

Isten megtérése

Tatár György

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

1.

A homérosi eposzok alapját alkotó hellén hőselemek 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 feltételt a mítoszok költői önállósulásához.

Egy költői műfaj önállósulásának ez az igen meggyőző magyarázata azonban nem rejtheti el előlünk, hogy semmiféle megoldást nem kínál arra a másik kérdésre, 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 átfozó kísérletet tesz e viszonytalanság áthidalására, motívumai közt már valószínűleg jelen van a bibliai teremtéseszme 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 életet. A görög istenvilág kalandos élete egy olyan szabadságon alapul, amit az ókori Kelet réstelen világrendje nem tesz lehetővé. Jan Assmanntól tudjuk, hogy ha Egyiptom isteneinek a kultuszukhoz fűződő viszonya a görögökéhez csak megközelítőleg is hasonlóvá lazulhatna, az évezredekkel dacoló állammonstrum nyomban összedőlt volna. Az állam a maga egészében kultikus létező volt, intézményeinek istenei nem képviselhetek szerelmi kalandokat, féltékenységet, vagy zokogó megbékélésbe torkolló egyszeri szenvedélykitöréseket. A kultikus szerep kötöttségei nem engedik meg az istenek improvizálását.

* A bibliai idézetek a tanulmány szerzőjének fordításai.

A Szentírásban rálelhetünk annak egy kissé elmosódott nyomára, hogy Izráel 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 Izráel 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 Izráel vénjei Egyiptom királyához, és szóltok hozzá: az Úr, a héberek Istene ránk akadt [נקרה עלינו], s most hadd menjünk háromnapos útra a sivatagba, s vágódzunk [נובחה] az Úrnak, Istenünknek. (Ex 3,18)

Jóllehet a következő mondatból nyomatékosan kiderül, miszerint Istennek szeményi kétsége sincs afelől, hogy a fáraó semmiképp nem fogja útjára engedni Izráelt, 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 megemlékeznék 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 létezés azzal biztosítja, hogy a múltból őrzött jelen talpköveit rakosgatja maga elé, és így szakadatlanul emlékezik a jövőre. A küszöbön álló 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 hasonlóvá.

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, 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 köszönhetette, amely egyetlen szerkezetként működtette az univerzumot a társadalommal, a kultuszt a politikával, a mágiát az uralommal. Egyugyanazon 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 őrizője.

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 mindségen kívüli „archimédési pont-ra” volna szükség, s Rosenzweig Kierkegaard, Schopenhauer és Nietzsche példáján mutatja be ennek a mindségen 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 mindségen. Minden, ami nem kizárólagosan egyszeri és személyes, belül esik a mindségen, miközben ez az egyszeri csak kívülről veszi szemügyre a mindséget, 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 így hangzik:

Így hát e mindenség ellen, amely a mindent mint egységet zárja magába, egy körülzárt egység fellázd, és egyes egységként, az egyes ember egyes életeként, kierőszakolta a szabad elvonulást. A mindenség tehát nem állíthatja többé, hogy ő minden; egyetlensége elveszett.

Rosenzweig kommentátorai hajlamosak a fenti hasonlatot annak a közismert ténynek tulajdonítani, hogy az azt tartalmazó mű, *A megváltás csillaga* az első 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 mindségen belül, amelyből kierőszakolta szabad elvonulását. A történeti Egyiptom immanens mindisége pedig Izráel kivonulásáról éppúgy nem szerzett soha tudomást, akárcsak Hegel filozófiája Kierkegaard-ról vagy Nietzsche-ről. De az érvényessége belerokkant.

Amit a kivonuló Izráel 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 mindenség-tudatára. 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 felejtsük el, hogy bár a kivonuló nép a megígért szabadság elérésére indul a sivatag mélyére, az, aki hol felhő-, hol tűzszlop képében vezeti exodusukat,

a szabadságnak egy 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. Fáraó világában teljesen jogosult a kérdés:

Kicsoda JHWH, akinek hallgatnék hangjára? (Ex 5,2)

A birodalmi mindenségben belül ő egyedül Mózes hangját hallja, s ahová Mózes ujjja mutat, ott ő nem láthat semmit. Az Egyiptomot érő csapásokat nyilvánvalóan látja, de jelentésük láthatatlan a számára, mert jelentésüket a mindenségben 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 háritott 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 Ő akarja, hogy megkösse, hogy szabadon tett ígérete szabadon teljesüljön. Ez a maga alakította szabadság formálja személyiségét.

Ezt a szabadságot ugyanakkor nem világítottuk meg teljesen, ha csupán a kultusz szerepkötöttségétől 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 mindenség-birodalmára gondolunk, akár a hegeli filozófia tudásmindenségére, egyikük sem szerezhethet tudomást a fellázadt egység kierőszakolt elvonulásáról, mert az immanens rendszer mindkét esetben csak fogalmi összefüggések észlelésére 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.

Aristoteléstől tudjuk, hogy a filozófia a csodálkozással veszi kezdetét. Ez a csodálkozás mára már leginkább az azzal való akadémiai foglalatosság formáját öltötte, hogy ugyan mikén is voltak képesek csodálkozni ezek a régiek. Kétségtelen, hogy maga Aristotelés 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 filozófiájában* 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 legközelebről 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 mitológiához. 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 Uranossal kezdődik, Kronossal folytatódik, és Zeusz olymposi 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 Tartarosba 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 korábbi. E történelmi magyarázat szerint tehát az Uranos-kultusz gyakorlóit a Kronos-kultuszei szorították ki a hatalomból, majd végre megérkeztek Zeus 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 Uranosnak még nem született meg Kronos nevű fia, értelemszerűen Zeusról pedig még csak nem is hallott senki. Más mítoszt is idevonva pedig elmondhatnánk, hogy volt olyan „idő” is, amikor Orpheus szépséges feleségéről, Eurydikéről tudták, hogy már meghalt, de Orpheusról 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 Zeusnak ne lettek volna felmenői, Orpheus már mindig is az alvilágba alászálló dalnok volt, és az istennemzedékek már mindig is váltották 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” kronoló-

gialag 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 múltról 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 múltrétegeket terít egymás fölé a mitológián belül, de a történelmi emberiség múltja a mitológia mint egész, amelynek egyetlen pontja sem „múltabb” a többinél. Történéseinek 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 feltehetetlen 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, nem csak 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 Hermés, most éppen mivel töltheti az idejét. A hangsúly a „most”-on 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 szólt, 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 végtelen kívül — semmi nem szabhatárt, 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 élik, 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 elkeseredett haragjában berontson az emberi időbeliség jelenébe, hogy ott lerombolja saját kultuszhelyét.

A kultusztól való nagymértékű függetlenség, vagyis az isteni élet önállósága semmi képp sem oka, de feltétele annak a fordulatnak, amivel ez az élet egy meghatározott pillanatban megtagadja a mitikus múltat, és *megtér* 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 zárttságot. Az elbeszélő múltat határoló, kyklopius kövekből rótt roppant falon innen egy ígélet köré összegyűlt embercsapat várakozik. Az ígélet emléke talán kultikus emlék, de éppen ezért beteljesülése nem lehet a kultusz tárgya. Ami még soha nem következett be, arra nem lehet emlékezni. A jelenbe való *áttérés* az ígélet teljesítése. Ez ugyanis nem teljesíthető másként, mint hogy a múltban élő Isten — vagyis az atyák Istene — felidézi a saját, ugyancsak a múltban tett ígéletét, s ahhoz, hogy teljesíthesse azt, „hatalmas kézzel és kinyújtott karral” áttöri 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 — ígéletéről, 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 ezenfelül miért történik is 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 egy olyan elbeszélést jelent, amely az ősidóktól kezdődik, és tegnap délután négy óra körül ér véget. A világtörténelem filozófusa számára azonban a világ története addig tart, ameddig a világ, vagyis nem csak az tartozik bele, ami már megtörtént, hanem az is, ami még csak eljövendő. Ami tegnap dél-

után 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 teremttségének nyilvánvaló befejezetlensége egy, a pusztta megléténél tágabb összefüggésbe helyezi. Erről a tágabb összefüggésről tanúskodik már az emberi nyelv is. Tudniillik hogy ismeri a jövő időt.