy olyan tudásra tesznek szert, amely már abban a tapasztalatban is érvényesül, melyben éppen szert tesznek rá. Éva tette így az embert az isteni tiltó parancsban már megszólító kérdésre adott válasz, felelet a megszólításban kifejeződő hívásra, mint neki való *meg-felelés*, mely e megszólítottságban feltárulkozó emberi létezés emberi mivoltának való meg-felelés is egyben, az értelem, a szabadság a felelősség és halandóság által behatárolt emberi létállapottal való *összetartozás* megmutatkozásaként. Ez a tett a maga szinguláris mozzanatában benne áll az emberi lét- és értelem-történés már mindig is zajló folyamatában, de ugyanakkor jól láthatóan kirajzolja az emberi létezésnek a folytonosan továbbhaladó, a végességének és mássá válásának tapasztalatából megnyíló, önnön kiteljesítése irányába mutató értelemhorizontját.

Bár etikailag nézve Éva tette vétek, metafizikai értelemben mégsem tartalmaz semmit a bűn dologiasságából. Az, ami ténylegesen megmutatkozik benne, az éppen a bűn *spekulatív struktúrája*: a bűn, mint egyszerre és egymásból következően, s egymásra ki(rá)vetülve egyénien személyes és emberileg általános, mint olyasmi, ami magán viseli a résztvevő és részesedő bennelevés konkrétságát és a belőle kirajzolódó világhorizont absztraktságát, s mint ami egyszerre valósul meg a tett végességében behatárolt aktusaként és a történés soha le nem záruló folyamatoként. Ennek alapján érthető meg az eredendő bűn legtágabb értelmében, mint az emberi lét- és értelem-történés kibontakozási *közége* és univerzális tapasztalati *horizontja*.

A bűnbeesés bibliai történetében sűrítődő eredendő bűn tehát *nem bűn* a bűn tárgyi-dolgi értelmében, azaz nem empirikusan kutatható, morálisan megítélhető és jogilag elítélhető faktum. De az eredendő bűn átfogó egysége az emberi bűnök sokaságában és sokféleségében szóródik szét, melyek belőle nyerik fenntartó alapjukat és végső értelmüket.

Emberi lét és értelem visszavonhatatlan összetartozása az eredendő bűnben folytonos megszólítottságban tartja az embert. De még mielőtt az ember bűnössége az önmagával és másokkal folytatott, soha le nem záruló *párbeszédében* szóhoz juthatna, az eredendő bűn spekulatív struktúrájában már mindig is *megmutatkozóként*, s e megmutatkozásban *megérthetőként* tárul fel az, ami a bűn mindenkori megvallásai során a kimondottakban nemcsak kimondatlan, de *kimondhatatlan* is marad: a bűn rejtett és végső értelme.

A *bűn fénye* beragyogja mind a léte, mind a tettet, mely mint az ember léte és az ember tette *belőle* lép be a világba, felmutatva, de egyszersmind el is rejtte a bűn értelmét.