

ZIMÁNYI ÁGNES

Weissmahr Bélával

Beszélgetésünk témája Isten. Ön filozófus, ugyanakkor jezsuita teológus. Okozhat-e ez bármi zavart vagy kevéredést? Hitének Istenét bölcséleti módszerrel vizsgálni és megfordítva, tudományának Istenében hinni?

Nem baj, hogy beszélgetésünkben is megjelenik a kétféle megközelítés?

A kinyilatkoztatott és értelmi istenismeret tehát egymásra utalt?

Eddig még nem vettem észre, hogy zavart okozott volna. A vallásos istenhit keresi az értelem számára is belátható érveket arra, hogy miért hisz. Szent Péter apostol első levelében felszólít minket: „legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet” (3,15). Ilyen értelemben az Isten létére, valóságára vonatkozó értelmi megfontolás szükségszerűen hozzátartozik a hithez. Isten valósága ugyan felfoghatatlan és kimeríthetetlen, mégis kötelességünk ezt valamiképpen értelmileg feldolgozni. Az ember ugyanis nem fogadhatja el azt, ami számára értelmetlennek tűnik, amihez nem tudja értelmi beleegyezését adni.

Először is, valóban nem baj, másodsor, úgysem lehet ezeket szétválasztani, csak esetenként megkülönböztetni. Az Apostolok Cselekedeteiben, Szent Pál aeropagoszi beszédében azt olvassuk, hogy „benne élünk, mozgunk és vagyunk” (17,28). Pál Isten tökéletes közelségéről beszél, ami egy filozófus számára Istennek a világban és bennünk meglévő jelenlétét, azaz szakkifejezéssel élve, immanenciáját jelenti. Ezt kell megérteni, ugyanúgy, mint Isten feltétlen világfölöttiségét, teljes másságát, azt, amit a filozófiában Isten transzcendenciájának mondunk. Nicolaus Cusanus egyik zseniális megfogalmazásában Isten a *non aliud*, a „nem más”. Életünkben és közvetlen tapasztalatunkban minden, amivel találkozunk, az mindig más, mint a másik. Én vagyok az egyik és velem szemben van a másik. Vannak kacsák és vannak tigrisek. Vannak gondolatok és érzelmek. És folyathatnám. Viszont az, ami semmiképpen sem más, pontosan azáltal, hogy nem más, alapvetően különbözik mindentől, ami a másikkal szemben mindig más. Ha Istenről állítom, hogy ő a *non aliud*, a „nem más”, akkor egyetlen fogalommal egyszerűen kifejezem mind Isten immanenciáját a világban, vagyis azt, hogy Isten valósága teljesen átjárja a világot, mind Isten transzcendenciáját, azt tudniillik, hogy Isten radikális nem-mássága által teljesen más, mint mindaz, ami a világban van. „Benne élünk, mozgunk és vagyunk”, és éppen ezért ez a világ semmiképpen sem Isten maga.

A kettő bizonyos mértékig elválasztható, bizonyos mértékig szembeállítható, de végeredményben ugyanarról van szó. Ha arról beszélünk, hogy Isten kinyilatkoztatta magát az embernek, akkor nyilván úgy kellett közölnie magát, hogy azt az ember megértse. És ha megértette, akkor használnia kellett az értelmét. Így történt

ez az ószövetségi teofániák esetében is. Amikor Isten megjelent Ábrahámnak három vándor alakjában, Ábrahám számára világossá kellett válnia, hogy ő most Istennel találkozott. Ha nem használta volna az értelmét, soha nem jutott volna el ehhez a belátáshoz. Akárhogyan is jut az ember Isten valóságának megismerésére, az végeredményben mindig az értelmén keresztül történik. Igaz, az emberi értelem soha nem lép működésbe anélkül, hogy valami érzéketes dolog az értelmi működést el ne indította volna. Ez a filozófiai istenismeret esetében is így van. A hit megismerési módja persze nem egészen ugyanaz, mint a filozófiai gondolkodás megismerési módja, mégis, ahogy már mondtam, ezek nem zárják ki, hanem feltételezik egymást. A hit megismerési módja alapvetően egzisztenciális, engem, mint a kiteljesedett élet után vágyódó és egyben gondolkodó embert személyes mivoltában érintő ismeretmód, melyben a személyes döntés meghatározó szerepet játszik. A filozófiai megismerés előterében a fogalmilag pontos és így megalapozott ismeretre való törekvés áll. Végeredményben azonban ez is visszautal egy alapvető, az ember megkülönböztető és az így elért eredményeket összerakó, értelmi tevékenységén túlmutató valóságismeretre, amelyben az egzisztenciális elkötelezettség és az értelmi, illetve az értelmet felülmúló, tehát inkább az észhez tartozó, a valóság teljességét figyelembevevő, és így az egzisztenciális szempontokat is felölelő megismerés alapvető szerepet játszik. Az értelmi ismeret és a kinyilatkoztatásból eredő ismeret közötti szembenállás tehát feloldódik.

A kinyilatkoztatott istenismeret valamiként mégis meghaladja az értelmi istenismeretet?

A kinyilatkoztatás Isten történelmi tevékenysége ebben a világban. Amit Isten közöl velünk, az az ő szabad, semmiképpen sem szükségyszerű, pontosabban, semmiképp nem elvárható, teljesen ajándékszerű önközlése. Olyasvalami, amiről azt kell mondanunk, hogy tisztán ajándék. Isten teremtő önközlésétől, amit általában természetes kinyilatkoztatásnak nevezünk, megkülönböztetjük Isten saját, személyes belső életének önközlését, mint természetfölötti kinyilatkoztatást. A természetfölötti kinyilatkoztatás voltaképp nem más, mint a Krisztus esemény, amit a credo úgy állít elénk, mint aminek központja az Ige megtestesülése, földi működése, annak minden történelmi előzményével és minden következményével.

Honnan van bennünk az isteneszme? A véges ember hogyan tudhat bármi végtelenről?

Az ember tudja, hogy véges. De nem tudhat a végesről, ha nem tud a végtelenről. Lehetetlen a végest mint végest felismerni anélkül, hogy a végeességet mint olyat ne állítottuk volna a végtelenség horizontjába. A cica is véges és az elefánt is, pedig sokkal nagyobb állat, de egyiknek sincs fogalma saját végeességéről. Az embernek pedig van erről fogalma.

Az ember azért tud a végtelenről, mert maga is végtelen?

Valóban, az ember a véges végtelen. Amikor azáltal, hogy tud saját végeességéről, önmagát olyan valakinek ismeri meg, aki a végtelenség horizontjában áll, akkor a saját véges végtelenségét ismeri meg.

Akkor, ha nem is kifejezetten, de végességének felismerésében bennfoglaltan, tud saját végtelenségéről. Ismétlem, már maga a végesség felismerése is a végtelenre utal.

Honnan tudjuk, hogy az emberi értelem természeténél fogva Istenre irányított?

Ezt az emberi értelem működésének vizsgálatából tudhatjuk. Az emberi értelem természeténél fogva az igazságra, a valóságnak megfelelő megismerésre irányul. Ha nem ragadunk le az igazság pusztán logikai fogalmánál, vagyis az egyes izolált kijelentések igazságánál, akkor rögtön felmerül a kérdés, mit is jelent az, hogy az emberi értelem képes igaz megismerésre, hogy képes arra, hogy a valósággal magával, a szó valódi értelmében, megegyezzen. Ennek a végső alapja az, hogy *lex mentis est lex entis* vagyis: az értelem törvénye a valóság törvénye. Végeredményben pedig ez azt jelenti, hogy az emberi értelem legmélyebb megnyilvánulásában, ahol már jobb lenne az ész fogalmat használni, határtalan, végtelen. Ezzel arra utalok, amit Szent Tamás Platón és Arisztotelész nyomán úgy fejezett ki, hogy *anima quodammodo est omnia*, azaz a lélek, vagyis az ember szellemi mivolta szerint valamiképpen minden. Ha pedig arról van szó, ami a minden, akkor ebben megvan az utalás a végtelenre és ezáltal Istenre. De megemlíthetem azt is, hogy a minden emberben meglévő boldogságvágy nem tekinthető meghatározhatatlan, diffúz érzésnek, hanem egy elementáris erő jelentkezése, ami megszabja az emberi törekvés dinamizmusát, ami valóban határtalan. Ez az, ami az embert problematikus lényé teszi. Mindig tovább akar jutni, és mégis el kell fogadnia a saját végességét. Nem lenne benne az a roppant feszültség és az ebből eredő konfliktus, ha nem irányulna minden határon túlra, végeredményben a végtelenre, és ezzel arra, amit a vallásos nyelv Istennek nevez.

Hogyan kell azt érteni, hogy valamiféle abszolútumot mindenki, még az ateista is feltételez?

Valami végsőt, valamit, ami a szó szoros értelmében nem szorul további magyarázatra, tehát megmagyarázza önmagát, mindenki feltételez. Induljunk ki egy materialista ateista felfogásából. Azt neki is el kell fogadnia, hogy ez a világ van. Nem azt mondja, hogy nincs abszolútum, hanem azt, hogy a világ maga az abszolútum. Mert azzal a felfogással, hogy ez a világ csak úgy ok nélkül, önmagától lett, nem léphet elénk. Nézzünk egy másik megközelítést, a Sartre-féle ateizmust, amely szerint a szabadság a legvégső dolog. Ha a szabadság a legvégső dolog, akkor a szabadság az, ami nem szorul további magyarázatra. Intelligens ateista, tehát nem tagadhatja, és merem állítani, hogy de facto nem is volt soha, aki tagadta volna a feltétlen valóság létét.

Ha ez így van, akkor miért tagadják sokan Istent?

Ennek számos oka lehet. A kifejezett istentagadás legtöbbször félreértésen alapul. A legtöbb ateista, amikor tagadja Isten létét, olyasmint tagad, amit jogosan tagad. Olyan Istent tagad, amilyen nincs is. Azt tagadják, amiről ők azt gondolják, hogy a hívők Istennek tartják. Tagadásuk félreértésen alapszik ugyan, de ez a félreértés gyak-

ran olyan, amiben az istenhívőknek, vagyis azoknak, akik Istenről beszélnek és megpróbálják Isten valóságát valamiképpen az emberek elé állítani, szintén részük van, mivel ezt úgy teszik, hogy amit mondanak, az kiprovokálja a félreértést. Másrészt azoknál az ateistáknál, akik e kérdéssel személyesen foglalkoztak, akik tehát nem csak felületes benyomások alapján jutnak el oda, hogy tagadják Istent, egyetlen alapvető motívumot látok, ami persze sokféle formában megjelenhet. Isten fogalmában rejlő végtelen ígéretet nem tudják nem illúzióknak tartani. Úgy vélik, az, amit ez a fogalom mond, túl szép, hogy igaz legyen. Az élet olyan pocsék, hogy az, amit Isten fogalma, illetve Isten fogalmával adott állítólagos léte számunkra ígér, nem lehet igaz. Furcsa gondolat, irtózatossá pesszimizmus és kishitőség mutatkozik meg benne. Továbbá, pontosan tudni véli az ilyen, hogy mi az igazság kritériuma, tudniillik ennek az életnek a nyomorult volta. És ezt teoretikusan is megfogalmazták. Ez a freudi istentagadás lényege is. Ezek szerint az istenhit alapja az illúzió, az atyákomplexus. A többi posztulatorikus ateizmus is ezen a nyomon jár. Holott önellentmondásba keveredik az, aki Isten létét azért tagadja, mert a világban sok a rossz. Aki felteszi a kérdést, hogy miért van a világban rossz, és azon az alapon, hogy van, elutasítja Istent, az voltaképp Istenhez fellebbez. Öntudatlanul is egy Istenre utaló gondolatmenet csücskébe kapaszkodik. Ha ugyanis nincs Isten, akkor teljesen értelmetlen kérdés, hogy miért van a rossz. Nincs magyarázata. Aki a rosszat értelmetlennek állítja, az megköveteli a világ értelmességét. Aki megköveteli a világ értelmességét, az Isten létét követeli meg, akkor is, ha nem reflektál rá. Ezt a belátást tükrözi Boethius két kérdése: *si est Deus, unde malum*, ha van Isten, honnan a rossz? És a másik: *si non est Deus, unde bonum*, ha nincs Isten, honnan a jó? A jó és a rossz közötti különbség érvénye Isten fogalmától függ, Isten valóságos léte nélkül teljesen megalapozatlan. Ha nincs Isten, miért nevezem az egyiket rossznak, a másikat jónak? Csak mert számomra az egyik kellemes, a másik meg kellemetlen? És a másikat? A rabló számára az jó, hogy elveszi a pénztárcámat, számomra pedig rossz. Ha nincs végső norma megszűnik a jó és rossz közötti valódi különbségtétel. Márpedig, ha nincs Isten, nincs végső norma. Mindez persze az erkölcsi jóra és rosszra vonatkozik, mert a fizikai jónak és rossznak, bár szintén komoly dolog, amit nem szabad bagatelizálni, nincs feltétlen érvénye.

Vannak, akik azért nem hisznek, mert a transzcendens valóságról nincs semmilyen tapasztalatuk. Soha életükben nem tapasztaltak olyasmit, ami rá utalt volna. Hihető ez?

Nem hihető. Pontosabban az, hogy valaki ilyet mond, nagyon is hihető, de azt, hogy *soha* életében ne tapasztalt volna olyasmit, ami egy megelégedett lét perspektíváján túlmutatna, azt nem hiszem el. Ha valaki egy jó ebéd után hátradől a karosszékében és elszív egy jó szivart, amit élvez, akkor jól érzi magát és nincs szüksége a transzcendens Istenre. De ha van felesége, vagy férje, ha vannak gyermekei, ha van valami, amit feladatának tart, akkor feltételezem, hogy megtapasztalt már valami olyasmit, mint igazi, komoly

felelősség. És a felelősség megtapasztalásában, akkor is, ha nem vette észre, valamiképpen egy feltétlen valósággal találkozott. Emberek persze felnőhetnek úgy, hogy kifejezett ismeretükben nem jelenik meg az istenkérdés. Az emberi gondolkodás olykor szálanymasan függ a környezetétől, amely nagyon el tudja nyomni a feltétlen valóságra utaló tapasztalatokat. Az is igaz, hogy az istenfogalom nem önmagában áll, hanem vallásokkal és vallásos emberekkel való kapcsolat révén alakul, amiben csalódhatnak. Ez egy nagy konglomerátum, ami azután kialakít egy bizonyos magatartást. De hogy ez abszolút szilárd, soha kétségbe nem vont meggyőződés lenne, abban kételkedem. Akkor nem lenne olyan sok nyúlkálás az ezoterikus dolgok után. Ezek a nyúlkálások bizonyítják, hogy az emberek keresnek valamit, ami több a közvetlenül megtapasztalhatónál. Azt jelenti, hogy az a bizonyos tökéletes nyugalom, amiről esetleg azt állítják, hogy birtokolják, ami miatt nincs szükségük Istenre, mégsem egészen a sajátjuk.

Mit nevezünk alapvető istentapasztalatnak?

Istentapasztalat? Ez olyan szó, amivel vigyázva kell bánni, és mindig meg kell mondani, hogy a különböző állításokban, ahol használjuk, mit értünk a kifejezésen. Az első, ami nyilvánvaló, hogy Isten nem tapasztalható meg érzékletesen, mert Isten nem anyagi valóság. Sokan vannak, akiknél a valóságfogalom arra korlátozódik, amit érzékletesen lehet észlelni. Csak ha túljutottunk az ilyen empiricista felfogáson, akkor beszélhetünk Isten megtapasztalásáról, ami összefügg az emberi valóságtapasztalat legfontosabb tengelyével és végső alapjával, az öntudattal. Az ember minden megismerése kapcsán tudja, hogy ő az, aki tud. Ez a tudás szükségszerűen megismerésünk háttérében áll és nem az előtérben. Amit filozófiai nyelven transzcendentális tapasztalatnak nevezhetünk, az nem más, mint az emberi tudat alapvető struktúrájához tartozó létismeret, lényegében alanyiségünk adott voltának felismerése, amelyben a szükségszerűre és a végtelenre utaló mozzanatra találunk. Ha az ember a saját magáról való tudását (amelynek alapján ki tudjuk mondani, hogy „én”) tudatosítja önmaga számára, akkor ez a háttéri dimenzió valamiképpen a kifejezett tudás szintjére kerül. Vigyázni kell, hogy azt, ami így valamiképpen a kifejezett tudás szintjére kerül, ne keverjük össze azzal, ami mint egyértelműen meghatározott tárgy áll előttünk. Mert ez a dimenzió ugyan ismeretünk tárgya, de úgy tárgya, hogy tulajdonképpen azonos magával a megismerő alannal, és éppen ezért nem sorolható a többi tárgy közé. Ez az alapvető és roppant nehezen kifejezhető tudás olyasvalami, ami által az ember számára saját szellemi volta, mint tényleges adottság megnyilvánul, noha erről úgy beszélni, mintha egy tárgy volna, nem lehetséges. Ez semmiképp nem objektíválható, de minden tárgyi megismerés szükségszerű feltétele. Ez az a dimenzió, ahol az ember saját szellemi létével konfrontálódik, és amin keresztül felismeri önmagában saját szellemi léte végtelenségét. Mi-

ért a végtelenségét? Azért, mert ez feltétlen mozzanat. Olyan mozzanat, ami ha nem lenne, akkor semmi nem lenne a személy számára. Ebben a feltétlenségben — ahogy az előbb mondtam — szükségszerűen jelentkezik az Istenre utalás, mert az ember itt megismeri saját feltétlenségét, de úgy, hogy egyben tisztában van a saját végeességével. Az istentapasztalat egy alapvető, az emberi tudat struktúrája szerint az emberben meglévő tudás, amely megfogalmazódhat intellektuális és értelmi síkon. Ha ezeket a részszempontok szerinti megfogalmazásokat kifejtjük, különböző istenbizonyításokhoz jutunk. De az istentapasztalat megnyilvánulhat úgy is, hogy az érzelmekre és az emberi test különböző adottságaira kiható, mondjuk ki, erőként mutatkozik meg. A misztikusok istentapasztalata azt jelenti, hogy számukra Isten valósága az egész szellemi, érzelmi és éppen ezért a testi valóságra valamiképpen kiáradó megragadottság. Az emberben alapvetően mindig meglévő isteni valóságnak az élményvilágba való erős, határozott, az embert teljesen lefoglaló áttevődése.

Hogyan működik ma Isten a világban? Közvetlenül vagy a természeti törvények által?

Mindkét módon. Mi az, hogy természeti törvény? A természettudományok által leírt, matematikai képletekben elénk állított természeti törvényt meg kell különböztetni attól, amit természeti törvénynek nevezünk a szó legvégső, ontológiai értelmében. A természettudomány által leírt összefüggések feltárják azokat a viszonyokat, összefüggéseket, amelyek és amennyiben egyértelműen leírhatók. De ebből mindig kimarad egy dimenzió, amire csak úgy tudunk utalni, hogy az a valós dolognak a végső, csak önmagával azonos egyedisége. Ez az úgynevezett csak anyagi világban minimális, de ha ilyesmi nem lenne, akkor nem lenne lehetséges az igazi önmozgató élet, ami több, mint pusztá automatizmus, és főleg nem lenne lehetséges a szellemi lét, aminek a szabadság, az önrendelkezés a lényege. Az egyediség, a szabadság, az önrendelkezés valamiképpen benne van minden dologban, a világhoz tartozik. Az ember esetében ez egészen nyilvánvaló. Tagadásából abszurd dolgok következnenek, ami de facto senkinek nem jut eszébe. Ha tagadnánk a szabadságot, akkor az a szó, hogy felelősség, teljesen érthetlenné válna. Mi következne ebből? Soha semmiféle eseményt nem tudnánk még csak rosszallani sem. Akkor az is, ami szeptember 11-én történt, csupán szükségszerű természeti folyamat lett volna, amiért senki sem felelős. És értelmetlen lenne azt mondani, hogy ez túrhetetlen és tenni kell ellene valamit. S ha van szabadság, akkor van valami, ami alapvetően túlmegy azon, ami egyértelműen kiszámítható. Ez a világnak azon dimenziója, amely nyitott Isten szabad tevékenysége számára. Isten mindig aktív módon van benne a világban, mégpedig egyrészt az egyértelműen leírható törvényszerűségek síkján, és másrészt az elvileg egyáltalán nem leírható szabad döntések, lehetőségek, analóg módon különböző síkján is. Mind a kettőben, nem csak az egyikben.

Ennek alapján lehet megérteni azt, hogy mi a csoda?

A csoda egy nagymértékben rendkívüli, a világon belül lehetségesre vonatkozó előítéleteinket megtapasztalható tényként adott volta miatt alapvető kritikának alávető és egyben egzisztenciális jelentőséggel bíró esemény, amely által a transzcendens Isten a teremtmények új és előre nem látható valóság előidézésére képes erői által (vagyis nemcsak azon erők által, amelyek az egyértelműen meghatározott természettörvények szerint működnek, hanem azáltal is, ami ezen túl van és bizonyos értelemben a szabadság tartományához tartozik), azaz a világban immanensen tevékenykedve, meglepő módon evilági üdvösséget, illetve szorongatott helyzetből való menekülést ajándékoz az embernek, azért, hogy ezzel a feltétlen üdvösségre irányuló személyes szeretetét érzékelhető jelként nyilvánítsa ki a világnak. Aki egy ilyen esemény által valamilyen szorult helyzetből, például gyógyíthatatlannak számító betegségből váratlanul kimenekül, annak ez az esemény egy jel, utalás Istenre. Egy eseménynek csodaként való elismerése persze mindig szabad bizonyosság. Nem kényszerít, de felszólít. A felszólításnak engedelmeskedni adott esetben erkölcsi kötelesség lehet, de az ember el is határolhatja magát tőle. Egy eseménynek mint Istentől jövő üzenetnek, mint csodának az elismerése alapvetően ugyanazzal a struktúrával rendelkezik, mint az isteni valóságnak a felismerése a teremtett világ által. A nem elhanyagolható különbség abban áll, hogy a csoda esetében a rendkívüliség sokkal szembeötlőbb. Szent Ágoston szerint, hogy a világ van és hogy ilyen, az már maga is csoda.

Melyek a ma emberét leginkább meggyőző istenérvek?

Két nagy területet tartok fontosnak, és ebben még Kanttal is egyetértek, aki így fogalmazott: „az, ami engem leginkább megindít, az a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem”. A leginkább meggyőző, a leginkább elgondolkoztató az erkölcsi tudatból kiinduló gondolatmenet és a kozmológiai istenérvnek nevezett érv, amely a világ adott voltából és önmagában nem teljes érthetőségéből indul ki. Mindkettő klasszikus megközelítés. Az erkölcsi kötelezettségnek a lelkiismeretben jelentkező feltétlen követelménye, illetve az ezzel összefüggő értelmességi követelmény feltétlensége elutasíthatatlan. Erről fentebb már volt szó. A jó és rossz között meglévő, végeredményben feltétlen különbség megszűnik, ha ennek nincsen egy valóságos és feltétlen alapja. Márpedig ez nem lehet az anyagi világ. Mert annak teljesen mindegy, hogy mi történik. Ahogy esik, úgy puffan és kész. És mivel ezt végeredményben senki nem fogadja el, mivel senki sem nyugszik bele, hogy minden mindegy, ezért, ha az ember ezt átgondolja, el kell jutnia Istenhez. A kozmológiai istenérv pedig a következőképpen érvel: Ha van valami, és ezt nem tagadhatjuk, akkor kell lennie egy végső alapnak, ami önmagát megalapozza. Ezen lehet csúfolódnia, amint azt Heidegger tette a descartes-i *causa sui*, „önmaga oka” istenfogalommal. A *causa sui* egyáltalán nem félreérthető megfogalmazás, ha nem gondoljuk azt, hogy Descartes buta ember volt. A kifejezés

nem azt jelenti, hogy valami önmagát a semmiből hozza létre, hanem hogy önmaga alapját önmagában bírja. Tessék ebbe belegondolni. Olyasvalami ez, amibe beleszédülünk. Az, hogy olyan felismeréshez jussunk, amibe beleszédülünk, kikerülhetetlen. Mégis sokan csak az egyértelmű valóságról hajlandók gondolkodni, ha titokzatos lesz a valóság, felfüggesztik a gondolkodást. Ha az ember azt mondja, abbahagyom a gondolkodást, mert beleszédültem, akkor agnosztikus marad. Racionális ez? Aligha. Ez az igazán dogmatikus álláspont, dekretálja, hogyan kell a valóságnak számomra megjelennie.

Miért teremtette Isten a világot?

Ezt megtudjuk az örökkévalóságban. De azért már most is tudhatunk róla valamit, mégpedig azt, amit a Teremtés könyve úgy fejez ki, hogy Isten látta, hogy jó, amit teremtett. Ami nem azt jelenti, hogy ez a világ a legjobb világ, mert az (olyan világ, aminél jobb nem lehet) a véges valóság területén lehetetlen. Vagyis Isten azért teremtette a világot, mert jót akart, és ezt nem vonta vissza. Sokkal tovább nem tudunk menni. Rengeteg a felmerült kérdés, és nem mind megoldható. Ilyen például a rossz problémája, ami bármilyen súlyos is, nem érvényteleníti Isten létének valóságát.

Ha ez a világ elmúlik, lesz egy másik?

Ezt is csak az örökkévalóságban fogjuk megtudni. De nem is kell, hogy érdekeljen minket. Nekünk ebben a világban kell a magunk és a mások üdvösségén munkálkodni. Ez feladatként éppen elegendő.

Sokféle vallás létezik. Honnan tudjuk, hogy az Istenbe vetett hitnek éppen a kereszténység katólikus formája az igazi?

Minden vallás Istenhez vezető út azok számára, akik saját vallásukban őszintén, lelkiismeretük szerint szolgálnak Istennek. Ez a tétel alapvető fontosságú. Ha most az a kérdés: mire alapozza a keresztény hívő azt a meggyőződését, hogy pont a kereszténységben jelentkezik Isten önkinyilatkoztatásának teljessége, hogy valóban a kereszténység az a vallás, mely (noha minden vallás magát tartja az igaz vallásnak) úgymond Isten által igazoltan tartja magát a valóban igaz vallásnak, akkor egyetlen egy eseményre hivatkozhatunk, ez pedig Jézus feltámadása a halálból. A kereszténység egyedülálló voltáról való meggyőződés alapja tehát az a hit, az a meggyőződés, hogy Jézus feltámadása tény. Jézus Krisztus, aki meghalt, feltámadt, megjelent az apostoloknak, és hogy a sírja üres volt, ezen alapszik a keresztények meggyőződése, hogy amit hisznek, az Isten végső s felül nem múlható kinyilatkoztatása. A feltámadás olyasvalami, aminek tényként való állítása példátlan a vallások történetében. Nem mintha nem lennének mitológiák, amelyekben előfordulnak hasonló állítások, de mint történelmi tényt senki, egyetlen más vallás sem állítja. Az üdvösség, az isteni kinyilatkoztatás csúcsa és lezárása Jézus Krisztus. Ez olyasmi, amire minden más vallás is, amennyiben valóban Istenhez vezető út lehet, valamiképpen utal, s amit a kereszténység tényként ismer.