

Tatár György

ISTEN MEGTÉRÉSE

שובו אלי ואשובה אליכם אמר יהוה צבאות
 „Térjetek hozzám, és én hozzátok térek,
 azt mondja a Seregek Ura” (MAL 3,7)

1

A homéroszi eposzok alapját alkotó hellén hősénekek keletkezését egy szellemes feltevés arra a vándorlási folyamatra vezeti vissza, amelynek során a héroszok sírjainál dicsőítő énekkel kísért halottkultusz gyakorlói kiszorultak e kultuszhelyek területeiről. Ennek nyomán az énekek recitálása földrajzilag eltávolodott a kultuszhelyektől. Mítosz és kultusz így elszakadt egymástól, ami megteremtette a feltételét a mítoszok költői önállóságának.

Egy költői műfaj önállósodásának ez az igen meggyőző magyarázata azonban nem rejtheti el előlünk, hogy semmiféle megoldást nem kínál arra a másik kérdésre, hogy honnan származhat e mitikus világ egész beláthatatlan alakgazdagságának önállósága mindennemű kultusszal szemben. A görög istenek fékezhetetlen elevenségét hátrahagyott kultuszuk legfeljebb messziről követheti irigy pillantásokkal. Az istenek magukban és egymás közt élt élete olyannyira elkülönül a rajtuk kívüli világ életétől, hogy ez kitörölhetetlen nyomot hagy még majd Platón filozófiáján is, ahol az isteni ideák semmiféle viszonyban nem állnak az érzéki valósággal. Mire az újplatonizmus átfogó kíséreltet tesz e viszonytalanság áthidalására, motívumai közt már valószínűleg jelen van a bibliai teremtetészsze konkurenciája is.

Az ókori Kelet legősibb államaiban ezzel szemben az istenek pályafutása mintha örökre belefagyott volna a kultuszukba. Elképzелhetetlen egy Maurice Druon regényéhez, a ZEUSZ EMLÉKIRATAI-hoz hasonló mű, mondjuk valamelyik egyiptomi istennel kapcsolatban. Ehhez egyikük sem él eléggé saját, eleven élelet. A görög istenvilág kalandos élete egy olyan szabadságon alapul, amit az ókori Kelet réstelen világtrendje nem tesz lehetővé. Jan Assmanntól tudjuk, hogy ha Egyiptom isteneinek a kultuszukhoz fűződő viszonya a görögökéhez csak megközelítőleg is hasonlóvá lazulhatott volna, az évezredekkel dacoló állammonstrum nyomban összedől. Az állam a maga egészében kultikus létező volt, intézményeinek istenei nem képviselhettek szerelmi kalandokat, féltékenységet vagy zokogó megbékélésbe torkolló egyszeri szenvedélykitöréseket. A kultikus szerep kötöttségei nem engedik meg az istenek improvizálását.

A Szentírásban rálelhetünk annak egy kissé elmosódott nyomára, hogy Izrael Istene behatóan ismeri a szóban forgó egyiptomi mentalitást. Az égő csipkebokor jelenetének egy alig kommentált mozzanatáról van szó. Isten ekkorra már azonosította magát Mózes előtt, vázolta számára a küldetés feladatát, Mózes pedig már belefogott kifogásainak elősorolásába. Már túl vagyunk a név rejtélyes kinyilatkoztatásán is, amikor párbeszédük egy fokkal gyakorlatiasabb irányt vesz. Isten újból összefoglalja, mit is mondjon Mózes Izrael fiainak arról, hogy ki küldte őt, miért küldte, mi a szándéka velük, és pontosan hová fogja kivezetni őket. Majd ugyanazzal a lélegzettel így folytatja: „*És hallgatnak hangodra, és jössz te és Izrael vénjei Egyiptom királyához, és szóltok hozzá: az Úr, a héberek*

Istene ránk akadt [נקרה עלינו], *s most hadd menjünk háromnapi útra a sivatagba, s vágóáldozzunk* [נזבחה] *az Úrnak, Istenünknek.*” (2Móz 3,18.)

Jóllehet a következő mondatból nyomatékosan kiderül, miszerint Istennek szemernyi kétsége sincs afelől, hogy a fáraó semmiképp nem fogja útjára engedni Izraelt, mégis előírja Mózesnek ezeket a szavakat. Egészen mást üzen a népnek, mint a királynak. Úgy tetszik, fontosnak látja, hogy Egyiptom királya pontosan értse, mihez nem fog hozzájárulni. Mert a király azt a nyelvet érti, amelyen a népek áldozatot mutatnak be isteneiknek, legfeljebb nem engedélyezi. De annak értésétől már ég és föld távolsága választja el, hogy Isten megemlékezne egy, az ősöknek hajdan tett ígéretéről, amit a nép jelenlegi szenvedései idéztek fel előtte, és ezért egy egykor megígért jövőbe akarja vezetni őket. A kultusz csak emlékezni tud, s még akkor is ezt teszi, amikor egy egykori sikeres történet aprólékos újraismétléseivel igyekszik kikövezni az idő örök medrét. A kultusz az örök létezészt azzal biztosítja, hogy a múltból őrzött jelen talpköveit rakosgatja maga elé, és így szakadatlanul emlékezik a jövőre. A küszöbönálló veszedelmet áldozati felajánlásával változtatja mindig újra hajdanivá. Az eljövendőhöz múltként viszonyul, s az eljövendő engedelmeskedik neki. A kultusz arra nézve nyújt garanciát, hogy mindig lesz jelen. Az öröklét múlt idejűségéből fakad az a képzet is, hogy az elmúlás, vagyis a halál az, ami örökké tesz. Az egyiptomi halottkultusz nem az örök életről szól, hanem az örök múlt időbe való belépésről. Az elmúltság változtat az istenekhez hasonlót.

Az a tény, hogy Isten a fáraóval szemben éppen a saját kultuszát használja fel ürügyként, hogy mögé rejthesse e kultuszt messze meghaladó célját, arra vall, hogy nem érzi magát otthon Egyiptomban. Indulatát nyilvánvalóan nem csupán népének nyomorúsága mozgatja, hanem valami más is. Az egyiptomi világ felülmúlhatatlan monumentalitását és tartósságát annak a mindent átható összefüggésnek köszönhette, amely egyetlen szerkezetként működtette az univerzumot a társadalommal, a kultuszt a politikával, a mágiát az uralommal. Ugyanaz a kultusz tartja fenn a Nap járását, valamint az állami és politikai rendet, s a világ keletkezése közvetlenül függ össze a birodalom keletkezésével. Egyetlen rend hat át mindeneket, melyben a társadalmi zavarok a világ fennmaradását veszélyeztetik, a király pedig a mindenség őrzője.

Ez az önmagát mindent egyként magába foglaló mindenségnek tudó birodalom több mint feltűnő hasonlóságot mutat azzal a filozófiai helyzettel, amit Franz Rosenzweig ír le a hegeli filozófia vívmányaként. Eszerint a hegeli rendszer nem csupán a tudhatónak feltételezett mindenség tudásának van a birtokában, de egyben ennek a saját tudásának is a tudatára jutott. Ez annyit jelent, hogy hozzá képest nincs immár semmi külső, semmi, ami számára tudhatatlan volna, a megismert mindenség valóban mindenség. Nem akadhat semmi, ami ne ő maga volna. Ahhoz, hogy itt még valami ellenvetést lehessen tenni, ezen a mindenségen kívüli „arkhimédészi pontra” volna szükség, s Rosenzweig Kierkegaard, Schopenhauer és Nietzsche példáján mutatja be ennek a mindenségen kívül eső álláspontnak a megszerzését. Ez az álláspont végső soron nem egyéb, mint a névvel megjelölt személy abszolút egyedisége, örökkön-örökké megismételhetetlen egyszerűsége, amely – mint ilyen – teljességgel kívül esik a mindenségen. Minden, ami nem kizárólagosan egyszeri és személyes, belül esik a mindenségen, miközben ez az egyszeri csak kívülről veszi szemügyre a mindenséget, már ha kíváncsi rá egyáltalán. Ami fogalmilag megragadhatatlan, az a rendszer számára nem létezik. Mai szóval úgy mondanánk: rendszeridegen.

Amikor Rosenzweig leírja ennek az egyedi „abszolútumnak” a kilépését a filozófia tudható világmindenségéből, arra hívja fel a figyelmet, hogy e lépéssel a mindenség

elvesztette döntő alapfogalmát. A mindenség nem mondhatja többé magáról, hogy ő a *mindenség*, mert hiszen miféle mindenség az, amin kívül van még valami. E fejtegetését egy nagyon különös metaforával zárja, ami nagyjából így hangzik: „*Így hát e mindenség ellen, amely a mindent mint egységet zárja magába, egy körülzárt egység fellázadt, és egyes egyedként, az egyes ember egyes életéeként, kierőszakolta a szabad elvonulást. A mindenség tehát nem állíthatja többé, hogy ő minden; egyellensége elveszett.*”

Rosenzweig kommentátorai hajlamosak a fenti hasonlatot annak a közismert ténynek tulajdonítani, hogy az azt tartalmazó mű, A MEGVÁLTÁS CSILLAGA, az I. világháború egyik frontján született. Jóllehet ez a tény bizonyára nem közömbös, a problémának az EXODUS-szal való hasonlósága miatt mégis érdemes gondolati jelentőséget is tulajdonítani neki. Az EXODUS egy körülzárt egység zendülése volt egy mindent magába foglaló mindenségen belül, amelyből kierőszakolta szabad elvonulását. A történeti Egyiptom immanens mindensége pedig Izrael kivonulásáról éppúgy nem szerzett soha tudomást, akárcsak Hegel filozófiája Kierkegaard-ról vagy Nietzsche-ről. De az érvényessége be-lerokkant.

Amit a kivonuló Izrael maga mögött hagy, természetesen még mindig világ, de már csak Egyiptom világa. Egy világ csupán, más lehetséges és valóságos világok között. Támadt egy olyan álláspont, amely visszanez a birodalom mindenségtudatára. A kivonulásról a történeti Egyiptom maga semmilyen értékelhető forrást nem hagyott ránk, mert az immanens mindenség nem szerzett tudomást arról, hogy immár nem ő a Minden, hanem csak a valamik egyike egy nála mérhetetlenül tágasabb teremtesen belül. Ne felejtjük el, hogy bár a kivonuló nép a megígért szabadság elérésére indul a sivatag mélyére, az, aki hol felhő-, hol tűzoszlop képében vezeti exodusukat, a szabadság olyan teljével bír, amilyennel az átfogó kultikus szerepszerkezet egyetlen istene sem rendelkezik. Szabadságánál fogva itt maga a szabadító Isten a tökéletesen rendszeridegen elem, a kultikus szerep kétdimenziós falfestményein megjeleníthetetlen alak. A fáraó világában teljesen jogosult a kérdés: „*Kicsoda JHVH, akinek hallgatnék hangjára?*” (2Móz 5,2.) A birodalmi mindenségen belül ő egyedül Mózes hangját hallja, s ahová Mózes ujja mutat, ott ő nem láthat semmit. Az Egyiptomot érő csapásokat nyilvánvalóan látja, de jelentésük láthatatlan a számára, mert jelentésüket a mindenségen kívül hordják. Belülről tekintve csupán természeti katasztrófák látszanak. Ami Hegel esetében a fogalmi megragadhatatlanság, az a Kivonulásnál a kultikus megragadhatatlanság. A tíz csapás el nem hártott veszedelme nem alapíthatott kultuszt, mert kultikus keretek közt nem is volt tapasztalható: láthatatlan jelentése szerint nem a birodalom mindenségén belüli esemény volt, hanem a birodalom mindenség voltát sújtotta semmivé. Isten szabadságát a nép őseinek tett – esküvel alátámasztott – ígérete is egyedül azért köti meg, mert akarja, hogy megkösse, hogy szabadon tett ígérete szabadon teljesüljön. Ez a maga alakította szabadság formálja személyiségét.

Ezt a szabadságot ugyanakkor nem világitottuk meg teljesen, ha csupán a kultusz szerepköttségétől való szabadságot értjük rajta. Már a hegeli filozófia rendszerével való összevetés is mutatta, hogy a rendszer általános fogalmai számára megemészthetetlen egyén sem csak a fogalmak szabta szerepösszefüggéseket és szerepkötelességeket rázta le magáról. Önmaga fogalmát persze mindeközben meghagyta a rendszer számára. Ő maga lépett ki a rendszerből, nem a fogalma. Fogalmát hátrahagyva távozott. Akár Egyiptom mindenségbirodalmára gondolunk, akár a hegeli filozófia tudásmindenségére, egyikük sem szerzhet tudomást a fellázadt egység kierőszakolt elvonulásáról, mert az immanens rendszer mindkét esetben csak fogalmi összefüggések észle-

lésére alkalmas, e tekintetben pedig nem történt semmi változás. Platónnal tréfálkozva úgy is mondhatnánk, hogy a Hegel utáni gondolkodó ledobta bilincseit, és úgy indult el a barlangból kifelé, hogy árnyéka továbbra is ott maradt a barlang hátsó falán, s így a többiek nem is észlelték a távozását.

2

Arisztoteléstől tudjuk, hogy a filozófia a csodálkozással veszi kezdetét. Ez a csodálkozás mára már leginkább az azzal való akadémiai foglalatoskodás formáját öltötte, hogy ugyan mikén is voltak képesek csodálkozni ezek a régiek. Kétségtelen, hogy maga Arisztotelész sem fűzte hozzá, pedig ő még tudta, hogy a régiek nem csupán dolgokon csodálkoztak el, hanem azon is, hogy a többiek miért nem csodálkoznak.

Ha a kései Schelling roppant töredékeit vesszük közelebből szemügyre, csodálkozása bennünket is magával ragad, és vele csodálkozunk. A MITOLÓGIA FILOZÓFIÁJÁ-ban többek közt egy olyan kérdés nyugtalanítja, amit a vallástörténész úgy kerül el, hogy elintézettnak feltételezi. A legegyszerűbben fogalmazva, ez a kérdés a mitológia keletkezésének a kérdése. A probléma legközelebből a nyelvtudósok számára ismerős, akik a nyelv keletkezésének kérdését – ha már nem tudják elkerülni – azzal válaszolják meg, hogy az „fokozatosan” ment végbe. Jóllehet elképzelni sem tudunk egy kialakulófélben lévő nyelvet, a helyzet igencsak hasonlít a mitológiáéhoz. Schelling a görög mítoszokat átható genealógia felől közelíti meg a kérdést, amit a „szukcesszív politeizmus” impozáns fogalmával jelöl. A mai történeti tudományok számára érthetetlen fogalomként vezeti be a „történelem előtti” fogalmát (*Vorgeschichte*), amikor nem egyszerűen az írásmentes korként állítja szembe az írásos magaskultúrák korával, hanem minőségileg más világállapotnak tartja. Ha gondolatait le akarjuk fordítani mai, történeti képzetekkel teli gondolkodásunkra, például így fogalmazhatnánk. A görög mitológia egymást követő istennemzedékekről számol be, melyek egyben egymást váltó isteni uralmakat is képviselnek. A sor Uránossal kezdődik, Kronossal folytatódik, és Zeusz olümposzi hatalmával ér véget. A róluk szóló történetek számos olyan isteni alakról is tudnak, akikről csak régi történetek beszélnek, de már vagy semmilyen szerepük nincs, vagy például a Tartaroszba zárva toporzékolnak. Ha a vallástörténet valamilyen viszonyra vágyik a történelemtudománnyal, nyíltan vagy burkoltan kénytelen feltételezni, hogy az egymást váltó istennemzedékek valamilyen párhuzamban állnak emberi-történeti nemzedékekkel. Ez legalább valamelyes magyarázatot is kínálna arra, hogy egyáltalán miért vált fel egy isteni uralom egy korábbit. E történelmi magyarázat szerint tehát az Uránosz-kultusz gyakorlóit a Kronosz-kultuszei szorították ki a hatalomból, majd végre megérkeztek Zeusz híveinek felmentő csapatai. Az istenek nemzedékeinek tehát voltak emberi kortársai. Részletesebben véve szemügyre a dolgot, nem csupán az a problémánk, hogy az égvilágon semmi nem támasztja alá ezt a hipotézist, de ellentmondani is látszik magának a mitológiai-genealógiai szemléletnek. Többek közt az is következne ugyanis belőle, hogy volt olyan „idő”, amikor Uránosznak még nem született meg Kronosz nevű fia, értelemszerűen Zeuszról pedig még csak nem is hallott senki. Más mítoszt is idevonva pedig elmondhatnánk, hogy volt olyan „idő” is, amikor Orpheusz szépséges feleségéről, Eurüdikéről tudták, hogy már meghalt, de Orpheuszról még csak találgatták, mikor szánja el magát az alvilágjárásra.

Csakhogy a mitikus világ narratív ideje csak látszólag hasonlít a mi történeti időnkre. Sosem volt olyan „idő”, amelyben Zeusznak ne lettek volna felmenői, Orpheusz már mindig is az alvilágba alászálló dalnok volt, és az istennemzedékek már mindig is vál-

tották egymást. Schelling nagyszabású intuíciója szerint a mitológia keletkezése annak mentén gondolandó el, amilyen annak saját, belső ideje. Olyan korról, amikor a mitológia éppen születőben van, egyáltalán nem tudunk. A mitológia nem egyszerűen a történelem előtti kor (Vorgeschichte) tartama alatt jött létre, hanem ő maga a Vorgeschichte. Ez magyarul voltaképp annyit tesz, hogy a mitológiának nem fokozatosan, hanem egy csapásra kellett létrejönnie, még ha ez az „egy csapás” kronológiailag ki tudja, mennyi időt vett is igénybe. Mindenesetre, amennyit igénybe vett, annyi a Vorgeschichte „ideje”.

Az emberi történelem ott kezdődik, amikor mindez már a múlté. Schelling természetesen egy szóval sem állítja, hogy a történelem előtti időben ne történtek volna akár jelentős események. Csak annyit állít, hogy ezek mindenekelőtt a mitológia tudattörténeti eseményei voltak. A történeti idők emberisége egy olyan jelenben él, amelynek a múltja a mitikus világ. Eredetileg nincs is más múlt, mint a mítoszoké. A mitológia már mindig is a múltból való beszéd. A jelen egyáltalán nem fogható föl, ha nem előzi meg – már mindig is – múlt. Ennek az előtörténetnek a születése nem más, mint a múlt születése. A múlt mitológia képében születik. A genealógia ugyan látszólag finoman simuló múltrejtegeteket terít egymás fölé a mitológián belül, de a történelmi emberiség múltja a mitológia mint egész, amelynek egyetlen pontja sem „múltabb” a többinél. Történeleinek egymásutánisága egyszerre múlt el, hogy a múlt idő kerek és egész lehessen.

Wilamowitz nagy hellén vallástörténetének (DER GLAUBE DER HELLENEN) halhatatlan indító mondata, „*Die Götter sind da*” (az istenek már megvannak), Schelling szellemében úgy is fordítható volna: *Die Vergangenheit ist da* (a múlt már megvan). Ahogyan Wilamowitz ezzel az istenek történeti keletkezésének kérdését láttatja feltehetően kérdésnek, úgy tűnik értelmetlennek és tudománytalannak a múlt keletkezésére irányuló kérdés is. Márpedig a mitológia a maga módján megválaszolja ezt a fel sem tett kérdést. Az istenek természetének legszembeötlőbb vonása, a halhatatlanságuk, lényük „el nem enyésző” volta, egyenesen következik abból a tudatból, hogy születésük már mindig is a múlté. Ami a tudat számára mindig is múlt volt, azaz olyan „jelen”, amely nem csupán múltként, de egyenesen múltnak született, nemcsak hogy nem a halandók múltja, de mint múlt, nem is halandó. Mindenesetre az istenek halhatatlansága szorosabban tűnik kötődni a múltnak ehhez az elmúlhatatlanságához, mint az emberi vágyteljesítés lélektani fogalmához. Nehezen indokolható, miért is volna vágyaink teljesítése mások halhatatlansága.

A mítoszok nyelvi létmódja az elbeszélő múlt. A költészetben bizonyára előfordulhatott, de a való életben aligha, hogy mondjuk valaki azon törje a fejét, vajon az istenek valamelyike, például Hermész, most éppen mivel töltheti az idejét. A hangsúly a moston van, a szóban forgó isteni tevékenységgel való egyidejűségen. Ha a hős magán érezte is – valamely nagy tette idején – az istenek fürkésző tekintetét, ez az érzés mindenekelőtt őrá magáról szól, és nem az istenekről. Mindaz, ami valóban az istenekről szólt, az elmúlt életkalandjaikra vonatkozott. Ez az elmúltság ugyanakkor valósággal kicsattan az élettől, egykor voltának falai mögött színpompás életöröm tombol. Az istenek végtelen elevenségének – a végzetten kívül – semmi nem szab határt, kivéve a nyelvet. Az elbeszélő múlt az, amiből nem léphetnek ki, bár azon belül szinte teljesen szabadon élnek a saját életüket. A történelmi jelennel egyetlen ponton tartanak némi kapcsolatot, a kultusz szervezett találkozóinak alkalmakor, ilyenkor azonban szerepüket élnek, nem a „magánéletüket”. Szabadságuk a múlté, de – ha Schellingnek igaza van – csak a múlt a szabadságuké. A mitikus világ egyetlen istenéről sem volna elgondolható, hogy elke-

seredett haragjában berontson az emberi időbeliség jelenébe, hogy ott lerombolja saját kultuszhelyét.

A kultusztól való nagymértékű függetlenség, vagyis az isteni élet önállósága, semmiképp sem oka, de feltétele annak a fordultnak, amivel ez az élet egy meghatározott pillanatban megtagadja a mitikus múltat, és *megettér* az idő mindhárom dimenziójához. A mitikus világ egészen addig a szabad isteni élet áradó világa, amíg a benne élő isteni nem érzi egyszer csak rabságnak ezt a múlt időbe zártságot. Az elbeszélő múltat határoló, küklopius kövekből rótt roppant falon innen egy ígéret köré összegyűlt embercsapat várakozik. Az ígéret emléke talán kultikus emlék, de éppen ezért beteljesülése nem lehet kultusz tárgya. Ami még soha nem következett be, arra nem lehet emlékezni. A jelenbe való *áttérés* az ígéret teljesítése. Ez ugyanis nem teljesíthető másként, mint hogy a múltban élő Isten – vagyis az atyák Istene – felidézi a saját, ugyancsak a múltban tett ígéretét, s ahhoz, hogy teljesíthesse azt, „*hatalmas kézzel és kinyújtott karral*” át-töri az elbeszélő múlt határát, a jelen és a jövő irányába.

Az önmaga múlt idejűségébe zárkózott isteni élet, amely eddig mit sem volt hajlandó tudni a rajta kívüli életről, e fordulatában „megemlékezik” – ugyancsak elmúlt – ígéretéről, és mindenhatóságában az időbeliségre korlátozza magát. Az időbeli-történeti mozzanatokon persze kitörölhetetlen nyomot hagy az örökkévalóság érintése. Az Exodus ugyan történelmen belüli esemény, de a mitikus életszféráját elhagyó szellem lenyomatát viseli a homlokán. A mítosz istenei sosem bízták volna létezésük tanúsítását az emberre. Híveiktől nem várnak el hitet, mert semmi olyat nem tesznek, amitől az ember hitére kéne bízniuk magukat. Korlátlan létezésüket nem korlátozzák mások létezésének kedvéért, hanem a saját múlt idejükbe zárkoznak előle. Ehhez egyfelől túl csekély is volt az emberek iránti érdeklődésük, másfelől sosem mondtak le létezésük egyetlen pontjáról sem az ember javára. Az elbeszélő múltból, vagyis az előtörténetből való kitörés az időbeli emberrel való találkozást kereste.

3

A filozófia nem megválaszolható, de jogosult kérdésének tartjuk, miszerint „*miért van egyáltalán valami, és miért nem inkább semmi?*”. Azt értjük ezen, hogy vajon miért létezik egyáltalán világ. Ha ez a kérdésünk jogosult, akkor semmivel sem jogosulatlanabb az a másik kérdésünk, hogy ha már létezik valami, azaz létezik a világ, akkor vajon ezen felül miért is történik még mindenféle benne, azaz miért nem elégszik meg azzal, hogy létezik? Augustinus például ezen „csodálkozott” el.

A teremtés fogalma ugyanazt a problémát mutatja, mint a világtörténelemé. A történész kezében a világtörténelem olyan elbeszélést jelent, amely az ősidőktől kezdődik, és tegnap délután négy óra körül ér véget. A világtörténelem filozófusa számára azonban a világ története addig tart, ameddig a világ, vagyis nemcsak az tartozik bele, ami már megtörtént, hanem az is, ami még csak eljövendő. Ami tegnap délután négyig történt, az még nem a világ egész története, azaz még nem világtörténet. Ha a régiek a világ történelméről írtak, nem álltak föl munkájuk mellől, míg el nem értek benne az Utolsó Ítéletig. Hasonló a helyzet a teremtés fogalmával is. Jelentése nem csupán arra terjed ki, ami már megvan, hanem mindarra is, ami majd még csak lesz. Az a tapasztalat, hogy a világ még mindig történik, vagyis teremtettségének nyilvánvaló befejezetlensége egy, a pusztá megléténél tágabb összefüggésbe helyezi. Erről a tágabb összefüggésről tanúskodik már az emberi nyelv is. Tudniillik, hogy ismeri a jövő időt.