TURAY ALFRÉD

ISTENT KERESŐ FILOZÓFUSOK

TURAY ALFRÉD · ISTENT KERESŐ FILOZÓFUSOK

TURAY ALFRÉD
ISTENT KERESŐ FILOZÓFUSOK (TEODICEA)

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST · 1990

LEKTORÁLTA

BAJZÁK M. ESZTER

ÉS

DR. BALOGH JÓZSEF

MINDEN JOG FENNTARTVA,
BELEÉRTVE A BÁRMINEMŰ ELJÁRÁSSAL VALÓ
SOKSZOROSÍTÁS JOGÁT IS

ISBN 963 360 545 8
© TURAY ALFRÉD, 1990
SZENT ISTVÁN TÁRSULAT BUDAPEST 1053, KOSSUTH LAJOS U. 1.
FELELŐS KIADÓ: DR. ÁKOS GÉZA IGAZGATÓ
MŰSZAKI VEZETŐ: NÉVERY TIBOR
A KÖTETET TERVEZTE: SZVOBODA D. GABRIELLA
KÉSZÜLT 15,4 A/5 ÍV TERJEDELEMBEN
ZALAI NYOMDA 90 2569
FELELŐS VEZETŐ GALLA JÓZSEF IGAZGATÓ

BEVEZETÉS

A TEODICEA FOGALMA

A *teodicea* a görög *theosz* (isten) és *dikaiószisz* (igazolás) szavak összetételéből eredően a filozófiai istentant jelenti. A filozófiai istentannak ez a megnevezése *G. W. Leibniz* (1646—1716) nevéhez fűződik, aki az Essais de théodicée sur la bonté de Dieu (Teodiceai tanulmány Isten jóságáról) című művében a világban fellelhető rossz ellenében próbálta igazolni Isten létét és jóságát. A teodicea elnevezést *Chr. Wolff* (1679—1754) tette elfogadottá, és a 18. századtól kezdődően általánossá vált a szokás, hogy a skolasztikus filozófiának az Isten létéről és mibenlétéről szóló részét ezzel a kifejezéssel jelöljék. Jóllehet a teodicea név viszonylag újkeletű, a filozófiai istentan egyidős a filozófiával.

Platón (427—347) a görög theosz és logosz (megjelenítés, tudomány) szavak összetétele alapján a filozófiai istentant teológiának nevezte (Politeia, 379 a), és szembeállította a költők istentanával. Arisztotelész (384—322) a teológiai filozófiát az elméleti tudományok közé sorolta (Metaphüszika 1026 a), és megkülönböztette a mitikus istenábrázolásoktól. A természetes teológia (lat. theologia naturalis) kifejezés M. T. Varro (116—28) nevéhez fűződik. Varro szerint háromféle teológia van: a mitikus, a politikai és a természetes vagy filozófiai teológia (vö. Szent Ágoston: De civitate Dei 6, 6, 2). A középkor végén Sabunde-i Raymund (+1432) a Theologia naturalis sive liber creaturarum című művében észérvekkel próbálta alátámasztani a keresztény hit alaptételeit.

A teodicea szó a skolasztikus filozófiának azt az ágát

jelöli, amely az ész természetes fényében vizsgálja Isten létének és mibenlétének kérdését.

A teodicea *filozófiai tudomány*, azaz különbözik a szaktudományoktól (fizika, biológia, vallásszociológia, vallaslélektan stb.). Ha a világ létezőinek és a világ rendjének van valamiféle isteni alapja, ezt a végső alapot csak a filozófia tág horizontjában és csak filozófiai módszerrel fedezhetjük fel. A szaktudományok tematikus és módszertani korlátaik miatt sosem érhetik el a végső alapot, és így elvileg közömbösek az istenproblémával szemben.

A filozófiai istentan a filozófia többi ágától (ontológia, kozmológia stb.) is különbözik. Minthogy a filozófiának az a feladata, hogy a lehető legátfogóbb horizonton értelmezze a valóságot, a végső alap problémáját valamennyi filozófiai ág érinti. A teodiceában azonban kifejezetten a végső alap feltárására és természetének „megrajzolására" helyeződik a hangsúly.

A teodicea különbözik a teológiától. Jóllehet mindkét tudomány az Isten létének és természetének kérdésével foglalkozik, a teológus olyan előfeltevésekből indul ki (Isten van, a Szentírás Isten szava stb.), amelyeket a filozófusnak módszertani meggondolások miatt zárójelbe kell tennie. A bölcselőnek csak olyan tapasztalatra szabad hivatkoznia, és csak olyan következtetésekkel szabad élnie, amelyeket elvileg mindenki — még a nem hívő ember is — beláthat. A teodicea és a teológia különbségét régebben úgy fogalmazták meg, hogy a filozófiai istentan az ész természetes fényében vizsgálja a végső alapot, a teológia pedig a hit megvilágította ész fényében.

* *

A TEODICEA KIINDULÁSI PONTJA: A HÁTTÉRI TAPASZTALAT

Háttéri vagy *transzcendentális* tapasztalatnak azt a tényt nevezzük, hogy a tárgyiasító ismeret (és akarás) közvetítésével az ember mindig tud „tiszta énjéről" és arról a titokzatos valóságegészről, amely e tiszta én korlátlan horizontjában jelentkezik. A tiszta énre és a titokzatos valóságegészre vonatkozó tudás a tárgyi ismeret hátterében húzódik meg, azaz nem nyújt olyan kifejezett és tematikus ismeretet, mint a tárgyakra irányuló tudás. A háttéri tapasztalat adatai teljesen sosem válhatnak tárgyakká, de mindig jelen vannak, valahányszor tárgyakat ismerünk meg.

A háttéri tapasztalat *transzcendens* valóságok megtapasztalása, mert adatai túllépik (lat. transcendere: túllépni, meghaladni) az érzékelhető és a fogalmilag megragadható tárgyak világát. Jóllehet a transzcendencia világa nem érzékelhető és szétfeszíti fogalmaink szűk kereteit, e világ éppúgy valóságos, mint az érzékelhető dolgok együttese. A tiszta én valóságához nem férhet kétség. Az empirizmus és a pozitivizmus csak azért tagadja létét, mert e két filozófiai áramlat az emberi ismeret határait önkényes és igazolhatatlan módon az érzékelésre és az elképzelésre korlátozza. A tiszta én korlátlan horizontjában jelentkező adatnak is valóságosnak kell lennie. Szellemünk a véges dolgok megismerése közben a végtelen felé mozog. A szellemnek ez a végtelenre irányuló dinamizmusa hiábavaló és érthetetlen lenne, ha ennek a dinamizmusnak nem felelne meg valamiféle végtelen valóság.

A háttéri tapasztalat, illetve az emberi szellem lendülete *nem* irányulhat a *semmire*. Egyrészt azért nem irányulhat a semmire, mert az emberi ismeret mindig a létre, azaz a semmitől különböző valóságra irányul. A semmi nem vonzaná az emberi szellemet. Másrészt a háttéri tapasztalat azért sem irányulhat a semmire, mert a világ

dolgait és önmagunkat végesnek találjuk. A semmire irányuló dinamizmus nem fedné fel a dolgok végességét. Önmagunknak és a világ dolgainak korlátozott voltáról csak azért tudhatunk, mert valamiképpen a végtelen valósággal is találkozunk. A végtelen valóság fogalmához nem a véges dolgok határainak tagadásával jutunk, hanem ellenkezőleg: a végtelen valóság megtapasztalása fedi fel a dolgok végességét.

A háttéri tapasztalat *nem tárgyra* irányul, és így a szellem minden korlátot elutasító dinamizmusa nem a tárgyi létezők összességének tekintett kozmoszra irányul. Mert bármilyen nagynak gondoljuk el a tárgyi világot, mindig túllendül rajta szellemünk. Ha a kozmoszt végtelen sok tárgyi létezők összegének gondoljuk, a világ abban az esetben is csak képességileg végtelen, azaz olyan nagyságrend, amely legalábbis gondolati úton vég nélkül növelhető. A kozmosz képességi végtelenségéről azonban csak úgy tudhatunk, ha a háttéri tapasztalatban felsejlő ténylegesen végtelen valósághoz viszonyítjuk.

Ezt a tárgyiasító ismeret közvetítésével felsejlő nem tárgyi valóságot, amely feltehetően minden véges létező alapja, a skolasztikus filozófia szaknyelvén *Létnek* nevezzük. Erről az alapról írta Fr. Engels: „a Lét egyáltalán nyílt kérdés attól a határtól kezdve, ahol látókörünk véget ér". (MEW 20. k. 41. o.).

A háttéri tapasztalat *transzcendentális* tapaszatalat. Az emberi megismerésnek és minden tudatos tevékenységnek metempirikus (érzékfeletti) feltételeit *Immanuel Kant* (1724—1804) munkássága nyomán transzcendentális vagy lehetőségi feltételeknek nevezzük. A háttéri tapasztalatban felsejlő tiszta én és a titokzatos alap ezek közé a feltételek közé tartozik. A háttéri tapasztalat ebben az értelemben transzcendentális tapasztalat.

Ha a háttéri tapasztalathoz az a tudat is kapcsolódik, hogy a tárgyiasító ismeret hátterében felsejlő végtelen valóság valamiféle szent és személyes titok, akkor a háttéri tapasztalatot *vallási* tapasztalatnak nevezzük. Erről az elmélyített transzcendentális tapasztalatról írja *Karl Rahner* (1904—1984):

„Mivel az alanynak ez az alanyra jellemző nem tárgyi megvilágítottsága mindig a szent titokra irányuló transzcendencia, Isten ismerete nem tematikusan és nem kifejezett módon mindenkor adott —, tehát

nem csupán akkor, amikor elkezdünk beszélni róla. Valahányszor beszélünk róla — ami egyébként szükségszerű —, mindannyiszor erre a transzcendentális tapasztalatra mint olyanra utalunk, amelyben az, akit mi „Istennek" nevezünk, szótlanul folyvást odaigéri magát az embernek: az abszolutumként, a túlszárnyalhatatlanként, e transzcendencia koordinátarendszerben el nem helyezhető céljaként, akit ez a transzcendencia a szeretet transzcendenciájaként szent titokként él át" (Grundkurs des Glaubens, 32. o.).

Minthogy jó okunk van annak feltételezésére, hogy a háttéri tapasztalat végső fokon mindig *Istenre* irányul, (bár ennek kimutatása éppen a teodicea feladata), a filozófiai istentant a transzcendentális tapasztalat értelmezésének kell tekintenünk.

A teodicea nem olyan ismeretet közöl, amely korábban ismeretlen és éppen ezért talán közömbös „tárgyat" tár fel előttünk, hanem azt akarja tudatosítani az emberben, hogy háttéri tapasztalata révén mindig és elkerülhetetlenül kapcsolatban van Istennel (akár Istennek nevezi őt, akár másnak; akár elfogadja, akár megtagadja őt). Amikor a teodicea Istenről beszél, tulajdonképpen nem tesz mást, mint utólagosan nevet ad a háttéri tapasztalat „tartalmának", aki az ember számára jelen van még akkor is, amikor az Isten szó eszébe sem jut.

* * *

A TEODICEA FELADATA ÉS HATÁRAI

A filozófiai istentan *feladata* egyrészt az érzékelhető világnak a háttéri tapasztalat felől történő értelmezése, másrészt az Istenbe vetett hit ésszerűségének igazolása.

A filozófus nem feltételezheti előre Isten létét. De az életet nem a filozófus agyalja ki, és ez az élet sok olyan adatot szolgáltat, amely filozófiai magyarázatra szorul. A világ léte, a kozmoszban fellelhető rend, az ember végtelenbe mutató boldogságvágya stb. *magyarázatot* követel. Nem zárhatjuk ki eleve, hogy ezt a magyarázatot a háttéri tapasztalat „tartalma" fogja megadni. — Minden embernek — még az ateistának is — van valamiféle homályos elképzelése Istenről. De

miért foglalkozik az ember Istennel, és mi az isteneszme megalkotásának végső lehetőségi feltétele? A misztérium iránti fogékonyság, a vallás, de ugyanígy az istentagadás is a valóság adatai, és ezek az adatok joggal keltik fel a jelenségek végső magyarázatát kereső filozófus érdeklődését.

A természetes istenismeretet a teológia a *hit előzményei* (lat. praeambula fidei) közé sorolja. Az I. vatikáni zsinat azt tanítja, hogy Isten létét az ész természetes fényében bizonyossággal fel tudjuk ismerni (DS 3004). A zsinat nem beszél bizonyításról, nem részletezi a felismerés feltételeit, hanem egyszerűen csak azt állítja, hogy Isten létét a kinyilatkoztatástól függetlenül is megismerhetjük. A tanítóhivatal más megnyilatkozásai azonban Isten létének bizonyíthatóságát is megemlítik (DS 3538, 3890 stb.). E megnyilatkozások azonban nem részletezik a bizonyítás fogalmát, nem térnek ki a bizonyítás alanyi feltételeire, és egyetlen istenérv helyességéről sem döntenek. A tanítóhivatal megnyilatkozásai egyrészt azt akarják hangsúlyozni, hogy az emberi ész nem homályosult el teljesen az áteredő bűn következtében, másrészt arra hívják fel a figyelmet, hogy a keresztény hit nem vakhit, hanem *ésszerű engedelmesség* (lat. obsequium rationale). A filozófia részterületei közül a teodiceának feladata, hogy ezt az ésszerűséget igazolja. Ebből a szempontból a teodicea a teológia szolgálólánya (lat. ancilla theologiae).

A teodicea *korlátai* az Isten létének bizonyításában és az isteni természetről való beszédben egyaránt megmutatkoznak.

Ha azt mondjuk, bizonyítjuk Isten létét, a *bizonyítás* szóval óvatosan kell bánnunk. Isten létét ugyanis nem tudjuk olyan világosan és olyan kényszerítő erővel bizonyítani, mint a fizikai jelenségek okait, a matematikai tételeket, vagy a bírói eljárás vádlottainak bűnösségét. E korlátozottságnak egyik oka az, hogy a bizonyítandó valóság felülmúlja képzelet- és fogalomvilágunkat, másik oka pedig abban keresendő, hogy az istenbizonyítás az embertől állásfoglalást követel.

A szaktudományos bizonyításban az okozat és az ok, a jelenség és magyarázata a világon belül van, azaz mindkettő elérhető az érzékelés vagy a fogalmi gondolkodás számára. Az istenérvek esetében azonban más a helyzet: az okozatot (a világot) érzékeljük és fogal-

milag megértjük, de az *ok túlszárnyalja* az érzékelés és a fogalmi megértés világát. A filozófiai elemzés rámutat, hogy az érzékelhető világ nem hordozza önmagában létének és mibenlétének elégséges alapját. De amikor a filozófus ebből a tényből kiindulva Isten létére következtet, érvelésével mindig valamiféle ismeretlen és felfoghatatlan világba markol.

Az istenérvek bizonyító erejének elfogadása végső fokon az ember *szabad döntésének* függvénye. Isten létének igazsága nem olyan közömbös igazság, mint például a matematikai tételek igazsága, hanem olyasvalami, ami az embert személyes mivoltának legmélyebb pontján érinti és állásfoglalásra készteti. Aki tudatosan és következetesen elzárkózik attól, hogy a végtelenbe mutató igazságszomját enyhítse, aki nem akar túllépni önmagán és az empirikus világon, azt a logikailag szabatos istenérvek sem fogják megindítani. Ezért van az, hogy az istenérveket általában azok tartják meggyőzőnek, akik már eleve is hisznek, vagy legalábbis nyitottak a transzcendens valóság irányában. Az érvek segíthetik az embert Isten létének elfogadásában, de az istenhitet senkiből sem tudják kikényszeríteni.

A háttéri tapasztalat tartalmát nagyon *nehéz fogalmilag* megragadni, és *szavakkal* leírni: a véges dolgokhoz igazodó fogalom- és kifejezésvilágunk sosem jelenítheti meg hiánytalanul a transzcendentális tapasztalatban felsejlő titokzatos és végtelen valóságot. Isten tulajdonságaira joggal következtethetünk a világ adottságaiból, de az isteni természetre vonatkozó ismeretünk mindig töredékes és homályos marad. *Aquinói Szent Tamás* (1224—1274) így ír erről: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Isten felülmúlja mindazt, amit belátunk róla" (De potentia, q.7 a.5 ad 14). Ezért az isteni természetet bemutató beszéd sosem lehet egészen világos és egyértelmű.

A középkori filozófusok és teológusok a *Pszeudo-Dionüsziosz-i* iratok (6. sz.) hatására azt tanították, hogy Isten megismerésének, illetve az Istenről való beszédnek három útja lehetséges: a) Az *állítás* útja (lat. via affirmationis vel attributionis) azt jelenti, hogy a világban megtapasztalható egyszerű tökéletességeket (bölcsesség, jóság, szépség stb.) Istenről is állíthatjuk. Ennek az állításnak az az alapja, hogy az

ok és az okozat között megfelelőségnek, hasonlóságnak kell lennie. b) Az eltávolítás vagy *tagadás* útja (lat. via remotionis) abban áll, hogy a véges létmódokat és ezek következményeit Istenről tagadjuk. Istenről nem szabad tökéletlenséget (például: haragvó, irigy stb.) állítanunk, és véges létmódból fakadó tökéletességeket (például: testiség, következtető gondolkodás stb.) sem tulajdoníthatunk neki. Istenről a véges formában megtapasztalt egyszerű tökéleteségeket is tagadnunk kell (azaz Isten jó, de nem olyan módon, mint az ember; Isten létezik, de nem úgy, mint a világ létezői stb.). c) A *fokozás* vagy felülmúlás útja (lat. via eminentiae) azt jelenti, hogy az Istennek tulajdonított tökéletességeket a végtelenségig fokozva kell állítanunk róla (például: Isten végtelen és felfoghatatlan módon bölcs, és nem olyan korlátozott módon, mint az ember). — E három megismerési és beszédmód dialektikus kapcsolatban áll egymással: a három út együttes használata az állítás és a tagadás megszüntetve-megőrzött és végtelenségig fokozott egysége, amely utalásszerűen mutat a felfoghatatlan valóságra.

A háttéri tapasztalat tartalmára, azaz Istenre vonatkozó valamennyi szavunk és állításunk analóg jellegű. Az *analógia* görög eredetű szó, és megfelelőséget, hasonlóságot jelent. A kifejezés vagy állítás akkor analóg jellegű, ha nem teljesen azonos, de nem is teljesen különböző értelemben használjuk egymástól lényegesen különböző valóságok jelölésére (például: az „egészséges" kifejezést analóg módon mondjuk az emberről, az arcszínről, az orvosságról és az ételről).

Az analógiás beszédmód az egyértelmű és a kétértelmű beszédmód sajátos ötvözete. *Egyértelműségről* vagy azonosértelműségről (lat. univocatio) akkor beszélünk, ha valamilyen kifejezést teljesen azonos értelemben használunk egyedileg különböző, de lényegükben megegyező valóságok jelölésére (például: az ember szóval jelöljük az egymástól különböző embereket, azaz elvonatkoztatunk attól, hogy az emberi lényeg mindegyikben egyedi módon valósul meg). *Kétértelműség* vagy azonosnevűség (lat. aequivocatio) akkor jön létre, ha valamilyen kifejezés egymástól lényegileg különböző és egymással semmilyen kapcsolatban sem álló valóságokat jelöl (például a nyúl szóval jelöljük az állatok egy fajtáját és az embernek azt a kézmozdulatát, amellyel megközelít valamilyen tárgyat). Az *analóg kifejezés* mint az egyértelműség és az azonosnevűség sajátos ötvözete arra utal, hogy az általa jelölt valóságok lényegesen különböznek egymástól, jóllehet valamilyen szempontból mégis megfelelnek egymásnak, hasonlítanak egymásra. Ha tehát Istent jónak, szépnek, bölcsnek stb. nevezzük, ezek a nevek analóg, azaz erősen átvitt értelemben

veendők: Isten korlátlan és egészen egyedülálló módon birtokolja e tökéletességeket, míg a világ létezői csak korlátozott és töredékes módon.

A világban tapasztalt tökéletességek és az isteni lét tökéletességei közt van valamiféle távoli hasonlóság, de ugyanakkor mérhetetlen köztük a különbség. Ezt a felismerést fogalmazták meg a IV. lateráni zsinat (1215) atyái is, amikor megállapították: „a teremtőről és a teremtményről semmiféle hasonlóságot nem állíthatunk anélkül, hogy ez ne foglalná magában kettejük jóval nagyobb különbözőségét is" (DS 806).

I. ISTEN LÉTE

1.
AZ „ONTOLÓGIAI" ISTENÉRV

*

AZ ÉRV ESZMETÖRTÉNETI HÁTTERE

A *Canterbury Szent Anzelm* (1033—1109) nevéhez fűződő „ontológiai" istenérv annak a vitának légkörében született, amelyben különféle beállítottságú gondolkodók a hitnek és az észnek, a Szentírás tekintélyének és a filozófiának kapcsolatát próbálták tisztázni.

A kereszténység első ízben az egyházatyák korában került szembe a hit és az ész kapcsolatának problémájával. Az atyák természetszerűen a hitre és a Szentírás tekintélyére helyezték a hangsúlyt, de az isteni lét titkainak vizsgálata közben adott esetben a filozófiai érvek segítségét is igénybe vették. Szent Ágoston (354—430) a „juss belátásra, hogy higgy, és higgy, hogy belátásra juss" dialektikus formula szellemében törekedett arra, hogy összhangba hozza a hit és az ész világát (Sermo 43, 7, 9).

A 11. században a filozófusok és a teológusok heves vitába kezdtek. A dialektikusok, azaz a logika erejét eltúlzó filozófusok úgy vélték, hogy a fogalmi elemzés és a logikus következtetés (szillogizmus) hiánytalanul elvégezheti a valóság értelmezésének feladatát. Az antidialektikusok nagyobb tisztelettel voltak a misztérium iránt, lebecsülték a szőrszálhasogató filozófiát, és az isteni lét titkainak megközelítésében a hitre és a Szentírás tekintélyére helyezték a hangsúlyt. A vita hevében egyes antidialektikusok az ördög találmányának nevezték a filozófiát, a mérsékeltebbek azonban elismerték, hogy szerencsés esetben a bölcselet a teológia szolgálója lehet.

Szent Anzelm Ágostonhoz hasonlóan arra az álláspontra helyezkedett, hogy Isten titkának megközelítése csak a hit és az ész dialektikus együttműködésében lehetséges. Az istenbizonyítás kérdésével foglalkozó műveinek

eredeti címe azt jelzi, hogy e művek szerzője Isten létének bizonyítását csak a hívő nyitottság és az értelmi munka összefonódásában tartja lehetségesnek. A Monologion című műve eredetileg ezt a feliratot hordozta: Exemplum meditandi de ratione fidei (Példa a hit ésszerű megokolásáról szóló elmélkedésre). A Proslogion című műve pedig a Fides quaerens intellectum (A szellemi belátást kereső hit) cím alatt fogalmazódott meg. E műben Anzelm így fogalmazta meg programját: „nem azért akarok belátásra jutni, hogy higgyek, hanem hiszek, hogy belátásra jussak" (Proslogion 1). A hit adatainak értelmi átszűrése nemcsak lehetőség, hanem feladat is: „hanyagságnak tartom, ha szilárdan hiszünk, de nem igyekszünk annak belátására, amit hiszünk" — írja egyik művében (Cur Deus homo I,2).

Az „ontológiai" érvet Anzelm először a Proslogionban fogalmazta meg. A Marmoutier-i kolostor egyik szerzetese, *Gaunilo*, a Liber pro insipiente (a kritikai kiadásban: Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente) című írásában megtámadta Anzelm érvét, aki védekezésre kényszerült. A szerzetes ellenvetéseire Anzelm a Liber apologeticus contra Gaunilonem (a kritikai kiadásban: Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli) című munkájában válaszolt.

A Proslogion-ban előadott gondolatmenetet *I. Kant* nyomán nevezik *„ontológiai"* érvnek. Ez az elnevezés arra utal, hogy az érv racionalista változatai a fogalom (gör. logosz) rendjéből illetéktelenül lépnek át a lét (gör. on) rendjébe, azaz Isten fogalmából akarják bizonyítani Isten létét. Véleményünk szerint Anzelm nem követte el ezt a hibát, és ezért tettük az „ontológiai" jelzőt idézőjelbe.

* *

AZ „ONTOLÓGIAI" ISTENÉRV SZENT ANZELM MEGFOGALMAZÁSÁBAN

Az érv *logikája:* A) A vallási hagyomány alapján Istent olyasvalaminek tartjuk, „aminél semmi nagyobb nem gondolható". B) A fogalmi elemzés megmutatja, hogy annak, „aminél semmi nagyobb nem gondolható" mind az észben, mind a valóságban léteznie kell. C) Ha az ember megfelelő mélységben reflektál háttéri tapasztalatára, fölfedezheti, hogy e tapasztalat tartalmát az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" határfogalom spontán módon fejezi ki, és ez egyenértékű annak belátásával, hogy Isten mind az észben, mind a valóságban létezik.

A) A Szentírás és a vallási hagyomány alapján tájékozódó ember Istent olyan valóságnak tartja, „aminél semmi nagyobb nem gondolható" (aliquid quo nihil maius cogitari potest). Ezzel az istenfogalommal a nem hívő ember is rendelkezik, jóllehet ő nem fogadja el, hogy e fogalomnak a valóságban is megfelel valami.

„...Uram, aki belátást adsz a hithez, add meg nekem, hogy — amennyire jónak ítéled — belássam (intelligam), hogy létezel, miként hisszük, és hogy az vagy, ami hitünk szerint vagy. Hitünk szerint pedig az vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható (quo maius nihil cogitari potest). Vagy talán nincs is semmi, ami ilyen természetű volna, ahogyan az „oktalan mondta az ő szívében: nincs Isten"? De még az oktalan is, amikor hallja, hogy ezt mondom: az, aminél semmi nagyobb nem gondolható — belátja, amit hall, és amit belát, az az eszében van, még ha nem is látja be róla, hogy valóságosan létezik. Mert más az, ha valami az észben van jelen, és megint más belátni róla, hogy valóságosan létezik. Amikor például a festő előre elgondolja, amit alkotni készül, ez az eszében van, de nem látja be valóságos létezését annak, amit még nem alkotott meg. Amikor azonban már elkészült a festéssel, akkor az, amit megcsinált, egyrészt az eszében van, másrészt belátja valós létét is. Így még az oktalannak is bizonyossága van arról, hogy legalábbis az észben jelen van az, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor

ezt hallja, belátja, és mit az ember belát, az az eszében van" (Proslogion 2).

Jóllehet az *„aminél semmi nagyobb nem gondolható"* kifejezés nem szerepel a Bibliában, Istennek ez a megnevezése mégis a bibliai szellemre és a keresztény hagyományra nyúlik vissza. Az isteni valóságot hasonló névvel jelölte Szent Ágoston (De doctrina christiana 1, 7, 7; De libero arbitrio 2, 2, 5) és M. S. Boëthius (De consolatione philosophiae 3, 10). E név tehát nem ismeretlen a vallásilag tájékozott olvasónak.

Anzelm nem állítja, hogy az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" *problematikus határfogalom* tökéletesen kifejezi Isten valóságát. Tudatában van annak, hogy Isten túlszárnyalja fogalmaink világát. Határozottan állítja: Isten nemcsak az, aminél nagyobb nem gondolható, hanem „nagyobb, mint ami egyáltalán elgondolható" (Proslogion 15). Ha Isten csak az volna, aminél nagyobb nem gondolható, akkor még mindig az elgondolható világba tartozna: ő lenne a legnagyobb létező, és így nem lenne Isten. Amikor tehát Anzelm Istent olyan valóságnak nevezi, aki minden elgondolható nagyságrendet túlszárnyal, burkoltan már arra utal, hogy ha ennek az istenfogalomnak tapasztalati alapját keressük, nem a tárgyi létezők felé kell fordulnunk, hanem az emberi megismerésnek arra az irányára kell figyelnünk, amelyet a bevezetőben *háttéri* tapasztalatnak neveztünk.

B) Lehetelen, hogy az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" csak fogalmi síkon létezzék, mert ebben az esetben nem ő lenne az, aminél semmi nagyobb nem gondolható. És az is bizonyos, hogy ennek a valóságnak olyan szükségszerűen kell léteznie, hogy nemléte egyszerűen elgondolhatatlan. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy ha Isten elgondolható, akkor létezik.

„Mármost bizonyos, hogy aminél nagyobb nem gondolható, nem létezhet csupán az észben. Mert arról, ami csupán az észben létezik, elgondolható, hogy létezik a valóságban is — ez pedig nagyobb lenne.

Ha tehát csupán az észben létezne az, aminél nagyobb nem gondolható, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, azonos lenne azzal, aminél nagyobb is gondolható. Ez azonban nyilvánvalóan nem lehetséges. Kétségtelen tehát, hogy ez a valami, aminél nagyobb nem gondolható, az észben is, és a valóságban is létezik" (Proslogion 2).
„Hogy ez a valami létezik, mindenképpen igaz, annyira, hogy el sem gondolható, hogy nem létezik. Mert elgondolható, hogy létezik valami, amiről nem gondolható el, hogy nem létezik: ez pedig nagyobb, mint az, amiről elgondolható, hogy nem létezik. Ennélfogva, ha elgondolható lenne, hogy nem létezik az, aminél nagyobb nem gondolható, akkor ez nem az lenne, aminél nagyobb nem gondolható: ez azonban lehetetlen" (Proslogion 3.)
„Ha elgondolható létezőnek, akkor szükségképpen létezik is. Sőt mi több, ha egyáltalán elgondolható, akkor szükségképpen létezik is. Mert aki tagadja, vagy kétségbe vonja is annak létezését, aminél nagyobb nem gondolható, azt azért még ő sem fogja tagadni, sem kétségbe vonni, hogy ha létezne, akkor sem ténylegesen, sem gondolatban nem lehetne nem-létező. Hiszen másként nem az lenne, aminél nagyobb nem gondolható" (Liber apologeticus 1).

Ha az, „aminél semmi nagyobb nem gondolható" csak a fogalmak világában létezne, akkor nagyobbat is gondolhatnánk nála: nevezetesen olyasvalamit, ami a valóságban is létezik. Ez a megállapítás abban a felismerésben gyökerezik, hogy a valós lét „nagyobb", tökéletesebb, mint a pusztán fogalmi lét.

De annak, aminél nagyobb nem gondolható, nemcsak valósan kell léteznie, hanem szükségszerűen is. Ha ugyanis elgondolható lenne nem-léte, akkor gondolhatnánk nála nagyobbat is: nevezetesen olyasmit, aminek nem-léte elgondolhatatlan. Ez a megállapítás arra a felismerésre épül, hogy a szükségszerű lét „nagyobb", tökéletesebb, mint az esetleges lét.

Ezt a gondolatmenetet Anzelm azzal egészíti ki, hogy ha a szükségszerű lény egyáltalán lehetséges, azaz elgondolható, akkor léteznie kell: a csupán lehetséges szükségszerű lény ugyanis fogalmi képtelenség, és ezért nem létezhet.

Az „ontológiai" érv második mozzanata a fogalmi elemzés síkján marad: a gondolkodás feltárja, hogy a

legtökéletesebb lény fogalmába a valós és szükségszerű lét is beletartozik.

C) Ha az ember a gondolkodás közvetítésével *jól belátja* (bene intelligit) háttéri tapasztalatának mélységeit, felfedezi, hogy e tapasztalat tartalmát az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" határfogalom spontán módon fejezi ki, és ez lényegében annak belátása, hogy Isten mind az észben, mind a valóságban szükségszerűen létezik.

„Aki tehát belátja, hogy valójában micsoda az Isten, az nem gondolhatja, hogy nincs Isten, még ha mondja is e szavakat szívében, jelentésüktől megfosztva vagy idegen jelentéssel ruházva fel őket. Isten ugyanis az, aminél nagyobb nem gondolható. Aki ezt jól belátja, belátja azt is, hogy olyannyira létezik, hogy még gondolatunkban sem lehet nem-létező. Aki tehát belátja, hogy Isten létezése ilyen, az már nem is gondolhatja róla, hogy nem létezik. — Hála néked, Uram, hála néked, mert amit korábban a te adományodból hittem, azt most a tőled jövő megvilágosítás alapján úgy látom be, hogy ha nem akarnék is hinni létezésedben, akkor sem tehetném meg, hogy ne lássam be azt" (Proslogion 4).

Az érv bizonyító ereje a belátás (intelligere), illetve a *jó belátás* (bene intelligere) kifejezésekben rejlik. Nézetünk szerint ezek a kifejezések a háttéri tapasztalatot, azaz az istenfogalom megalkotásának lehetőségi feltételére vonatkozó ismeretet jelentik. Az „ontológiai" istenérv lényegében annak belátása, hogy az, „aminél semmi nagyobb nem gondolható" fogalma tapasztalatra épülő fogalom: Anzelm azt akarja mondani, hogy csak azért alkothatjuk meg Isten fogalmát, mert tapasztalatunk van Istenről.

Azt a tényt, hogy a fenti idézetben a „belátás" vagy a „jó belátás" a *háttéri tapasztalatot,* illetve az erre a tapasztalatra irányuló reflexiót jelenti, Anzelm írásaiból igazolhatjuk:

a) Az „ontológiai" istenérv megalkotója mélyen hívő ember. Így az Isten létére és mibenlétére irányuló gondolatai nem légűres térben

mozgó logikai játékok, hanem a vallási tapasztalat értelmezései. Anzelm meggyőződéssel vallja, hogy az Isten létére vonatkozó ismeret csak a hívő nyitottság biztosította tapasztalat alapján jöhet létre: „Aki nem hisz, nem jut belátásra. Mert aki nem hisz, nem szerez tapasztalatot; és aki nem szerzett tapasztalatot, nem jut ismerethez" — írja egyik művében (Epistola de incarnatione Verbi 1).

b) A Gaunilo-nak adott válaszában Anzelm arra utal, hogy az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" fogalom objektív alapját a vallási hagyománytól függetlenül is megsejthetjük: „minden kisebb jó ugyanis annyiban hasonlít a nagyobb jóhoz, amennyiben ő maga jó. Ez pedig az értelmes szellem számára nyilvánvalóvá teszi, hogy a kisebb jóktól a nagyobb jók felé emelkedve, azok alapján, amelyeknél valami nagyobb gondolható, igenis megsejthetjük azt, aminél semmi nagyobb nem gondolható... Lám, ennyire könnyű megcáfolni az oktalant, aki elveti a szent tekintélyt és tagadja, hogy más dolgok alapján is megsejthetjük azt, aminél nem gondolható nagyobb" (Liber apologeticus 8): Ugyanebben a műben írja: „ha az, aminél nagyobb nem gondolható, már egyvalakinek eszében létezik, akkor többé nem csupán az észben létezik" (i. m. 2). E megállapításból az következik, hogy Anzelm szerint az istenfogalom nem csupán szubjektív gondolati termék, hanem valamiféle objektív tapasztalatnak kifejeződése.

c) A bizonyítás döntő pontjain Anzelm nem a gondolni (cogitare), hanem a belátni (intelligere) kifejezést használja.

Anzelm szóhasználatában a gondolni, vagy szívben mondani (dicere in corde) kifejezések többnyire a valóság megtapasztalása révén alkotott fogalmakat, valamint az ezekkel a fogalmakkal végzett műveleteket jelentik, amelyeken keresztül az ember magát a valóságot látja be (vö. Monologion 10, 29—37, 63—65). A gondolni szónak azonban van egy másik jelentése is: ebben a jelentésben a „gondolni" nem a valóság gondolása, hanem csak a szavaknak, illetve képzeletünk alkotásainak elgondolása (vö. Proslogion 4; Liber apologeticus 4). A gondolni szó első jelentésében nem gondolható el, hogy nincs Isten, de a második, azaz felszínesebb jelentésében igen.

A *belátni* kifejezés ezzel szemben mindig a valóság belátását jelenti. Anzelm szóhasználatában a belátás a valóság szemlélése (intuitio) a valóságot megjelenítő gondolkodás (cogitatio) közvetítésével. Másként fogalmazva: a gondolkodás által közvetített belátás (cogitando intueri) nem más, mint a belső szó (fogalom) áttekintése (perspicientia) a valóságra, és így a gondolkodó betekintése (cogitantis inspectio) a valóságba a fogalom közvetítésével (vö. Monologion 63). Ezért van az, hogy ami hamis, azaz ami nem létezik, sosem lehet

belátás tárgya (Liber apologeticus 4). Ennek alapján a „jó belátás" nem csupán a tudatban levő istenfogalomnak belátása, hanem egyben e fogalom objektív alapjának sejtésszerű ismerete is.

A Proslogion-ból az is kiviláglik, hogy az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" határfogalom és ennek tartalmi jegyei (a végtelenség és a szükségszerű lét) szinte kényszerítő erővel törnek a tudatba, azaz *spontán módon* fejezik ki a háttéri tapasztalat tartalmát: és ez a „külső" hatásra megszülető istenfogalom Isten létének mutatója.

Anzelm megemlíti, hogy sokáig hasztalan próbálkozott az érv megalkotásával, de aztán váratlan fordulat történt: „Már téptem volna ki magamból gyökerestül ezt a gondolatot, ...de minden védekezésem és tiltakozásom ellenére csak még erőszakosabban tört bennem utat magának. Amikor meg-megújuló ostromainak visszaverése már felőrölte erőimet, egy napon egymással viaskodó gondolataim közt megjelent az, amiről már reményt vesztve lemondtam, s már-már száműztem volna magamból, s oly tisztán jelent meg, hogy azonnal elmémbe zártam" (Proslogion, Proemium). — Az istenfogalom „külső", azaz tapasztalati eredetére utal az a tény is, hogy Anzelm az érv befejezéseként hálát ad Istennek a megvilágosításért (Proslogion 4).

Konklúzió: Minthogy Anzelm szerint a fogalom közvetítésével valamiképpen a valóságot is belátjuk, nem szabad őt azzal vádolnunk, hogy a pusztán szubjektív jellegű istenfogalomból akarja kihámozni Isten létét. Érve nem a priori, azaz nem a tapasztalatot megelőző érv, hanem a posteriori, azaz tapasztalatra épülő következtetés. Anzelm a „jó belátást" hangsúlyozza: arra buzdítja az olvasót (az „oktalant" is), hogy figyeljen a tudatában levő istenfogalom tapasztalati alapjára. Az „ontológiai" érv lényegében az isteneszme megalkotásának transzcendentális feltételét tárja föl, és ezért minden más istenérv alapjának és kiindulási pontjának tekinthetjük.

* * *

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE

Az „ontológiai" érvet a történelem folyamán egyes filozófusok változtatás nélkül átvették, mások módosították és ismét mások hevesen támadták. Az érv bizonyító ereje körüli vitát manapság sem tekinthetjük lezártnak.

a) *Gaunilo* három ponton támadja Anzelm érvét:

Első ellenvetésében az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" gondolati létét vonja kétségbe. Ha elképzelek egy embert, és erről a képzeleti lényről állítok valamit, az elképzelés és az állított tulajdonság a korábbi tapasztalataimból származó általános emberfogalomra épül. Minthogy azonban Istenre vonatkozóan nincs tapasztalatunk, fogalmunk sem lehet róla: amikor tehát Istent elgondoljuk, csupán szavak alapján gondolunk rá, azaz az Isten szó jelentését gondoljuk, anélkül azonban, hogy valódi fogalmunk lenne Istenről — mondja Gaunilo (Liber pro insipiente 4). — Anzelm erre a következőket válaszolja: tekintettel arra, hogy a világon nincs olyan valóság, amely az Istenhez hasonlítana, az istenfogalom valóban problematikus jellegű, azaz Isten nagyobb, mint ami egyáltalán elgondolható (vö. Proslogion 15). Ennek ellenére az istenfogalmat a tapasztalat alapján alkotjuk meg (vö. Liber apologeticus 8. és a „bene intelligere" kifejezés jelentése!). Az a tény, hogy az istenfogalom tapasztalati alapjáról csak sejtésszerű ismeretünk van, nem cáfolja Isten létét: bár a Nap vakító fényébe nem tudunk beletekinteni, a napsugarat mégis láthatjuk (vö. Liber apologeticus 1).

Gaunilo *második* ellenvetése azt fogalmazza meg, hogy a gondolati létből (esse in intellectu) nem szabad a valós létre (esse in re) következtetni. Ha ugyanis ezt tesszük, akkor az általunk elgondolt kincsekben bővelkedő szigetről is bizonyíthatnánk, hogy nem csupán a gondolatban, hanem a valóságban is létezik (Liber pro insipiente 5—6). — Anzelm válasza: a kincses sziget fogalmából valóban nem következik, hogy e sziget létezik, de az istenfogalom esetében más a helyzet. Az „aminél nagyobb nem gondolható" fogalmi jegyei közt egyrészt ott van a szükségszerű lét is (Liber apologeticus 3), másrészt e fogalmat a tapasztalat alapján alkotjuk meg (vö. Liber apologeticus 2, 4, 8. és a „bene intelligere" jelentése!)

Gaunilo *harmadik* ellenvetése szerint Istent éppúgy el lehet gondolni nemlétezőnek, mint minden más dolgot (Liber pro insipiente 2.)

— Anzelm válasza: jóllehet valamennyi létezőt elgondolhatjuk nemlétezőnek, Istenről mégsem gondolhatjuk ugyanezt. Mert ha valaki Istent nemlétezőnek gondolja, az valójában nem annak létét vonja kétségbe, „aminél semmi nagyobb nem gondolható", hanem valamilyen véges (nem szükségszerű, kezdettel és véggel rendelkező, elképzelt) nagyságrend létét tagadja (Liber apologeticus 3). A feltétlenül szükségszerű lét egyedül Istennek sajátja, s ha valaki e feltétlen létről a tapasztalat alapján fogalmat alkotott, nem gondolhatja Istent nemlétezőnek.

b) *Aquinói Szent Tamás* nem fogadja el Anzelm érvét. Legfőbb ellenvetése az, hogy a fogalmi létből nem következik a valós lét (I q.2 a.1; Summa contra Gentiles I, 10—11; De veritate q.10 a.12). Szerinte Anzelm érvét így kell értenünk: „miután beláttuk Istent, nem lehet belátni, hogy van Isten és ugyanakkor azt gondolni, hogy nem létezik; de ebből nem következik, hogy ezt nem lehet tagadni, vagy hogy nem lehet elgondolni, hogy nincs Isten; és ezért érve abból az előfeltevésből indul ki, hogy van valami, aminél nagyobb nem gondolható" (I Sent.d.3 q.1 a.2 ad 4). — Válasz: Nézetünk szerint Szent Tamás összefüggéseiből kiragadva szemléli az érvet. Átsiklik afölött, hogy Anzelm nem a puszta istenfogalomból indul ki, hanem a vallási tapasztalat alapján megszülető istenfogalmat elemzi. Nem ügyel arra, hogy Anzelm gondolatmenetében a „jó belátás" kapcsolatot teremt a fogalmi rend és a lét rendje között, és így nem veszi észre, hogy az érv nem a priori, hanem a posteriori jellegű.

c) A középkorban Anzelm érve kedvező fogadtatásra talál *W. Auxerre* (+1232), *R. Fischacre* (+1248), *A. Halensis* (+1245), *Szent Bonaventura* (+1274) és *M. Aquasparta* (+1302) munkásságában.

d) Az újkorban *R. Descartes* (1596—1650) eleveníti fel az érvet, de jelentősen megváltoztatja Anzelm gondolatmenetét. A racionalista filozófus abból indul ki, hogy az istenfogalom velünk született idea. Majd az istenfogalmat elemezve megállapítja: „ha jobban odafigyelek, nyilvánvalóvá válik, hogy Isten lényegétől éppoly kevéssé tudom elválasztani létezését, mint a háromszög lényegétől azt, hogy három szögének összege két derékszöggel egyenlő, vagy mint a hegy ideájától a völgy ideáját: és így éppen annyira ellentmondásos elgondolni egy Istent (azaz egy abszolút tökéletes lényt), akiből hiányzik az egzisztencia (azaz, akiből egy bizonyos tökéletesség hiányzik), mint egy hegyet, amelyhez nem tartozik völgy" (Meditationes V.). Abból természetesen, hogy hegyet nem tudok völgy nélkül képzelni, még nem következik, hogy akár egyetlen hegy is létezik a világon. De az istenfogalom esetében más a helyzet: az egzisztencia ugyanis az

abszolút lény tökéletességei vagy tulajdonságai közé tartozik (uo.). R. Descartes érve tehát arra a tételre épül, hogy az egzisztencia tulajdonság, azaz predikátum.

A holland *Caterus* szerint az érv ebben a megfogalmazásban nem bizonyítja Isten létét. Mert ha a legfőbb lény fogalmához hozzá is tartozik az egzisztencia, ebből még nem következik, hogy e legfőbb lény létezik. — Ezzel a nehézséggel valószínűleg Descartes is tisztában volt, mert egy másik istenérvében azt igyekszik kimutatni, hogy a tudatban levő istenfogalomnak „kívülről" kell származnia (vö. Meditationes III.).

P. Gassendi (+1665) azt kifogásolja, hogy Descartes az egzisztenciát a tulajdonságok közé sorolja. Gassendi szerint az egzisztencia nem tulajdonság (nem predikátum), azaz nem ad semmit a dolog fogalmához.

e) *B. Spinoza* (1632—1677) álláspontja a következő: „a szubsztancia természetéhez hozzátartozik a létezés" (Ethica, I, 7. tétel). Ezen az alapon „Isten, azaz a végtelen sok attributumból álló szubsztancia, amelyek mindegyike örök és végtelen lényeget fejez ki, szükségképpen létezik" (Ethica I, 11. tétel).

f) *G. W. Leibniz* (1646—1716) így fogalmazza meg az ontológiai érvet: „...feltéve, hogy Isten lehetséges, létezik is, ami egyedül az istenség kiváltsága" (Nouveaux essais sur l'entendement humain 4, 10, 7). E kijelentés hátterében a következő meggondolás húzódik: a létezés a tökéletességek közé tartozik (i. m. 4, 1, 7). Ha helyes fogalmunk van Istenről, belátjuk, hogy a létezés Isten lényegéhez tartozik (ezért nevezzük őt szükségszerű lénynek). Mármost, ha egy ilyen szükségszerűen létező lény lehetséges, akkor léteznie is kell, mert a nemlétező szükségszerűen létező lény ellentmondásos. Descartes érvének az a hiányossága, hogy hallgatólagosan föltételezi egy ilyen lény lehetőségét, de nem bizonyítja ezt a lehetőséget (i. m. 4, 10, 7). Ezért mindenekelőtt azt kellene igazolni, hogy Isten fogalma nem ellentmondásos. Leibniz ezt egyrészt azzal próbálja bizonyítani, hogy a tökéletességek mint egyszerű minőségek nem zárják ki egymást; másrészt pedig azzal érvel, hogy a legtökéletesebb lény fogalma nem tartalmaz semmiféle tagadást, így ellentmondást sem. Majd megállapítja: „így tehát egyedül Istennek (vagyis a szükségszerű lénynek) van meg az a kiváltsága, hogy léteznie kell, ha lehetséges. És mivel semmi sem zárhatja ki annak lehetőségét, ami semmilyen korlátot, tagadást és ezért semmiféle ellentmondást nem foglal magában, ez egymaga elégséges ahhoz, hogy Isten létezését a priori megismerjük" (Monadologie 45). — *Megjegyzés:* abból, hogy korlátolt tudásunkkal

nem látjuk be valamilyen dolog lehetetlenségét, még nem következik, hogy a szóban forgó dolog lehetséges. A bizonyításnak ezt a gyenge pontját egyébként maga Leibniz is látta.

g) *I. Kant* kritikája az ontológiai érv Descartes-i változatát veszi célba.

A königsbergi filozófus *első* ellenvetésében Caterus gondolatát ismétli meg: „Ha azonos ítéletben az állítmányt megszüntetem és megtartom az alanyt, akkor ellentmondás származik, és azért mondom: amaz szükségképpen illeti meg ezt. Ha azonban az alanyt az állítmánnyal együtt szüntetem meg, akkor nem származik ellentmondás; mert nincsen többé semmi, aminek ellent lehetne mondani. Háromszöget tételezni és mégis megszüntetni a három szöget, ellentmondó; de a háromszöget a három szögével együtt megszüntetni, nem ellentmondás. Éppen így áll a dolog egy abszolút szükségszerű lény fogalmával. Ha megszüntetitek létét, megszüntetitek a dolgot valamennyi állítmányával együtt; honnan álljon akkor elő az ellentmondás?" (Kritik der reinen Vernunft B 622—623). Arra az ellenvetésre, hogy vannak szükségszerű alanyok, Kant ezt válaszolja: ez „olyan föltevés, amelynek helyességében éppen most kételkedtem, és amelynek lehetőségét be akarjátok bizonyítani. Mert a legcsekélyebb fogalmat sem alkothatok magamnak egy dologról, amely ha valamennyi állítmányával együtt megszüntetem, ellentmondást hagyna hátra" (B 623). Kant tehát azt állítja, hogy ha az „Isten létezik" ítéletben az álllítmányt megszüntetem és megtartom az alanyt, ellentmondáshoz jutok; de ha az alanyt is megszüntetem, nincs ellentmondás. — *Megjegyzés:* a kanti ellenvetés legfeljebb az ontológiai érv Descartes-i változatát ingatja meg, de nem cáfolja Anzelm érvét. Kétségtelen, hogy a „szükségszerű lény nem létezik" állítás pusztán logikai síkon nem tartalmaz ellentmondást: mert a fogalmi síkon levő szükségszerű lény megszüntethető. Csakhogy Anzelm az istenfogalmat ennek tapasztalati alapjával együtt szemléli, azaz a tapasztalatban fölsejlő szükségszerű lényről beszél. És ebben az esetben már fennáll az ellentmondás: a „szükségszerű lény nem létezik" állítás tartalma ellentmondásba kerül a tapasztalat adatával.

I. Kant *második* ellenvetése Gassendi ellenvetésére épül. Ennek lényege az, hogy a létezés sosem lehet része egy dolog meghatározásának.

Kant szerint minden létezési tétel szintetikus tétel (B 626). Ez azt jelenti, hogy valamilyen dolog létezéséről csak úgy tudhatok, ha az a tapasztalat közegében jelentkezik: így a dolog létezését kimondó ítéletem a dolog fogalmának és a tapasztalat adatának szintézise.

Minthogy azonban Istenre vonatkozóan nem lehet tapasztalatunk (B 631), az ontológiai érvnek nincs bizonyító ereje.

A létezés (egzisztencia) azért sem tartozhat egy dolog fogalmi jegyei közé, mert Kant szerint a létezés nem reális predikátum: „Létezni nyilván nem reális állítmány, azaz nem fogalom olyasmiről, ami egy dolog fogalmához hozzájárulhatna. Csak pozíciója egy dolognak vagy bizonyos meghatározásoknak önmagukban... És így a valóságos nem tartalmaz semmivel sem többet, mint a csupán lehetséges. Száz valóságos tallér semmivel sem tartalmaz többet, mint száz lehetséges. Mert minthogy ezek a fogalmat, amazok pedig a tárgyat és pozícióját önmagukban jelentik, akkor abban az esetben, ha ez többet foglalna magában amannál, fogalmam nem fejezné ki az egész tárgyat, tehát nem is volna a neki megfelelő fogalom" (B 626, 628). Ez azt jelenti, hogy a valós létezés az istenfogalmat sem növelheti: így az ontológiai érv Descartes-i változata nem bizonyítja Isten létét.

Megjegyzések: Kantnak az az állítása, hogy a létezési ítéletek szintetikus jellegűek, nem egyeztethető össze azzal az állítással, hogy az egzisztencia nem reális predikátum. Ha ugyanis vannak szintetikus állítások, amelyekben a predikátum bővíti az alany fogalmát, akkor semmi akadálya annak, hogy az egzisztencia is reális állítmány legyen. Vagy ha az egzisztencia mégsem reális predikátum, de a létezési állítások mégis szintetikus jellegűek, akkor eszerint lennének olyan állítások is, amelyekben egyáltalán nincs predikátum. — Ha elfogadjuk, hogy a létezési állítások szintetikus jellegűek, ez sem cáfolja Anzelm istenérvét. Kant ugyanis ingyenesen állítja, hogy Istenre vonatkozóan nem lehet tapasztalatunk. Anzelm azonban éppen erről a tapasztalatról beszél, és arra buzdítja az olvasót, hogy reflektáljon háttéri tapasztalatára. — A königsbergi filozófus azt állítja, hogy az egzisztencia azért nem lehet reális állítmány, mert ha az lenne, sosem tehetnénk egzisztenciális állításokat. Érvül azt hozza föl, hogy ha egy reális predikátum bővíti az alany fogalmát, akkor a hozzáadás előtti alany nem lehet azonos a hozzáadás utánival. Ez az érv azonban „túl sokat bizonyít". Ha ugyanis egy reális predikátum állítása közben az alany mindig megváltozna, akkor tulajdonképpen egyetlen szintetikus állítást sem tehetnénk. — Ha el is fogadjuk Kanttal, hogy a létezés nem bővíti a dolgok fogalmát, a szükségszerű létezésről mégsem állíthatjuk ugyanezt. A szükségszerű létezés ugyanis bővíti a legtökéletesebb lény fogalmát, mert éppen a szükségszerű lét különbözteti meg őt minden más valóságtól.

h) *G. W. Fr. Hegel* (1770—1831) Anzelm nyomdokain halad, mert ő is a vallási tapasztalatra irányuló reflexióit hangsúlyozza: „Mivel az

ember gondolkodó lény, sem a józan emberi értelem, sem a filozófia soha nem fog lemondani arról, hogy a tapasztalati világszemlélettől és -szemléletből Istenhez emelkedjék föl. Ennek a fölemelkedésnek nincs más alapja, mint a világnak gondolkodó, nem pusztán érzéki, állati szemlélete... A gondolkodás fölemelkedése az érzéki fölé, túlmenése a végesen a végtelenhez, az ugrás az érzékfölöttibe az érzéki világ sorainak megszakításával, mindez a gondolkodás maga, ez az átmenetel csak gondolkodás. Ha azt mondják, hogy ezt az átmenetet nem kell megtenni, ez annyit jelent, hogy nem kell gondolkodni. Az állatok valóban nem tesznek meg ilyen átmenetet; ők megállnak az érzéki érzetnél és szemléletnél; ezért nincs vallásuk" (Enzyklopädie 50. §). Az ontológiai érvről pedig ezeket írja: „Az ontológiai bizonyíték kanti kritikája kétségtelenül azért is talált oly föltétlenül kedvező fogadtatásra és elfogadásra, mert Kant a gondolkodás és a lét közötti különbség megvilágítására a száz tallér példáját használta, amely fogalma szerint egyformán száz, akár csak lehetséges, akár valóságos;...azonban meg kellene gondolni, hogy ha Istenről van szó, ez másnemű tárgy, mint száz tallér és bármilyen különös fogalom, képzet, vagy akárminek nevezik. Valójában minden véges az, és csakis az, hogy létezése különbözik fogalmától, Isten azonban kifejezetten az, hogy csak 'mint létező gondolható', ahol a fogalom magában foglalja a létet. A fogalomnak és a létnek ez az egysége teszi Isten fogalmát" (i. m. 51. §).

i) Az „ontológiai " érv körüli *viták* manapság sem csitultak el. A hagyományos és a modern szimbolikus logika képviselői újra és újra bonckés alá veszik Anzelm érvét és az érv racionalista változatait.

J. Seiler szerint Anzelm érvét a következő szillogizmus foglalja össze: Ha Isten nem létezik, akkor tökéletesebbnek is gondolható (tudniillik létezőnek). Mármost Isten az a lény, akinél nagyobb nem gondolható (azaz a létezés is tökéletességei közé tartozik). Tehát Isten létezik. — Ez a szillogizmus azonban hibás. A főtételben a létezés tényleges létezést jelöl. Az altételben a létezés vagy elgondolt tökéletességet, vagy tényleges létezést jelöl. Ha az előbbit jelöli, az érv nem bizonyítja Isten tényleges létezését. Ha pedig az utóbbit jelöli, akkor az altétel egyszerűen megállapítja azt, amit bizonyítani kellene, és a szillogizmus ebben az esetben sem tekinthető bizonyítéknak (vö. Dasein Gottes 241—242. o.).

A Világosság című folyóiratban (1983. dec. Melléklet) *Klima Gyula* hasonló módon próbálja kimutatni Anzelm érvelésének hibáját. Klima Szent Tamás nyomán különbséget tesz a létige predikatív és nem predikatív használata között: a létige predikatív értelemben

elgondolt tökéletességet, gondolati létezést jelöl; nem predikatív értelemben pedig arra a kérdésre válaszol, hogy a szóban forgó dolog ténylegesen létezik-e. Minthogy Anzelm érvében a létige predikatív értelemben szerepel, az érv nem bizonyítja, hogy az istenfogalomnak a valóságban is megfelel valami; de ennek előfeltevésével korrekt módon bizonyítja, hogy a nemlétező Isten fogalma ellentmondásos.

Nézetünk szerint a fenti szerzők felületesen értelmezik az „ontológiai" istenérvet. Nem ügyelnek arra, hogy Anzelm a háttéri tapasztalat alapján jelenti ki, hogy a legtökéletesebb lény fogalmához a tényleges és szükségszerű lét is hozzátartozik. Elkerüli figyelmüket, hogy az érv eredeti megfogalmazásában a „jó belátás" kapcsolatot teremt a fogalmi rend és a lét rendje között.

2.
A „MOZGÁSBÓL" VETT ISTENÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

A létezők mozgásából, változásából kiinduló istenérvet a filozófusok az ókortól kezdődően használták.

Platón a Phaidrosz (245 c—e) és a Nomoi (893—899) című műveiben utal arra, hogy minden mozgás valamilyen önmagát mozgató valóságot feltételez. Ez az önmagát mozgató valóság a lélek (a csillagok lelke vagy a világlélek). Arisztotelész mesterénél rendszeresebb formában fejti ki a mozgásból vett istenérvet. A Phüszika című művében a mozgás tényéből indul ki. Megállapítja, hogy mindazt, ami mozog, valami más mozgatja. Minthogy azonban a mozgatók és a mozgatottak sorában nem lehet a végtelenbe menni, föl kell tételeznünk valamiféle mozdulatlan mozgatót. Arisztotelésznek ez az érve az örökнek tartott helyváltoztató mozgásból indul ki, és olyan mozdulatlan mozgatóhoz jut, amely a mozgatottakkal azonos rendbe tartozik (Phüszika 241 b—258 b). A Metaphüszika-ban filozófikusabb formában adja elő az érvet, és a mozgás tényéből kiindulva olyan egyetlen és személyes mozdulatlan mozgatóhoz jut, aki tiszta megvalósultság. Jóllehet az ókori filozófus több mozdulatlan mozgatót is említ (a szférák szellemei), ezeket annak az egyetlen és abszolút mozdulatlan mozgatónak rendeli alá, aki a többi mozgatót célként, illetve a vágy tárgyaként mozgatja (Metaphüszika 1071 b—1074 a).

M. T. Cicero (i. e. 106—43) az érv platóni változatát ismerteti (Disputationes Tusculanae II). M. S. Boëthius (480—524) a De consolatione philosophiae című művében említi az érvet (3, 12). Májmúni Mózes (1135—1205) a Tévelygők kalauza című művében az érv arisztotelészi feldolgozását ismerteti (Móre Növuchim II). Nagy Szent Albert (1193—1280) a Liber de causis-ban utal a mozgásból vett istenbizonyítékra.

A mozgásból vett istenérv klasszikus megfogalmazása *Aquinói Szent Tamás* nevéhez fűződik. Ő Arisztotelész nyomdokain halad, jóllehet elutasítja a mozgás örökkévalóságára vonatkozó arisztotelészi föltevést (XII Metaphysicorum lectio 5). A Summa contra Gentiles című művében részletesen tárgyalja a bizonyítékot, de Arisztotelész tévedéseit is követi, amennyiben a filozófiai bizonyításba az ókori világkép elemeit is belekeveri (ScG. I,13). A Summa theologica-ban megtisztítja az érvet az ókori világkép téves elemeitől, és tiszta filozófiai bizonyítást ad. Az itt előadott gondolatmenet a híres öt istenérv („öt út") első tagja (I q.2 a.3). Ezt az érvet a görög kinészisz (mozgás) szó alapján *kinesziológiai* bizonyításnak szokták nevezni.

* *

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL

A skolasztika fejedelme a következő módon építi fel a mozgásból vett istenérvet: A) A világban van mozgás. B) Mindazt, ami mozog, valami más mozgatja: a világban a mozgatók és mozgatottak soraival találkozunk. C) Minthogy a lényegileg egymás alá rendelt mozgatók sorában nem lehet a végtelenbe menni, föl kell tételeznünk valamiféle első mozdulatlan mozgatót, akit Istennek nevezünk.

A) Szent Tamás öt istenérvének első tagja abból indul ki, hogy a mozgás tapasztalati tény.

„Az első és legvilágosabb út az, amelyet a mozgásból veszünk. Bizonyos ugyanis, az érzékek is tanúsítják, hogy van valami, ami mozog ebben a világban" (I q.2 a.3).

A *mozgáson* (motus) Aquinói Tamás Arisztotelészhez hasonlóan nemcsak a helyváltoztató mozgást érti, hanem a kifejezést tág értelemben használja, és mindenfajta

változást mozgásnak nevez. Így mozgás a lényegi változás (keletkezés, pusztulás), a mennyiségi változás (növekedés, fogyás), a járulékos minőségi változás (a szín, a hang, az íz stb. változása) és a hely-, illetve helyzetváltoztató mozgás (III Physicorum lect. 1 ; V Phys.lect.3). Ezekhez hasonlóan mozgásnak tekintendők a tevékenység különféle fajtái, így az ész és az akarat műveletei is (I q.105 a.3 ; I—II q.9 a.6).

A tág értelemben vett mozgásról, azaz a változásról Szent Tamás a következő „meghatározást" adja: „a mozgás a lehetőségi létnek mint lehetőségi létnek a megvalósulása" (III Phys.lect.2). „Mozgatni ugyanis nem más, mint valamit lehetőségi létből megvalósult létbe vezetni" (I q.2 a.3).

A *mozgás* a létező lehetőségi létének befejezetlen megvalósulása, átmenete a lehetőségből a megvalósultságba. A megvalósulás szóval azt jelöljük, hogy a mozgásban a létezőnek valamilyen korábbi lehetősége megvalósulásba kerül; a „lehetőség mint lehetőség" kifejezés pedig arra utal, hogy a mozgás nem csupán valamiféle lehetőség megvalósultsága, hanem megvalósulási folyamat (III Phys. lect. 2). Példa: a lehetőség szerint meleg víz a melegedés szempontjából még nincs mozgásban; amikor pedig már ténylegesen meleg, akkor már nincs mozgásban. Melegítés közben azonban mozog: megvalósultságban van korábbi képességi melegségére nézve, de lehetőségben van a további megvalósult melegségre nézve. És éppen ez a mozgás: egyszerre megvalósultság és lehetőség, a kettő dinamikus keveréke.

A *mozgató ok* (causa movens) „a változás és a megnyugvás első elve" (V Met.lect. 2), azaz olyan valóság (actus), amely valamilyen lehetőséget megvalósulásba visz. Filozófiai szempontból a mozgató ok nem az empirikus létező egésze, hanem annak *formája:* a természeti létező nem a maga egésze szerint tevékeny, hanem formája alapján hat, amely által megvalósultságban van" (De potentia q.3 a.1). A forma a létező érthető szerkezete, felépítésének logikája és működési elve,

amelynek erejében a létező hatást tud kifejteni. Így a forma az empirikusan ellenőrizhető tevékenység *transzcendentális* alapja. Ezt azért fontos tudnunk, mert például az élőlények önmozgása esetében a mozgató ok nem az élőlénytől különböző konkrét létező, hanem az élőlény formája, amely megvalósultságként mozgatja az élőlény anyagát, azaz lehetőségi létét.

A mozgató ok kétféle lehet: „az egyik a főok, amely saját formája alapján hat, és ez, amennyiben ok, kiválóbb, mint az okozat. A másik az eszköz-ok, amely nem saját formája erejében tevékeny, hanem annyiban, amennyiben más mozgatja, és ennek nem kell kiválóbbnak lennie az okozatnál, miként a fűrész sem kiválóbb a háznál" (De malo q.4 a.1 ad 15).

B) Aquinói Tamás általános érvényű alapelvnek tartja, hogy mindazt, ami mozog, más mozgatja (omne quod movetur ab alio movetur). Ez az alapelv a mozgatók és mozgatottak különféle sorozatait föltételezi.

„Márpedig mindazt, ami mozog, valami más mozgatja. Semmi sem mozog ugyanis, hacsak nincs lehetőségi létben ahhoz képest, ami felé mozog. Valami pedig annyiban mozgat, amennyiben megvalósultságban van; mozgatni ugyanis semmi más, mint valamit lehetőségi létből megvalósult létbe vezetni. De nem lehet valamit lehetőségi létből megvalósult létbe vezetni, csak valós lét által: ahogyan a ténylegesen meleg, miként a tűz, a fát, amely lehetőség szerint meleg, ténylegesen meleggé teszi, s ezáltal mozgatja és változtatja azt. Nem lehet azonban, hogy ugyanaz egyszerre legyen megvalósultságban és lehetőségi létben ugyanabban a vonatkozásban, hanem csak különböző vonatkozásokban: ami ugyanis ténylegesen meleg, nem lehet ugyanakkor lehetőség szerint meleg, hanem ugyanakkor lehetőség szerint hideg. Lehetetlen tehát, hogy valami ugyanabban a vonatkozásban és ugyanolyan módon mozgató és mozgatott legyen, vagy önmagát mozgassa. Szükségszerű tehát, hogy mindazt, ami mozog, valami más mozgassa."

„Ha tehát az, ami mozgat, maga is mozog, szükséges, hogy azt is valami más mozgassa, és hogy amazt megint más" (I q.2 a.3).

Az alapelv szerint a *szoros* értelemben vett önmozgás lehetetlen: ha ugyanis valami szoros értelemben moz-

gatná önmagát, egyszerre kellene ugyanabból a szempontból lehetőségben és megvalósultságban lennie — ez azonban nem lehetséges. A *tág* értelemben vett önmozgás azonban lehetséges, és „a mindazt, ami mozog, valami más mozgatja" elv ebben az esetben is érvényes: a megvalósultság vagy forma — a létező egyik metafizikai összetevőjeként — mozgatja ugyanannak a létezőnek lehetőségi létét vagy anyagát. Ezért írja Szent Tamás: „nem lehetséges, hogy valami önmagát mozgassa, hacsak nem oszlik két részre, amelyeknek egyike a mozgató és a másik a mozgatott" (III q.32 a.4). A „*részeken*" természetesen nem fizikai, hanem *metafizikai* összetevőket kell értenünk. Önmozgással mozognak például a lélekkel rendelkező lények, amelyekben a lélek (az élőlény felépítésének és működésének programja) valós formaként mozgat. Szent Tamás példái gyakorta azt sugallják, hogy a mozgató és a mozgatott egymástól empirikusan különböző konkrét létezők (miként a tűz és a fa, a kéz és a bot stb.). A középkori filozófus azonban nemcsak erre gondol. Az élőlények esetében ugyanis nyilvánvaló, hogy a mozgató és a mozgatott nem két különböző létező, hanem két egymást föltételező metafizikai lételv (forma és anyag) ugyanazon a létezőn belül.

Megjegyezzük, hogy a „mindazt, ami mozog, más mozgatja" elvet még a kívülről jövő mozgatás esetében sem úgy kell értenünk, hogy a mozgatott létező teljesen passzív módon fogadja be a mozgatást. Ha ugyanis valamilyen létező lehetőségi léte külső hatásra megvalósultságba kerül, ez a megvalósultság amellett, hogy kívülről jövő hatás eredménye, egyszersmind a mozgatott létező saját tevékenységének is eredménye.

Ahol mozgást tapasztalunk, ott a „mindazt, ami mozog, más mozgatja" elv értelmében mozgatók és mozgatottak *sorát* kell föltételeznünk. A mozgatott létezőn belüli vagy kívüli megvalósultság ugyanis csak abban az esetben mozgathat, ha közben maga is átmegy az elsődleges megvalósultság (actus primus) állapotából a második valóság (actus secundus) állapotába. Ez

azonban azt jelenti, hogy maga is mozgatóra szorul, és így tovább.

A mozgató okok kétféle módon kapcsolódhatnak egymáshoz, és ennek megfelelően különbözik egymástól a lényegileg (per se) és a járulékosan (per accidens) összekapcsolódó mozgató okok láncolata (De veritate q.2 a.10). Az elsőt vertikális sornak nevezhetjük, mert a mozgás metafizikai feltételeihez vezet, a másodikat pedig horizontális sornak tekinthetjük, mert a mozgás empirikus okait tartalmazza.

A *lényegileg* egymás alá rendelt mozgató okok sorát így jellemezhetjük: e sorban a második mozgató (akár egy, akár több második van) lényegileg rendelődik alá az elsőnek, azaz csak az első ok erejében hozhatja létre a kívánt mozgást (De causis lect.1); e sorban a mozgató okok hierarchiát alkotnak, azaz egyik a másikat ontológiailag múlja felül (az első nem időben, hanem ontológiailag első); e sorban az első és a második oknak a mozgatáskor ténylegesen együtt kell lennie (ScG. I,13).

Ha Szent Tamás példáját (De veritate q.2 a.10) kissé módosítjuk, ezt a hierarchiát a következő módon szemléltethetjük: a lélek és képességei mozgatják az idegeket, az idegek az izmokat, az izmok a kezet, és a kéz az értelmes szöveget író ceruzát. Ebben a példában a lélek és képességei (az idegek, az izmok és a kéz érthető szerkezete, működési elve) *metafizikai* valóságként a ceruza mozgásának „első oka"; az idegek, az izmok és a kéz *empirikus* mozgatókként a ceruza mozgásának második okait alkotják.

A *járulékosan* összekapcsolódó mozgató okok sorának jellemzőit így összegezhetjük: e sorban az első ok csak mellékesen befolyásolja a második mozgató ok működését (De causis lect.1); e sorban az első és a második mozgató okok ontológiailag azonos szinten helyezkednek el (az első csak időben első); e sorban az első mozgató oknak nem kell ténylegesen jelen lennie ahhoz, hogy a második ok kifejthesse mozgató tevékenységét.

A járulékosan összekapcsolódó mozgató okok sorát a következő példa szemlélteti: az erős napsütés hatására megváltoznak a légköri viszonyok, a légköri viszonyok változása vihart eredményez, a viharos szél bevágja az ablakot, a becsapódó ablak leveri a virágvázát. Ebben a sorban mind az első, mind a második mozgató okok empirikus tényezők.

C) Minthogy a lényegileg egymás alá rendelt mozgató okok hierarchiájában nem lehet a végtelenbe menni, el kell jutnunk valamiféle első mozdulatlan mozgatóhoz, akit Istennek nevezünk.

„Itt azonban nem lehet a végtelenbe menni, mivel így nem lenne valami első mozgató s következésképp semmiféle más mozgató sem, minthogy a másodlagos mozgatók nem mozgatnak, csak azáltal, hogy mozgatja őket az első mozgató: miként a bot sem mozoghat, csak azáltal, hogy mozgatja a kéz. Tehát szükségszerű eljutnunk valami első mozgatóhoz, amit semmi sem mozgat, és ezt mindenki Istennek gondolja" (I q.2 a.3).

Arra a kérdésre, hogy adott esetben miért kell föltételeznünk a lényegileg egymás alá rendelt mozgatók sorát, Szent Tamás nyomán a következő választ adhatjuk: az okozatok rendje megfelel az okok rendjének (De potentia q.3 a.4). Vannak olyan mozgások (okozatok), amelyeket csak ontológiailag különféle szintű mozgató okok együttműködésével tudunk megmagyarázni. Másként fogalmazva: bizonyos mozgásokra csak akkor adhatunk teljes magyarázatot, ha e mozgásokat, illetve a bennük elkülönithető mozzanatokat lényegileg alárendelt mozgatók sorára vezetjük vissza. Az ilyen sorozatban a legalacsonyabb szintű mozgató okot *részleges* oknak (causa particularis), a felette állót *egyetemes* oknak (causa universalis) és a legfelsőt *legegyetemesebb* oknak (causa simpliciter universalis) nevezzük (VI Met. lect.3).

A mozgató okok vertikális sorát mind a természeti, mind az emberi akarattól függő mozgásokban fölfedezhetjük.

Természeti mozgás például a magzat fejlődése.

A magzat fejlődésének részleges mozgató oka a két szülő lelke, illetve a kódolt formában létező genetikai program, amely a két szülő lelkének eszközeként hozza létre a mozgást (vö. De malo q.4 a.1 ad 15; VII Met.lect.8; I q.118 a.1 ad 3). Megjegyezzük, hogy Szent Tamás ebben az összefüggésben csak az apa lelkéről és a hímivarsejt (semen = mag, hímivarsejt) szerkezetéről beszél, mert a korabeli felfogás az anyának csak passzív szerepet tulajdonított a magzati fejlődésben. E szaktudományos jellegű tévedés azonban lényegtelen a filozófiai mondanivaló szempontjából.

A magzat fejlődésének egyetemes mozgató oka azoknak a rendszereknek érthető szerkezete és működési elve, amelyek keretében a részleges mozgató ok kifejtheti hatását. Ilyen rendszerek: az anyai szervezet, az anya életét biztosító ökológiai rendszer, a naprendszer, a galaxis stb. Ezek a részleges mozgató ok felett állnak, mert mozgató okságuk a fajnak több vagy minden egyedére kiterjed (vö. De potentia q.3 a.7). E rendszerek logikáját és működési elvét Szent Tamás többnyire a calor coeli (az ég hője), a corpus coeleste (az égitest), a sol (a Nap), vagy a virtus coeli (az ég ereje) kifejezésekkel jelöli (vö. II Sent.d.18 q.2 a.3; I q.115 a.3 ad 2; VII Met. lect.8). A teológus Tamás szerint e rendszerek logikáját és működését az angyalok (tiszta formák) tevékenysége biztosítja (I q.110 a.1; Opusculum IX). A középkori filozófus azt akarja mondani, hogy a részleges mozgató okok működése sokféle rendszer logikájának függvénye, és ezt még annak is el kell ismernie, aki történetesen tagadja az angyalok létét.

A magzat fejlődésének legegyetemesebb mozgató oka Isten. Erre a föltételezésre azért van szükség, mert a különféle rendszerek összhangja és logikus együttműködése további magyarázatot követel. Aquinói Tamás ezt a magyarázatot abban látja, hogy e különféle rendszerek az egységes isteni logika erejében fejtik ki mozgató tevékenységüket (vö. ScG. I,42). Az egybehangolt rendszerek közvetítésével Isten mozgatja a részleges mozgató okokat, és ő irányítja célra működésüket (vö. De potentia q.3 a.7). Így „...az ember teste egyaránt formálódik Istennek mint első és fő hatóoknak erejében, s ugyanakkor a magnak, *mint másodlagos hatóoknak* erejében..." (ScG. II,89). Ezt nem úgy kell felfognunk, mintha a magzat fejlődését részben Isten, részben a természeti hatóok eredményezné, hanem úgy, hogy mindkettő az egészet hozza létre, de más és más módon; mint ahogyan az egész okozatot az első oknak és ugyanakkor az ezköz oknak is tulajdonítjuk (vö. ScG. III,70).

A természeti mozgató okokhoz hasonlóan a képességeket mozgató emberi *akarat* is alárendelődik az isteni mozgatónak.

A lélek valamennyi képessége két szempontból szorul mozgatóra: a tevékenység gyakorlását és motiválását illetően (I—II q.9 a.1). Az akarattól függő lelki képességeket az akarat mozgatja (ScG. I,72). Minthogy azonban az akarat nincs mindig az akarás állapotában, mozgásba lendülése magyarázatot igényel. Szent Tamás szerint elégséges és hatékony módon csak Isten tudja mozgatni az emberi akaratot: egyrészt úgy, hogy egyetemes értékként vonzást gyakorol az akaratra, másrészt úgy, hogy az akarat szabadságának meghagyásával ő idézi elő az akarás első mozzanatát (Opusculum IX; I q.105 a.4; De malo q.6 a. un.; IV Sent.d.49 q.1 a.3 q.2). Az isteni mozgatás az ember öntevékeny és szabad akarását eredményezi.

A lényegileg alárendelt mozgató okok sorában nem lehet a végtelenbe menni, hanem el kell jutni valamiféle első mozgatóhoz: „A mozgatók és mozgatottak egymásnak alárendelt sorában, amelyben az egyik valamiféle rend szerint mozgatja a másikat, szükségszerű fölfedeznünk, hogy ha eltávolítjuk az első mozgatót, vagy az megszűnik mozgatni, akkor semelyik másik sem fog mozgatni, sem mozogni: mivel az első a mozgás oka valamennyi másik számára. De ha az egymásnak alárendelt mozgatók és mozgatottak végtelen számúak, nem lesz valamiféle első mozgató, hanem mindegyik mintegy középső mozgató lesz. Tehát semelyik másik nem mozoghat, és így semmi sem fog mozogni a világban" (ScG. I,13; vö. I—II q.1 a.4).

Ez a gondolatmenet azt a felismerést fogalmazza meg, hogy ha a mozgatók sorát *vertikális* irányban a végtelenbe nyújtjuk, csak a mozgás elégtelen alapjait sokszorozzuk anélkül, hogy magyarázatot adnánk a mozgásra. Minthogy a végtelen sorban nincs első tag, és a sor egyetlen tagja sem hordja önmagában mozgásának elégséges alapját, a végtelen sor egészének mozgása is elégséges alap nélkül marad. A valóság érthetőségét hirdető Szent Tamás ezt az álláspontot nem tudja elfogadni. Szerinte a mozgásnak, különösen a rendet növelő mozgásnak, elégséges alapja, magyarázata kell, hogy legyen.

Az érv nem a képességileg végtelen matematikai sor lehetelenségét állítja. Szent Tamás szerint nincs akadálya annak, hogy a járulékosan összekapcsolódó mozgató okok (horizontális irányú) sorában a végtelenbe menjünk (*I—II* q.*1* a.4). Azt állítja, hogy a világ időbeli végességét pusztán filozófiai úton nem tudjuk bizonyítani (I q.46 a.2), és ezzel burkoltan azt is elismeri, hogy az azonos ontológiai szinten álló (horizontálisan összekapcsolódó) mozgató okok sora képességi végtelent alkothat. Az ilyen képességileg végtelen sorban nincs első tag, és a tagok nincsenek ténylegesen együtt. De még az ilyen sor is feltételezi a sor fölött álló első mozgatót, azaz a mozgás végső lehetőségi feltételét.

Az érv *konklúziója:* ahhoz, hogy a mozgásra teljes magyarázatot adhassunk, valamiféle első mozgatót kell feltételeznünk. A mozgatók végtelen sora ugyanis nem ad teljes magyarázatot a világban tapasztalható mozgásra. Minthogy az első mozgatónak mozdulatlannak kell lennie, nem lehet benne lehetőségi lét. Az első mozdulatlan mozgató (primum movens immobile) tehát színtiszta megvalósultság (actus purus). Tekintettel arra, hogy nincs benne összetettség, tevékenysége azonos lényegével és lényege azonos létével. S minthogy e tiszta megvalósultság korlátlan módon birtokolja a létet, végtelenül értelmes és személyes valóságnak kell lennie, aki tökéletességeivel messze felülmúlja (transcendens) az általa mozgatott világot. Ezt a végtelen és transzcendens valóságot Istennek nevezzük.

* * *

ELLENVETÉSEK ÉS VÁLASZOK

A mozgásból vett istenbizonyítékot nem mindenki tartja meggyőzőnek. Az érv ellenfelei vagy a mozgástörvényt (mindazt, ami mozog, más mozgatja) támadják, vagy azt

a tételt vonják kétségbe, hogy a lényegileg alárendelt mozgató okok sorában nem lehet a végtelenbe menni.

a) *J. Duns Scotus* (1266—1308) azt állítja, hogy vannak olyan mozgató okok, amelyek virtuális (erő szerinti) megvalósultságban vannak bizonyos állapotokra nézve, azaz külső mozgató nélkül is létre tudják hozni ezeket az állapotokat (ilyen például az elemek természetes mozgása). Így ezek a mozgató okok egyszerre vannak virtuális megvalósultságban és második képességi létben — ami Scotus szerint nem ellentmondás (vö. Opus Oxoniense 501). Az ilyen mozgató okok esetében a külső mozgató csak ahhoz szükséges, hogy ezek az okok az első lehetőségi létből az első (virtuális) megvalósultságba kerüljenek (i. m. 206.). — *Válasz:* Nézetünk szerint a fenti álláspont helytelen, és nem cáfolja a mozgástörvényt. Egyrészt a virtuális megvalósultság is megvalósultság, és ez mozgatja a lehetőségi létet. Másrészt a virtuális megvalósultság működésbe lépéséhez is kell valami mozgató (akadályeltávolító, kioldó) tényező, és szükséges annak a rendszernek hatása is, amelyben a virtuális megvalósultsággal rendelkező létező „önmagát mozgatja".

b) *Francisco Suarez* (1548—1617) élesen bírálja Arisztotelésznek az ég mozgásáról és a mozgástörvényről vallott nézeteit (Disputationes metaphysicae d.29 s.I, 7—17). A mozgásból vett érvet csak fizikai síkon értelmezi (csupán a természeti mozgásokat és csak az empirikus mozgató okokat veszi figyelembe), és az érvet ebben a formában nem tartja bizonyító erejűnek. Az a véleménye, hogy a „mindazt, ami mozog, más mozgatja" elv nem érvényes a mozgás minden fajtájára, és úgy gondolja, hogy az érv nem vezet szükségszerűen szellemi természetű első mozgatóhoz. — *Válasz:* Suarez kritikája csak akkor lenne helytálló, ha az érv valóban csak fizikai érv lenne. Láttuk azonban, hogy egyrészt Szent Tamás a metempirikus mozgató okokat is figyelembe veszi, másrészt az érvet az emberi akarattól függő szellemi mozgásokra is kiterjeszti.

c) A *dialektikus materializmus* két axiomatikus jellegű állítással akarja kiküszöbölni az első mozgatót. Az egyik állítás szerint az anyagnak lényegi, elidegeníthetetlen tulajdonsága az önmozgás (az ellentétek egységének és harcának törvénye egyetemes érvényű). A másik állítás azt mondja ki, hogy az anyagi világ örök, és így nincs szükség a mozgás első megindítójára.

Válasz: ha elfogadjuk az első állítás igazát, az anyag „önmozgása" ebben az esetben is további magyarázatra szorul. Az ellentétek egységének és harcának törvénye ugyanis csak leírja, de nem ma-

gyarázza a mozgást; s főleg nem ad magyarázatot a rendet növelő mozgásokra. Ha a második állításból elfogadjuk a világ örökkévalóságának tételét (filozófiai szempontból Szent Tamás sem zárta ki ennek lehetőségét), ez egyenértékű azzal, hogy a mozgatók és mozgatottak horizontális sorának végtelenségét föltételezzük. A mozdulatlan mozgató azonban még ebben a föltételezésben sem válik feleslegessé: ha ugyanis e sorban egyetlen mozgató sem bírja önmagában mozgásának teljes magyarázatát, akkor a végtelen sor egésze sem fogja önmagában bírni mozgásának elégséges alapját. Szent Tamás érve nem arra épül, hogy a mozgásnak valamikor kezdődnie kellett, hanem arra, hogy a mozgás (különösen a rendszert alkotó és a rendet növelő mozgás) minden pillanatban elégséges alapot követel. A mozdulatlan mozgató természetesen nem a véges vagy végtelen sor elején áll, hanem „fölötte".

d) A *modern logika* oldaláról többnyire azzal támadják az érvet, hogy a végtelen sorban nincs ellentmondás, és ezért helytelen Szent Tamásnak az az állítása, hogy a lényegileg alárendelt mozgatók sorában nem lehet a végtelenbe menni. Így vélekedik Klima Gyula is, aki a következőket írja: „a végtelen sorozat elejéről nem távolíthatunk el semmiféle első mozgatót, és ez nem szűnhet meg mozgatni, mivel a végtelen sorozatnak nincs „eleje" és az „elején" nincs semmiféle első mozgató. A végtelen sorozat minden egyes tagjára nézve teljesül mozgásának az a szükséges feltétele, hogy legyen valami, ami mozgatja. Így erről a részről az égvilágon semmi sem fenyegeti a sorozat egyes tagjainak mozgását. Következésképp semmi lehetetlen nincs abban, hogy a mozgatók és mozgatottak sora végtelen legyen és egyúttal minden tagja mozogjon" (Világosság, 1981. dec. Melléklet 14. o.).

Válasz: a mozgatóknak és a mozgatottaknak abban a végtelen sorában, amelyben minden tagot egy előtte álló mozgat, valóban nincs ellentmondás. Az is igaz, hogy az ilyen sornak nincs eleje. Mindezt azonban Aquinói Tamás is tudta! Klima megfeledkezik arról, hogy a középkori filozófus nem a végtelen horizontális sor lehetőségét vitatja, hanem a konkrét és rendet növelő mozgásokra akar elégséges magyarázatot adni. Márpedig egy olyan végtelen sorozat, amelyben egyetlen tag sem hordozza önmagában mozgásának elégséges alapját, sosem adhat teljes magyarázatot az itt és most létrejövő konkrét mozgásra. Ezért mondja Aquinói Tamás, hogy a mozgás elégséges alapjának keresése folyamán (a vertikális vonalon) nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk a transzcendens első mozgatóhoz.

e) *E. Le Roy* (1870—1954) nyomán (Le probléme de Dieu, 1929)

többen azt kifogásolják, hogy ez az érv a mozgást mozdulatlan valóságokra és valamiféle sztatikus, merev abszolutumra vezeti vissza. — *Válasz:* a lehetőség és a megvalósultság nem mozdulatlan fizikai összetevők, hanem olyan metafizikai fogalmak, amelyek lehetővé teszik a mozgás dinamizmusának fogalmi leírását. A mozdulatlan mozgató sem merev létalap, hanem tiszta megvalósultság, aki végtelen fokban birtokolja az életet. Azt azonban el kell ismernünk, hogy erről az abszolút módon élő tiszta megvalósultságról megfelelő fogalmat sosem alkothatunk.

3.
A LÉTESÍTŐ OKOK SORÁBÓL VETT ISTENÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

A görög bölcselőktől idegen a világ gyökeres függőségének gondolata. A létesítő okságra támaszkodó istenérv bibliai eszmék hatására jelenik meg a filozófiában.

Platón rendszerében a Démiourgosz (a kaoszból kozmoszt formáló istenség) nem a világ teremtője, hanem a szabálytalan mozgás szabályossá rendezője (Timaiosz 29 e). Arisztotelész beszél ugyan a létesítő okról, de ezen nem a szoros értelemben vett létet adó okot érti, hanem a mozgás, a változás okát (vö. Metaphüszika 1013 a). A mozdulatlan mozgató nem a világ létének oka, hanem az örök világ mozgásainak irányítója.

A teremtésről szóló bibliai tanítás új tartalommal gazdagítja a létesítő ok és az okság elvének fogalmát. Hermasz-nak a Poimén (2. sz.) című művében azt olvassuk, hogy Isten „a nemlétezőből alkotott meg minden létezőt" (Mand. 1,1). E felfogás hatására a teremtés a létesítő okság prototípusává válik.

Szent Ágoston azt tanítja, hogy Isten a világnak nem csupán rendezője, hanem teremtője és fenntartója (vö. De civitate Dei 12,25; Confessiones 12,6,7; De Genesi ad litteram 4,12,22). A filozófia nyelvén ez azt jelenti, hogy Isten a világnak nem csupán mozgató oka, hanem a szó szoros értelmében létet adó és létben tartó oka.

A létesítő okságra épülő istenérv nyomai fölfedezhetők M. S. Boethius, Algazel (1058—1111) és Májmúni Mózes műveiben is. Szent Anzelm a Monologion című művében fejti ki a létesítő okságra alapozott istenérvét.

Szent Bonaventura (1221—1274) a Hexaemeron című művében következtet a világ teremtő okára (5,29). Ő Szent Tamással ellentétben azt tanítja, hogy a világ öröktől való teremtése nemcsak a hit szempontjából, hanem filozófiailag is lehetelen (II Sent. 1,1,1,2).

A létesítő okok sorából vett istenérv klasszikus megfogalmazása *Aquinói Szent Tamás* nevéhez fűződik. A Summa theologiae-ban található érv a híres „öt út" második tagja (I q.2 a.3). Az itt felvázolt gondolatmenetet a görög aitia (ok) szó alapján *etiológiai* vagy aitiológiai érvnek szokták nevezni.

* *

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL

Az érv *logikája* a következő: A) A létesítő ok és az okozat közötti összefüggést a filozófia a tapasztalat alapján állítja. B) Az okozatok teljes magyarázatához a létesítő okok sorait kell föltételeznünk, mert semmi sem lehet önmagának létesítő oka. C) Minthogy a lényegileg egymás alá rendelt létesítő okok sorában nem lehet a végtelenbe menni, fel kell tételeznünk, valamiféle első létesítő okot, akit Istennek nevezünk.

A) A második út a létesítő okságból indul ki. Ez az út nem megismétlése az elsőnek, mert az első út a dolgok változásának, levésének okát (causa tou fieri) vizsgálta, a második út pedig a dolgok létének okát (causa tou esse) keresi.

„A második utat a létesítő ok megfontolásából vesszük" — mondja Aquinói Szent Tamás (I q.2 a.3).

Ez a megfontolás filozófiai vizsgálódást jelent, és nem egyszerűen az érzéki tapasztalat adatainak rögzítését. Igaz ugyan, hogy az ok és az okozat közti szükségszerű kapcsolatra többnyire az érzékelő tapasztalat is utal, de az ok és az okozat közti szükségszerű kapcsolatot mégsem az érzékelés, hanem a szellemi belátás tárja föl. Így az okok vizsgálata a metafizikára tartozik (II Phys. lect.5; V Met. lect.1).

Ha abból indulunk ki, hogy a *létesítő ok* (causa

efficiens) az okozat létére gyakorol hatást (V Met. lect. 1), akkor elsődleges értelemben a teremtő okot kell létesítő oknak neveznünk. Másodlagos értelemben azonban a mozgató okot is „létesítő" oknak tekinthetjük. Ennek alapján Szent Tamás különbséget tesz a szoros és a tág értelemben vett létesítő ok között.

A *tág* értelemben vett létesítő ok azonos a *mozgató* okkal. A mozgató ok annyiban létesítő ok, amennyiben „elővezeti" az anyag lehetőségeiben rejlő formát (eductio formae), vagy előkészíti az anyagot az új forma befogadására (dispositio materiae). Ebben az értelemben mondja Szent Tamás: „a létesítő ok annyiban oka a dolognak, hogy formát vezet be, vagy rendezi az anyagot" (De potentia q.5 a.1). Ez azonban nem igazi létesítés, mert a tág értelemben vett létesítő okság már előfeltételezi a változtatható „alapanyagot", a változtatható létet (De potentia q.3 a.4; II Sent. d.1 q.1 a.3 ad 5).

Szoros értelemben csak a *teremtő* ok (causa creans) nevezhető létesítő oknak: „teremteni annyi, mint a dolgok létét szoros értelemben okozni vagy létrehozni" (I q.45 a.6). Az igazi létesítés a lét okozása, azaz a véges lét összetevőinek (anyag és forma) létrehozása és létben tartása. A szoros értelemben vett létesítő ok nem előfeltételezi a változtatható létet (II q.65 a.3). Ilyen létesítő okságra csak az a lény képes, aki át tudja hidalni a semmi és a valami között húzódó végtelen szakadékot (I q.45 a.5; I q.8 a.1; De potentia q.3 a.4).

A szoros és a tág értelemben vett létesítő ok megkülönböztetésével Szent Tamás a filozófiai és a szaktudományos okság elvének különbségére hívja fel a figyelmet.

A szaktudományos oknyomozás horizontális síkon az események mozgató okait kutatja: az egyik eseményt a másik eseményből magyarázza. A *szaktudományos* okság elve (az oksági szabály) azt mondja ki, hogy ha valami történik, akkor az utóbbi esemény olyan megelőző eseményre vezetendő vissza, amelyből az utóbbi szükségszerűen vagy statisztikai valószínűséggel következik. Minthogy a szaktudomány csak a létezők válto-

zásának okát keresi, sosem adhat teljes magyarázatot az okozatok létére és mibenlétére.

A filozófiai oknyomozás vertikális vonalon a lét okait kutatja, vagyis azoknak a létezőknek és lételveknek (anyag és forma) létesítő és fenntartó okait keresi, amelyekkel az események megtörténnek. A *filozófiai* okság elve azt fogalmazza meg, hogy mindannak, ami csak feltételesen van (ami el is maradhatott volna, vagy másként is lehetne), elégséges alapja, magyarázata kell, hogy legyen. Minthogy a filozófia arra keres magyarázatot, hogy miért vannak a létezők, és miért olyanok, amilyenek, a filozófiai oknyomozás azzal az igénnyel lép fel, hogy az okozatok létére és mibenlétére teljes magyarázatot adjon.

B) Az okozatok teljes magyarázatához a létesítő okok különféle sorait kell feltételeznünk: ugyanis semmi sem lehet önmagának létesítő oka.

„Az érzékelhető világban ugyanis a létesítő okok sorozataival találkozunk. Nem találkozunk azonban olyasmivel, és ez nem is lehetséges, hogy valami önmagának létesítő oka legyen, mert akkor előbb kellene lennie önmagánál, ami lehetetlen" (I q.2 a.3).

Ez a megállapítás arra a józan belátásra épül, hogy mindaz, ami létrejön, valami más által jön létre (I—II q.75 a.1 sed contra; VII Met. lect.6). A létesítő ok maga is létesítő okot követel, és így tovább: a létesítő *okok láncát* az emberi gondolkodás az érzékelő tapasztalat alapján feltételezi.

A létesítő okok kétféle módon kapcsolódhatnak egymáshoz, és ennek megfelelően különbözik egymástól a lényegileg (per se) és a járulékosan (per accidens) összekapcsolódó létesítő okok láncolata (De causis lect.1). Az elsőt — éppen úgy, mint a mozgató okok esetében — vertikális sornak nevezhetjük, mert ez az okozatnak metafizikai okait tartalmazza. A másodikat horizontális sornak tekinthetjük, mert ez az okozat empirikus létesítő okait foglalja magában.

A *lényegileg* egymás alá rendelt létesítő okok sorát így

jellemezhetjük: e sorban a második okok és az okozat léte, valamint fennmaradása teljes mértékben az első októl függ (az első ok szoros értelemben vett létesítő ok); e sorban a létesítő okok hierarchiát alkotnak, azaz egyik a másikat ontológiailag múlja felül (az első ok nem időben, hanem ontológiailag első); e sorban az első oknak ténylegesen jelen kell lennie az okozat létrehozása és fennmaradása idején.

Az ilyen módon alárendelt létesítő okok sorára a véges létezők világában nem találunk példát. A véges létezők ugyanis nem tudnak létet adni, és így létesítő okságuk csak a létezők mozgatására, változtatására korlátozódik.

A *járulékosan* összekapcsolódó létesítő okok sorának jellemzői a következők: e sorban a második okok és az okozat léte, valamint fennmaradása csak részben függ az első októl (az első ok csak tág értelemben vett létesítő ok); e sorban a létesítő okok ontológiailag azonos szinten helyezkednek el (az első ok csak időben első); e sorban az okozat létrehozása és fennmaradása idején az első oknak nem kell ténylegesen jelen lennie.

A járulékosan összekapcsolódó létesítő okok sorára a gyermek, apa, nagyapa stb. példáját vehetjük (vö. I q.46 a.2 ad 7). Az apa és a nagyapa a gyermek létének csupán részleges okai: a gyermek létrejötte és fennmaradása nem csak tőlük függ. A nagyapa, az apa és a gyermek ontológiailag azonos szinten helyezkedik el. A gyermek születésekor az apának és a nagyapának ténylegesen nem kell jelen lennie.

C) Minthogy a lényegileg egymás alá rendelt létesítő okok sorában nem lehet a végtelenbe menni, föl kell tételeznünk valamiféle első létesítő és fenntartó okot, akit Istennek nevezünk.

„De az sem lehetséges, hogy a létesítő okok sorozatában a végtelenbe menjünk. Mivel a r e n d e z e t t létesítő okok valamennyi sorozatában az első oka a középsőnek, és a középső oka a végsőnek, legyen akár több, akár csak egy középső; az ok elvételével pedig

elvétetik az okozat. Tehát ha nincs első a létesítő okok között, nem lesz végső, sem középső. De ha a létesítő okok sorozatában a végtelenbe megyünk, akkor nem lesz első létesítő ok, és így nem lesz végső okozat sem, sem középső létesítő okok, ami nyilvánvalóan hamis. Tehát szükséges föltennünk valami első létesítő okot, akit mindenki Istennek nevez" (I q.2 a.3).

Arra a kérdésre, hogy miért kell föltételeznünk a lényegileg egymás alá rendelt létesítő okok hierarchiáját, ugyanaz a válasz, mint a mozgató okok esetében: „szükséges, hogy az okok rendje megfeleljen az okozatok rendjének, mivel az okozatok arányban állnak okaikkal" (ScG. II,15). Az okozatokban három létmozzanatot különböztethetünk meg: az okozat egyrészt egyed, másrészt meghatározott természettel rendelkezik (lényegi formája alapján meghatározott fajba tartozik), és léte van (De potentia q.3 a.4). E különféle létmozzanatokat különféle szintű létesítő okokra kell visszavezetnünk. A *részleges* ok csak az okozat egyediségét magyarázza: tudniillik azt, hogy valamilyen általános természet meghatározott egyedbe kerül. Az *egyetemes* ok (a forma elővezetésével) hozzájárul e természet kialakulásához és fennmaradásához, de nem ad létet e természetnek, azaz nem teremti az okozat formáját és anyagát. Az okozat és az egyetemes ok létének és fennmaradásának teljes magyarázatához fel kell tételeznünk valamiféle alapvető létesítő és fenntartó okot, és ezt a *legegyetemesebb* létesítő okot nevezzük Istennek.

A létesítő okok vertikális sorát mind a természeti, mind az emberi akarattól függő létesítő okságban posztulálnunk kell.

A *természeti* létesítő okság világába tartozik például az emlősök utódainak létrejövése.

Az utód létrejöttének részleges okai a szülőállatok. Létesítő okságuk azonban nem ad teljes magyarázatot az utód létére. A szülők csak tág értelemben vett létesítő okok. Az utód lényegi formáját, természetét (a genetikai programot) nem teremtik, hanem csak továbbadják. Létesítő okságuk csak abban áll, hogy a fajra jellemző természetet beleviszik valamilyen egyedbe (I q.45 a.5 ad 1). A szülők

létesítő oksága az utód filozófiai értelemben vett anyagát is előfeltételezi. Ezen túlmenően a szülők léte is magyarázatra szorul.

Az utód létrejöttének egyetemes oka azoknak a rendszereknek a logikája, amelyeket Szent Tamás „az ég ereje", a „Nap", az „angyalok tevékenysége" stb. kifejezésekkel jelöl. De még ezek sem adnak teljes magyarázatot az utód létére, mert ezek is csak mozgatók, azaz csak tág értelemben vett létesítő okok. Teremteni az „angyalok" sem tudnak (I q.45 a.5; I q.65 a.3 és 4; De potentia q.3 a.4). Elgondolható, hogy szerepük volt az élőlények első egyedeinek kialakításában (I q.70 a.3 ad 3; I q.71 a.un.ad 1), és bizonyos, hogy szerepük van egy-egy természet továbbadásában (II Sent.d.18 q.2 a.3; I q.115 a.3 ad 2; Opusculum IX), de a lényegi formát nem teremtik, hanem csak közreműködnek „elővezetésében". Tág értelemben vett létesítő okságuk előfeltételezi mind az anyagot, mind az anyag lehetőségeiben rejlő formákat. Emellett az angyalok (a részleges kozmikus rendszerek) léte is magyarázatra szorul.

Az utód létrejöttének és fennmaradásának legegyetemesebb létesítő oka Isten. Erre a föltételezésre egyrészt azért van szükség, mert a kezdeti lét (az anyag és a formák egysége), amelyet a részleges és az egyetemes ok működése mindig előfeltételez, létesítő és fenntartó okot követel. Másrészt az egyetemes okok léte is magyarázatra szorul. Ezért mondja Szent Tamás: „szükséges, hogy az egyetemesebb okozatokat egyetemesebb és előbbi okokra vezessük vissza. Valamennyi okozat közül azonban a legegyetemesebb maga a lét. Ezért szükséges, hogy a lét az első és legegyetemesebb oknak, azaz Istennek sajátos okozata legyen" (I q.45 a.5). A kezdeti létnek (az anyagnak, a ténylegességben és a lehetőségben levő formáknak), valamint az egyetemes okoknak teremtő és létben tartó oka a mindenséget átható Isten: „szükséges, hogy a teremtett lét Isten sajátos okozata legyen... Ezt az okozatot azonban Isten nem csupán akkor eredményezi a dolgokban, amikor azok először létezni kezdenek, hanem mindaddig, míg megőrződnek a létben... Mindaddig tehát, amíg a dolognak léte van, szükséges, hogy Isten jelen legyen benne annak a módnak megfelelően, ahogyan a dolog a létet birtokolja. A lét pedig az, ami a legbensőbb mindenben, és ami a legmélyebben van mindenben... Ezért szükséges, hogy Isten jelen legyen minden dologban, éspedig bensőleg" (I q.8 a.1). Isten mint első ok létet ad, és megőrzi a létezők létét (De potentia q.3 a.7).

A természeti létesítő oksághoz hasonlóan az emberi *akarattól* függő létesítés is alárendelődik az isteni okságnak.

A ház létesítő oka az építész. De az épületet tervező és felépítő

ember csak tág értelemben létesítő ok. A létrehozandó épület anyagát nem az ember teremti, és a formára is csak „rátalál", amennyiben elővezeti az anyag lehetőségeiben rejlő formát (vö. I q.104 a.1). A ház léte és fennmaradása végső létesítő okot követel. Ugyanezt a végső okot követeli az építész léte is.

A létesítő okok vertikális irányú sorában nem lehet a végtelenbe menni, hanem el kell jutni az *első létesítő* és fenntartó okhoz. Aquinói Tamás így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „a létesítő okok sorában lehetetlen a végtelenbe menni vertikális irányban (per se), úgy például, hogy azok az okok, amelyek lényegi alárendeltségben (per se) szükségesek valamilyen okozathoz, a végtelenségig sokszorozódnának... De nem tartjuk lehetetlennek, hogy a hatóokok sorában járulékosan (per accidens) a végtelenbe menjünk... Járulékos tulajdonsága ennek az embernek, amennyiben létrehoz, hogy őt más hozta létre; annyiban hoz létre ugyanis, amennyiben ember, és nem annyiban, amennyiben egy másik ember fia... Lehetetlen lenne azonban, hogy ennek az embernek létrehozása függene emettől az embertől, az elemi testtől, a Naptól és így a végtelenségig" (I q.46 a.2 ad 7). Ha nem lenne első létesítő ok, az okok és okozatok fennmaradását sem tudnánk magyarázni: „az isteni hatóok, ami a dolgok tényleges létoka, egyszerre van a dolgok tényleges létezésével. Tehát megvonva az isteni tevékenységet a dolgoktól, a dolgok a semmibe hullanának, miként eltávolítva a Napot, eltűnne a fény a levegőből" (II Phys. lect.6). Ha a létesítő okok sorát *vertikális* irányban a végtelenbe nyújtanánk, csupán az elégtelen alapokat és magyarázatokat szaporítanánk, és a létezők világa érthetetlen maradna. A valóság érthetőségét és az emberi szellem méltóságát hirdető Szent Tamás ezt nem tudja elfogadni. Így istenérvének az a „leggyengébb" pontja, hogy feltételezi a valóság érthetőségét.

A második út nem a végtelen matematikai sor lehetetlenségét állítja. Szent Tamás nem zárja ki a részleges

létesítő okok képességileg végtelen sorának hipotézisét (vö. I q.46 a.2). Kétségtelen, hogy a ténylegesen végtelen sokaság fogalmát ellentmondásosnak tartja, de az érv logikájának szempontjából ennek nincs jelentősége (vö. I q.7 a.4). A középkori filozófus egyszerűen azt állítja, hogy a ténylegesen együtt levő létesítő okok vertikális irányú sorában azért nem lehet a végtelenbe menni, mert ha ezt tesszük, az okozat létére és fennmaradására nem tudunk elégséges magyarázatot adni.

Az érv *konkluziója:* ahhoz, hogy valamilyen okozatnak létrejövésére és fennmaradására teljes magyarázatot tudjunk adni, fel kell tételeznünk valamiféle első okot, amelynek már nincs oka (causa prima incausata), és amely létének magyarázatát teljességgel önmagában bírja. Ennek az első oknak végtelen erővel kell rendelkeznie, hogy a semmi és a lét közti végtelen szakadékot áthidalhassa. S minthogy ez az első ok a szellemi valóságoknak is létoka, valamiképpen személyesnek kell lennie. Kézenfekvőnek látszik, hogy ez az első ok azonos az „első útban" igazolt tiszta megvalósultsággal, azaz a transzcendens Istennel. A létének magyarázatát teljességgel önmagában bíró Istenről világos fogalmat sosem alkothatunk, létét mégis posztulálnunk kell.

* * *

PROBLÉMÁK ÉS VÁLASZOK

A létesítő okok sorából vett istenérv ellenfelei vagy az okság elvének érvényét vonják kétségbe, vagy pedig abba a tételbe kötnek bele, hogy a létesítő okok sorában nem lehet a végtelenbe menni.

a) *R. Descartes* úgy értelmezi a létesítő okok sorából vett istenérvet, mintha abban a gyermek, apa, nagyapa stb. típusú sorozatról lenne szó, és mintha az érv arra épülne, hogy nem tudjuk felfogni az okok végtelen sorát. E két előfeltevés után megállapítja: „abból, hogy ezt (ti.

a létesítő okok végtelen sorát) nem tudom felfogni, nem következik, hogy kell lennie egy első oknak; mint ahogy abból, hogy nem tudom felfogni, hogy valamiféle véges mennyiségben végtelen sok osztással elérhető rész van, nem következik, hogy van valamiféle osztással elért végső rész, amelyen túl e mennyiség tovább már nem osztható" (Primae responsiones). — *Válasz:* Descartes két szempontból is félreérti Szent Tamás érvét. Egyrészt az érvben nem a létesítő okok horizontális soráról, azaz nem a gyermek, apa, nagyapa stb. sorozatról van szó. Másrészt az érv nem arra épül, hogy az emberi szellem nem tudja belátni a végtelen sok tagból álló sokaságot, hanem arra, hogy ha a létesítő okok vertikális sorában nincs első tag, akkor nem tudunk elégséges magyarázatot adni az okozatok létére és fennmaradására.

b) *David Hume* (1711—1776) szerint az ok és az okozat közti szükségszerű kapcsolat eszméje csupán megszokáson alapuló hiedelem (vö. An enquiry concerning human understanding VII,2). Tapasztaljuk, hogy bizonyos dolgok (például a láng és a meleg érzete) összekapcsolódva jelentkeznek, s minthogy emlékszünk rá, hogy ezek a múltban is mindig összekapcsolt módon jelentkeztek, hajlamosak vagyunk arra, hogy az egyiket oknak, a másikat okozatnak nevezzük, s hogy az utóbbi létezéséből az előbbi létezésére következtessünk (vö. A treatise of human nature I,3,6). A tapasztalat azonban sosem igazolhatja, hogy az ok az okozat létére gyakorol hatást, azaz, hogy a kettő között ontológiai kapcsolat van. Így az okság elvének használata csak valószínű eredményekhez vezethet. Isten létét azonban az okság elvével semmiképpen sem bizonyíthatjuk. Oksági összefüggést ugyanis csak akkor állíthatunk, ha az oknak és az okozatnak nevezett dolgok kapcsolatát az érzékelő tapasztalatban többször megfigyeltük: Isten azonban nem lehet az érzékelő tapasztalat tárgya. Ezért a természetből annak okára következtetni „bizonytalan, mert e dolog az emberi tapasztalat körén teljesen kívül esik" (An enquiry... XI).

Válasz: az empirista Hume abból a helytelen és ezért sosem igazolható alapállásból indul ki, hogy csak az van, ami érzékelhető, vagy elképzelhető. Így az érthető, a belátható összefüggésekkel és az egyetemes állításokkal nem tud mit kezdeni. Az empirista álláspont a tudomány lerombolásához vezet: a tudomány tételei nem bizonyíthatók, legfeljebb valószínűsíthetők. Hume egyébként abban is téved, hogy Isten kívül esik az emberi tapasztalat körén (vö. transzcendentális tapasztalat!).

c) *I. Kant* a következő módon fogalmazza meg az okság elvét: „ha

azt tapasztaljuk, hogy valami történik, úgy mindig feltételezzük, hogy ezt valami megelőzi, amelyre ez valamiféle szabály szerint következik" (Kritik der reinen Vernunft A 195). Az empiristákkal egyetért abban, hogy az ok és az okozat közti szükségszerű összefüggést az érzékelő tapasztalat sosem igazolhatja. Kant úgy gondolja, hogy ezt a szükségszerű összefüggést az emberi értelem viszi a jelenségekbe: így az okság pusztán alanyi és nem ontológiai kategória. S minthogy a königsbergi filozófus szerint az okság kategóriáját csak az érzékelt jelenségekre alkalmazhatjuk, az okság elvének segítségével nem bizonyíthatjuk Isten létét. — *Válasz:* I. Kant önkényesen állítja, hogy az okság csupán alanyi kategória. Legfeljebb abban adhatunk neki igazat, hogy az általa megfogalmazott oksági elvvel (azaz a szaktudományos oksági szabály segítségével) valóban nem bizonyíthatjuk Isten létét. Szent Tamás azonban a filozófiai okság elvét használta, és ezért érvét nem érinti a kanti bírálat.

d) A *dialektikus materializmus* az anyag teremthetetlenségének és örökkévalóságának „dogmájával" akarja kiküszöbölni az első létesítő okot. E filozófia képviselői előszeretettel emlegetik a megmaradási törvények egyetemes érvényét. — *Válasz:* a megmaradási törvények érvényéből nem következik a világ teremthetetlensége. Egyrészt egyáltalán nem biztos, hogy e törvények kiterjeszthetők a világmindenségre, mint egészre; másrészt abból, hogy zárt rendszerben az anyag (energia) nem semmisülhet meg, nem következik, hogy e rendszer nem jöhetett létre. Megfontolandó továbbá, hogy Szent Tamás érve nem azt mondja, hogy az okok sorának valamikor kezdődnie kellett. A „második út" gondolatmenete a világ örökkévalóságának föltételezésével is érvényes: ebben az esetben Isten öröktől fogva teremti és tartja fenn a világot.

e) Vannak, akik azon az alapon támadják az érvet, hogy a végtelen sor nem lehetetlen: így a második út nem vezethet valamiféle első okhoz, mert a végtelen sornak nincs első tagja. *Klima Gyula* például ezeket írja: „Így az, hogy egy véges sorozat élérő l eltávolítjuk az első okot, az egyetlen olyat, amely létezhet anélkül, hogy neki lenne létoka, valóban implikálja, hogy a sorozat többi tagja is megszűnik létezni, hiszen ezzel létezésük egy szükséges feltétele szűnik meg. Viszont ha a sorozat végtelen, akkor azzal együtt, hogy nincs első tagja — hiszen az, hogy e sorozat végtelen, épp azt jelenti, hogy minden tagja előtt van egy másik —, nincs egyetlen olyan tagja sem, amely létezésének ez a szükséges feltétele ne teljesülne. Így erről a részről semmi akadálya annak, hogy a hatóokok egy végtelenbe nyúló sorozatának „innenső végén" legyenek végső effektusok. Semmi

ellentmondás nincs tehát abban, hogy találkozhatunk hatóokok bizonyos effektusaival, amelyek viszont az okoknak egy esetleg végtelen sorozatához tartoznak..." (Világosság, 1981. dec. Melléklet 17. o.).

Válasz: Aquinói Tamás érve nem a végtelen sor lehetetlenségének tételére épül, hanem arra, hogy ha az okok vertikális irányú sorában nincs első létesítő ok, akkor az okozatok létére (vagy a horizontális irányban végtelen sor létére) nem tudunk elégséges magyarázatot adni. Azzal nem megyünk sokra, ha a vertikális irányú, azaz a ténylegesen együtt levő létesítő okok sorát a végtelenbe nyújtjuk: mert ha e sor egyetlen tagja sem hordozza önmagában létének teljes magyarázatát, akkor a végtelen sor egésze sem fogja önmagában hordozni létének alapját.

4.
A LÉTEZŐK ESETLEGESSÉGÉBŐL KIINDULÓ ISTENÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

A létezők változása és mulandósága láttán az ókori görög filozófusok arra a következtetésre jutottak, hogy e létezőknek valamiféle szükségszerű alapban kell gyökerezniök. A létezők esetlegességén alapuló istenérvet azonban mégsem a görögök, hanem a középkori keresztény, zsidó és arab bölcselők dolgozták ki.

A milétoszi bölcselők a létezők szükségszerű alapját jelképesen „víznek" (Thalész), „levegőnek" (Anaximenész) vagy apeiron-nak (Anaximandrosz) nevezték, és ezt az alapot isteni természetű valóságnak tartották. Platón föltételezte, hogy az ideák világa változatlan, örök és szükségszerű. Arisztotelész azt tanította, hogy az ég és mozgása örökkévaló (vö. Peri ouranou). Az újplatonikus Plótinosz (205—270) a világlélek szükségszerűségét azzal próbálta igazolni, hogy nem minden lét mástól származó lét, hanem kell lennie egy olyan természetnek is, amely romolhatatlan és halhatatlan. Ellenkező esetben ugyanis nem tudnánk magyarázatot adni a létezők létére (IV. Enneasz 7, 8—9).

Szent Ágoston a változó testi világ örök és változatlan alapját a kereszténység Istenében jelölte meg (vö. De immortalitate animae 8, 14). Alfarabi (870—950) szerint a nem szükségszerű valóságok csupán lehetőségként birtokolják a létet, és e „lehetséges" valóságok csak szükségszerű okok által létezhetnek. Minthogy azonban a szükségszerű valóságok között is vannak olyanok, amelyek mástól kapják szükségszerű létüket, fel kell tételeznünk a lényegénél fogva szükségszerű alapot is (Hauptfragen, Abh. 57, ed. Dieterici). Avicenna (980-1037) azt tanította, hogy a világ létezőinek, azaz a csupán „lehetséges" létezőknek oka az önmaga által szükségszerű valóság (Metaphysica I,1, 2). Májmúni Mózes szerint a keletkezésre és a

pusztulásra képes (corruptibilis) létezők szükségszerű és romolhatatlan alapot föltételeznek. Ha ez az alap nem önmaga által szükségszerű, akkor ennek is az önmaga erejében szükségszerű alapra kell támaszkodnia (Móre Növuchim II,2).

Az esetlegességből vett istenérv klasszikus megfogalmazása *Aquinói Szent Tamás* nevéhez fűződik. A Summa contra Gentiles című művében (I,15) elsősorban Isten örökkévalóságát akarja bizonyítani, de az itt vázolt gondolatmenet egyenértékű Isten létének igazolásával. Az érv másik változatát a Summa theologiaeban találjuk (I q.2 a.3). Az „öt út" harmadik tagját a latin contingentia (esetlegesség) szó alapján *kontingencia*-érvnek nevezzük, vagy *I. Kant* nyomán *kozmológiai* érvnek.

* *

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL

Az érv *logikája:* A) A világban vannak olyan valóságok, amelyek képesek lenni és nem lenni: ezek a pusztulásra képes esetleges valóságok. B) A pusztulásra képes esetleges valóságok alapjának szükségszerűnek kell lennie. C) Minthogy a szükségszerűségük alapját másban bíró valóságok sorában nem lehet a végtelent bejárni, fel kell tételeznünk az önmaga által szükségszerű alapot, akit Istennek nevezünk.

A) A harmadik út olyan esetleges valóságokból indul ki, amelyek természetük alapján és időbeli fennállásuk szempontjából a létre és a nemlétre is képesek. Ezeket a valóságokat Szent Tamás pusztulásra képes (corruptibilis) vagy lehetséges (possibilis) valóságoknak nevezi.

„A harmadik utat a lehetségesből és a szükségszerűből vesszük, és ez így hangzik: vannak olyan dolgok, amelyek képesek lenni és nem lenni. Bizonyos dolgokat ugyanis keletkezni és pusztulni találunk: következésképp ezek képesek lenni és nem lenni" (I q.2 a.3). A Summa contra Gentiles-ben ugyanez a kiindulási tétel így fogal-

mazódik meg: „a világban látunk bizonyos dolgokat, amelyek képesek lenni és nem lenni, és ezek a keletkezésre és a pusztulásra képes valóságok" (I,15).

Esetleges (contingens) minden olyan valóság, amely közömbösen viszonyul a léthez és a nemléthez (Summa contra Gentiles I,15). Másként fogalmazva: esetleges mindaz, ami nem önmagában hordozza létének és mibenlétének teljes alapját, illetve magyarázatát. Az esetleges valóságról mindig megkérdezhetjük, hogy miért van, és miért olyan, amilyen. Az esetleges létező csak feltételesen szükségszerű: azaz, ha létezik, lehetetlen, hogy ugyanakkor ne legyen, de nem kellett volna feltétlenül létrejönnie; és semmi ellentmondás sem lenne abban, ha megszűnne (ezért bármikor elgondolható nemléte). Az ilyen valóság főbb jellemzői: a végesség, a függőség, a változékonyság és a létbeli sebezhetőség, ami végső fokon a semmibe zuhanás képességét is jelenti (vö. De Trinitate q.5 a.2 ad 7).

Aquinói Tamás az esetleges valóságoknak *két* fajtáját különbözteti meg:

Vannak olyan létezők, amelyek annak ellenére, hogy természetük alapján nem irányulnak pusztulásra, mégis esetlegesek, mert létüket és fennmaradásukat másnak köszönhetik: ilyenek például a részleges kozmikus rendszerek logikáját biztosító tiszta formák, az angyalok (I q.9 a.2; I q.51 a.5 ad 3; I q.75 a.6 ad 2). Ezek csak *feltételesen szükségszerűek:* szükségszerűségük oka másban van, azaz nem lényegük erejében léteznek, és így végső fokon esetlegesek.

Az esetleges valóságok másik csoportjába a *pusztulásra képes* létezők tartoznak. Ilyenek a természeti létezők, amelyek önmagukban hordják a szétesés, a pusztulás elvét. És ez nem csupán azt jelenti, hogy képességük van a pusztulásra, hanem azt, hogy ténylegesen a pusztulás, a megsemmisülés felé sodródnak.

A harmadik út a pusztulásra képes esetleges létezőkből indul ki. E létezők esetében a „képes lenni és nem

lenni" kifejezés elsősorban e létezők időbeli fennállása szempontjából értendő: „miként ugyanis a pusztulásra képes létező az, ami korábban volt, de most nincs, vagy esetleg a jövőben valamikor már nem lesz, úgy a keletkezés révén fennálló létező az, ami most megvan, de korábban nem volt" (I De coelo et mundo lect. 24). Az ilyen valóságok pusztulásának oka anyag-forma összetettségükben rejlik. Az anyagot mint tiszta lehetőséget egyetlen forma sem viszi hiánytalanul megvalósultságba, így az anyag mindig lehetőségben marad más formákra nézve (De potentia q.5 a.3). Az anyagból és formából álló létezők azáltal pusztulnak el, hogy elveszítik formájukat (I q.9 a.2).

B) A pusztulásra képes létezőknek szükségszerű alapban kell gyökerezniök, mert ha minden pozitív módon irányulna a pusztulásra, akkor most semmi sem lenne a világból.

„Lehetetlen azonban, hogy mindaz, ami van, ilyen legyen: minthogy ami képes nem lenni, az valamikor nincs. Ha tehát minden képes nem lenni, akkor valamikor semmi sem volt. De ha ez igaz, akkor most sem lenne semmi: mivel, ami nincs, az nem jön létre, csak valami által, ami van. Ha tehát semmi sem volt, lehetetlen lett volna, hogy valami létrejöjjön, és így most sem lenne semmi: ami nyilvánvalóan hamis. Tehát nem minden létező csupán lehetséges, hanem kell lennie valami szükségszerű valóságnak is" (I q.2 a.3). A Summa contra Gentiles-ben e gondolatmenet kiegészítéseként a következőket olvashatjuk: „mindannak, ami csupán lehetőségként bírja a létet, oka van: mert mindaz, ami önmagában véve közömbösen viszonyul a két állapothoz, tudniillik a léthez és a nemléthez, ha létet kap, e létet valami októl kell, hogy kapja" (ScG. I,15).

Szent Tamás azt állítja, hogy nem lehet minden pusztulásra képes. Álláspontját két filozófiai meggondolással igazolja.

Először arra utal, hogy a pusztulásra irányuló valóság a végtelen időnek nem minden pillanatában rendelkezik léttel: „ami képes nem lenni, az valamikor nincs". A természeténél fogva pusztulás felé sodródó valóság

valamikor elpusztul. Ezt azért kell föltételeznünk, mert ellenkező esetben képtelen állításhoz jutunk. Ha ugyanis valamilyen valóságról, amely természete alapján a pusztulásra irányul, az föltételezzük, hogy sosem pusztul el, ellentmondásba keveredünk: mert ebben az esetben olyan valóságot föltételeztünk, amely adott időpillanatban a tényleges létezés szempontjából egyszerre van is, meg nincs is. Ezt beláthatjuk a következőkből: tételezzük fel, hogy valamilyen pusztulásra képes valóság a végtelen idő minden pillanatában létezik. Ez azt jelenti, hogy e föltételezett létezőnek valós képessége van a mindig létezésre. Másrészt azonban ugyanez a valóság természeténél fogva pusztulásra irányul, így a végtelen idő valamelyik pillanatában elpusztul. Így a végtelen időben kell lennie egy olyan pillanatnak, amelyben az említett valóság ténylegesen van is, meg nincs is. Ez azonban képtelenség (vö. I De coelo et mundo lect. 26). — Megjegyezzük, hogy az előbbi gondolatmenet a pusztulásra képes létezőket önmagukban tekinti, azaz eltekint a pusztulást megakadályozó szükségszerű okoktól. Elgondolható ugyanis, hogy valamilyen pusztulásra képes valóság (per accidens) végtelen ideig fennmarad, mert valami megakadályozza pusztulását. Ennek a valaminek azonban romolhatatlannak kellene lennie, ami ellentmond annak a kiindulási feltételezésnek, hogy minden pusztulásra képes. Az istenérv azonban nem ezen az úton halad tovább, hanem megmarad annál a föltételezésnél, hogy minden pusztulásra képes.

Másodszor azt állítja, hogy ha elfogadjuk azt a föltevést, hogy minden a pusztulásra irányul, akkor azt is el kellene fogadnunk, hogy most semmi sincs a világból: „ha tehát minden képes nem lenni, akkor valamikor semmi sem volt. De ha ez igaz, akkor most sem lenne semmi". Az idézetben szereplő *„minden"* kifejezés *helyes értelmezése* döntő jelentőségű az érv bizonyító erejét illetően. Ez a „minden" nemcsak a létezők összességét jelenti, hanem a létezők valamennyi létösszetevőjét, így az anyagot és a formát is. Szent Tamás azt akarja

mondani, hogy ha a világ valamennyi létrétege és a világ létezőinek valamennyi létösszetevője pusztulásra irányulna, a világnak már meg kellett volna semmisülnie, és minél régebbi a világ, ennek annál inkább be kellett volna következnie. Felesleges tehát az az ellenvetés, hogy az egyik létező pusztulása a másik létező keletkezését vonja maga után.

Aquinói Tamás a két előbbi gondolatmenet segítségével annak a föltevésnek tarthatatlanságát akarja igazolni, hogy minden pusztulásra képes. És minthogy e föltevés tarthatatlanságát igazoltnak tekintheti, kézenfekvőnek látszik a végeredmény: a pusztulásra képes esetleges létezők valamiféle szükségszerű és romolhatatlan alapban gyökereznek.

C) Minthogy a feltételesen szükségszerű valóságok sorában nem mehetünk a végtelenbe, el kell jutnunk a feltétlenül szükségszerű alaphoz, akit Istennek nevezünk.

„De minden szükségszerű valóság szükségszerűségének vagy másban van az oka, vagy nem. Nem lehetséges azonban, hogy végtelenbe menjünk a szükségszerű valóságok sorában, amelyek szükségszerűségének oka van, miként a létesítő okok sorában sem, amint ezt bizonyítottuk. Tehát szükséges föltennünk valamit, ami önmaga által szükségszerű, minthogy szükségszerűségének nem másban van az oka, és ami egyben mások szükségszerűségének oka: és ezt a valóságot mindenki Istennek mondja" (I q.2 a.3). A Summa contra Gentiles-ben hasonló módon fogalmazódik meg ugyanez a gondolat: „Minden szükségszerű valóság azonban vagy másban bírja szükségszerűségének okát, vagy nem, mert önmaga által szükségszerű. A szükségszerűségük okát másban bíró valóságok sorában azonban nem lehet a végtelenbe menni. Tehát fel kell tételeznünk valami első szükségszerű valóságot: és ez az Isten, minthogy ő az első ok, amint erre rámutattunk" (I,15).

Létbelileg szükségszerű (necessarium) az, ami önmagától nem képes elpusztulni, vagy az, ami lehetetlen, hogy ne legyen. Ennek megfelelően kétféle szükségszerűségről beszélhetünk: az egyik a feltételes, a másik

a feltétlen szükségszerűség (I q.19 a.3; III Sent.d. 16 q.1 a.2).

Van olyan valóság, amely másban bírja szükségszerűségének okát (I q.50 a.5 ad 3). Az ilyen valóság csak feltételesen szükségszerű: csak azért jött létre, mert megvalósították feltételeit és csak azért marad fönn, mert valami más tartja létben. A szükségszerűségnek ezt a fajtáját *asszertórikus* (tényként állított) szükségszerűségnek nevezzük. Az ily módon szükségszerű valóság végső fokon esetleges.

A feltétlenül szükségszerű valóság önmaga által (per se) szükségszerű (I q.41 a.2 ad 5; ScG. I,15 és 22). Az ilyen valóságnak nincsenek rajta kívül álló feltételei, hanem önmagában hordja szükségszerűségének alapját, magyarázatát. A létbeli szükségszerűségnek ezt a legerősebb változatát *apodiktikus* (feltétlen, ellentmondást nem tűrő) szükségszerűségnek nevezzük. Apodiktikusan szükségszerű az, ami lehetetlen, hogy ne legyen.

A pusztulásra képes esetleges valóságoknak szükségszerű alapban kell gyökerezniök. Ilyen szükségszerű alapnak látszik az első anyag (materia prima) és a részleges kozmikus rendszerek logikáját biztosító angyalok világa. Az első anyag és az angyalok azonban csak feltételesen szükségszerűek.

A pusztuló létezők világában az *első anyag* maradandónak mutatkozik (De potentia q.3 a.2; q.5 a.3). Az első anyag romolhatatlan (incorruptibilis), azaz nincs képessége a pusztulásra (ScG. II,55). — Az első anyag azonban nem állhat fenn önmagában, hanem csak formákkal együtt létezhet (ScG. II,43). És minthogy a formák léte és fennmaradása szükségszerű alapot követel, a formákkal együtt az első anyagnak is e szükségszerű alapra kell támaszkodnia (I q.44 a.2 ad 3; ScG. II,43). Másként fogalmazva: az első anyag csak feltételesen szükségszerű.

Az első anyaghoz hasonlóan szükségszerűnek mutatkozik a létezők keletkezését és pusztulását szabályozó kozmikus rendszerek logikája is. Mint tudjuk, Szent Tamás e rendszerek logikáját az *angyalok* tevékenységére vezeti vissza (II Sent. d.1 q.1 a.4 ad 2;

Opusculum X és XI; I q.110 a.1). Az angyalok mint önmagukban fennálló (subsistens) formák nem hordják magukban a pusztulás elvét (I q. 50 a.5; I q.75 a.6; ScG. II,30). — Ennek ellenére az angyalok csak asszertórikusan szükségszerűek. Nem lényegük erejében léteznek (I q.12 a.4; I q.50 a.2 ad 3). Létrejövésük és szükségszerű fennmaradásuk valami más októl függ (I q.50 a.5 ad 3; I q.61 a.1).

Minthogy a szükségszerűségüket mástól kapó alapok sorában nem lehet a végtelenbe menni, fel kell tételeznünk az *apodiktikusan szükségszerű alap* valóságát is. E feltétlenül szükségszerű alap föltételezésére nem azért kényszerülünk, mintha a végtelen sor elvileg lehetetlen lenne, hanem azért, mert e föltételezés nélkül nem tudunk elégséges magyarázatot adni a feltételesen szükségszerű alapokra és így a pusztulásra képes esetleges létezők létrejövésére és fennmaradására sem. Az első anyag nem ad választ a formák eredetének és fennmaradásának kérdésére, és önmagát sem magyarázza. Az önmaga által szükségszerű alap nélkül a kozmikus rendszerek logikájára (az angyalok létrejöttére és fennmaradására) sem tudunk elégséges magyarázatot adni.

Az érv *konklúziója:* ahhoz, hogy a pusztulásra képes esetleges létezők létére és mibenlétére elégséges magyarázatot tudjunk adni, az önmagában fennálló és az önmaga által szükségszerű valóság (ipsum esse subsistens per se necessarium) létét kell posztulálnunk. Ez a valóság lényege erejében létezik, ezért lehetetlen, hogy ne legyen, és ne olyan legyen, amilyen: léte kizárja a nemlétet és a más-létet. Nagyon valószínű, hogy ez a feltétlenül szükségszerű alap azonos az első útban igazolt tiszta megvalósultsággal és a második útban igazolt első okkal, azaz a személyes és a transzcendens Istennel.

* * *

PROBLÉMÁK ÉS VÁLASZOK

Jóllehet Aquinói Tamás „harmadik útját" sok filozófus elgondolkoztatónak vagy éppenséggel bizonyító erejűnek tekintette, ez az istenérv is sok kritikát kapott.

a) *David Hume* első ellenvetése az, hogy a tényigazságok a priori (a tapasztalattól függetlenül) nem bizonyíthatók: „nyilvánvaló képtelenség van abban az igényben, hogy valamilyen tényt bizonyítsunk, vagy a priori érvekkel igazoljunk. Semmi sem bizonyítható, kivéve ha ellenkezője ellentmondást tartalmaz. Semmi sem tartalmaz ellentmondást, ha világosan felfogható. Bármit, amit létezőnek gondolunk, nemlétezőnek is gondolhatjuk. Tehát nincsen olyan létező, amelynek nemléte ellentmondást tartalmaz. Következésképp nincs olyan létező, amelynek léte bizonyítható" (Dialogues concerning natural religion IX). — *Válasz:* Hume ellenvetése arra a helytelen előfeltevésre épül, hogy az okságnak nincs ontológiai érvénye. Ha ezt az előfeltevést elfogadjuk, az egzisztenciális ítéletek helyességét valóban nem bizonyíthatjuk, de ebben az esetben a tudomány és a filozófia műveléséről is le kell mondanunk. Az empirista filozófus téved, amikor az istenérveket a priori érveknek tekinti: az istenérvek ugyanis a háttéri tapasztalat értelmezései. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy a létezők esetlegességét vagy asszertórikus szükségszerűségét csak azért fedezhetjük fel, mert háttérileg tudunk a feltétlenül szükségszerű valóságról (s nem csupán ennek fogalmáról!). Hume abban is téved, hogy nincsen olyan valóság, amelynek nemléte ellentmondáshoz vezetne. A világ bármelyik létezőjéről ellentmondás nélkül elgondolhatjuk, hogy nem létezik. De a feltétlenül szükségszerű alapról nem gondolhatjuk ugyanezt, mert ebben az esetben nem tudnánk elégséges magyarázatot adni a ténylegesen meglevő esetleges létezőkre.

Hume második ellenvetése azt fogalmazza meg, hogy ha bizonyítani lehetne a szükségszerű valóságot, ebből még nem válna nyilvánvalóvá, hogy a keresett szükségszerű valóság nem az univerzum egésze. Mert elgondolhatjuk, hogy az univerzum örök és ok nélküli valóság (vö. Dialogues IX). — *Válasz:* Hume nem gondol arra, hogy amikor a feltétlenül szükségszerű valóságot a háttéri tapasztalatban felismerjük, valamiképpen tulajdonságait is megismerjük, és az „univerzum egészét" önkéntelenül ehhez az ismerethez mérjük. Az

apodiktikusan szükségszerű valóság nem lehet véges, változékony, mástól függő, részekből álló, fejlődő stb., hanem tökéletes és tényleges önazonosságban korlátlan módon kell birtokolnia a létet. Ha a világ jellemzőit ezekhez a feltétlen tulajdonságokhoz hasonlítjuk, sosem támadhat olyan benyomásunk, hogy a világ feltétlenül szükségszerű. A világ feltétlensége ellen szól az a filozófiai meggondolás is, hogy ha a világ létezői egyenként esetlegesek vagy asszertórikusan szükségszerűek, akkor e létezők összessége sem lehet más jellegű.

b) *G. W. Leibniz* elsőként fogalmazza meg az elégséges alap elvét (principium reddendae rationis sufficientis). Ez az elv azt mondja ki, hogy „semmi sem történik elégséges alap nélkül, azaz semmi sem történik úgy, hogy aki eléggé ismeri a dolgokat, meg ne tudná adni az okot, amely elégséges annak meghatározására, hogy miért így állnak a dolgok és miért nem másképp" (Principes de la nature et de la grâce 7). A létezők esetlegesek. Ez azt jelenti, hogy mindig megkérdezhetjük velük kapcsolatban, hogy miért vannak, és miért olyanok, amilyenek: „az első kérdés, amelyet jogosan felvethetünk, ez lesz: miért van inkább valami, mint semmi? A semmi ugyanis egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Sőt, ha feltesszük, hogy a dolgoknak létezniük kell, akkor meg kell tudnunk okolni, hogy miért kell így létezniük és nem másképp" (Principes 7). Minthogy az előbbi kérdések a világmindenség egészére vonatkozóan is feltehetők, a világ elégséges alapjának a világon kívül kell lennie: „annak az elégséges alapnak, amely nem szorul rá másik alapra, kívül kell lennie az esetleges dolgok egymásutánján, és olyan szubsztanciában kell lennie, amely oka azoknak, és maga szükségszerű lét, amely magában foglalja létezésének alapját... És a dolgoknak ezt a végső alapját nevezzük Istennek" (Principes 8). — E gondolatmenet ellen azt szokták felhozni, hogy a szükségszerű lény fogalmából indul ki, és a priori feltételezi a szükségszerű lény lehetőségét.

Válasz: nézetünk szerint Leibniz nem a szükségszerű lény fogalmából indul ki, hanem az esetleges dolgokból. A szükségszerű lényt az elégséges alap elvének értelmében posztulálja. Kétségtelen azonban, hogy Leibniz több gondot fordíthatott volna annak kimutatására, hogy a szükségszerű lény fogalmát a háttéri tapasztalat alapján alkotjuk meg.

c) *I. Kant* a kozmológiai érv bírálatánál a Leibniz-féle megfogalmazást tartja szem előtt: „Ha valami létezik, úgy a föltétlenül szükségszerű lénynek is léteznie kell. Márpedig legalább én magam létezem: tehát létezik egy feltétlenül szükségszerű lény" (Kritik der reinen Vernunft B 632).

Kant egyik ellenvetése az, hogy a fenti szillogizmus főtétele az okság elvét a tapasztalati világon túlra, azaz a noumenális világra is kiterjeszti. A königsbergi filozófus szerint ez azért helytelen, mert az okságot mint alanyi kategóriát csak az érzékelő tapasztalat (a jelenségek) világára alkalmazhatjuk. — *Válasz:* Kant önkényesen állítja, hogy az okság csupán alanyi kategória, és ezzel az állítással önmagával is ellentétbe kerül. Elismeri ugyanis, hogy a dolgok hatnak érzékeinkre, és ezzel tulajdonképpen feltételezi az okság ontológiai érvényét. Nem ügyel arra, hogy Lebniz nem a szaktudományos oksági szabály alapján érvel, hanem az esetleges jelenségek transzcendens alapját keresi.

Kant másik ellenvetése azt fogalmazza meg, hogy a kozmológiai érv végső fokon arra az ontológiai érvre támaszkodik, amely Isten fogalmából akarja kihámozni Isten szükségszerű létezését (vö. B 631—641). Kant szerint a kozmológiai érv a következő módon épül fel: az érv a tapasztalatból kiindulva a feltétlenül szükségszerű lény fogalmához jut. Minthogy azonban a feltétlenül szükségszerű lényről nem lehet tapasztalatunk (így tulajdonságait sem ismerhetjük), e lény fogalma határozatlan marad. Az ész ezért olyan fogalmat keres, amelynek segítségével tartalmat adhat a szükségszerű lény fogalmának. Ezt a fogalmat a legreálisabb (legtökéletesebb) lény fogalmában találja meg. S minthogy a legreálisabb lény fogalma a szükségszerű létezést is tartalmazza, a kozmológiai érv az ontológiai érvbe átcsúszva a legreálisabb lény fogalmából következtet e lény valós létére.

Válasz: Kant a tapasztalat fogalmát önkényesen az érzékelő tapasztalatra korlátozza, és nem ügyel arra, hogy háttérileg a feltétlenül szükségszerű valóságról is van tapasztalatunk. Éppen ez a háttéri tapasztalat a lehetőségi feltétele annak, hogy a feltétlenül szükségszerű lény fogalmát megalkothatjuk. Kant az emberi megismerés lehetőségi feltételeit kereste, csak éppen arra a kérdésre „felejtett el" válaszolni, hogy az ész miért követeli a feltétlent.

d) A *modern kritikusok* elsősorban logikai szempontból támadják a dolgok esetlegességéből kiinduló istenérvet.

Klima Gyula szerint abból, hogy „minden képes nem lenni", nem szükségszerűen következik, hogy valamikor semmi sem volt: „Ez az a logikai típushiba, amit a modern logikusok kvantorcsúsztatási hibának neveznek. Ha pl. egy társaságban beszélgetnek, igaz lehet az, hogy mindenki beszél valamikor, anélkül, hogy igaz lenne az, hogy van olyan időpont, amikor mindenki beszél. Ugyanígy lehetséges, hogy mindenre igaz legyen, hogy valamikor nincs, anélkül, hogy igaz

lenne, hogy valamikor semmi sincs" (Világosság 1981. dec. Melléklet 21. o.). — *Válasz:* Klima félreérti a „minden" szó jelentését. A „minden" szó ugyanis nemcsak a létezők összességét jelöli, hanem a létezők valamennyi létösszetevőjét, így az anyagot és a formát is. Szent Tamás azt akarja mondani, hogy ha valamennyi létező valamennyi létösszetevője a pusztulás felé sodródna (miként a napsütés hatására fokozatosan vékonyodó jégréteg), akkor a világnak már el kellett volna pusztulnia.

Egyes szerzők azt a tételt támadják, amely azt mondja ki, hogy „ha a világ létezői egyenként esetlegesek, akkor e létezők összessége is esetleges". A *halmazelméletre* hivatkozva azt állítják, hogy az a következtetés, amelyben a halmaz valamennyi tagjára jellemző jegyet a tagok összességének is tulajdonítjuk, nem általános érvényű: az emberek halmaza nem ember, a halandó lények halmaza nem halandó lény stb. (vö. J. Seiler: Das Dasein Gottes 70. o.). — *Válasz:* a halmazelméletben ma is vitatott téma, hogy melyek azok a jegyek, amelyek a tagokról a halmazra is átvihetők. Bizonyos, hogy vannak ilyen jegyek: ha például egy háztető valamennyi cserepe piros, a tető egésze is piros. Nézetünk szerint az esetlegesség olyan tulajdonság, amelyet át lehet vinni a részekről az egészre: azaz, ha valamennyi létező esetleges, akkor az általuk alkotott halmaz is esetleges.

5.
A TÖKÉLETESSÉGI FOKOZATOKBÓL VETT ÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

A tökéletességi fokozatokból vett érv nyomait már az ókori görög filozófusoknál is megtalálhatjuk. A korlátozott tökéletességekből a korlátlan tökéletességű valóságra irányuló következtetés azonban csak a középkori keresztény gondolkodók világában vált határozott formájú istenérvvé.

Platón azt tanítja, hogy ha a dolgokat többé vagy kevésbé jónak, igaznak, szépnek stb. ítéljük, ez az ítélet valamiképpen magában foglalja a korlátlanul jónak, igaznak, szépnek stb. ismeretét is (vö. Phaidón). Az ókori filozófus a jót, az igazat és a szépet az Eggyel azonosítja és ezt az titokzatos egységet isteni valóságnak tartja (vö. Parmenidész). Az ideák és az érzékelhető dolgok azáltal léteznek, azáltal igazak, szépek és jók, hogy részesülneke titokzatos egységből. Platón szerint a törekvő szeretettől (erósz) vezérelve és a tökéletességek lépcsőfokait végigjárva az ember eljuthat magának a jónak, az igaznak és a szépnek szemlélésére (Szümposzion 210 e—211 d; Politeia 505—520; Phaidrosz 249 d; Phaidón 74 a).

Arisztotelész a Metaphüszika második könyvében a legfőbb igazsággal azonos legfőbb létezőről beszél (Metaphüszika 993 b és 1008 b—1009 a).

Plótinosz azt állítja, hogy a lélek a misztikus felemelkedésben a jó, az igaz és a szép formájában megnyilvánuló Egy-hez jut közel (I. Enneasz 3 és 6).

Szent Ágoston azt tanítja, hogy a világ dolgai csak korlátozott mértékben jók, igazak és szépek. Ennek magyarázata az, hogy csak részesülés útján birtokolják e tökéletességeket: magából a jóból, az igazból és a szépből, azaz az isteni létből részesülnek. A feltétlen jóról, igazról és szépről háttéri ismeretünk van: erről az ismeretről végte-

lenbe mutató vágyaink és összehasonlító ítéleteink tanúskodnak (De Trinitate 8, 3, 4; Confessiones 10, 23, 33; 7, 17, 23).

M. S. Boëthius szerint a korlátozott tökéletességű dolgok végső forrása csak a feltétlen jó lehet: „Nos, hogy van ilyen jó, s hogy e jó mintegy forrása az összes többi jónak — ez tagadhatatlan. Azt tartják ugyanis, hogy minden, amit tökéletlennek mondunk, tökéletessége megfogyatkozásával lett azzá. Következésképp, ha látunk valami ilyen vagy olyan fajtájú tökéletlen dolgot, szükségszerűen kell lenni ugyanabból a fajtából egy tökéletes példánynak is. Hiszen ha tagadjuk a tökéletes létét, akkor el sem képzelhető, hogy az, amit tökéletlennek mondunk, honnan lett légyen" (De consolatione philosophiae 3, 10).

Canterbury Szent Anzelm a Monologion-ban két a posteriori istenérvet említ.

Az első érvet három változatban adja elő. Az első változat az értékek sokféleségéből és fokozataiból indul ki, vagyis azokból a jó dolgokból, „amelyeket testi érzékeinkkel megtapasztalunk és szellemi mérlegelésünkkel megkülönböztetünk". Ezek mind „valami által jók, ami azonos a különféle jó dolgokban". Ez azonban azt jelenti, hogy „van egy valami, mely egy által jó mindaz, ami jó" (Monologion 1). Az érv második változata a minőségi értelemben vett nagyság (nemesség, fennköltség) fokozataiból indul ki és eljut a legfőbb jóval azonos legnagyobbhoz (Monologion 2). A harmadik változatban Anzelm a létezőkre alkalmazza az előbbi gondolatmenetet. Kiindulásul ezt állítja: „úgy látszik, hogy mindaz, ami van, valami egy által van". Mindaz, ami létezik, vagy valami által létezik, vagy a semmi által. Az utóbbi feltevést ki kell zárnunk. Így mindazok a dolgok, amelyek léteznek, vagy egymás által léteznek, vagy önmaguk által, vagy valami mindannyiukra nézve közös ok által. Minthogy egymás által nem létezhetnek, vagy sok önmaga által létező van, vagy pedig egy. Ha feltételezzük, hogy sok önmaga által létező valóság van, ez a feltételezés is kivezet a sokaságból. Ha ugyanis sok önmaga által létező valóság van, ezeknek valami egyetlen forrásból (természetből) kell részesülniük, ami az önmaga általi létre képesíti őket. Ennek az egyetlen és legfőbb önmaga általi létezőnek kívül kell lennie az önmaguk által létezők sorozatán (Monologion 3).

A második érv a különféle létrendekhez tartozó valóságok természetének különbözőségéből, vagyis a létfokozatokból indul ki. A ló természete jobb, mint a fa természete, az emberi természet kiválóbb, mint a ló természete. A különféle létrendekhez tartozó lényegek fölött kell lennie egy olyan természetnek, „amely úgy áll felette a többinek,

hogy egyikkel szemben sem alacsonyabb rendű". Ez azonban csak úgy lehetséges, ha ez a természet „önmaga által az, ami, és mindaz, ami van, általa az, ami". Van tehát „valamiféle természet vagy szubsztancia, ami önmaga által jó és nagy, és önmaga által az, ami; és ami által van mindaz, ami igaz vagy jó, vagy valami: és ez a legfőbb jó, a legfőbb nagy, a legfőbb vagy önmagában fennálló létező, azaz, ami mindenek fölött a legnagyobb" (Monologion 4).

A tökéletességi fokozatokból vett istenérv *Aquinói Szent Tamás* „őt útjának" negyedik tagja. Az érv leírását a Summa theologica-ban találjuk (I q.2 a.3), de értelmezéséhez a szerző más műveiben olvasható utalásait is figyelembe kell vennünk (II Sent.d.1 q.1 a.1; ScG. I,13; II,15; De potentia q.3 a.5; I q.44 a.1).

* *

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL

A tökéletességi fokozatokból kiinduló istenérv *gondolatmenete* a következő: A) Tapasztalatunk adatai szerint a transzcendentális tulajdoságok és a velük közvetlen kapcsolatban álló egyszerű tökéletességek a különféle létrendekben és egyedekben nem azonos fokban vannak jelen. B) E fokozatokat valamiféle abszolút támponthoz igazodva állapítjuk meg. C) Az abszolút támpontnak, azaz a legtökéletesebb lénynek valóságosnak kell lennie, mert az említett tulajdonságok és tökéletességek fokozatos és korlátozott előfordulását csak ezzel a föltételezéssel tudjuk magyarázni.

A) A negyedik út a transzcendentális tulajdonságokból és az egyszerű tökéletességekből indul ki. A kiindulási tétel azt fogalmazza meg, hogy e tulajdonságok és tökéletességek a különféle létezőkben korlátozott és fokozatos mértékben vannak jelen.

„A negyedik utat a dolgokban található fokozatokból vesszük. Azt találjuk ugyanis, hogy vannak többé vagy kevésbé jó, igaz, nemes stb. dolgok" (I q.2 a.3).

A *transzcendentális tulajdonságok* (transcendentalia) azok a legegyetemesebb határozmányok, amelyek analóg módon valamennyi létezőről állíthatók. Ilyen tulajdonságok például a jó, az igaz és a szép (De veritate q.1 a.1; I q.5 a.4 ad 1). E tulajdonságok nem korlátozódnak a létezők valamelyik osztályára, hanem minden filozófiai értelemben vett nemet és fajt áthatnak és felülmúlnak. A transzcendentális tulajdonságok nem bővítik a lét fogalmát, hanem azt jelölik, hogy a létező különféle képességeink tárgya lehet. Így valamennyi létező *igaz* (verum), amennyiben megismerhető, érthető. Valamennyi létező *jó* (bonum), amennyiben valamilyen vágy tárgya lehet. Hasonlóképpen: valamennyi létező *szép* (pulchrum), amennyiben valamilyen alanyban a tetszés érzését válthatja ki. Minthogy e transzcendentális tulajdonságok nem bővítik a lét fogalmát, a lét, az igaz, a jó és a szép fogalma fölcserélhető (I q.16 a.3; I q.5 a.3; I q.5 a.4 ad 1). E tulajdonságok önmagukban véve nem utalnak korlátra vagy határoltságra.

Az *egyszerű* vagy *tiszta tökéletességek* (perfectiones simplices vel purae) közel állnak a transzcendentális tulajdonságokhoz, jóllehet nem járják át a nemek és a fajok teljes mezejét. Ilyen tökéletességek pédául az élet, a bölcsesség, az erkölcsi jóság stb. Ezek egyrészt analóg módon jutnak érvényre a különféle létrendekben (mint például az élet a növény, az állat és az ember szintjén), másrészt az azonos létrendhez tartozó egyedekben is különféle fokban találhatók meg (az egyik ember bölcsebb, erkölcsösebb stb., mint a másik). Önmagukban véve az egyszerű tökéletességek sem utalnak korlátra.

Az egyszerű tökéletességektől különböznek az úgynevezett *kevert* tökéletességek (perfectiones mixtae), amelyek vagy önmagukban véve, vagy a befogadó alany szempontjából eleve korlátozottságra utalnak. Ilyenek a filozófiai értelemben vett nemi és faji tökéletességek (állat mivolt, ember mivolt stb.), valamint az anyagra korlátozódó mennyiségi és minőségi határozmányok (kiterjedés, melegség, fehérség stb.). A kevert tökéletes-

ségeken belül nincsenek lényegileg különböző fokozatok (az egyik ember nem emberebb, mint a másik; a melegség természete egy és ugyanaz a különféle meleg dolgokban). Ezeket a tökéletességeket azonos értelemben (univoce) állítjuk az őket birtokló dolgokról. Az ilyen tökéletességek vonalán a viszonylagos különbségeket az magyarázza, hogy ugyanazt a formát (például a melegséget) kisebb vagy nagyobb mértékben fogadják be különféle létezők. A kevert tökéletességek sosem léteznek korlátlan módon (nincs például korlátlan melegség), így a kevert tökéletességek vonalán adódó maximum mindig csak viszonylagos. Szent Tamás istenérve nem ezeket a tökéletességeket veszi figyelembe, hanem a transzcendentális tulajdonságokat és az egyszerű tökéletességeket.

Tapasztalatunk adatai szerint az önmagukban véve semmilyen korlátra sem utaló transzcendentális tulajdonságok és egyszerű tökéletességek a különféle létrendekben *fokozatos* és *korlátozott* módon fordulnak elő. A létrendi fokozatokat Aquinói Tamás annak alapján állapítja meg, hogy a létezők milyen mértékben képesek a „tökéletes visszatérésre" (reditio completa), vagyis az önmagukra irányulásra és a tudatosságra (De veritate q.1 a.9; ScG.IV,11). Minthogy a lét és a transzcendentális tulajdonságok fogalma fölcserélhető, a *létrendi fokozatok* megegyeznek a transzcendentális tulajdonságok birtoklásának fokozataival.

A létrendi fokozatok a következők: Legalacsonyabb fokon az élettelen anyagi létezők állnak. Ezek formájuk alapján elsősorban más létezőkre vannak hatással, és nem rendelkeznek tudattal. Magasabb fokon állnak a növények, mert ezek formájuk alapján önmagukat is építik, jóllehet ezek sem rendelkeznek tudattal. A növények fölött állnak az állatok, mert az ő esetükben az önmagukhoz való visszatérés teljesebb, mint a növényeknél. E teljesebb visszatérés jele a fokozott önszervezés és a kezdeti tudat. A legmagasabb fokon az emberi létező áll. Az ember formája (lelke) alapján önmagát építi, és minthogy éntudatában önmaga számára is jelen van, önmagához való visszatérése „tökéletes visszatérés".

A transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek fokozatai megegyeznek a létrendi fokozatokkal. S minthogy az egyes létrendek között lényegi különbség van, a transzcendentális tulajdonságokat analóg módon állítjuk a különféle létrendekhez tartozó létezőkről. Valamennyi létező igaz, amennyiben érthető szerkezettel (formával) rendelkezik; de a különféle létezők formái nem azonos mértékben uralkodnak az anyagon (vö. I q.76 a.1). Lételméleti szempontból a legkevésbé igaz az élettelen anyagi létező: ez formája alapján megismerhető ugyan, de formája szinte elmerül a homályt, a nem érthető szférát jelentő anyagban. Inkább igaz a növényi létező, mert formája jobban uralja az anyagot, és így elvileg többet ismerhetünk meg belőle, mint az élettelen anyagból. Még inkább igaz az állati létező, mert ennek formája jobban kiemelkedik az anyagból, mint a növényé; és adott esetben ez a forma már az önmagáról való tudás kezdeteit is mutatja. A leginkább igaz az emberi lét. Az említett létezők közül az emberi létező formája (lelke) uralja legjobban az anyagot, és ez a forma nemcsak megismerhető, hanem az éntudatban élménye is van önmaga érthető voltáról. — A lételméleti jó és szép vonalán a fokozatok ugyanúgy alakulnak, mint az igaz esetében.

A transzcendentális tulajdonságokhoz hasonlóan az egyszerű tökéletességek is analóg módon vannak jelen a különféle létrendekben. Az élet például megvan a vegetatív létezők szintjén, de teljesebben van meg az érzékelő lények világában és még teljesebben valósul meg az ember esetében. Az egy létrendhez tartozó létezők egyedileg sem azonos mértékben birtokolják ugyanazt az egyszerű tökéletességet (az egyik ember például igazságosabb, mint a másik).

B) A transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek fokozatait és korlátozott előfordulását valamiféle abszolút vonatkoztatási ponthoz igazodva állapítjuk meg.

„De a többet vagy kevesebbet aszerint mondjuk a különféle dolgokról, hogy különféle módokon közelítik meg azt, ami a legteljesebb módon van: miként több meleg az, ami jobban megközelíti azt, ami a leginkább meleg. Van tehát valami, ami a legigazabb, legjobb és legnemesebb, és következésképp a leginkább létező: mert, amik a legigazabbak, azok a leginkább létezők — amint ezt a Metaphüszika második könyvében olvashatjuk" (I q.2 a.3).

Az abszolút vonatkoztatási pontról, az *eszményről* tárgyiasító *ismereteink hátterében* tudunk. Erről a tu-

dásról összehasonlító ítéleteink is árulkodnak. Ha például az egyik emberről azt mondjuk, hogy jó, a másikról meg azt, hogy jobb, nemcsak e két jóságot ismerjük meg, hanem háttérileg az eszményi jóságról is tudunk. Lehet, hogy nem gondolunk erre, de valójában így okoskodunk: az egyik ember jó, mert megközelíti az eszményi jóságot, a másik jobb, mert jobban megközelíti az eszményt. Ugyanilyen módon tudunk a feltétlen lét, a feltétlenül igaz, szép stb. eszményéről is.

A melegre vonatkozó utalás csak hasonlatnak jó, mert az anyagi létrendre korlátozódó formán belül nem lehetnek lényegileg különböző fokozatok (I—II q.52 a.1 és 2). Ezért nincs például feltétlen melegség (vö. De potentia q.3 a.5). Ne feledjük, hogy Szent Tamás érve kizárólag a transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek fokozataira épül!

Arra a kérdésre, hogy az eszményi jó, szép, igaz stb. miért azonos egymással és a feltétlen léttel, a transzcendentálék tana adja meg a választ. A véges lét esetében a *transzcendentális tulajdonságok* és a *lét fölcserélhető* egymással. A jó, az igaz és a szép fogalma csak az emberi elvonatkoztatásban válik el egymástól és a léttől; a valóságban azonban egymással is, és a léttel is azonosak. Logikusnak látszik, hogy ez a feltétlen lét esetében is így van. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy bármelyik transzcendentális tulajdonság vonalán jutunk az eszményhez, ez a feltétlen eszmény magába zárja a többi transzcendentális tulajdonságot is.

Szent Tamásnak azt kellene igazolnia, hogy a feltétlen léttel azonos igaz, jó, szép stb. nem csupán egységesítő és szabályozó eszme (mint ahogyan ezt I. Kant állította), hanem valóság. Ezt az igazolást adja meg az érv befejező gondolatmenetében.

C) A legteljesebb léttel azonos igaznak, szépnek, jónak stb. valóságosnak kell lennie, mert a transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek fokozatait és korlátozott jelenlétét csak ezzel a föltételezéssel magyarázhatjuk.

„Ami azonban egy nemen belül a leginkább valamilyen, az egyben oka mindannak, ami abba a nembe tartozik: miként a tűz, amely a legmelegebb, minden melegség oka — amint ezt az említett könyvben olvassuk. Van tehát valami, ami valamennyi létező létének, jóságának és mindenféle tökéletességének oka: és ezt Istennek nevezzük" (I q.2 a.3).

Az idézetben szereplő *„nem"* (genus) kifejezésen Szent Tamás nem a szoros értelemben vett filozófiai nemet érti, hanem olyan tökéletességet, ami a különféle létrendekben lényegileg különböző módon van jelen. Ilyen tág értelemben veszi „nem"-nek a jót és a létet (II Sent.d.34 q.1 a.2 ad 1; De malo q.1 a.1 ad 11). Egészen bizonyos, hogy a „nem" kifejezést *tág értelemben* kell vennünk, mert maga Aquinói Tamás mondja, hogy a szoros értelemben vett nemen belül nem lehetnek lényegileg különböző fokozatok, s hogy a jó nem sajátos értelemben vett nem (ScG. II,15; II Sent.d.34 q.1 a.2 ad 1). Az idézet tehát így értendő: „ami egy transzcendentális tulajdonságon belül a leginkább valamilyen, az egyben oka mindannak, ami ennek a transzcendentális tulajdonságnak körébe tartozik". A tűz említése csak a szemléltetést szolgálja: miként a tűz melege különböző mértékben sugárzik át a környező tárgyakra, a transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek is úgy „sugároznak át" a létezők világán.

A bizonyítás nem a korabeli világképhez kötődő tűzhasonlatra épül, hanem a következő meggondolásra: „ha valamiről bebizonyosodik, hogy sok dolog különféle mértékben részesül belőle, akkor mindazok, amik korlátozott módon birtokolják e valamit, attól kell, hogy kapják, amiben ez a valami a legtökéletesebb módon van meg; ...ha ugyanis e valami mindegyiket önmaga által illetné meg, nem lenne magyarázat arra, hogy ez a valami az egyikben miért van meg teljesebb módon, mint a másikban" (De potentia q.3 a.5).

A transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek önmagukban véve nem utalnak semmi-

féle korlátra. Ha a létezők saját erejükben (természetük alapján) birtokolnák e tulajdonságokat, akkor valamennyi létező azonos lenne magával az igazzal, a jóval, a széppel stb. „Mindaz, ami valamit saját természete alapján illet meg, és nem valami más okból, az abban nem lehet csökkent és fogyatékos mértékben. Ha ugyanis a természetből valami lényeges összetevőt elveszünk, vagy a természethez hozzáadunk valami lényegeset, már más természet lesz... Ha azonban úgy találjuk, hogy a dologban valamilyen tulajdonság csökkent módon van meg, úgy hogy közben a dolog természete vagy mibenléte érintetlen marad, akkor máris nyilvánvaló, hogy ez a tulajdonság nem csupán ettől a természettől függ, hanem valami mástól, aminek megvonása miatt van a csökkenés. Mindaz tehát, ami valamit kevésbé illet meg, mint másokat, az nem csupán saját természete alapán illeti meg, hanem valami más ok alapján" (ScG. II,15). Szent Tamás szerint ez a „más ok" a transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek esetében csak a feltétlen lét, a feltétlenül igaz, jó, szép stb. valós egysége lehet.

Az érv *konklúziója:* ahhoz, hogy felelni tudjunk arra a kérdésre, hogy a transzcendentális tulajdonságok és az egyszerű tökéletességek miért fokozatos és korlátozott módon vannak jelen a különféle létezőkben, a lét, az igaz, a jó, a szép, a bölcs stb. feltétlen és valóságos egységét kell feltételeznünk. A tökéletességek fokozatainak és korlátozott előfordulásának az a magyarázata, hogy a különféle létezők különféle mértékben részesülnek az önmagában fennálló és a minden szempontból feltétlenül tökéletes valóságból. Ez a feltétlen tulajdonságokkal rendelkező valóság azonos a „harmadik útban" igazolt transzcendens Istennel. A feltétlen léttel azonos igazról, jóról, szépről stb. megfelelő fogalmat sosem alkothatunk, de a létezők korlátozott mérvű tökéletességeit csak belőle és általa magyarázhatjuk.

* * *

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE

A tökéletességi fokozatokból kiinduló istenérvnek nem volt olyan nagy hatása a későbbi gondolkodókra, mint Aquinói Tamás többi érvének. Ennek ellenére ennek az istenbizonyítéknak is voltak pártfogói és természetesen akadtak ellenzői is.

a) *J. Duns Scotus* a De primo principio (3) és az Opus Oxoniense (I d.II q.1) című műveiben következtet a legtökéletesebb lényre.

b) *R. Descartes* abból indul ki, hogy az isteneszme, azaz a legtökéletesebb lény eszméje velünk született fogalom. E végtelenül tökéletes lény eszméjének háttéri ismeretében fedezzük fel önmagunk végességét és fogyatékosságait: „bizonyos tekintetben a végtelen fogalma inkább van meg bennem, mint a végesé, azaz Istené inkább, mint a magamé. Mert miképpen tudhatnám különben, hogy kételkedem s kívánok valamit, azaz hogy valaminek híjával vagyok, s nem vagyok tökéletes, ha egy nálam tökéletesebb lény fogalma nem volna bennem, amellyel előbb össze kell hasonlítanom magamat, hogy mibenlétem fogyatkozásait lássam" (Meditationes III). Az isteneszmének megfelelő Isten valóságát Descartes többek között így próbálja igazolni: „ha független lennék mindenkitől, ha magam lennék létem szerzője, akkor nem kételkednék semmiben, nem kívánnék semmit; fogyatkozás sem lenne bennem, mert megadtam volna magamnak minden tökéletességet, amelyről némi fogalmat alkothatok, azaz akkor magam lennék az isten" (Meditationes III). — Ez a gondolatmenet Szent Tamás érvelésére hasonlít: mivel nem korlátlan módon, azaz nem természetem alapján birtoklom a transzcendentális tulajdonságokat, a bennem levő tökéletességeknek külső októl kell származniok. Ez a külső ok csak a végtelenül tökéletes lény, azaz csak a valóságosan létező Isten lehet.

c) *G. W. Leibniz* az ágostoni hagyományt követve az örök igazságokból következtet Isten létére. Különbséget tesz az észigazságok és a tényigazságok között (Monadologie 33). Az észigazságok a matematika, a logika és a metafizika tételei: ezek szükségszerűek és örök érvényűek. A tényigazságok a tapasztalati eredetű igazságok: ezek esetlegesek és időlegesek. Az észigazságoknak valamiféle objektív alapban kell gyökerezniök, és ez az alap csak Isten lehet: „ha ugyanis van valami realitás a lényegekben vagy lehetőségekben, vagy pedig az

örök igazságokban, akkor ennek a realitásnak valami olyasmiben kell gyökereznie, ami létező és valóságos, következésképp a szükségszerű lény létében, amelyben a lényeg magában foglalja a létezést" (Monadologie 44). — Ennek az érvnek nyomait Szent Tamásnál is fellelhetjük (vö. ScG. II,84).

d) A tökéletességi fokozatokból vett istenbizonyíték *bírálói* általában két ponton támadják az érvet.

Vannak, akik azzal a kijelentéssel szemben támasztanak nehézséget, amely szerint „ami egy nemen belül a leginkább valamilyen, az egyben oka mindannak, ami abba a nembe tartozik". Ha ez a tétel igaz lenne — mondják a bírálók — akkor például azt is igazolni lehetne, hogy van legtökéletesebb ember, akitől minden ember származik, és hasonlóképpen igazolni lehetne az abszolút melegség létét is. — *Válasz:* az ellenvetés nem veszi figyelembe, hogy a fenti kijelentés nem a szoros értelemben vett nemek és fajok világára vonatkozik, hanem a transzcendentális tulajdonságokra és az egyszerű tökéletességekre. A bírálókat legfeljebb az menti, hogy Szent Tamás valóban zavaró módon használja a „nem" (genus) kifejezést, és a tűzre vonatkozó példát is félreérthető módon szövi bele a filozófiai gondolatmenetbe.

Mások az érv zárókövetkeztetésében logikai hibát vélnek fölfedezni. *Klima Gyula* így ír erről: „Abból például, hogy egy iskolai osztályban van olyan gyerek, aki a legmagasabb, van, aki a legkövérebb, és van, aki a legkisebb, nem következik, hogy van olyan gyerek, aki a legmagasabb, legkövérebb és legkisebb. A Negyedik Út szövegében, annak minden homályossága és talánya ellenére ez a tipushiba egyértelműen fölfedezhető: az inkább, ill. kevésbé jó, igaz, nemes dolgokat aszerint mondjuk ilyeneknek, hogy mennyire közelítik meg azt, ami a legjobb, illetve azt, ami a legigazabb, és azt, ami a legnemesebb; tehát van valami legjobb, és van valami legigazabb, és van valami legnemesebb, amiből viszont nem következik, hogy van valami, ami egyszerre a legjobb, legigazabb és legnemesebb" (Világosság 1981. dec. Melléklet 25. o.). — *Válasz:* amit a szerző az osztályban levő gyerekekkel kapcsolatban mond, tökéletesen helytáll. De nem gondol arra, hogy a transzcendentális tulajdonságok esetében más a helyzet: ezeket ugyanis felcserélhetjük egymással és a léttel. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy bármelyik transzcendentális tulajdonság vonalán jutunk az eszményhez, a vele azonos többihez is eljutottunk.

6.
A CÉLIRÁNYOSSÁGBÓL VETT ISTENÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

Az ókori görög filozófusok a kozmosz rendjéből és a létezők célirányos tevékenységéből valamiféle isteni irányításra következtettek. A középkori gondolkodók ezt az érvet a keresztény vallás Istenének igazolására használták föl.

Hérakleitosz szerint a világ eseményeit az isteni törvény, a Logosz irányítja (Diels 22 B 1). Anaxagorasz (i. e. 5. sz.) azt tanítja, hogy mindent az isteni ész, a Nousz kormányoz (vö. Phaidón 97 b—99 c; Metaphüszika 984 b). Szókratész (470—399) a világ rendjéből arra következtet, hogy csak egyetlen láthatatlan istenség van, aki a kozmoszt irányítja (Xenophón: Apomnémonegmata IV,3,13—14).

Platón a Timaiosz című dialógusban a világ rendjét az isteni természetű Démiourgoszra vezeti vissza. Ugyanezt tanítja a Philébosz című dialógusban is (28 c—e).

Arisztotelész azt állítja, hogy „isten és a természet nem tesz semmit hiábavalóan" (Peri ouranou 271 a). Ezzel azt akarja mondani, hogy ha a természeti létezők csak természetük alapján cselekszenek (azaz, ha semmi sem akadályozza őket), célirányosan tevékenykednek. A Filozófus elismeri, hogy a világban vannak véletlenek és így puszta eredmények is (Phüszika 195 b—198 a), de azt állítja, hogy ezek csak ritkán fordulnak elő, s csak a kivételeket magyarázzák. A rend és a célirányos tevékenység alapja azonban nem a véletlen, hanem a természet. A természet sajátossága, „hogy benső elvénél fogva folytonos mozgásban van meghatározott célja felé" (Phüszika 199 b). A Peri philoszophiasz című művében azt tanítja, hogy a természet rendjének oka a mozdulatlan Mozgató (Fragm. 14 és 16). Hasonló gondolatot fogalmaz meg a Metaphüszika-ban is: ha az érzékelhető dolgokon kívül nem lenne más, akkor nem lenne elv, nem

lenne rend, keletkezés és égi mozgás (1075 b). Azokkal szemben, akik a természet rendjét különféle elvekkel (számokkal, törvényekkel) magyarázzák, azt hangsúlyozza, hogy ezeket a különféle elveket egyetlen végső rendezőre kell visszavezetnünk (1075 b—1076 a).

A sztoikus bölcselők a világ dolgainak célirányos elrendeződéséből a Világlogoszra, a Világtörvényre következtetnek. Az isteni gondviselés (gör. pronoia) az ember javát szolgálva kormányozza a világot. M. T. Cicero szerint a világ rendje nem lehet a véletlen műve, mint ahogy Ennius Évkönyvek című munkája sem állhatna össze a betűk véletlenszerű összerázásával (De natura deorum II,37).

A keresztény apologéták és egyházatyák a világ rendjéből kiinduló istenérvet gyakran említik. Szent Ágoston például így ír: „Bármilyen élőlény testét és tagjait szemlélem, nem találok olyat, amelyben nem a harmonikus egységet biztosító mérték, szám és rend uralkodik. Nem értem, honnan származik mindez, hacsak nem feltételezem, hogy abból a legfőbb mértékből, számból és rendből ered, amely magának Istennek változatlan és örök fennköltségében létezik" (De Genesi contra manicheos 1, 16, 25).

M. S. Boëthius az egymással ellentétes természetű dolgok harmóniájából és a szabályos mozgásokból Istenre következtet: „Ez a világ ilyen különböző és egymással meg nem férő részekből soha össze nem állhatott volna egyetlen alakzattá, ha nincs egyvalami, ami összekapcsolja e szöges ellentéteket. A különböző természetű dolgok azonban összekapcsolt állapotukban meg nem férve egymással, eloldódnának egymástól és szétválnának, hacsak nem volna egyvalami, ami összetartsa, amit egyesített. A világ sem működne ilyen meghatározott rend szerint, képtelen volna a tér, idő, hatékonyság, pálya, milyenség tekintetében ilyen szabályozott mozgásra, ha nem volna egyvalami, ami e változások sokféleségét, maga változatlan, el nem rendezné. Ezt az egyvalamit pedig, bármi is az, ami a teremtett világot fenntartja és működteti, azzal a névvel, amelyet mindenki használ, Istennek nevezem" (De consolatione philosophiae 3, 12).

Aquinói Szent Tamás a természeti létezők célirányos tevékenységéből kiinduló istenérvet két változatban adja elő. A Summa theologica-ban az egyedi létezők egyéni célirányos tevékenységét választja kiindulási pontul (I q.2 a.3). Ez az istenérv az „öt út" ötödik tagja. A Summa contra Gentiles című művében az egymással ellentétes természetű létezők rendet teremtő együttműködésére építi érvét (I, 13). A célirányossági istenbizonyítékot a

görög telosz (cél, befejezettség) és logosz (törvény, logikus irányulás stb.) szavak összetétele alapján *teleologikus* érvnek, illetve *I. Kant* elnevezése nyomán *fiziko-teológiai* bizonyítéknak nevezik.

A CÉLIRÁNYOSSÁGI ÉRV AQUINÓI TAMÁS MEGFOGALMAZÁSÁBAN

Az érv *logikája:* A) A természet világában egyrészt belső, másrészt hierarchikus célirányosság jut érvényre, amennyiben az értelem híján levő létezők mind egyenként, mind egymással összhangban célirányosan tevékenykednek. B) A célirányos tevékenységre a véletlen, a dolgok természete és a törvények nem adnak elégséges magyarázatot, ezért a célirányos tevékenység magyarázatához „szándékos" irányítást kell föltételeznünk. C) Minthogy a természeti létezők nem rendelkeznek értelemmel és mégis célirányosan működnek, tevékenységük magyarázatához egy olyan értelmes és akarattal rendelkező lényt kell föltételeznünk, aki a természet dolgait célra irányítja.

A) Az ész és az akarat képességével nem rendelkező létezők tevékenységében belső és hierarchikus célirányosságot látunk: e létezők ugyanis azon túlmenően, hogy egyenként saját céljukra irányulnak, egymással együttműködve valamiféle magasabb rendű cél elérésére is törekszenek.

„Az ötödik utat a dolgok kormányzásából vesszük. Azt látjuk ugyanis, hogy bizonyos dolgok, amelyek nem rendelkeznek tudattal, tudniillik a természeti testek, célirányosan működnek és elérik azt, ami a legjobb" (I q.2 a.3). A Summa contra Gentiles-ben a különféle létezők rendet alkotó együttműködéséről ezt olvassuk: „a világban látunk különféle természetű dolgokat egyetlen rendbe kovácsolódni, éspedig nem ritkán vagy alkalomadtán, hanem mindig vagy legalábbis többnyire" (I, 13).

Jóllehet az ötödik út az ész és az akarat képességével nem rendelkező létezők működéséből indul ki, a *célirányosság* (finalitas) és a cél-ok (causa finalis) fogalmát a céltudatos emberi tevékenységből érthetjük meg. Példa: az órásmester az asztalán levő alkatrészekből órát szándékozik összerakni. Tudatában megjelenik az eszmei cél (az óra érthető szerkezete, felépítésének logikája, „formája"), és ez a cél kezdettől fogva meghatározza az órás tevékenységét: a megfelelő alkatrészek kiválasztása, a kéz mozgása, a mozdulatok sorrendje stb. a cél által kap meghatározást. A folyamat célirányos. Az óra létesítő oka az órásmester. Minthogy azonban az óra érthető szerkezete, azaz a cél is meghatározza a mester tevékenységét, a célt is az óra okának tekinthetjük.

Célirányos tevékenységről általában akkor beszélhetünk: a) ha a tevékenységnek (folyamatnak) határozott iránya és mértéke van; b) ha a tevékenység azonos körülmények között szabályszerűen ismétlődik; c) ha a folyamat végén megvalósuló cél már valamiképpen a folyamat kezdetétől kifejti meghatározó tevékenységét; d) ha a tevékenység vagy eredménye ontológiailag tökéletesebb, mint a kiindulási állapot.

A *cél* az, ami végett valami van vagy történik (I. Ethicorum lect. 9). A cél mindig valami ontológiai értelemben vett jó, ami tökéletesíti a célra irányuló létezőt (ScG. III,16). Ez az ontológiai értelemben vett tökéletesség vagy maga a tevékenység, vagy olyasmi, amit a létező tevékenysége által ér el (I—II q.56 a.1). A cél csak a folyamat végén valósul meg teljesen, de a folyamat kezdetétől kifejti meghatározó tevékenységét. Ezért mondja Szent Tamás: „a cél utolsó a végrehajtásban, de első a cselekvő szándékában" (I—II q.1 a.1 ad 1).

A *cél-ok* és a *hatóok* szerepét nem szabad vagylagos módon felfogni: a cél ugyanis önmagában véve nem hozhatna létre semmit, a hatóok pedig csak cél által meghatározódva fejtheti ki tevékenységét. A célnak az a szerepe, hogy kiváltsa és egyértelműen meghatározza

(motiválja, meghatározott fajúvá és mértékűvé tegye) a hatóok működését. Aquinói Tamás így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „a cél nem oka annak, ami a hatóok, hanem annak oka, hogy a hatóok hatóok legyen. Az egészség ugyanis — ezt olyan egészségről mondom, amelyik orvosi beavatkozással áll helyre — nem teszi az orvost orvossá, hanem azt teszi, hogy az orvos hatóok legyen. Így a cél a hatóok okságának oka, azaz ami a hatóokot hatóokká teszi" (De principiis naturae). Másutt ezeket írja: „a cselekvő létező azonban csak valamiféle cél szándékolásával mozgat. Ha ugyanis a cselekvő nem határozódna valamilyen hatás kifejtésére, nem tenné inkább ezt, mint azt. Ahhoz tehát, hogy meghatározott hatást fejtsen ki, az szükséges, hogy valami biztosra határozódjék, ami a cél szempontjával rendelkezik. Ez a meghatározódás az értelmes természetben az akaratnak nevezett értelmes vágy által történik, más természetekben pedig a természetes hajlam által jön létre, amelyet természetes vágynak nevezünk" (I—II q.1 a.2; vö. ScG. III,2). A célirányosság nem más, mint a hatóok egyértelmű meghatározódása valamilyen tényleges tevékenységre.

A célirányos tevékenységnek három fajtája van (vö. De potentia q.3 a.16; ScG. III,64). A *belső* célirányosság (finalitas intrinseca) azt jelenti, hogy az egyértelműen meghatározott tevékenységek (folyamatok) saját beteljesülésükre mint céljukra irányulnak (így irányul például a házépítés folyamata a ház felépülésére vagy a megtermékenyített petesejt fejlődése az élőlényre). A folyamatok és tevékenységek belső célját természeti célnak (finis naturalis) vagy a mű céljának (finis operis) nevezzük. *Hierarchikus* célirányosság (finalitas hierarchica) jut érvényre azoknak a létezőknek tevékenységében, amelyek saját beteljesedésükön túl valami magasabb rendű célra is irányulnak (például az egyes levélsejtek fotoszintézise az egész növény fennmaradását és fejlődését szolgálja). *Külső* célirányosságról vagy célszerűségről (finalitas extrinseca) akkor beszélünk,

ha a tevékenység belső céljához a tevékenység irányítója újabb célt kapcsol (például azzal a céllal épít valaki házat, hogy értékesítse). Ezt a tevékenység belső céljához hozzáadódó célt az alany céljának (finis operantis) nevezzük, és az ilyen célkitűzés a tevékenységnek vagy a tevékenység eredményének hasznosságára épül. Szent Tamás istenérve a létezők tevékenységének belső és hierarchikus célirányosságát veszi figyelembe és nem a célszerűségi vagy hasznossági szempontokat tartja szem előtt.

A belső és a hierarchikus célirányosság nemcsak az emberi tevékenységet jellemzi, hanem analóg módon az értelem híján levő létezők tevékenységében is érvényre jut (I—II q.1 a.2; I q.47 a.1 ad 1; I q.80 a.1). Szent Tamás általános érvényű *alapelvnek* tartja, hogy „minden cselekvő valamiféle cél végett cselekszik" (I q.44 a.4). Elismeri, hogy a természetben vannak balsikerek és véletlenek (azaz a célirányos tevékenységek alkalmi találkozásakor létrejövő puszta eredmények), Arisztotelészt követve mégis azt állítja, hogy „a természet nem tesz semmit hiábavalóan" (ScG. III,48). Ezzel azt akarja mondani, hogy ha a természeti létező tevékenységét semmi sem akadályozza, akkor tevékenysége célirányos (vö. ScG. II,23). A tudat nélküli természeti létező célirányos tevékenységének magyarázata egyrészt a létező formájának (érthető szerkezetének) megfelelő természetes hajlamban van, másrészt annak a rendszernek logikájában keresendő, amelyben a természeti létező tevékenykedik (vö. I q.80 a.1; I—II q.109 a.1; ScG. III,85).

A belső és a hierarchikus célirányosság ismérvei az élettelen és az élő természeti létezők tevékenységében egyaránt megmutatkoznak: a) A természeti létezők tevékenységének többnyire határozott iránya és mértéke van (ScG. III,2; IV Sent.d.43 q.1 a.1 q.3). b) Az azonos fajhoz tartozó létezők azonos módon és ismétlődő egyformasággal tevékenykednek. Ezért mondja Szent Tamás, hogy a természet tevékenységében egy valamire hatá-

rozódik (I q.41 a.2; ScG. III,85). c) A természeti létező formájának megfelelő hajlam és a létezőt magában foglaló rendszer logikája célirányos meghatározóként kezdettől fogva befolyásolja a létező tevékenységét (I—II q.109 a.1; ScG. III,85). d) Az akadálytalanul tevékenykedő természeti létezők elérik azt, ami számukra a legjobb (optimum). A belső célirányosság esetében ez a „legjobb" vagy a létező tevékenysége, vagy valami, amit tevékenysége által ér el (I—II q.56 a.1). A hierarchikus célirányosság esetében a „legjobb" az univerzum rendje (I q.15 a.2).

A *belső* célirányosság jelei:

a) Az anyagi létezők tevékenységének általában határozott iránya és mértéke van: „minden cselekvő létező lendülete (impetus) valami határozott dologra irányul: nem akármilyen erőből származik ugyanis akármilyen tevékenység, hanem éppen a melegségből a melegítés, a hidegtől pedig a lehűtés" (ScG. III,2). Az élőlény egyedfejlődésében programot valósít meg: érthető szerkezete entelekheia, azaz olyan forma, amely magában hordozza célját és a cél eléréséhez szükséges erőt. Így az élőlény „benső elvénél fogva folytonos mozgásban van meghatározott célja felé" (II Phys. lect. 13).

b) Az azonos fajtájú anyagok általában azonos módon és ismétlődő egyformasággal tevékenykednek. Ezért beszélhetünk a természet megbízhatóságáról és viszonylagos állandóságáról. Ugyanez a helyzet az élőlények esetében is: „valamennyi fecske hasonló módon készíti fészkét, s valamennyi pók hasonló módon csinálja hálóját" (II Phys.lect. 13).

c) Ahhoz, hogy az élettelen anyagi létező célirányosan tevékenykedhessen, a célnak valamilyen formában jelen kell lennie már a tevékenység elején is (III. Sent.d.23 q.1 a.4 q.3). A célnak e kezdetleges jelenlétét a létező formájának megfelelő hajlam és annak a rendszernek logikája biztosítja, amelyben a létező tevékenykedik (vö. I q.80 a.1; I q.110 a.1). Az élőlények esetében hasonló a helyzet: a célirányos egyedfejlődést, és így a cél kezdetleges jelenlétét a „mag" (megtermékenyített petesejt, csíra stb.) szerkezete és azoknak a rendszereknek logikája biztosítja, amelyeket Szent Tamás az „égitestek ereje" kifejezéssel jelöl (vö. I q.118 a.1; I q.80 a.1).

d) Az élettelen anyagi létezők tevékenysége (vagy e tevékenység eredménye) ontológiailag tökéletesebb, mint a kiindulási állapot:

egyrészt azért, mert valamennyi létező tevékenységében éri el teljességét, másrészt azért, mert a természet mindig valamiféle formát (érthető összefüggést) igyekszik átadni (vö. I q.73 a.1; IV Sent.d.17 q.1 a.4 q.1). Az eredménynek a kezdethez viszonyított magasabb rendűsége világosan látszik az élőlények világában, ahol a részek egymásért vannak, és valamennyien az egész szervezetet szolgálják: a növényben például a levelek úgy rendeződnek, hogy védjék a gyümölcsöt; az állat részei úgy rendeződnek, hogy adott esetben az állat menekülni tudjon (vö. ScG. III,3 és 112).

A *hierarchikus* célirányosság jelei:

a) Az élettelen anyagi létezők saját beteljesedésükön túlmenően a „legjobbra", azaz az univerzum rendjére irányulnak (I q.15 a.2). Tevékenységükkel olyan logikus rendszereket alkotnak, amelyekben a részek az egészért vannak, és amelyekben az egész logikája visszahat a részek tevékenységére: „a világegyetemben egymástól különböző és egymással ellentétes természetű dolgok vannak, amelyek azonban valamennyien egyetlen rendbe kovácsolódnak, miközben egyesek mások tevékenységét befogadják, illetve egyesek másokat segítenek vagy irányítanak" (ScG. III,64). Az élőlények tevékenysége a természet hierarchikus építkezését szolgálja: a növények az állatok végett vannak, az állatok pedig az ember végett (ScG. III,22).

b) Az élettelen anyagi létezők és az élőlények rendszert alkotó tevékenységét a gyakoriság és a szabályos ismétlődés jellemzi. E tevékenységek eredménye az univerzum viszonylagosan állandó rendje: „azt találjuk, hogy a különféle dolgok egymáshoz viszonyított rendje nem véletlenszerű, mert az esetek többségében egyik a másikat segíti" (ScG. II,41).

c) Az élettelen anyagi létezők és az élőlények tevékenységének hierarchikus célirányosságát a cél jelenléte biztosítja. A valamennyiük számára közös cél egyrészt természetes hajlamukban, másrészt az univerzum formájában (érthető szerkezetében) van jelen számukra (ScG. II,42).

d) A természeti létezők saját céljaikon túlmutató célirányos tevékenysége ontológiailag tökéletesebb, mint a tevékenységet megelőző állapot. A világmindenség rendje „a végső és a legnemesebb tökéletesség" (ScG. II,45). Ezt a rendet tevékenység által fönntartani tökéletesebb dolog, mint semmit sem tenni érdekében.

B) A célirányos tevékenységre a véletlen, a dolgok természete és a törvények sosem adnak magyarázatot:

így a célirányos tevékenységek mögött mindig „szándékos" irányítást kell föltételeznünk.

A természeti létezők tevékenysége a belső és a hierarchikus célirányosság jeleit mutatja, „amiből nyilvánvaló, hogy nem véletlenül, hanem valamiféle szándék erejében jutnak célhoz" (I q.2 a.3). A Summa contra Gentilesben így fogalmazódik meg ugyanez a gondolat: „lehetetlen, hogy bizonyos ellentétes és egymással összhangban nem levő dolgok mindig vagy többnyire egyetlen rendbe kovácsolódjanak, hacsak nem valamiféle irányítónak az erejében, amely összességüket és az egyeseket arra képesíti, hogy meghatározott célra irányuljanak" (I,13).

A célirányos tevékenységet nem magyarázza a véletlen. A *véletlen* (casus) a célirányos tevékenységek alkalmi találkozásában létrejövő esemény (I q.22 a.2 ad 1; I q.115 a.6). Példa: a meglazult tetőcserép célirányosan esik a föld felé és ráesik az ugyancsak célirányosan arra haladó ember fejére. Ez az esemény mint puszta eredmény mindkét ok célján kívül esik (vö. I q.116 a.1). Ezért mondja Szent Tamás, hogy a véletlennek nincs rendeltetésszerű oka, hanem csak véletlenszerű oka, ami nem más, mint két vagy több célirányosan működő ok tevékenységének alkalmi találkozása (I—II q.85 a.5; De malo q.2 a.11). A véletlen az, ami ritkán fordul elő, ami nem ismétlődik szabályosan és ami éppen ezért kiszámíthatatlan (ScG. III,5). A véletlen magyarázata az anyag határozatlanságában, illetve a célirányos tevékenységek alkalmi találkozásában rejlik (vö. ScG. II,39; III,86 és 99).

A véletlen *nem alapozhatja* meg a célirányos tevékenység jellegzetességeit: a) A véletlen legfeljebb a célirányosság kudarcáért és a rendellenességért felelős, de nem a célirányos működésért (I q.25 a.2 ad 2). b) A tevékenység gyakorisága és szabályos ismétlődése sem vezethető vissza a véletlenre: „lehetetlen, hogy mindazok, amik mindig vagy gyakran fordulnak elő, véletlenül történjenek; tehát mindazok, amik mindig vagy gyakran fordulnak elő, valami végett lesznek" (II Phys.lect.

13). c) Minthogy nincs véletlent szándékoló ok, a véletlen szeszélyes és így nem lehet a céliránYos meghatározás biztos alapja (II—II q.64 a.8). d) A véletlen általában rombol, és csak ritkán eredményez valamiféle alacsonyabb szintű rendet (ScG. II,41). Ezért a véletlen nem lehet a rendet fenntartó és a rendet növelő céliránYos tevékenységek alapja.

A céliránYosságra a *dolgok természete sem* ad teljes magyarázatot: „az a meghatározódás, amely által a természeti dolog egy valamire határozódik, nem önmagától van számára, hanem mástól" — mondja Szent Tamás (De veritate q.5 a.2). A természeti dolog mind tevékenysége gyakorlását, mind tevékenysége típusát illetően meghatározódásra szorul (I—II q.9 a.1). A tevékenység gyakorlását illetően azért szorul meghatározásra, mert mindazt, ami mozog, más mozgatja. A tevékenység típusát illetően azért kell meghatározódnia, mert a dolgok elvont természetük alapján többirányú tevékenységre képesek és többféle kapcsolatba is léphetnének egymással (a víz általában lefelé folyik, de a vákuumszivattyúban fölfelé megy; a különféle elemek rendezetlenül is megférnek egymással, de logikus rendet is alkothatnak). A dolog elvont, azaz tevékenységet megelőző természete közömbösen viszonyul ahhoz, hogy céliránYosan vagy a céliránYossággal ellentétesen működjék. Erre utalnak a véletlenek. A céliránYosságot éppen azért vehetjük észre, mert a természetben vannak véletlenek, és az érthető formákat eredményező tevékenységek mellett helyet kapnak a romboló tendenciák is. Ha a létezők tevékenységét kizárólag lényegi formájuk határozná meg, a világ feltehetően a szigorú determináltság jegyeit mutatná, és akkor mindent meg lehetne magyarázni pusztán a hatóokok alapján. De éppen a természet balsikerei mutatják, hogy ilyen szigorú determináltságról nem beszélhetünk. A létezők tevékenysége nemcsak természetüktől függ, hanem például annak a rendszernek logikájától is, amelyben működnek.

A célirányosságra a *természet törvényei sem* adnak teljes magyarázatot. Ha törvényen azt értjük, hogy a létezőknek hajlamuk van a természetüknek megfelelő célokra (vö. De divinis nominibus 10 lect. 1), ezzel még nem adtunk magyarázatot tevékenységük kiváltódására és irányulására. A véletlenek ugyanis azt mutatják, hogy nem feltétlenül szükségszerű, hogy a létezők elérjék a természetüknek megfelelő célokat. Ha a természet törvényén olyan szabályt értünk, amely azt fejezi ki, hogy a dolgok tevékenységét többnyire szabályosság, ismétlődő állandóság és meghatározott mérték jellemzi, ezzel sem adtunk magyarázatot a célirányosságra: a célirányosság törvények által történő leírása ugyanis nem egyenlő a célirányosság magyarázatával. A célirányosságot és a törvények kifejezte szükségszerűségét nem szabad vagylagos módon felfogni: a célirányosság ugyanis éppen a törvények megszabta szükségszerűségek által jut érvényre (vö. II Phys. lect. 12 és 13), ugyanakkor a törvények megszabta lehetőségek mégsem adnak teljes magyarázatot a létezők célirányos tevékenységére. Ezt beláthatjuk a következő példából: a fizika törvényei éppúgy érvényesek az „autón kívül", mint az „autón belül". Azért azonban, hogy az autó részei célirányosan kapcsolódnak egybe és célirányosan működnek, nem a törvények felelnek. A fizika törvényei megszabják az autó elemeinek lehetőségeit, az autó elemeinek lehetséges kapcsolódási módjait, de az elemek létére, az autó felépítésének logikájára és arra, hogy mikor melyik elem lépjen működésbe, a törvények mégsem adnak teljes magyarázatot. Szükségszerű fizikai összefüggések, azaz törvények nélkül lehetetlen az autó felépítése és működése, de ezekből mégsem vezethetjük le hiánytalanul az autó szerkezetében érvényre jutó logikát és elemeinek célirányos működését.

Szent Tamás az előbbiek alapján arra következtet, hogy a célirányosságot csak „szándékos" irányítás magyarázhatja.

C) Minthogy a természeti létezők esetében szándékos

cselekvésről nem beszélhetünk, célirányos tevékenységüket csak azzal a föltételezéssel magyarázhatjuk, hogy valamiféle végtelenül bölcs lény irányítja őket.

„De azok a létezők, amelyek nem rendelkeznek tudattal, nem irányulnak cél felé, hacsak nem irányítja őket valami tudatos és intelligens lény, miként a nyílvesszőt az íjász. Tehát van valamiféle intelligens lény, aki minden természeti dolgot célra irányít és ezt mondjuk Istennek" (I q.2 a.3). A Summa contra Gentiles-ben az előbbihez hasonló végkövetkeztetést találunk: „kell, hogy legyen valaki, akinek gondviselése kormányozza a világot. És ezt nevezzük Istennek" (I,13).

Szent Tamás tudatában van annak, hogy a világmindenség elemeinek célirányos tevékenysége részben az univerzum logikájára vezetendő vissza. Az univerzumot élőlényhez hasonlítja, amelyben a részek egymást segítik, és amelyben az egész logikája visszahat a részek működésére (II Sent.d.1 q.1 a.1; III Sent.d.6 q.2 a.3). Minthogy azonban a világmindenség formája (logikus szerkezete, működési elve) esetleges, azaz másmilyen is lehetne, mint amilyen ténylegesen, ez a forma további magyarázatra szorul.

Az univerzum egészének logikáját nem biztosíthatja a véletlen, mert a véletlen ritkán hoz létre valami alacsonyabb szintű rendet. E logikát az univerzum elemeinek természetéből sem vezethetjük le: ha csupán az elemek elvont természetét vesszük számításba, a világmindenség a jelenlegitől eltérő rendet is mutathatna, vagy éppenséggel rendezetlen is lehetne. A törvények sem magyarázzák a kozmosz tényleges rendjét: a törvények megszabják ugyan az elemek tevékenységi és kombinációs lehetőségeit, de hogy e lehetőségek közül melyek valósuljanak meg, nem a törvények írják elő.

Aquinói Tamás szerint az univerzum logikájának és a természeti létezők célirányos tevékenységének végső lehetőségi feltételét valamiféle *végtelenül bölcs lény* elgondolásában és akaratában kell keresnünk: „a Filozófus szerint... a rendezés a bölcs dolga. Többféle dolog

elrendezése ugyanis csak a rendezendő dolgok egymáshoz, valamint a magasabb rendű és céljuknak tekintett dologhoz való viszonyának és arányának ismeretében lehetséges: minthogy ezeknek egymáshoz viszonyított elrendezése a célra rendezés végett van. De a dolgok egymás közti viszonyának és arányának ismerete az ésszel bíró lény sajátja: és bizonyos dolgokat a végső ok szempontjából megítélni, a bölcsesség dolga. Következésképp szükséges, hogy minden rendezés valamiféle értelmes lény bölcsessége által történjék" (ScG. II,24). E bölcs rendezőnek különböznie kell a világtól, mint ahogy a rendező is különbözik a rendezett dolgoktól (I—II q.1 a.2). És minthogy a világ egységes rendet mutat, a bölcs rendezőnek egyetlennek kell lennie (vö. ScG. I,42).

Az érv *konklúziója:* ahhoz, hogy a természeti létezők belső és hierarchikus céliránosságára elégséges magyarázatot tudjunk adni, valamiféle végtelenül bölcs lényt kell föltételeznünk, aki célra irányítja a dolgokat. Nagyon valószínű, hogy ez a bölcs „mérnök" azonos a „a negyedik útban" igazolt végtelenül igaz, bölcs stb. valósággal, azaz a világot átható és a világot felülmúló Istennel. A célkitűző és a dolgokat célra irányító Isten tervének részletei sosem világosak számunkra, de az univerzum rendje és a dolgok céliránosa tevékenysége alapján joggal következtethetünk erre az isteni tervre. — Az isteni irányítás nem közvetlen beavatkozással, hanem a természeti létezők közvetítésével valósul meg, és nem visz kényszert az események természetes láncolatába (I q.103 a.6; I q.105 a.4). Isten úgy irányítja a világot, hogy tiszteletben tartja a természeti létezők autonómiáját, és számol a véletlenekkel (I q.83 a.1 ad 3; De veritate q.24 a.1 ad 3; I q.19 a.8; ScG. III,99). Ilyen kormányzásra egyedül ő képes, aki tökéletesen ismeri az általa teremtett dolgokat.

* * *

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE

A természeti létezők célirányosságából vett istenérv heves vitákat váltott ki a filozófusok táborában. Védelmezői (elsősorban a skolasztikus gondolkodók) új és új megfogalmazásokat adtak az érvnek. De az érv bírálói sem maradtak tétlenek. A bírálatok többsége azonban nem az érv Szent Tamás-i megfogalmazására irányult, hanem a célirányossági istenbizonyíték helytelen megfogalmazásait vette célba.

a) *William of Ockham* (kb. 1290—1349) szerint azt a tényt, hogy meghatározott természetű dolgok meghatározott okozatokat hoznak létre, kizárólag a dolgok természete magyarázza. Nincs értelme arról beszélni, hogy az élettelen dolgok valami cél végett cselekszenek, és így a célirányossági érvvel nem bizonyíthatjuk Isten létét (Quodlibeta II,2; Summulae in libros physicorum 2, 6). — *Válasz:* Ockham nem veszi figyelembe a véletleneket, és nem látja, hogy csupán a dolgok természetéből nem vezethető le a világ rendje. A célirányosságot helytelenül a determinizmussal állítja szembe, és nem ügyel arra, hogy a célirányosság éppen a determinizmusok által valósul meg, jóllehet nem vezethető vissza e determinizmusokra.

b) *Fr. Suarez* pártfogásába veszi a célirányossági érvet és azt állítja, hogy az első oknak, azaz Istennek létét a világ rendjéből igazolni tudjuk (Disputationes metaphysicae 29, 2, 7).

c) *R. Descartes* elveti a célirányosságból vett istenérvet. Nem tagadja, hogy a világot Isten kormányozza, és hogy Istennek céljai vannak, de azt állítja, hogy ezek a célok kifürkészhetetlenek számunkra: „vakmerőség volna részemről, ha azt hinném, hogy Isten megfoghatatlan céljait ki bírom kutatni" (Meditationes IV; vö. Principia I,28). — *Válasz:* kétségtelen, hogy Isten terveit sosem láthatjuk világosan. De az érv szempontjából elegendő annak kimutatása, hogy a létezők tevékenysége többnyire érthető megoldásokra és a rend fenntartására irányul.

d) *B. Spinoza* úgy véli, hogy a célirányosság antropomorf kivetítés. Az emberek azt hiszik magukról, hogy valami cél végett cselekszenek és úgy gondolják, hogy a természeti dolgok is hasonlóképpen tesznek, mert Isten irányítja őket. Úgy találják, hogy a szem a látásra, a fogak a rágásra, a növények és az állatok pedig táplálékul szolgálnak;

s minthogy ezeket az eszközöket nem maguk készítették, feltételezik, hogy ezeket a természet kormányzója készítette számukra. Ennek az előfeltevésnek alapján „azt igyekeztek kimutatni, hogy a természet nem tesz semmi hiábavalót (azaz semmi olyat, ami nem az emberek hasznára szolgál)". Ez a szemlélet Spinoza szerint több szempontból is helytelen: 1. Nem veszi figyelembe, hogy a természetben minden szükségszerűen megy végbe. 2. Visszatart a tudatlanságot megszüntető hatóokok kutatásától. 3. Nem tudja magyarázni a jámbort és az istentelent egyaránt sújtó földrengéseket, betegségeket stb. 4. A teleológia „teljesen feje tetejére állítja a természetet. Mert ami valójában ok, azt okozatnak tekinti, és viszont. Aztán, ami természete szerint korábbi, azt későbbinek veszi". 5. „S végül azt, ami a legfőbb és legtökéletesebb, a legtökéletlenebbre változtatja... Mert ha Isten egy cél kedvéért cselekszik, olyasmire törekszik szükségképpen, amit nélkülöz" (Ethica I. Appendix).

Spinoza kritikája nem Szent Tamás érvét, hanem a dolgok hasznosságára épülő érveket veszi figyelembe. — *Válaszok az ellenvetésekre*: 1. A természetben nem az abszolút determinizmus uralkodik: erről tanúskodnak az anyag határozatlanságából fakadó véletlenek és balsikerek. A célirányosság nem a mérsékelt determinizmusok ellenében, hanem azok által jut érvényre. 2. A célirányossági szemlélet nem mentesít a hatóokok kutatásától, hiszen hatóok nélkül nincs okozat. A cél csupán a hatóok egyértelmű determinációja. 3. A kereszténység nem tanítja, hogy Isten a jókat kiemeli a természet célirányos és „céltalan" összefüggéseiből. Emellett az is megfontolandó, hogy az üdvösség szempontjából általában más a hasznos, mint amit mi hasznosnak tartunk. 4. A teleológia nem állítja fejtetőre a természetet: a cél ugyanis nem önmagában tesz valamit, és teljes valóságában nincs jelen a folyamat elején. 5. A teremtéssel kapcsolatos célkitűzés nem kisebbíti Isten tökéletességét: Ő elsősorban a végtelen létet, azaz önmagát akarja, és ha ezen belül valami véges célt is akar, ezáltal nem lesz tökéletlenebb.

e) *G. W. Leibniz* azt tanítja, hogy a valóság végső alapjául szolgáló erőegységekben (a monaszokban) célirányos törekvések vannak. Ezért „nemcsak, hogy nem szabad kizárni a célokokat és egy bölcsességgel működő lénynek tekintetbe vételét, hanem ellenkezőleg, éppen abból kell levezetni mindent a fizikában" (Lettre à Mr. Bayle). Jóllehet a monaszok nem hatnak egymásra, mégis csodálatos összhang van közöttük. Ennek magyarázata az Istentől eleve elrendelt harmónia: „ha ilyen tökéletes összhang van ennyi szubsztancia között, amelyek nem érintkezhetnek egymással, akkor ez nem ered-

het máshonnan, csak közös okból" (Nouveaux Systéme 16; vö. Nouveaux essais 4, 10, 10). — *Megjegyzés:* Leibniz érve előfeltételezi a monasz-tan elfogadását.

f) A felvilágosodás korában a célirányosságból vett istenérvet többnyire helytelen módon fogalmazták meg: a célszerűségből, azaz a természeti létezők hasznosságából próbáltak Istenre következtetni. A természeti események célszerűségét hangsúlyozó érvelés egyrészt elhomályosította az érv eredeti változatait, másrészt könnyen nevetségessé lehetett tenni. Az ilyen érvekkel kapcsolatban jegyezte meg gúnyosan Voltaire, hogy ezek szerint „az orr avégre keletkezett, hogy pápaszemet hordjunk rajta" (Filozófiai ábécé 68. o.).

g) *I. Kant* két művében is foglalkozik a fiziko-teológiai érv bírálatával.

A Kritik der reinen Vernunft című művében (B 648—658) a célirányossági érvet ősi, tiszteletreméltó és világos bizonyításnak nevezi. Ennek ellenére azt állítja, hogy a fiziko-teológiai érv legfeljebb az istenhit megnyugtatására szolgálhat, de nem tekinthető minden kétséget kizáró bizonyítéknak.

Első ellenvetésében azt állítja, hogy ez az érv az emberi művészet és a természet bizonyos alkotásai között von párhuzamot és így csak analógia alapján következtet a legfőbb okra. — *Válasz:* a célirányossági érv nem az emberi alkotások és a természet alkotásainak hasonlóságából következtet Isten létére, hanem a filozófiai okság elve alapján. Ez az elv azt mondja ki, hogy ahol cél, elgondolás és rend van, ott értelmes célkitűzőt és rendezőt kell feltételeznünk.

Második ellenvetése az, hogy a teleológiai érv legfeljebb valami világformáló (rendező) mérnökhöz vezet, de nem jut el a világ teremtőjéhez. — *Válasz:* kétségtelen, hogy a célirányossági érv elsősorban a célkitűző és rendező Istent akarja igazolni. Burkoltan azonban a világ teremtőjéhez is eljut. Egy olyan program megadásához, amely a célirányosságot a dolgok öntevékenysége, a törvények és a véletlenek által juttatja érvényre, a dolgok és összefüggéseik abszolút ismerete szükséges. Ilyen ismeretre azonban feltehetően csak a világ teremtője képes. Ettől eltekintve, nem minden érvnek kell kifejezetten a teremtő Istenhez jutnia.

Harmadik ellenvetése azon alapul, hogy az általunk belátható rendből csak e renddel arányos okra, azaz csak viszonylagosan bölcs rendezőre következtethetünk. A fiziko-teológiai érv azonban ennél többet akar bizonyítani. Ezért az érv átcsúszik a kozmológiai érvbe, amely Kant szerint az ontológiai érven alapul. — *Válasz:* az érv nemcsak az általunk belátott rendnek, hanem a rendnek mint

rendnek alapját keresi. Ez az alap csak olyan lény lehet, akinek célirányos tevékenysége azonos lényegével: a viszonylagosan bölcs lény célirányos tevékenysége ugyanis további magyarázatot igényelne.

A Kritik der Urteilskraft című művében a *külső* célirányosságból (hasznosságból) vett érvet elveti. Mert arra az okoskodásra például, hogy a rénszarvas azért létezik, hogy emberek élhessenek a messzi Északon, éppenséggel azt is válaszolhatjuk, hogy azért élhetnek ott emberek, mert történetesen rénszarvasok léteznek azon a vidéken (63. §).

A *belső* és a *hierarchikus* célirányosságot az élőlények esetében Kant is elismeri: „A természet szerves alkotása az, amelyben minden cél is, és kölcsönösen eszköz is. Semmi sincs benne, ami hiábavaló, céltalan, vagy ami egy vak természeti mechanizmusnak tulajdonítható" (66. §). Nem remélhető, hogy az emberi ész „akárcsak egyetlen fűszálacska keletkezését is képes legyen megérteni puszta mechanikus okokból" (77. §). „Meglehet, hogy például egy állati testben bizonyos részek mint puszta mechanikus törvények szerinti képződmények (mint bőr, csontok, szőrök) foghatók fel. Mégis mindig teleológiailag kell ítéletet alkotnunk arról az okról, amely az ezekhez illő anyagot megteremti, és ezt így módosítja, formálja és megfelelő helyére rakja..." (66. §). — De Kant szerint ez még *nem elegendő* Isten létének bizonyításához: szinte kényszerítve vagyunk, hogy a természetet úgy tekintsük, mintha azt valamiféle céltudatosan cselekvő lény irányítaná, e lény objektív valóságát mégsem igazolhatjuk. Ahhoz, hogy a célirányosság okát a természeten kívülre helyezhessük, azt kellene igazolnunk, hogy a pusztán mechanikus okok nem képesek a célirányosság biztosítására. Ezt azonban a königsbergi filozófus szerint nem tudjuk bizonyítani. — *Válasz:* ez az ellenvetés egyrészt helytelenül állítja szembe egymással a hatóok és a célok fogalmát, másrészt nem ügyel arra, hogy a pusztán mechanikus okok valóban nem adnak teljes magyarázatot a célirányosságra. A dolgok természete és a törvényekben kifejeződő természeti szükségszerűség megszabja ugyan a dolgok lehetőségeit, de nem írja elő, hogy milyen lehetőségek valósuljanak meg.

Kant azt állítja, hogy a célirányosság fogalma nem tapasztalatból eredő fogalom, hanem az ész szubjektív szabályozó elve (74. §). Ez többek között abból is nyilvánvaló, hogy nem minden gondolkodó lény látja be, hogy a szerves lények „mögött" valamiféle szándékosan cselekvő lény áll (75. §). — *Válasz:* ez az ellenvetés nem a célirányosság szubjektív jellegét igazolja, hanem a kanti filozófia korlátait. A

königsbergi filozófus szerint csak azt az adatot nevezhetjük „objektív" adatnak, amely az értelem a priori kategóriáinak közreműködésével jön létre. S minthogy az értelem 12 kategóriája között nem szerepel a célirányosság, ezért nem tekinthető objektív fogalomnak. Ezt a kanti előfeltevést egyszerűen elutasítjuk. Arra a tényre pedig, hogy nem mindenki jut el Isten felismerésére, azt válaszolhatjuk, hogy vannak, akik csak felszínesen reflektálnak tapasztalatuk adataira.

Kant szerint a célirányosság fogalma ellentmondásos: az értelem a priori kategóriáiban ugyanis a szükségszerűség és az esetlegesség kizárja egymást. Márpedig a természeti cél két dolgot jelent: egyrészt a természet szükségszerűségét (aminek alapján a dolog a természet törvényeinek megfelelően keletkezik), másrészt a dolog formájának a természet törvényeire vonatkozó esetlegességét. Ez azonban ellentmondás. Másként fogalmazva: a célirányosság megszünteti a természetet. A célirányosan létrejött dolog ugyanis vagy a természet alkotása, vagy az isteni művész alkotása. Ha az utóbbi, akkor nem lehet a természet alkotása, mert a természetet mechanikus törvények irányítják (74. §). — *Válasz:* ez az ellenérv helytelenül állítja szembe a szükségszerűséget és a célirányosságot. A célirányosság ugyanis a természet mechanikus törvényein keresztül jut érvényre. Ha felemelem a kezem, hogy a könyvespolcról levegyek egy könyvet, sejtjeim, idegeim, izmaim stb. a fizika, a kémia és a biológia törvényei szerint működnek; de a folyamat létrejöttét és irányát mégsem ezek a törvények írják elő. Egyébként Kant is elismeri, hogy ha jogunk lenne arra, hogy az anyagi létezőket magánvaló dolgoknak tekintsük (azaz, ha rendelkeznénk intellektuális szemlélettel), akkor a célirányosságot és a természeti szükségszerűséget össze lehetne egyeztetni: ebben az esetben ugyanis „kétféle elv alapján alkotnánk...ítéletet anélkül, hogy a magyarázat mechanikus módját a teleologikus kizárná, mintha ezek egymásnak ellentmondanának" (77. §). Ellentmondás csak akkor van a kettő között, ha Kanthoz hasonlóan tagadjuk a dolgok magánvalóságát és a szellemi belátást.

Kant határozottan állítja, hogy a célirányosság feltételezett érzékfeletti okára vanatkozóan nem lehet semmiféle tapasztalatunk, így fogalmat sem alkothatunk erről az okról (vö. 78. §). Emellett: ahhoz, hogy a természet értelmes okáról fogalmat alkothassunk, a természet egészének célját is ismernünk kellene (vö. 85. §). — *Válasz:* Kant ingyenesen állítja, hogy nincs szellemi tapasztalatunk. Nem veszi észre, hogy a háttéri tapasztalatban valamiképpen tudunk Istenről és így analóg fogalmakat is alkothatunk róla. E fogalomalkotáshoz nem szükséges az egész természet célját ismernünk: a célirányos

folyamatok gyakorisága és a világ egységes rendje így is elegendő alapot ad arra, hogy egyetlen és értelmes rendezőre következtethessünk.

h) *Nicolai Hartmann* (1882—1950) az élőlények esetében elfogadja a belső és a hierarchikus célirányosságot, a teleologikus istenérvet mégis elveti. A célirányosság mögötti szándék föltételezését antropomorfizmusnak tartja: a célirányos folyamat eredménye ugyanis „elkerülhetetlen következmény"-nek is tekinthető (vö. Teleológiai gondolkodás 72. o.). — *Válasz:* Hartmann helytelenül állítja szembe a célirányosságot és a természeti szükségszerűséget. Nem gondol arra, hogy éppen az „elkerülhetetlen következmény" szorul magyarázatra: a dolgok természete és a természet törvényei ugyanis nem adnak teljes magyarázatot a gyakoriság és a rendezettség jeleit mutató „elkerülhetetlen következményekre".

i) Századunkban — elsősorban *P. Teilhard de Chardin* (1881—1955), *K. Rahner, B. J. F. Lonergan* (1904—1984) és *P. Schoonenberg* (1911—) munkássága nyomán — az általános evolúcióból vett istenérv körvonalai is megrajzolódtak (vö. Le phénoméne humain; Das Problem der Hominisation; Insight; God's world in the making). Ez az érv a Szent Tamás-i érv kiegészítése, amennyiben a belső és a hierarchikus célirányosságot nem a statikus világkép alapján, hanem történetileg vizsgálja.

Az érv kiindulási pontja az általános *evolúciós elmélet* elfogadása. Eszerint univerzumunk kb. 15—20 milliárd esztendővel ezelőtt valamiféle anyag—energia sűrítmény robbanásával vette kezdetét (Nagy Bumm). A kezdeti sugárzásban fokozatosan jelentek meg az elemi részek, az atomok, majd a molekulák, az égitestek és a galaxisok; azaz a kezdeti sugárzás sokféle módon strukturált anyagi rendszerekké alakult át. Az univerzum története lényegében e struktúrák kialakulásában és fejlődésében áll. Az első élőlények az élettelen anyagi létezők struktúráinak bonyolódásával jöttek létre, és az élővilág fejlődését is e struktúrák fejlődésében kell látnunk. Az anyag—forma összetettséget (hülemorfizmust) elfogadó filozófia ezt a gigantikus folyamatot így jellemzi: a fejlődésben a maradandó lételv az „anyag", és ami változik, az a forma. A fejlődés azt jelenti, hogy a formák, azaz a dolgok érthető szerkezetei változnak, bonyolultabbá válnak. Az univerzum fejlődésében kialakult elemi formák szerepét az összetett testek formái vették át, ezek helyébe bizonyos esetekben a vegetatív forma lépett, hogy később átadja helyét a szenzitív és az értelmes formának. A világmindenség fejlődését a formák gazdagabbá és bonyolultabbá válása (fr. complexification) jellemzi (Teilhard).

A kozmosz evolúciójában *léttöbbletek* jelennek meg. A létnövekedés (Rahner) nem az anyag mennyiségi szempontból történő gyarapodását jelenti, hanem a rendnek, a logikának a növekedését, vagyis az egyre magasabb rendű formák megjelenését. E létnövekedések az evolúció döntő pontjainál (a primitív élőlények, az állatok és az ember megjelenése esetében) egészen nyilvánvalóak. A léttöbbletek megjelenése filozófiai szempontból azért probléma, mert a létnövekedést nem magyarázzák a természet törvényei, de ugyanígy a véletlenek sem.

A létezők szerkezetét és viselkedését leíró statisztikus és dinamikus törvények megszabják az anyagi létezők lehetőségeit, de nem írják elő, hogy e lehetőségek közül melyek valósuljanak meg. A kvantummechanikai szinten szervezett anyag lehetőségeit a kvantummechanika törvényei szabják meg. Minthogy azonban e törvények nem írják elő, hogy milyen lehetőségek valósuljanak meg, a molekulák vagy a galaxisok szerkezete nem vezethető le a kvantummechanika törvényeiből. A kémia törvényei megszabják a vegyületek lehetőségeit, de nem írják elő, hogy ténylegesen milyen vegyületek jöjjenek létre. Fizikai és kémiai folyamatok nélkül nincsenek élőlények, de a fizika és a kémia törvényeiből nem vezethető le az élő formák sokfélesége.

A létnövekedést a véletlen sem magyarázza. Ha az élőlényeket felépítő elemek szigorú logika szerinti sorrendjét és kapcsolódási módját egy könyv értelmes szövegéhez hasonlítjuk, könnyen belátjuk, hogy egy ilyen „szöveg" véletlenszerű létrejöttének nincs gyakorlati valószínűsége. Ha például a Faust-monológ első sorát (Habe nun, ach! Philosophie) az idézetben szereplő 21 betű véletlenszerű összerázásával akarnánk előállítani, 10^{16} próbálkozással sikerülne egyszeri eredményt elérni. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy ha éjjel—nappal dolgoznánk, és minden két másodpercben elvégeznénk a kísérletet, átlagosan 600 millió évenként érhetnénk el egyszeri eredményeket (vö. W. Heitler: Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis 48. o.). Az egész monológ megjelenésének nyilvánvalóan még kisebb a valószínűsége. Az élet feltételeinek létrejövése óta eltelt idő még a legparányibb élőlény véletlenszerű összerakódásához sem elegendő. A nagy számok törvénye sem oldja meg a problémát. A nagy számok törvénye ugyanis olyan véletlenszerű tömegjelenségekre vonatkozik, amelyekben a kívánt esemény bekövetkezése gyakorlati valószínűséggel rendelkezik: az élet puszta véletlenszerű megjelenésének azonban nincs gyakorlati valószínűsége.

A kozmosz evolúciójának folyamatát az *emelkedő valószínűség* (Lonergan) vagy az irányított véletlen (Teilhard) fogalmával írhatjuk le. Emelkedő valószínűség jellemzi azt a folyamatot, amelyben a kedvező eseményeket kiválasztjuk és megőrizzük azzal a céllal, hogy növeljük egy magasabb szintű rendszer véletlenszerű megjelenésének esélyeit. Ha a Faust-monológgal kapcsolatos kísérletet úgy végezzük, hogy a véletlenszerűen létrejött H—a betűkapcsolatot kiválasztjuk és félretesszük, a következő b—e betűkapcsolat megjelenésének valószínűsége növekedni fog; és minden szerencsésen létrejött és félretett betűkapcsolat növeli a következő betűkapcsolat véletlenszerű megjelenésének esélyeit. Az így előállított szöveg azonban már nem pusztán a véletlen műve, mert a véletlen szabályozás alá került. A kozmosz evolúciójában is ilyesmi történt. A primitív rendszerek megőrződtek, állandósultak, és így növelték a magasabb szintű rendszer véletlenszerű megjelenésének esélyeit. Majd ezek is megőrződtek, és ezáltal az előbbieknél magasabb szintű rendszer kialakulásának valószínűsége is növekedett. Az emelkedő valószínűség magyarázatot ad az általános evolúcióra, de nem magyarázza azoknak a természeti tényezőknek célirányos összjátékát, amelyek az evolúció fölfelé ívelését, azaz a valószínűség emelkedését biztosították.

Mindezek alapján logikusnak látszik a végkövetkeztetés: az emelkedő valószínűségnek (a létnövekedésnek és önfelülmúlásnak) végső lehetőségi feltétele Isten. A kozmosz evolúciója a célirányosság jeleit mutatja. E célirányosság részleteit nagyon nehéz kimutatni, mert a különféle rendszerek kialakulását a *szerencsejáték logikája* irányítja. De ha a szerencsejáték eredménye, azaz az ember felől nézzük e folyamat egészét, könnyen fölfedezhetjük benne a célirányosság körvonalait. A szaktudós csak a természeti szükségszerűségeket, a szükségszerűségeket magasabb szintű rend irányába megnyitó véletleneket, azaz csak a rendszerek valószínűségének növekedését látja. A filozófus azonban joggal következtet e „szerencsejáték" alkotójára, aki a kezdetben adott programmal, valamint létfenntartó és együttműködő tevékenységével biztosítja az evolúció sikerét.

j) A *dialektikus materializmus* elutasítja a teleologikus szemléletet, de az emelkedő valószínűségre nem tud elfogadható magyarázatot adni. A dialektikus törvények ugyanis csak leírják, de nem magyarázzák a fejlődést. A kérdés éppen az, hogy az ellentétes természetű evolúciós tényezők (az ellentétes logoszok) miért olyan módon hatottak egymásra (dia-logosz), hogy tevékenységükkel nem a rendetlenséget, hanem a rend növekedését eredményezték.

7.

AZ EMBERI SZELLEM DINAMIZMUSÁBÓL KIINDULÓ ISTENÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

Az ókori görög filozófusok azt tanították, hogy az emberi szellem lendülete a végtelenre, vagyis az isteni természetű valóság egészére irányul. A keresztény vallást értelmező filozófia az ész és az akarat törekvésének végcélját az önmagát kinyilatkoztató Istenben jelölte meg.

A milétoszi bölcselők valóságmagyarázata azt feltételezi, hogy az ember nyitott a végtelenre: ezért alkothat valamiféle fogalmat a „víz" vagy a „levegő" jelképezte apeiron-ról, azaz a végtelen és titokzatos isteni alapról.

Hérakleitosz az emberi lélek végtelen horizontjáról beszél: „a lélek határait nem találhatod meg, ha minden utat be is jársz, oly mélységes az alapja" (Diels 22 B 45).

Platón azt tanítja, hogy az ész az ideák világára és az ideák feletti Jóra (Igazra, Szépre, Egyre) irányul. Az észnek ez az a priori irányultsága teszi lehetővé a tudományos ismeretet és a törekvő szeretet célirányos mozgását (vö. Phaidón 73—75; Szümposzion 202 d; 210—211).

Arisztotelész szerint az emberi ész végső fokon a mozdulatlan mozgatóra, a tiszta megvalósultságra, a magamagát gondoló észre, azaz Istenre irányul.

Az újplatonikus Plótinosz azt tanítja, hogy a lélek öntudatlan vágyakozása a Jó és a Szép formájában megnyilvánuló Egy-et, az emberi szavakkal kifejezhetetlen istenséget akarja elérni: „a lélek természetes állapotában az Istenbe szerelmes, és Övele kíván egyesülni" (VI. Ennead 9,9). Az emberi megismerést mozgató erósz a világ dolgaiban „nem találja meg szerelme igazi tárgyát". Így az erósz

lendülete a Jó transzcendenciájára utal: „hogy a Jó odafent van, bizonyítja a szerelmi vágy, a lélek testvére is" (VI. Enneasz 9,9).

Szent Ágoston az Igazság, a Jóság és a Szépség titokzatos egységét a kereszténység Istenével azonosítja (Soliloquia 1,1,3). Azt állítja, hogy az ember alaptörekvései (az igazság keresése, a csillapíthatatlan boldogságvágy és az olthatatlan esztétikai szomjúság) Isten valóságára mutatnak: „Magadra irányítottál bennünket és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned" (Confessiones 1,1,1). A lélek tudó-nemtudással ismeri törekvéseinek végcélját. Az igazság vonzásának engedő ember igazságról igazságra emelkedve juthat el a legfőbb igazsághoz, azaz Istenhez, akit valamiképpen már felemelkedése elején is ismer: az emberek „szeretik az igazságot, mert nem akarják megcsalatásukat. S midőn a boldog életet szeretik, amely nem egyéb, mint az Igazság öröme, bizonnyal szeretik az Igazságot is. Nem szeretnék azonban, ha nem volna valami ismeretük róla emlékezetükben" (Confessiones 10, 23, 33). Az ember ellenállhatatlan vággyal törekszik a boldogságra, és előzetes sejtése van a teljes boldogságról: „Nem boldog életre kívánkozik-e minden ember? Egyáltalán, akad-e ellenkezője?... Nem ragaszkodnának hozzá, ha nem volna róla valamelyes tudomásuk" (Confessiones 10, 20, 29). Minthogy e vágy evilági keretek közt sosem elégül ki hiánytalanul, nyilvánvaló, hogy az ember boldogságvágya a legfőbb jóra, azaz Istenre irányul (vö. De libero arbitrio 2, 13, 36). A változó létezők szépségétől elszakadni tudó ember a befelé fordulásban felfedezheti, hogy lelkét az örök Szépség, Isten vonzza (vö. Confessiones 10, 34, 52; 10, 27, 38). Arról a tényről, hogy az örök Szépségről a priori ismeretünk van, összehasonlító esztétikai ítéleteink tanúskodnak (Confessiones 7, 17, 23). Szent Ágoston az emberi lélek alaptörekvéseit tévedhetetlen törekvéseknek tartja (vö. De libero arbitrio 2, 9, 26).

Szent Bonaventura (1217—1274) Ágostonhoz hasonlóan azt tanítja, hogy az emberi szellem dinamizmusa túllép a véges létezők világán: e dinamizmus végső fokon a feltétlen lét és a legfőbb jó titokzatos egységére, azaz Istenre irányul. A létezők végességét csak úgy fedezhetjük fel, ha eleve tudunk a végtelen létről: „minthogy 'a hiány és a tökéletlenség csak pozitív tökéletességhez viszonyítva ismerhető fel' (Averroes, De anima III,25), szellemünk egyetlen teremtett létező megismerésének sem lehetne elégséges alapja, ha nem segítené őt a legtisztább, a legvalósabb, a legtökéletesebb és abszolút létre vonatkozó ismerete... Mert hogyan is jöhetne rá szellemünk valamilyen létező hiányos és tökéletlen voltára, ha a hiány nélküli létről

semmilyen ismerettel sem rendelkezne?" (Itinerarium mentis in Deum III,3). Ehhez hasonlóan a csillapíthatatlan boldogságvágy is Istenre utal. Az ember természetes vággyal törekszik a boldogságra. E vágyat a földi értékek birtoklása sosem elégíti ki hiánytalanul. Az akarat alaptörekvésére reflektáló ember beláthatja, hogy az akarat végső fokon a legfőbb jó felé, azaz Istenre irányul. A legfőbb jóról a priori ismerettel rendelkezünk, mert a vágy nem létezhet a vágy tárgyának valamilyen ismerete nélkül (vö. De mysterio Trinitatis 1, 1, 7).

Az emberi szellem dinamizmusából vett istenérv Aquinói *Szent Tamás* rendszerében fogalmazódik meg a legvilágosabban. Ezt az istenbizonyítékot a középkori filozófus nem dolgozta ki olyan részletesen, mint az Istenhez vezető „öt utat", az érv nyomai és körvonalai mégis határozottan rajzolódnak meg műveiben. A szellem dinamizmusából vett istenérvet manapság *transzcendentálfilozófiai* érvnek szokták nevezni, mert nem a tárgyi világból kiindulva következtet ennek végső alapjára, hanem a tudatos emberi tevékenység lehetőségi feltételeit keresve jut el Istenhez.

* *

A SZELLEM DINAMIZMUSÁBÓL VETT ISTENÉRV AQUINÓI SZENT TAMÁS NYOMÁN

Az érv logikája: A) Az emberi szellem természetes vággyal törekszik a neki megfelelő valóságra: az ész természetes vággyal irányul az igaz (a lét) megismerésére, vagyis az igazságra; az akarat természetes vággyal irányul a jó (a lét) biroklására, azaz a boldogságra. B) Az ész és az akarat természetes törekvése túlmutat a véges létezők világán. C) Minthogy a természetes vágy nem lehet hiábavaló, léteznie kell a feltétlen létnek, aki első igazságként és legfőbb boldogságként az ember természetes vágyainak végső beteljesítője.

A) Az emberi szellem, vagyis az ész és az akarat természetes vággyal irányul az igazra és a jóra. Az igaz,

a jó és a lét fölcserélhetősége alapján azt is mondhatjuk, hogy a szellem természetes vággyal törekszik a létre.

Az emberi lélek valamennyi képessége természetes hajlam alapján irányul a neki megfelelő valóságra: „mindegyik természetes vággyal kívánja a neki megfelelő tárgyat" (I q.80 a.1 ad 3). Az ész sajátos tárgya a lét érthető jellege, vagyis az igaz (I q.55 a.1). Ezért „az ember természetszerűen akarja...az igaz megismerését, ami az észnek felel meg" (I—II q.10 a.1). Az akarat tárgya a kívánatos lét, azaz a jó (I q.48 a.5). Ezért az akaratnak „természetszerűen van hajlama a jóra" (I q.59 a.2). Ez más szavakkal azt jelenti, hogy „az ember természetes vággyal akarja a boldogságot" (III Sent. d.27 q.1 a.2).

A *szellem* (mens, spiritus) kifejezés az ész és az akarat képességét jelöli. A Szent Tamás-i szemléletben az ember anyag és forma egysége. A forma a lélek. A léleknek különféle képességei vannak: a vegetatív képességek, az érzéki képességek, valamint az ész és az akarat képessége. A legmagasabb rendű képesség az ész, és ezt nevezi Szent Tamás szellemnek. Minthogy azonban az ész és az akarat kölcsönösen áthatja egymást, a szellem megnevezés az ész és az akarat egységére is vonatkozhat. Adott esetben a szellem kifejezés a lelket is jelölheti (vö. De veritate q.10 a.1 és ad 2). A szellem a lélek közvetlen jelenléte önmagánál és nyitottsága a létre.

A *természetes vágy* (appetitus naturalis) fogalma: Aquinói Tamás különbséget tesz a képességek részleges (másodlagos) és a képességek alapvető (elsődleges) irányulása között. A részleges vagy másodlagos irányulások a képességek tudatos vagy tudattalan „vágyai" egy-egy nekik megfelelő részleges tárgyra vonatkozóan. Ezek az irányulások a képességekre jellemző horizontokon belül jönnek létre. Az ilyen horizontokra történő általános vagy alapvető irányulást nevezi Szent Tamás természetes vágynak. A természetes vágy a részleges vágyak alapjául szolgáló képességek tudattalan és természetes irányulása lehetséges tárgyaik általános horizontjára: „a természetes vágy minden dolognak természetéből fakadó hajlama valamire: így valamennyi ké-

pesség természetes vággyal kívánja a neki megfelelő valóságot" (I q.78 a.1 ad 3). Természetes vággyal irányul például a látás képessége a látható tárgyakra, a hallás képessége a hangok világára, vagy a táplálkozási képesség az élelemre és az italra általában (I q.78 a.1 ad 3; I q.80 a.1 ad 3; II—II q.148 a.1 ad 3). A természetes vágy csak metaforikus értelemben vágy, mert nem tudatos irányulás (I—II q.30 a.1 ad 3).

Az *ész* természetes vággyal irányul az igazságra, illetve az *igazra*. Az „igazság a dolog és az ész megegyezősége" (De veritate q.1 a.1). De tekintettel arra, hogy az ész (a fogalom, az ítélet) és a valóság megegyezése a tudat fényében válik nyilvánvalóvá, azt is mondhatjuk, hogy az igazság a lét megvilágítottsága (vö. De veritate q.1 a.1). Az igazság tárgyi alapja a létezők érthetősége, megvilágíthatósága. A megvilágíthatóság értelmében vett „igaz" a létezők transzcendentális tulajdonsága: mindaz, ami van, érthető, megvilágítható. Így a lét és az igaz fogalma fölcserélhető (I q.16 a.3). Ezért mondja Szent Tamás, hogy az ész sajátos tárgya a lét vagy az igaz általában (I q.55 a.1).

Az *akarat* természetes vággyal törekszik a boldogságra, illetve a *jóra*. A boldogság „a tökéletes jó elérésében áll" (De malo q.5 a.3). A boldogság tárgyi alapja a létezők értéke, kívánatos jellege. A kívánatosság értelmében vett jó a létezők transzcendentális tulajdonsága: mindaz, ami van, jó, azaz valamilyen kívánság tárgya lehet. Így a lét és a jó fogalma fölcserélhető (I q.5 a.3). Az akarat természetes vágyának tárgya a kívánatosság szempontjából tekintett lét, azaz a jó általában (vö. I—II q.10 a.1).

B) Az emberi szellem természetes vágya mind kiterjedésében, mind mélységében a végtelen felé mutat: az ész és az akarat alapvető törekvése a nemléten kívül minden korlátot elutasít.

„A megismerésben szellemünk a végtelen felé feszül. Ennek jele, hogy szellemünk bármilyen tetszőlegesen adott véges nagyságrend-

nél nagyobbat is el tud gondolni" (ScG. I,43). Ugyanez a helyzet az akarat természetes irányulásával kapcsolatban is: „lehetetlen, hogy az ember boldogsága valamiféle teremtett jóban álljon. A boldogság ugyanis az a tökéletes jó, amely teljesen megnyugtatja a vágyat; egyébként nem ez lenne a végső cél, ha valami kívánnivaló maradna hátra. De az akaratnak mint emberi vágynak az egyetemes jó tárgya, miként az ész tárgya az egyetemesen igaz. Ebből nyilvánvaló, hogy semmi sem nyugtathatja meg az ember akaratát, csak az egyetemes jó, amit nem találhatunk meg semmilyen teremtett dologban" (I—II q.2 a.8).

Az emberi *ész* minden megismerésben a *végtelen lét* teljességének *megvilágítására* törekszik. Ez először is azt jelenti, hogy túllép az érzékek és a fogalmi megértés egyoldalúságán, és a létezők teljes létét ragadja meg: „az ész a lét általános szempontjából tekinti tárgyát" (I q.79 a.7; vö. I q.75 a.6). Másodszor: az ész túllép az érzékelhető létezők létén, és mindent meg akar világítani, ami van (vö. De veritate q.1 a.1). Azt a törekvést, amelyben az ész a véges létezők közös létalapja felé irányul, Szent Tamás túllépésnek, túlhaladásnak (excessus) nevezi (I q.84 a.7 ad 3; In Boeth. De Trinitate q.6 a.2). Harmadszor: az ész törekvése nem áll meg a véges létezőket átható és megalapozó közös létnél, hanem a végtelen és feltétlen létre irányul: az észnek tudomása van az idő feletti, örök létről, és tud e feltétlen lét teljes megvilágítottságának eszményéről (vö. ScG. II,55). Ezért mondja Szent Tamás, hogy az ész tárgya „az egyetemes igaz", és ezért állítja, hogy „valamennyi vágyunk és tevékenységünk célja az első igazság" (I—II q.2 a.8; II—II q.4 a.2 ad 3).

Az *akarat* természetes vágya a *végtelen lét birtoklására* irányul. Ez először is azt jelenti, hogy az akarat horizontja az érzéki törekvő képesség (appetitus sensitivus) horizontjától eltérően nem korlátozódik az érzéki dolgokra, hanem a szellemi javakra is kiterjed (I q.80 a.2 ad 2). Az akarat tárgya a jó általában (I q.59 a.4). Másodszor: az akarat túllendül a véges értékeken. Aquinói Tamás átveszi Boëthius-nak a boldogságra vonatkozó

meghatározását: „a boldogság az a tökéletes állapot, amely minden jónak egyesülése révén jön létre" (I—II q.2 a.1). Ez az állapot azonban nem érhető el a pusztán véges javak birtoklásával. A középkori filozófus aprólékos elemzésekkel mutat rá arra, hogy az ember határtalan boldogságvágyát hosszú távon egyetlen véges értékcsoport sem tudja hiánytalanul kielégíteni. A végtelenbe mutató boldogságvágyat nem elégíti ki a gazdagság (I—II q.2 a.1), a megbecsültség (a.2), a dicsőség (a.3), a hatalom (a.4), a testnek valamiféle java (a.5), az érzéki gyönyör (a.6), de ugyanígy az erkölcsi erények gyakorlása (ScG.III,34) és a művészi tevékenység sem (III,36). Kétségtelen, hogy ezeknek az értékeknek birtoklását is boldogságnak nevezzük, de ez a boldogság csak halvány visszfénye az igazinak. A mulandóság elhomályosítja a véges értékek csillogását. Harmadszor: az akaratot átható ész tud a legfőbb jóról, és tudja, hogy csak a végtelen jó képes az ember akaratának hiánytalanul megfelelni (I—II q.3 a.1 ad 2; I—II q.3 a.1).

Az ember természetes igazság- és boldogságvágyából azonban még nem azonnal nyilvánvaló Isten léte (vö. I q.2 a.1 ad 1—3). Szent Tamásnak tehát bizonyítania kell, hogy az ész és az akarat természetes vágya nem a semmire vagy az elgondolt végtelenre irányul, hanem a végtelen lét valóságára.

C) Minthogy a természetes vágy nem lehet hiábavaló, léteznie kell a feltétlen létnek, aki első igazságként és legfőbb boldogságként az emberi szellem természetes vágyának végső beteljesítője.

Az emberi ész minden megismerésben a végtelen felé feszül: „de az észnek ez a végtelenre rendeltsége hiábavaló lenne, ha nem lenne valamiféle végtelen érthető valóság. Kell tehát lennie valami végtelen érthető valóságnak, ami minden más valóságot felülmúl" (ScG. I,43; vö. I q.12 a.1). Az akarat természetes vágya is a végtelen és transzcendens valóságra utal: „Lehetetlen, hogy a természetes vágy hiábavaló legyen: a természet ugyanis nem tesz semmit hiábavalóan. De a természet vágya hiábavaló lenne, ha sosem teljesülhetne be. Tehát az ember természetes vágya beteljesíthető, jóllehet nem a mostani

életben, amint erre rámutattunk. Szükséges tehát, hogy a jelenlegi élet után teljesedjék be. Tehát az ember végső boldogsága a jelenlegi élet után van" (ScG. III,48; vö. I—II q.2 a.8).

A bizonyítás arra a tételre épül, hogy az akadálytalanul működő *természet nem tesz semmit hiábavalóan.* Ez más szavakkal azt jelenti, hogy egy-egy lelki képesség meglétéből és jellegéből joggal következtethetünk a szóban forgó képességnek megfelelő tárgyi valóságra vagy ennek lehetőségére. Szent Tamás szerint „a képességek a tevékenységeknek megfelelően különböznek egymástól; a tevékenységek pedig tárgyuktól kapják fajtájukat" (De anima qu.un.a.13; vö. In De anima II,lect.6). Így a látás képessége, amelynek tárgya a szín, különbözik a hallás képességétől, amelynek tárgya a hang (I q.77 a.3). Minthogy a természet nem tesz semmit hiábavalóan, valamennyi képességünk természetes vágyának van, vagy legalábbis lehetséges a tárgyi megfelelője. A szomjúság például természetes vágy, és ez a természetes vágy csalhatatlanul utal a víz valóságára vagy lehetőségére (vö. II—II q.148 a.1 ad 3). Előfordulhat, hogy a szomjas vándor nem talál vizet, de ez nem annak jele, hogy a világon sehol sincs víz, vagy hogy a víz nem lehetséges, hanem csupán annak mutatója, hogy vándorunk nem megfelelő helyen kereste természetes vágyának tárgyát. A természetes vágy *nem téved.* A vágyak csak ott tévedhetnek, ahol mi magunk tűzzük ki a célokat. Mármost van két olyan képességünk, amelynek természetes vágya a végtelen létre, azaz a feltétlenül igaz és jó egységére irányul. A „természet nem tesz semmit hiábavalóan" elv értelmében e két képesség „tárgyi" megfelelőjének vagy léteznie kell, vagy legalábbis lehetségesnek kell lennie.

Az emberi szellem végtelenbe mutató természetes vágyának „tárgyi" megfelelője azonban nem csupán lehetőség, hanem valóság: részleges ismereteinket és akarásainkat ugyanis csak a feltétlen lét valósága alapozhatja meg. Ezt a tételt Szent Tamás így igazolja:

A lélek valamennyi képessége két szempontból szorul mozgatóra: a tevékenység létrejöttének (gyakorlásának) és a tevékenység motiválásának (specifikálásának) szempontjából (I—II q.9 a.1). Az akarat és az ész kölcsönösen áthatja és mozgatja egymást: az akarat mozgatja az észt a tevékenység létrejöttének szempontjából, és az ész (azáltal, hogy bemutat valamilyen részleges tárgyat) mozgatja az akaratot a motiválás szempontjából (I—II q.9 a.1).

Minthogy azonban az akarás és a megismerés már a részleges tárgy megjelenése előtt is tevékenység, feleletet kell adni arra a kérdésre, hogy a részleges ismerettárgy megjelenése előtt mi mozgatja az akaratot a tevékenység létrejöttének szempontjából, és mi mozgatja az észt a motiválás szempontjából. Ahhoz, hogy az akarat képessége akarni kezdjen, mozgatóra van szüksége: „az akarat első mozgását illetően azt kell állítanunk, hogy a nem mindig ténylegesen akaró lénynek akaratát valamilyen külső valóságnak kell mozgatnia, amelynek hatására az akarat akarni kezd" (De malo q.6 a.un.). Az ész első tevékenységével kapcsolatban hasonló a helyzet: az akarat mozgatta észnek már a részleges ismerettárgy megjelenése előtt is valamilyen motívum vonzásába kell kerülnie. A részleges ismerettárgy megjelenése előtti motiválás nem származhat az akarat vak dinamizmusából. Ezért mondja Szent Tamás: „a szándékot irányító és a megismerést biztosító elv olyan szellemi elv, amely magasabb rendű, mint szellemünk" (I q.82 a.4 ad 3).

Az akarat első tevékenységét kiváltó és az ész első tevékenységét motiváló mozgatásnak olyan jellegűnek kell lennie, hogy az akarat és az ész számára valamennyi részleges akarás és ismeret lehetősége nyitott maradjon. Ilyen mozgatásra csak a végtelen lét, vagyis az egyetemesen igaz és a legfőbb jó egysége képes. Ezért mondja Aquinói Tamás, hogy az akarat és az ész *első mozgatója* Isten (De malo q.6 a.un.). Az isteni mozgatás nem rombolja le az emberi szellem autonómiáját, mert

a „cselekvés a szenvedőben van" elv értelmében az isteni tevékenység bizonyos mértékig az akarat és az ész saját tevékenységévé válik (vö. I—II q.57 a.5 ad 1).

Az *akarat* első tevékenységét kiváltó isteni mozgatás abban áll, hogy Isten állandóan önmaga felé, azaz a végtelen jó irányába feszíti az akaratot. Az akaratnak ez az előrenyomulása virtuális mindaddig, amíg valamilyen tárgy meg nem jelenik a tudatban. Ekkor az akarat az eredeti feszítés erejében második megvalósulásba kerül, és közben részleges motiválást kap a megjelenő tárgy részéről. Ezen a ponton az akarat mozgása akaratlagossá, azaz megismerést követő irányulássá válik, és itt nyílik meg a szabad választás lehetősége: minthogy az akarat csak az egyetemes jóra irányul szükségszerűen, a részleges jó elfogadása vagy elutasítása egyaránt módjában áll. Isten azáltal mozgatja az akaratot, hogy állandóan a szabad akarás lehetőségét nyújtja neki (vö. I q.83 a.1 ad 3).

Az *ész* első tevékenységét motiváló isteni mozgatás lényege az, hogy Isten állandóan biztosítja a cselekvő ész (intellectus agens) fényét (De spiritualibus creaturis q. un. a.9 és 10; I q.79 a.4). A cselekvő ész fénye a lét teljességének megvilágítására törekszik, vagyis az egyetemesen igaz vonzásában áll. Az észnek ez a törekvése virtuális mindaddig, míg az érzékek közvetítésével valamilyen képzet meg nem jelenik előtte. A képzet megjelenésekor az ész az isteni mozgatás és a képzet motiváló hatására második megvalósulásba kerül: megvalósultságba viszi a képzetben rejlő érthető összefüggést és teljesen visszatér önmagához (vö. De veritate q.1 a.9). Ebben a tökéletes visszatérésben az ész jelenvalóvá lesz önmaga számára és megnyílik a létre: tud arról, hogy a vele szemben álló tárgy csak részleges motívum, mert törekvését alapvetően a lét teljessége, az egyetemesen igaz motiválja.

Mindebből az is következik, hogy Isten személyes valóság. Ha ugyanis az öntudatot és az igazság élményét

biztosító szellemi fény az egyetemesen igaztól származik, akkor az egyetemesen igaznak magánál való, tudatos létnek kell lennie. Isten nem csupán igaz (érthető) valóság, hanem ő az első igazság (veritas prima): a megismerés és a lét feltétlen és önmagában fennálló egysége. Ezen túlmenően: minthogy minden szellemi természetű lény rendelkezik értelmes törekvő képességgel, Istennek is van akarata (vö. I q.19 a.1). Ez az akarat azonban nem törekvés, hanem „a már birtokolt valóság iránti szeretet" (I Sent.d.45 q.1 a.1 ad 1). Így tehát Isten nemcsak a legfőbb jó, hanem a legfőbb boldogság (felicitas suprema): a saját végtelen léte iránti szeretet.

Az érv *konklúziója:* ahhoz, hogy az emberi szellem végtelenbe mutató igazság- és boldogságvágyát magyarázni tudjuk, fel kell tételeznünk az egyetemesen igaz és a legfőbb jó valóságát. Az egyetemesen igaz és a legfőbb jó a transzcendentális tulajdonságok felcserélhetősége értelmében azonos a feltétlen léttel. Ez a feltétlen lét azonban csak akkor lehet az emberi szellem természetes vágyának alapja, ha maga is személyes valóság, azaz Isten. A személyes Isten első igazságként és legfőbb boldogságként az emberi szellem dinamizmusának elindítója, fenntartója és végső célja.

* * *

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE

Az emberi szellem dinamizmusából vett istenérv felfedezését a kanti kritikának köszönhetjük. I. Kant az isteneszmét az emberi megismerés lehetőségi feltételei közé sorolta, de azt állította, hogy a tiszta ész nem tudja bizonyítani az isteneszmének megfelelő valóságot. A kanti filozófia korlátait felülmúló transzcendentális filozófiák ezzel szemben azt tanítják, hogy az emberi megismerés végső lehetőségi feltétele a valóságosan létező Isten.

a) *I. Kant* elismeri, hogy az emberi észnek természetes hajlama van arra, hogy túllépjen minden lehetséges tapasztalat határán (vö. Kritik der reinen Vernunft B 670). Az ész a feltételektől függő adatokat három feltétlen elvre, a lélek, a világ és az Isten eszméjére vezeti vissza. Ezek a transzcendentális eszmék az észnek természetesek, mert az ész a változó és a feltételektől függő adatokban a feltétlent, a szükségszerűt keresi (vö. B 631). A három transzcendentális eszme az emberi megismerés három ismeretszerző és szabályozó elve. Így például az isteneszme arra segít bennünket, hogy a természetet rendszernek, teleologikus egységnek tekintsük, s hogy úgy járjunk el a természet kutatásában, mintha a természet valamiféle értelmes lénynek alkotása lenne. Az isteneszmének megfelelő valóságot azonban nem igazolhatjuk, mert eszméknek megfelelő valóságokról nem lehet tapasztalatunk (vö. B 367). Ha a lehetséges tapasztalat határán túllépünk, és Istennek valós létet tulajdonítunk, transzcendentális illúzió rabjai leszünk. — *Válasz:* Kant reflexiója felszínes, mert nem vizsgálja meg az isteneszme megalkotásának végső lehetőségi feltételét. A königsbergi filozófus jól látja, hogy az ész követeli a feltétlent (az ész rászorul az isteneszmére), de nem kérdezi meg, hogy mi az a föltétel, ami az észnek ezt a követelését lehetővé teszi. Ahelyett, hogy a feltétlent követelő ismerettevékenység a priori feltételét keresné, Kant megelégszik az ismerettevékenység eredményének elemzésével. Megalapozás nélkül állítja, hogy az eszméknek megfelelő valóságokról nem lehet semmiféle tapasztalatunk.

b) *G. W. Fr. Hegel* Kanthoz hasonlóan az emberi megismerés lehetőségi föltételeit keresi. A kanti filozófia korlátait azzal múlja fölül, hogy az ismerettevékenység végső alapját nem a megismerő alanyban, hanem az isteni tudatban látja. Az emberi szellem nyitott a végtelenre. Erre a nyitottságra utalnak határélményeink: „már az, hogy tudunk egy korlátról, igazolja, hogy túl vagyunk rajta, bizonyítéka korlátlanságunknak" — írja Hegel. A határélményeinkben jelentkező végtelennek szellemi természetűnek kell lennie: „csak a szellemben van meg a fogalom és a realitás abszolút egysége, és így az igazi végtelenség" (Enzyklopädie III, 386. §). E végtelen isteni szellemnek valóságosnak kell lennie, mert csak a valóságos isteni szellem alapozhatja meg az ember intellektuális szemléletét. Hegel abból indul ki, hogy az intellektuális szemlélet (azaz a dolgok létét megragadó ismeret) szükségszerűen teremtő szemlélet. Ilyen szemlélettel azonban csak Isten rendelkezhet. Éppen ezért, ha az embernek is van intellektuális szemlélete, ennek magyarázata csak az lehet, hogy az emberi szellem az isteni szellemnek mozzanata: az isteni szellem az emberi szellem közvetítésével „tételezi" és ismeri meg a dolgok létét.

Probléma: Hegel nem ügyel arra, hogy a teremtő isteni szellem és az emberi ész lényegesen különbözik egymástól. Nem tanul Szent Tamástól, aki szerint az emberi ész tevékeny, anélkül azonban, hogy közreműködne a dolgok létének teremtésében. További probléma: Hegel az isteni szellemet a fejlődő emberi tudat hasonlatosságára fogja föl, és így fejlődő abszolutumhoz jut. Aquinói Tamás körültekintőbb volt, amikor az emberi megismerés végső lehetőségi feltételét a nem fejlődő isteni szellemben jelölte meg.

c) *M. Blondel* (1861—1949) azt tanítja, hogy a beteljesülést kereső emberi „cselekvés" Isten létére utal. A cselekvés (fr. action) Blondel szóhasználatában nem valami részleges emberi tett, hanem a tiszta én dinamizmusa, a beteljesülést kereső személyes lét alapvető törekvése a transzcendencia felé. A francia filozófus különbséget tesz az akaró akarás (fr. volonté voulante) és az akart akarás (fr. volonté voulue) között. Az akaró akarás, „a minden akarásban közös mozgás" azonos a blondeli értelemben vett cselekvéssel (L'action XXI. o.). Az akart akarás nem más, mint a konkrét akarati tevékenység, amely mindig valamilyen véges célnak akarása. Az akart akarás és az akaró akarás között mindig eltérés van, mert az akart akarás tárgya sosem képes betölteni az akaró akarás végtelen horizontját: „Az emberi cselekvés beteljesítésére irányuló kísérleteink soha nem sikerülnek: és mégis szükségképpen arra törekszik ez a cselekvés, hogy megelégedett és tökéletes legyen. Nem tehet másként, bár mindig csődbe jut" (i. m. 321. o.). Az akaró akarás a végtelen valóságra (i. m. 305. o.), az Egyetlen Szükségszerűre, Istenre utal: az akaró akarás istenivé akar válni, Istennel kíván egyesülni. Az akaró akarás és az akart akarás közti feszültség döntés elé állítja az embert: választania kell, hogy akart akarását összhangba kívánja-e hozni akaró akarásával, vagy önmagával akar megelégedni Isten ellenében (i. m. 356. o.).

Megjegyzés: az akaró és az akart akarás közti eltérést Blondel szerint csak azzal magyarázhatjuk, hogy az ember természetes vágya Istenre irányul. Istennek tehát lehetségesnek kell lennie: a filozófia ennyit tud igazolni. De Isten valóságának kérdésében a végső szót nem a filozófiának, hanem a hitnek kell kimondania.

d) *Joseph Maréchal* (1878—1944) a kanti kritikával szemben arra mutat rá, hogy Isten nem csupán szabályozó eszme, hanem az ember tárgyiasító ismeretét lehetővé tevő valóság (Le point de départ de la métaphysique V. Cahier).

A belga jezsuita az ítélet és az ítéletben kifejeződő objektív ismeret lehetőségi feltételét keresi. Abból indul ki, hogy az affirmatív ítéletben nemcsak fogalmakat kapcsolunk össze, hanem a dolgok objektív

létét állítjuk (i. m. 128—130. o.). Kérdés azonban, hogyan jöhet létre a tárgyiasító ismeret, azaz hogyan jöhet létre az én és a tárgyként megismert (eszmei vagy fizikai) valóság közötti távolság. És itt nem térbeli távolságról van szó, hanem arról, hogy hogyan tudhatunk az énünktől különböző tárgyakról. A térbeli távolságot az állatok is észlelik, ismeretük mégsem tárgyiasító ismeret, mert nem tudnak arról, hogy amit megismernek, az tőlük különböző és önmagában fennálló valóság (i. m. 440—441. o. és 547. o.).

Maréchal szerint az ember csak akkor ismerhet fel valamit énjétől különböző tárgynak, ha törekszik e valami felé. Másként fogalmazva: az emberi szellem csak akkor ismerhet fel valamilyen dolgot tárgyként, ha a megismert dolgot (formát) a szellem saját dinamizmusának elért és egyben tovatűnő mozzanataként ragadja meg. Maréchal így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „a fokozatosan megismerő szellemben az asszimilált forma annak alapján kerül szembe az alannyal és kap „önálló létet", hogy ez a forma az alany számára dinamikus értékként, tevékeny levés mozzanataként jelentkezik" (i. m. 444. o.). Szellemünk törekvését abból ismerjük fel, hogy valahányszor megismerünk valamit, azonnal túl is lépünk a megismert tárgyon. Ezért a megismert tárgyat mindig átmeneti célnak tekintjük, és sosem végcélnak (vö. i. m. 443. o.).

A megismerendő valóságot elérő és a megismert tárgyat azonnal túlhaladó szellem lendülete nem ismer határokat. Az emberi ész a végtelen lét megvilágítására törekszik: „Szellemünk objektív és teljes befogadóképessége a nemléten kívül minden határt elutasít; így tehát olyan messzire terjed ki, mint a tiszta és egyszerű lét. Ilyen horizontú befogadóképességnek csak egyetlen feltétlenül végső és kielégítő cél felelhet meg: a végtelen Lét" (i. m. 380. o.). Minthogy a természetes törekvés nem lehet hiábavaló, e célnak lehetségesnek kell lennie. Ha ugyanis a szellem törekvésének végcélja önmagában véve lehetetlen lenne, a természetes vágyat „a lehetetlen akarásának kellene tekintenünk: a lét a semmire irányulna; az állítás tagadássá válna, a nemlét létezne. Tehát logikai ellentmondás volna azt állítani, hogy a természetes ösztönzés a mozgó valóságot önmagában véve lehetetlen cél felé mozgatja" (i. m. 421. o.). Ha Isten nem volna lehetséges, „szellemi természetünk alapvető törekvése logikai képtelenséggé, a semmi kívánásává" válna (i. m. 448. o.). Ha azonban Isten lehetséges, akkor léteznie is kell, mert egy nemlétező feltétlen lény logikai képtelenség, azaz nem lehetséges. Amíg a természetes vágy tárgya valami véges dolog, a vágy nem utal szükségszerűen a vágy tárgyának tényleges létezésére, hanem csak lehetőségére. De a feltétlenül

szükségszerű lény, a tiszta megvalósultság esetében más a helyzet. Ezért mondja Maréchal: „azt állítani Istenről, hogy lehetséges, ez egész egyszerűen annak állítása, hogy létezik" (i. m. 450. o.).

Maréchal *végkövetkeztetése:* Isten a tárgyiasító ismeret végső lehetőségi feltétele. Ha az emberi szellem természetes törekvése nem a feltétlen létre, azaz nem Istenre irányulna, nem lehetne tudomásunk énünktől különböző tárgyakról.

e) *Karl Jaspers* (1883—1969) elutasítja a hagyományos istenérveket: „egy bizonyított isten nem Isten" (Einführung in die Philosophie 34. o.). Ez azonban nem jelenti azt, hogy Istenről nem lehet tapasztalatunk. Isten valóságának megtapasztalása az egzisztencia megvalósításának, illetve az ember szabadságfokának függvénye: „Isten számomra olyan mértékben van, amilyen mértékben én szabadságomban igazi önmagammá válok" (i. m. 37. o.). Jaspers Istent Átfogónak vagy Transzcendenciának nevezi, és azt állítja, hogy e Transzcendencia valóságáról elsősorban határhelyzeteinkben szerezhetünk bizonyosságot. A határhelyzetek (ném. Grenzsituationen) az életnek azok az alapvető és elkerülhetetlen szituációi, amelyekben az önmagát valósító egzisztencia evilági szempontból felülmúlhatatlan korlátokba ütközik, de amelyekben valami mégis arra készteti az egzisztenciát, hogy e korlátokat valamilyen módon felülmúlja. Ilyen határhelyzetek: embertársunk halála, saját halálunk tudata, a harc, a szenvedés és a bűn elkerülhetetlenségének megtapasztalása, sorsunk végzetszerűségének élménye stb. (vö. Psychologie 256. oldaltól; Philosophie II, 210. oldaltól). A határhelyzetek az emberi önmegvalósítás teljes kudarcát jelentik: a felülmúlhatatlan korlátok, a támasznélküliség és a kilátástalanság megélésében mindaz, amit értelmesnek és magától értetődőnek tartottunk, kérdésessé válik. Ha ezekben a helyzetekben az egzisztencia valamilyen módon (elfogadással, belenyugvással, reménnyel stb.) mégis felülmúlja korlátait, akkor ebben az önfelülmúlásban a Transzcendencia működését és segítségét kell látnunk (vö. Psychologie 241. o.; 272. o.). — *Megjegyzés:* Jaspers szerint az egzisztenciáját hitelesen valósító ember bizonyosságot szerezhet a Transzcendencia valóságáról, de a Transzcendencia a gondolkodás számára elérhetetlen. Isten létezik, de ennél többet nem állíthatunk róla.

f) *Gabriel Marcel* (1889—1973) azt tanítja, hogy a személyes létet az emberi személyek egymás iránti hűsége „teremti". Ezért a létnek a „hűség a színhelye" (Être et avoir II, 49. o.). „Teremtő hűség" azonban csak valódi szeretetben lehetséges. A valódi szeretet nem leigázni, nem birtokolni akarja a másikat, hanem a legteljesebb létet

akarja a másik személynek. Ha tárgynak tekintem a másik személyt, akkor a másik csak „ő". A valódi szeretetben azonban a másik lény „jelenlét" számomra, és ilyenkor a másik nem „ő", hanem „te". Az igazi én—te kapcsolatban feltétlen mozzanatok vannak, és a feltétlen alapot kereső filozófiának ezekből a feltétlen mozzanatokból kell kiindulnia (vö. Du refus à l'invocation 179. o.). Marcel szerint szeretni annyit jelent, mint azt mondani a másiknak: „Te, te nem fogsz meghalni" (Le mystére de l'étre II, 154. o.). Empirikus vagy pozitivista szempontból ez képtelen állítás; a valódi szeretet mégis ezzel az igénnyel lép fel. Kérdés, hogy mi ennek a feltétlen igénynek a végső lehetőségi feltétele. Marcel válasza: abban a szeretetben, amely örök létet ígér a másiknak, az ember a hűség végső alapjához folyamodik, s mintegy belesimul az abszolút Te, azaz Isten teremtő hűségébe. Az örök létet biztosító ígéret a feltétlen alapból, Isten teremtő hűségéből táplálkozik (vö. Essais de philosophie concréte 249—250. o.; Homo viator 200—201. o.). — *Megjegyzés:* Marcel Blondelhez hasonlóan úgy véli, hogy az isteni lét valóságának felismerésében nem a filozófiai reflexió, hanem a bizalom és a hit mondja ki a döntő szót.

g) *K. Rahner* elfogadja Aquinói Tamás érvét, és Maréchalhoz hasonlóan azt igyekszik kimutatni, hogy a szellem dinamizmusának és így az ember tárgyiasító ismeretének végső lehetőségi feltétele csak Isten lehet.

Rahner szerint a tomista ismeretelméletben nem az a kérdés, hogy a megismerő és a megismerendő valóság közötti távolságot hogyan lehet áthidalni (hiszen ez a távolság az ismeretet megelőzően a megismerő és a megismerendő létazonossága folytán nem létezik), hanem az, hogy hogyan jöhet létre ez a távolság, amelynek eredményeként a megismert valóság tárgyként áll szemben a megismerő alannyal (vö. Geist in Welt 88. o.).

Az emberi szellem az érzékelésben az érzékelt „valóságnál tartózkodik", de az ismeret beteljesüléseként visszatér önmagához (reditio completa), és a szellem ebben a visszatérésben tud önmagáról és a vele szemben álló tárgyról. A visszatérés jele az egyetemes fogalom és a tárgyiasító ítélet. Az egyetemes fogalom olyan tudattartalom (forma), amely számtalan lehetséges dologra vonatkozhat, és nem csupán arra az érzékelt valóságra, amelynek alapján a fogalmat megalkottuk. A tárgyiasító ítéletben valamilyen egyetemes fogalmat állítunk valamiről, így az ítélet az alany és a tárgy közötti távolságot jelzi.

A tárgyiasító ismeret titkára vonatkozó kérdést tehát így fogalmazhatjuk meg: mi a lehetőségi feltétele annak, hogy egyetemes

fogalmakat tudunk alkotni, azaz mi teszi lehetővé az elvonatkoztatást? Az elvonatkoztatás (abstractio) annak felismerése, hogy az érzékelésben adott konkrét dolog mibenléte (formája) nem csupán annak a dolognak sajátja, amelyet éppen érzékelünk, hanem olyasmi, ami elvileg számtalan más egyedben is megvalósulhat. Az elvonatkoztatás annak felismerése, hogy a maga nemében végtelen forma korlátozott módon van jelen az érzékelt dologban: ez egyenértékű annak tudatosításával, hogy a szóban forgó dolog véges. Ez a felismerés azonban csak úgy születhet meg, ha a szellem eleve többre irányul, mint az érzékelés konkrét adata: a szellem csak úgy veheti észre, hogy a forma határolt módon van jelen az érzékelt dologban, ha eleve felöleli a szóban forgó forma lehetséges megvalósulásainak teljes horizontját. Ezt a többre irányulást, a szellem minden határt elutasító előrenyomulását Rahner „előzetes sejtésnek" (ném. Vorgriff) nevezi (vö. Geist in Welt 153. o.; Hörer des Wortes 68—69. o.). Az előzetes sejtés az elvonatkoztatás lehetőségi feltétele. Kérdés azonban, hogy mire irányul ez az előzetes sejtés.

Az előzetes sejtés nem vonatkozhat valamiféle tárgyra: „Az előzetes sejtés mint olyan nem tárgyra irányul. Ez ugyanis lényege szerint a tárgyiasító ismeret lehetőségi feltételeinek egyike... Ha maga az előzetes sejtés is olyan jellegű tárgyra irányulna, mint amilyet az ismeret ítélete bemutat, akkor ez az előzetes sejtés maga ismét másik előzetes sejtést feltételezne" (Geist in Welt 154. o.). Éppen ezért az, amire az előzetes sejtés irányul, nem lehet a tárgyi létezők összessége értelmében vett világ sem. A tárgyi létezők összegének tekintett világ ugyanis legalábbis tökéletességeit illetően korlátozott; s az ilyen viszonylagosan végtelen világot csak a rajta túlnyúló előzetes sejtésben tudjuk tárgyként elgondolni (vö. Hörer des Wortes 72. o.).

Az előzetes sejtés nem vonatkozhat a puszta lehetőségek világára. A lehetőség ismeretét ugyanis mindig megelőzi a valóság ismerete. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az érzékelésben adott forma végességének és további lehetőségeinek felismerése már feltételezi az elvonatkoztatást, azaz az elvont forma viszonylagos végtelenségére vonatkozó tudást. Az elvont forma viszonylagos végtelenségét azonban csak a minden szempontból végtelen valósághoz viszonyítva ismerhetjük fel. Így a tiszta lehetőségről (materia prima) csak úgy tudhatunk, ha a szellem előzetes sejtése a minden szempontból végtelen valóságra irányul (vö. Geist in Welt 163—164. o.).

Minthogy a megismerés mindig valaminek a megismerése, az előzetes sejtés nem irányulhat a semmire. A semmit nem tudjuk megismerni: valahányszor a semmire gondolunk, valójában nem a

semmit gondoljuk, hanem valamilyen eszmei létezőre gondolunk, és ennek valós létét tagadjuk (vö. Geist in Welt 177—178. o.). A semmi nem vonzaná a valós ismerettevékenységet, és nem alapozná meg az elvonatkoztatást. Az érzékelésben adott forma határoltságát nem a semmihez, hanem a végtelen valósághoz viszonyítva ismerhetjük csak fel: "Tehát nem a semmi semmisít, hanem a lét végtelensége, amire az előzetes sejtés irányul, tárja föl minden közvetlenül adott dolog végességét" (Hörer des Wortes 72. o.).

Rahner *konklúziója:* az előzetes sejtés a tiszta megvalósultságra, az önmagában fennálló feltétlen létre irányul: „Valamennyi létező valós végességének állítása lehetőségi feltételként a feltétlen lét létezésének állítását követeli, ami burkoltan már a voltaképpeni létre irányuló előzetes sejtésben megtörténik, amely által a véges létező korlátozottságát először ismerjük fel korlátozottságként" (Hörer des Wortes 74. o.). S minthogy a lét eredetien a megvilágított, a magánál való létet jelenti, a feltétlen létnek is magánál való, tudatos létnek kell lennie (vö. Geist in Welt 83. o.). A feltétlen és magánál való létet Rahner Istennek nevezi. Az Istenre irányuló előzetes sejtés alapozza meg az elvonatkoztatást és a tárgyiasító ismeretet. Az emberi szellem csak azért veheti észre az érzékelésben adott forma végességét, mert valahányszor megismer valamit, az előzetes sejtésben egyúttal Isten végtelen valóságára is megnyílik. Ez a végtelen valóságra történő nyitás teszi lehetővé a szellem számára azt, hogy „eltávolodjék" az érzékelésben adott dologtól, és így felismerje annak végességét. Istennek léteznie kell, mert a tárgyiasító ismeretet csak a reá irányuló előzetes sejtéssel magyarázhatjuk.

8.
AZ ERKÖLCSI KÖTELEZETTSÉGBŐL KIINDULÓ ISTENÉRV

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI

Jóllehet az ókori filozófusok nagyon keveset foglalkoznak a kötelesség témájával, az erkölcsi kötelezettségből kiinduló istenérv gyökerei mégis az ókori bölcseletbe nyúlnak vissza. Az istenérv határozott körvonalai azonban csak a középkori keresztény gondolkodók műveiben rajzolódnak meg.

Hérakleitosz szerint „minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből" (Diels 22 B 114). Szókratész a lelkiismereti kötelezettséget Isten hangjaként értelmezi (Apologia 29—31).

A sztoikus filozófusok megalkotják a természeti törvény eszméjét. A különféle létezők és az emberi létet a mindenben közös logosz, az aktív isteni elv hatja át. Az ember csak akkor él erkölcsösen, ha összhangban van a logosszal. Ezért mondja Khrüszipposz (kb. 280—208): „legfőbb célunk az, hogy a természettel, azaz mind a sajátunkkal, mind a mindenségével összhangban éljünk, nem követve el olyasmit, amit tiltani szokott a közös törvény, azaz a mindent átható, a létezők birodalmának urával, Zeusszal azonos helyes logosz" (Diog. Laert., Bión kai gnómón 7, 88).

M. T. Cicero határozottan hirdeti, hogy az erkölcsi rendet a természeti törvény szabályozza: „Ha az igazságosság elvei népek határozatain, fejedelmek rendeletein vagy bírák döntésein alapulnának, akkor az igazságosság szentesítené a rablást, a házasságtörést és a végrendelet hamisítást abban az esetben, amikor a csőcselék szavazata vagy határozata az ilyesmit jóváhagyja... Valójában azonban csak akkor vehetjük észre a különbséget a jó és rossz törvények között, ha nem más mértékhez, mint a természethez vonatkoztatjuk őket; csakugyan a természet nemcsak az igazságosságot és az igazságtalanságot különbözteti meg, hanem kivétel nélkül minden

tiszteletre méltó és becstelen dolgot is. Mivel pedig egy mindnyájunk számára közös értelem révén ismerjük meg a dolgokat, és ez az értelem fejezi ki őket elménkben, a tisztességes tetteket az erényeknek, a becsteleneket pedig a bűnös hajlamoknak tulajdonítjuk; és csak egy őrült állíthatná, hogy ezeket az ítéleteket szabad vélemény, nem pedig a természet határozza meg" (De legibus I,16).

Szent Ágoston átveszi a sztoikusoktól a természeti törvény eszméjét, és az erkölcsi rendet szabályozó természeti törvényt az örök törvényre, azaz Istenre vezeti vissza. Szilárd természeti törvény alapján szeretjük önmagunkat mint személyt: „megingathatatlan természeti törvény alapján szeretjük azt, amik vagyunk" (De doctrina christiana 1, 25, 27). A természeti törvény alapelvei (mindenkinek megadni a magáét, a silányabbat az értékesebbnek alárendelni, az igazságosságot tisztelni stb.) mindenki számára ismertek (vö. De libero arbitrio 2, 10). Még a bűnösök is ezeknek az alapelveknek fényében ítélnek, jóllehet nem követik ezeket az elveket (De Trinitate 14, 15, 21). Ezek az ember szívébe írt változatlan törvények nem az ember változó értelméből erednek, hanem az örök törvényből forrásoznak (uo.). „Az örök törvény a természet rendjének megőrzését parancsoló és megzavarását tiltó Isten értelme vagy akarata" (Contra Faustum 22, 27).

Az erkölcsi kötelezettségből kiinduló istenérv nyomait *Aquinói Szent Tamás* tanításában is megtalálhatjuk. Ezt az istenérvet a görög deon (kötelesség) szó alapján *deontológiai* érvnek szokták nevezni.

* *

AZ ÉRV KÖRVONALAI SZENT TAMÁSNÁL

Az érv *logikája:* A) A feltétlen erkölcsi kötelezettségről lelkiismeretünk tanúskodik. B) A lelkiismeret szavában jelentkező erkölcsi kötelezettség az objektív és egyetemes érvényű természeti törvény konkretizálása. C) A feltétlen igénnyel jelentkező természeti törvény feltétlen és személyes törvényhozót követel, akit Istennek nevezünk.

A) A lelkiismeret szavát feltétlen követelményként

éljük meg. Ez a szó nem a „van" vagy a „lehet", hanem a „kell" világára vonatkozik.

Szent Tamás határozottan állítja, hogy a lelkiismeret kötelezi az embert: „lelkiismeretünk által ítéljük meg, hogy valamit meg kell tennünk vagy nem kell megtennünk; és ennek alapján mondjuk, hogy a lelkiismeret ösztönöz vagy köt" (I q.79 a.13). A lelkiismeret nem más, mint „az észnek valamiféle parancsa" (II Sent.d.39 q.3 a.3). E parancs teljesítését nem szabad feltételnek alárendelnünk, mert ez a parancs a tisztes jóra irányul, és „tisztes jónak azt nevezzük, amit önmagáért kívánunk" (I q.5 a.6).

A *lelkiismeret* (lat. conscientia; gör. szüneidészisz) az ész gyakorlati ítélete a konkrét cselekedet erkölcsileg jó vagy rossz voltáról. Ez tehát nem valamilyen homályos érzés, hanem az az ítélet, amellyel az erkölcsi alapelvekről tudó ész az alapelveket a konkrét cselekvésre alkalmazza (vö. I—II q.19 a.5; II Sent.d.24 q.2 a.4; De veritate q.17 a.1).

A lelkiismeretnek a tettet megelőző, kísérő vagy követő ítéletét *feltétlen* követelményként éljük meg. Nem szabad úgy okoskodnunk, hogy ha lelkiismeretesek akarunk lenni, akkor ezt vagy azt meg kell tennünk. A gyakolati ész ugyanis azt követeli, hogy mindenkor lelkiismeretesek legyünk: így az ész ítélete feltételeket nem ismerő felszólítás. Ez a felszólítás az erkölcsi érték, azaz a tisztes jó (bonum honestum) megvalósítására vonatkozik, és a tisztes jót nem valami cél elérése érdekében, hanem önmagáért kell követnünk.

A gyakorlati ész parancsa egyszerre feltételes és feltétlen (vö. De veritate q.17 a.3). Feltételes annyiban, hogy a lelkiismereti szó nem kényszerít fizikailag, biológiailag vagy pszichikailag, azaz nem szünteti meg szabadságunkat. A lelkiismereti parancs mégis feltétlen, mert amit előír, azt feltétlenül követnünk kellene. Ezért mondja Aquinói Tamás: „mindig rossz az akarat, ha eltér az észtől, akár helyes, akár téves" (I—II q.19 a.5).

B) A lelkiismeret szavában jelentkező kötelezettség az

objektív és egyetemes érvényű természeti törvény konkretizálódása.

Aquinói Tamás szavai szerint „a lelkiismeretet eszünk törvényének mondjuk, mert a lelkiismeret az észnek a természeti törvényből levezetett ítélete" (De veritate q.17 a.1 ad 1). Az erkölcsi értelemben vett „természeti törvény nem más, mint az ember számára természettől adott ismeret, amely arra irányítja őt, hogy a rá jellemző tevékenységekben megfelelően cselekedjék" (IV Sent.d.33 q.1 a.1). A természeti törvény objektivitásának alapja az, hogy ez a törvény az értelmes emberi természetben gyökerezik: mindaz, ami „a természet szerint törvényes...nem valamiféle emberi véleményből származik, hanem a természetből" (V Eth. lect. 12). Ezért a természeti törvény egyetemes érvényű: „azt kell mondanunk, hogy a természet törvénye az első általános elveket illetően mindenki számára ugyanaz mind a helyesség, mind az ismertség szempontjából" (I—II q.94 a.4).

Az erkölcsi értelemben vett *természeti törvény* (lex naturalis) az értelmes emberi természetben gyökerező törvénytudat, azaz annak tényleges felismerése, hogy mi felel meg az értelmes ember természetes hajlamainak. Szent Tamás így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „a természeti törvény nem más, mint az ember számára természettől adott ismeret, amely arra vezérli őt, hogy megfelelően cselekedjék a neki sajátos tevékenységekben" (Supplementum q.65 a.1). Az ember természeténél fogva hajlik az értelmes természetének megfelelő javak irányába, a gyakorlati ész pedig természetszerűen felismeri és helyesli e hajlamokat. A természeti törvény nem más, mint az észnek a természetes hajlamokat felismerő és helyeslő tevékenysége (vö. I—II q.94 a.3). Az erkölcsi természeti törvény tehát nem kész normarendszer, nem etikai kódex, hanem az észnek a priori beállítottsága az értelmes emberi természet hajlamainak igenlésére.

A természeti törvény tartalmát az embernek ésszel kell felfedeznie (vö. I Eth. lect. 1). Tartalmi szempontból a legáltalánosabb alapelv így hangzik: „ez tehát a törvény első parancsa, hogy a jót kell tenni és követni, a

rosszat pedig kerülni" (I—II q.94 a.2). Az emberi természetnek megfelelő hajlamok (hajlam az ész szerinti életre, az élet megőrzésére és továbbadására, az utódok felnevelésére, a társas életre, az Isten keresésére stb.) ismeretében a természeti törvény alapelveit részletesebb és konkrétabb módon is meg tudjuk fogalmazni (vö. I—II q.94 a.2; V Eth. lect. 12). Az emberi ész készség szerint birtokolja az emberi természet hajlamaiból fakadó kötelezettségek (alapelvek) ismeretét. Az erkölcsi alapelveknek ezt a készség szerinti birtoklását Aquinói Tamás synderesis-nek nevezi (I q.79 a.12; De veritate q.16 a.1). A synderesis a természeti törvény készség szerinti, azaz habitusként való birtoklása.

A természeti törvény *objektív* jellegű, mert a lényegileg változatlan emberi természetben gyökerezik (V Eth. lect. 12). Ezért *egyetemes*, azaz minden ember és minden nép számára egyformán érvényes. Aquinói Tamás határozottan állítja, hogy a természeti törvény legáltalánosabb alapelvei tartalmilag is, és az ismertség szempontjából is egyetemesek. Változás és eltérés csak az alapelvek értelmezésében, vagyis a belőlük levont következtetésekben lehetséges (vö. I—II q.94 a.4 és 6). Példa: az emberevő törzsek is ismerték az emberölés tilalmát, de a törzs ellenségeit vagy a gyengéket nem tekintették embernek.

A *lelkiismeret* a természeti törvény konkretizálása a konkrét cselekedetre: „a lelkiismeret a természeti törvénynek valamiféle alkalmazását jelenti valami megteendő dologra" (II Sent.d.24 q.2 a.4). Az ész egyszerre tud (innen a latin conscientia = együtt tudás elnevezés) a természeti törvényről és a konkrét cselekedetről, és a cselekedet erkölcsiségét a természeti törvény fényében ítéli meg. Így a feltétlen lelkiismereti kötelezettségnek a természeti törvény feltétlenségében kell gyökereznie.

C) A természeti törvényben jelentkező feltétlen felhívásnak végső alapja csak az örök törvénnyel azonos feltétlen valóság lehet.

A természeti törvény feltétlenül kötelez: „a természeti törvény, amennyiben azokat az általános parancsokat tartalmazza, amelyek sosem tévesztenek meg bennünket, nem eshet felmentés alá" (I—II q.97 a.4 ad 3). A feltétlenül kötelező és változatlan természeti törvény nem az emberi önkény függvénye, így a természeti törvény alapja csak az örök törvény lehet: „Emberi kormányzásnak rendelődnek alá ugyanis mindazok a dolgok, amelyek emberek által jöhetnek létre. De azok a dolgok, amelyek az ember természetéhez tartoznak, nem esnek emberi kormányzás alá, mint például az, hogy az embernek lelke, keze vagy lába legyen. Így tehát mindaz, ami az Isten által teremtett dolgokban van, az örök törvénynek rendelődik alá, akár esetleges, akár szükségszerű" (I—II q.93 a.4). „Az örök törvény nem más, mint az isteni bölcsesség terve, amennyiben ez minden tevékenység és mozgás irányelve" (I—II q.93 a.1). Minthogy Istenben minden tevékenység és elgondolás azonos az isteni lényeggel, az örök törvény is azonos Isten feltétlen valóságával (vö. I—II q.91 a.1 ad 3).

Az általános emberi természeten alapuló törvény feltétlen kötelezettséget ró ránk és ezért nincs alóla felmentés. A természeti törvény „előírásait" nem változtathatja meg az emberi akarat (vö. II—II q.60 a.5 ad 1). A természetes hajlamokból fakadó kötelezettségek tudatát semmi sem törölheti ki az ember szívéből (vö. I—II q.94 a.6). A természeti törvény felhívása feltétlen jellegű, de ez a felhívás nem szünteti meg az ember szabad akaratát (vö. De veritate q.17 a.3).

A természeti törvényben jelentkező feltétlen felhívás nem származhat a személyen kívüli világból, azaz nem eredhet személytelen tényezőkből, de ugyanígy a társadalom akaratából sem. A személytelen (fizikai, biológiai, pszichikai) tényezők ugyanis nem kötnek feltétlenül, vagy ha mégis ezt teszik, megszüntetik az ember szabadságát. A természeti törvény azonban éppen arra szólít fel, hogy szabadon kötelezzük el magunkat. A feltétlen felhívás nem eredhet a társadalom akaratából, mert a véges személyek közössége sosem kötheti feltétlenül az ember akaratát (vö. V Eth. lect. 12). A társadalmilag megszabott erkölcsi értékeket gyakorta felülbíráljuk, a természeti törvény esetében azonban nincs

helye a bírálatnak. A társadalom alkotta törvények közül csak azok köteleznek, amelyek megegyeznek a természeti törvény szellemével (vö. II—II q.60 a.5 ad 1).

A természeti törvényben jelentkező feltétlen felhívásnak *belülről*, azaz az ember legszemélyesebb mivoltából kell származnia, ugyanakkor mégis *„felülről"*, azaz az ember felett álló feltétlen személytől kell erednie. A feltétlen kötelezettség csak az ember legszemélyesebb mivoltából fakadhat, mert a természeti törvénynek a lelkiismeretben konkretizálódó felhívása belső kötöttséget jelent. Ugyanakkor a természeti törvényt mégsem mi alkotjuk önmagunk számára. Természetes hajlamainkat nem mi teremtjük, és e hajlamok feltétlen helyeslése sem akaratunk függvénye. A természeti törvény feltétlensége az emberrel azonos, és az embertől mégis különböző feltétlen valóságra utal. E feltétlen valóságnak *személyesnek* kell lennie, mert az embernek csak személlyel szemben lehetnek kötelezettségei. Ezért mondja Szent Tamás, hogy a természeti törvény végső alapja a feltétlen Istennel azonos örök törvény.

Az érv *konklúziója:* ahhoz, hogy a lelkiismeret feltétlen követelményét magyarázni tudjuk, a lelkiismeret alapjául szolgáló természeti törvényt Isten feltétlen és személyes valóságára kell visszavezetnünk. Az ember részesül az önmagát feltétlenül igenlő isteni létből: értelmes természetének hajlamai az Istennel való azonosulásra serkentik őt, és e hajlamok Istentől eredő feltétlen igenlése is ezt az azonosulást szolgálja. Minthogy azonban Isten feltétlen valósága csak rejtett módon nyilvánul meg az ember számára, a lelkiismeret és a természeti törvény feltétlen felhívásával szemben az ember mindig szabad marad. Az önmagát valósító értelmes lény a lelkiismeret és a természeti törvény feltétlen felhívásának szabad elfogadásával válik önmaga gondviselőjévé: „az ember értelmes teremtményként sokkal inkább van alávetve az isteni gondviselésnek, mint a többi teremtmény, mivel magából a gondviselésből is részesül azáltal, hogy magának és másoknak

gondját viseli. Ezért részesül az örök észből is, amelynek következtében természete hajlik arra, hogy azt tegye, ami lényegének és céljának megfelel. Az embernek az örök törvényből való eme részesedését nevezzük természeti törvénynek" (I—II q.91 a.2).

AZ ÉRV MÁS MEGFOGALMAZÁSAI

Az erkölcsi kötelezettségből kiinduló istenérv I. Kant munkássága nyomán vált népszerűvé. Különféle beállítottságú gondolkodók különféle módokon fogalmazták meg ezt az istenbizonyítékot, de abban valamennyien egyetértettek, hogy a lelkiismereti szó feltétlen követelményének végső lehetőségi feltétele csak Isten lehet.

a) *I. Kant* az erkölcsi törvényt kategorikus imperativusznak, azaz feltétlenül kötelező parancsnak nevezi. A Kritik der praktischen Vernunft című művében az erkölcsi kötelezettségből kiindulva a következő módon próbálja igazolni Isten létét:

A személy által elérhető legfőbb jó boldogságot és erényt tartalmaz, éspedig az erénnyel arányban álló boldogságot. Az ész az erkölcsös élet és a boldogság szükségszerű összefüggését feltételezi: „a tiszta ész gyakorlati feladatában, azaz a legfőbb jó kényszerű munkálásában, szükségszerűen posztuláltatik egy ilyen összefüggés" (A 225). De a boldogság vágyából végzett cselekedet nem eredményezhet erényt, és az ember erényes cselekedete nem eredményezhet boldogságot. Az erény és a boldogság összefüggésének mégis lehetségesnek kell lennie, mivel az erkölcsi törvény feltétlenül követeli, hogy a legfőbb jót mind magunk, mind mások számára előmozdítsuk. Ennek az összefüggésnek lehetőségi feltétele azonban csak Isten lehet: „ennélfogva posztulálnunk kell az egész természetnek a természettől különböző alapját is, ami ennek az összefüggésnek, nevezetesen a boldogság és az erkölcsiség pontos megegyezésének magyarázatát tartalmazza" (A 225).

A természet folyamatait csak eszes és akarattal rendelkező lény tudja összhangba hozni az emberek erkölcsi érzületével: „E legfőbb oknak azonban nem csupán a természet és az eszes lények akara-

tának törvénye közti megegyezést, hanem a természet és e törvény képzete...közötti megegyezőséget, vagyis a természet és az erkölcsi érzület megegyezőségét is magyaráznia kell... Azt a lényt pedig, amely törvényekről való képzetek nyomán képes cselekedni, intelligenciának (eszes lénynek), kauzalitását pedig, amely megfelel e törvények képzetének, akaratának nevezzük. Tehát a természet legfőbb oka, amennyiben ezt a legfőbb jóhoz fel kell tételeznünk, olyan lény, amely értelme és akarata révén oka (következésképp teremtője) a természetnek, másszóval: Isten" (A 226).

I. Kant szerint Isten léte az erkölcsi élet posztulátuma: „Láttuk, hogy kötelességünk a legfőbb jót munkálni, s ezzel nem csupán joggal, de a kötelességünkkel szükségletként kapcsolt szükségszerűséggel kellett a legfőbb jót föltételeznünk. A legfőbb jó, mivel csak Isten létének föltételezésével létezik, Isten létének föltételezését elválaszthatatlanul összeköti a kötelességgel, másszóval: erkölcsileg szükséges Isten létét fölvenni" (A 226).

b) *J. H. Newman* (1801—1890) a Grammar of assent című művében azt állítja, hogy a lelkiismeret végső lehetőségi feltétele csak Isten lehet.

A beleegyezés (ang. assent) mindig valamibe való beleegyezés, azaz valaminek elfogadása. Ez az elfogadás azonban csak akkor következhet be, ha a szóban forgó valamit felfogtuk. A felfogás vagy fogalmak közti kapcsolat megértése, vagy valós tényálladék felfogása. A felfogás e két fajtájának megfelelően a beleegyezés vagy fogalmak közötti kapcsolatnak az elfogadása, vagy a valóságnak elfogadása: az előbbit fogalmi beleegyezésnek (ang. notional assent), az utóbbit valós beleegyezésnek (ang. real assent) nevezzük. Minthogy az Istenbe vetett hit reális beleegyezést feltételez, Newman számára az alapvető kérdés így vetődik fel: „Isten létére vonatkozóan eljuthatok-e olyan beleegyezésre, amely elevenebb, mint a pusztán észfogalmakhoz adott beleegyezés?... Közvetlen célom, hogy megmagyarázzam hogyan jutunk az Isten képzetéhez, és hogyan adunk reális beleegyezést ahhoz a tételhez, hogy Ő létezik... Ennek érdekében természetesen valamiféle első elvből kell kiindulnom; — és ez az első elv, amelyet fölveszek és nem kísérlek meg bizonyítani, az, hogy... természetünkből eredően lelkiismerettel rendelkezünk" (Grammar of assent 102—105. o.).

A lelkiismeret lelki tevékenységeink (emlékezés, következtetés, képzelődés, a szép érzékelése stb.) egyike. A lelkiismereti tevékenység sajátos tárgya (az erkölcsileg jó és rossz) és az általa kiváltott lelki hatások (helyeslés, vádolás, reménykedés, bánkódás,

félelem) alapján különbözik a többi lelki tevékenységtől. Ha a lelkiismeret követeléseit nem is valósítjuk meg mindig, s ha időnként téved is ítélete, „ez nem gátolja szükségszerűen tanúságát és szankcióját: tanúságát, hogy van helyes és rossz, és e tanúsághoz szankcióját, amelyet a helyes vagy a rossz magatartással együtt járó érzelmek közvetítenek" (i. m. 106. o.).

A lelkiismeret nem önmagára alapozódik és transzcendálja saját tevékenységét: „nem önmagán nyugszik, hanem határozatlanul előre nyúl valami önmagán túli valóság irányába, és homályosan felismeri döntéseinek azt a szankcióját is, amely magasabb rendű mint ő, és amely abban az eleven kötelesség- és felelősségérzetben válik nyilvánvalóvá, amely áthatja e döntéseket. És ezért van az, hogy úgy szoktunk beszélni a lelkiismeretről, mint valamiféle... parancsoló és kényszerítő hangról vagy visszhangról, mely parancsszóhoz tapasztalatunk egészében sincs semmi hasonló" (i. m. 107. o.). A transzcendens valóság, amely felé lelkiismeretünk kitárulkozik, személyes természetű. Ezt a lelkiismeret kiváltotta érzelmek (bűntudat, gyötrelem, félelem, bánat, szégyenérzet, lelkiismeretfurdalás: önigazoltság, belső béke, a könnyű szív érzete stb.) tanúsítják: „Ezek az érzelmek olyanok bennünk, hogy kiváltó okként értelmes lényt követelnek: nincsenek érzelmeink egy kővel szemben, és nincs szégyenérzetünk egy ló vagy egy kutya előtt; nincs lelkiismeretfurdalásunk vagy bűntudatunk, ha csupán emberi törvényt sértünk meg. De a lelkiismeret kiváltja ezeket a kellemetlen érzéseket: a zűrzavart, a balsejtelmet, az önkárhoztatást. Másrészt olyan mélységes békét, biztonságérzetet, megnyugvást és reményt önt belénk, amilyet semmilyen érzéki, földi tárgy sem tud előidézni. 'A gonosz menekül, még ha nem is üldözik'. De miért menekül? Honnan a rettegése? Ki az, akit a magányban, a sötétségben és szívének rejtett zugában lát? Ha ezeknek az emócióknak oka nem tartozik e látható világhoz, annak a valóságnak, amelyre észlelése irányul, természetfelettinek és isteninek kell lennie" (i. m. 110. o.).

Az Isten létébe vetett hithez szükséges reális beleegyezés alapja a lelkiismereten keresztül háttérileg megtapasztalt transzcendens és személyes valóság. Newman bizonyítási eljárása annyiban hasonlít Canterbury Szent Anzelm érvelésére, hogy elsősorban nem formális bizonyítékot akar adni, hanem arra szólítja fel az olvasót, figyeljen lelkiismeretére, mert annak mélyén fedezheti fel Istent.

c) *Max Scheler* (1874—1928) Newmanhoz hasonlóan a lelkiismeret végső lehetőségi feltételét a személyes Istenben jelöli meg:

„A lelkiismeret rezdüléseiben, figyelmeztetéseiben, tanácsaiban

és elmarasztalásaiban a hit lelki szeme ősidők óta egy láthatatlan, végtelen bíró körvonalait észleli. Ezek a rezdülések olyanok, mint valami szavak nélküli, természetes nyelv, amelyen Isten beszél a lélekhez, és amelynek útmutatásai ennek az egyedi léleknek és a világnak üdvére vonatkoznak. Van egy kérdés, amely itt nincs eldöntve: vajon lehetséges-e egyáltalán az úgynevezett „lelkiismeret"-rezdülések sajátos egységét és jelentését ettől az Isten titokzatos „hangjaként" és jelbeszédeként való értelmezésétől úgy elválasztani, hogy annak egysége, amit „lelkiismeretnek" nevezünk, még egyáltalán fennmaradhasson. Kétlem ezt, és inkább azt hiszem, hogy ezek a rezdülések maguk a bennük levő szent bíró együtt-észlelése nélkül folyamatok (érzések, képek, ítéletek) sokféleségére bomlanának szét, s hogy egységbe foglalásukra többé semmiféle alap sem adódna. És az az érzésem, hogy nem szorulunk semmi olyan voltaképpeni magyarázó tevékenységre, amelynek e rezdülések lelki anyagát előbb egy ilyen bíró bemutatásának funkciójával kellene ellátnia. Ők maguk önmaguk által gyakorolják az Isten-bemutatás funkcióját, s fordítva, szemünk behúnyása és tekintetünk elfordítása szükséges ahhoz, hogy ezt a bennünk levő funkciót ne éljük át velük együtt. Mint ahogy a szín- és hangérzetek a fájdalom- és örömérzettől eltérően nem csupán testünk érzelmi állapotaként jelentkeznek (amelyek egyszerűen azok, amik), hanem természetüknél fogva tárgyi jelenségekként mutatkoznak, amelyek ama funkciójuk nélkül, hogy saját tartalmukkal egyszersmind egy valós világ tárgyairól adnak hírt számunkra, egyáltalán nem lehetnének „észleltek" — ehhez hasonlóan lakozik e rezdülésekben természetüknél fogva az, hogy jelentésük egy láthatatlan rendre és e rendet igazgató szellemi-személyes szubjektumra vonatkoztatható. És amilyen kevéssé vezet „oksági következtetés" a piros golyó kiterjedt piros-érzetétől e golyó létezéséhez, éppoly kevéssé vezet oksági következtetés e rezdülésekből Istenhez. De mindkét esetben jelenkezik valami az élményben, ami a bemutató anyaghoz képest transzcendens, de amit egyszersmind vele együtt fogunk fel" (Vom Ewigen im Menschen 29. o.).

II. ISTEN MIBENLÉTE

9.

A TISZTA VALÓSÁG MINT AZ ÖNMAGA ÁLTAL SZUBZISZTÁLÓ LÉT SZEMÉLYES TELJESSÉGE

*

ISTEN MINT „TISZTA VALÓSÁG"

Parmenidész tanítása szerint a létezők alapjául szolgáló lét teljes és folyamatos valóság (Diels 28 B 8). Platón az ideák felett álló Szépről azt írja, hogy ez nem keletkezik és nem pusztul el, nem növekszik és nem fogyatkozik, ugyanakkor mégis élő valóság (vö. Szümposzion 210 e—211 a; Szophisztész 248—249). Arisztotelész a mozdulatlan Mozgatót tiszta valóságnak (gör. energeia) tartja, akiben nincs lehetőségi lét (Metaphüszika 1071 b). Állítja, hogy jóllehet a tiszta valóságban nincs mozgás, e valóság mégis a legteljesebb élet birtokosa (Metaphüszika 1072 b). Szent Ágoston azt mondja Istenről, hogy ő „belső változás nélkül minden változás oka, és mentes minden szenvedéstől" (De Trinitate 5, 1, 2; vö. Sermo 7, 7). M. S. Boëthius a világ létezőinek szabályos mozgását Isten változatlan valóságára vezeti vissza (De consolatione philosophiae 3, 12). Az Arisztotelészt követő arab és zsidó bölcselők Istent tiszta valóságnak tekintik. Hozzájuk hasonlóan gondolkodik Istenről Nagy Szent Albert is (vö. Summa theologiae I tr.3 q.18, 1).

Az Arisztotelész nyomdokain haladó *Szent Tamás* megállapítja: „Isten tiszta valóság" (I q.25 a.1). Kiegészítésül megjegyzi: „lehetetlen, hogy Istenben valami képességi létben legyen" (I q.3 a.1). Az isteni természet a legteljesebb és a legtisztább módon valóság (De potentia q.2 a.1).

A *tiszta valóság* (lat. actus purus) fogalmát az arisztotelészi és a Szent Tamás-i filozófia a véges létezőkből hámozza ki. Valamennyi véges létező valós lét (actus) és lehetőségi lét (potentia) keveréke. A valós lét az a léttartalom, amely a létezőben ténylegesen megvan. A lehe-

tőségi vagy képességi lét ezzel szemben az a léttartalom, amely ténylegesen nincs meg a létezőben, de amelynek megszerzése a szóban forgó létező valós lehetőségei közé tartozik. A véges létezők világában nincsen olyan valós lét, amelyben ne lenne további lehetőség, és nincsen olyan lehetőségi lét, amely nem tartozik valamilyen valósághoz. Isten azonban tiszta valóság, benne nincs lehetőségi lét.

A tiszta valóság fogalma kizárja a mozgás, változás fogalmát: a mozgás ugyanis a lehetőségi lét megvalósulása (I q.18 a.1). Isten ennek ellenére sem élettelen valóság. Az élet a legteljesebb módon Istenben van meg, mert az ő életében nincs egymásra következés, hanem minden ténylegesen együtt van (vö. I q.18 a.3 és ScG. I,99). Aquinói Tamás tudatában van annak, hogy a mozgást kizáró tiszta és élő valóság fogalma problematikus határfogalom. Ezért azt a kijelentést, hogy Isten tiszta valóság, nem tekinti meghatározásnak, és azt állítja, hogy Isten lényegét az emberi szellem nem ismerheti meg megfelelő módon (vö. De potentia q.7 a.3 ad 5; I q.1 a.7 ad 1; I q.12 a.12). A tiszta valóságot mégis posztulálja a világban lezajló változások magyarázatára (vö. I q.2 a.3).

Azt az állítást, hogy Isten tiszta valóság, Aquinói Tamás a következő módokon próbálja *igazolni:*

a) A mozgásból vett istenérv a világban végbemenő változások végső alapjához vezet. Ha ez az első mozgató valós lét és lehetőségi lét keveréke lenne, ahhoz, hogy mozgatni tudjon, maga is mozgatóra szorulna: mozgatási képességének gyakorlásához ugyanis az első valóságból a második valóságba kellene kerülnie. Ebben az esetben azonban nem ő lenne az első mozgató, és a világ létezőinek változására sem kapnánk elégséges magyarázatot. Istennek tehát mozdulatlan mozgatónak, azaz tiszta valóságnak kell lennie (vö. ScG. I,13 és 16).

b) A tökéletességi fokozatokból vett érv a végtelenül tökéletes létalapra utal. Ennek a végtelenül tökéletes alapnak tiszta valóságnak kell lennie, mert egyébként

nem lenne végtelenül tökéletes: ugyanis „mindaz, ami mozog, mozgásával valamit megszerez, és kiterjed arra, amire korábban nem terjedt ki. Minthogy azonban Isten végtelen és az egész lét tökéletességének teljességét magában foglalja, ő nem szerezhet meg valamit, és nem terjedhet ki olyasmire, amire korábban nem terjedt ki" (I q.9 a.1).

c) Az emberi szellem dinamizmusából vett istenérv rámutat, hogy az emberi szellem a véges dolgok megismerése közben valamiféle végtelen valóságra törekszik (vö. ScG. I,43). Szent Tamás tanításából nyilvánvaló (ha ő nem is reflektál erre kifejezetten), hogy szellemünk törekvésének végcélja csak a tiszta valóság lehet. Az emberi szellem mindig a valós létre irányul: ezért a hiányt vagy a lehetőségi létet is mindig csak valamiféle valós léthez viszonyítva ismerheti föl (vö. I q.14 a.10; I q.84 a.2). Ebből az következik, hogy ha világunkat „hiányosnak", azaz a valós lét és a lehetőségi lét keverékének ismerjük föl, ez a fölismerés csak úgy jöhet létre, hogy világunkat a háttérileg megtapasztalt tiszta valósághoz, azaz Istenhez viszonyítjuk.

Kiegészítő megjegyzések:

a) *Probléma:* a *panteizmus* (gör. pan=minden; theosz=isten) Isten és a világ azonosságát hirdeti. Az újkori panteisztikus gondolkodás egyik kiemelkedő képviselője *B. Spinoza.* Szerinte „Istenen kívül nem lehet és nem gondolható semminemű szubsztancia" (Ethica I, 14. tétel). Ennek az egyetlen és végtelen szubsztanciának attributumai közül kettőt ismerünk: a kiterjedést és a gondolkodást. A világ dolgai „nem egyebek, mint Isten attributumainak affekciói, vagyis moduszok", amelyek szükségszerűen áradnak ki Istenből (Ethica I, 25. és 16. tétel). Isten lényege és létezése ugyanaz, de a véges dolgok lényege nem foglalja magában a létezést (Ethica I, 20. és 24. tétel). A világ létezői annyiban különböznek Istentől, hogy jóllehet csak benne állhatnak fönn, „Isten mégsem tartozik lényegükhöz" (Ethica II, 10. tétel, megjegyzés). — *Válasz:* a panteizmus a világ magyarázatának igényével lép fel, de ennek az igénynek nem tud eleget tenni. A világot és az Istent azonosító gondolkodás ugyanis vagy Isten tiszta valóságát tagadja, vagy a világhoz tartozó lehetőségi létet szünteti meg,

vagy mindkettőt megtartva ellentmondáshoz jut. Isten tiszta valóságának tagadása (azaz a változó, fejlődő isten állítása) lehetetlenné teszi a világban végbemenő változások megfelelő magyarázatát, és végső fokon ateizmushoz vezet. A világban lévő lehetőségi lét tagadása (vagyis a változás és fejlődés látszat-jellegének állítása) a világ valóságának tagadásához, akozmizmushoz vezet. Az a felfogás pedig, amely szerint a tiszta valóságnak tekintett Isten azonos a valóság és a lehetőségi lét keverékében létező világgal, önellentmondásos. E problémákat B. Spinoza sem tudja kiküszöbölni. Mert a világ létezői (a moduszok) vagy reális határozmányai Istennek, vagy nem azok. Ha a moduszok reális határozmányok, akkor vagy tökéletesítik, vagy korlátozzák Istent, és mindkét esetben képességi létet tételeznek föl Istenben. Ha pedig a moduszok nem reális határozmányok, a világ valóságának tagadásához jutunk.

b) *Probléma:* G. W. Fr. Hegel és H. Bergson (1859—1941) megpróbálja elkerülni a panteizmus zsákutcáját. Ennek ellenére mindkét gondolkodó valamiféle fejlődő abszolutumhoz jut. *Hegel* szerint Isten áthatja, de egyben felül is múlja a világot. A természetet nem kell isteníteni, mert a természet csak „Isten fia" (vö. Enzyklopädie II, 247—248. §.). Isten élő valóság, végtelen szellem. Minthogy azonban az élet feltételezi a mozgást, a változást, a végtelen szellemet is fejlődő valóságnak kell tekintenünk: „Az abszolutumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény, hogy csak a végén az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagáválevés" (Phänomenologie des Geistes 24. o.). *H. Bergson* elutasítja azt a hegeli tételt, hogy a valóság eleve meglevő „terv" alapján bontakozik ki, de ő is a fejlődést hangsúlyozza. A valóság dinamikus folyamat, amelynek belső hajtóereje az életlendület (fr. élan vital). Az ember az intuicióban tartamként éli meg ezt az életlendületet. A tartam a mennyiségileg feldarabolhatatlan élmények egymásba olvadása és a múlt élményeinek folytonos érvényesülése. A világokat létrehozó életlendületet Bergson Istennek nevezi: „az így meghatározott Istenben nincs semmi kész: ő szüntelen élet, cselekvés és szabadság" (L'évolution créatrice 249. o.). Ugyanakkor Isten felül is múlja a véges életlendületet: „Velünk él. Ugyanúgy mint mi, csakhogy bizonyos oldalról hozzánk képest végtelenül összefogottabban és önmagába sűrítettebben, az Abszolutum maga is tartamos" (i. m. 298. o.).

Válasz: az Isten fejlődését föltételező gondolkodás nem ad magyarázatot az isteni fejlődésben megjelenő léttöbbletekre. A fejlődésben megjelenő újdonságnak ugyanis vagy Istenből, vagy Istenen kívülről kell származnia. Ha az újdonság Istenből származik, nem

beszélhetünk valódi fejlődésről; ha pedig Istenen kívülről származik, ahhoz a képtelen állításhoz jutunk, hogy a semmiből is lehet valami. Hegel a „negatív roppant hatalmának" és a negatívat létté változtató varázserőnek emlegetésével akarja elkendőzni ezt a nehézséget (vö. Phänomenologie des Geistes 36. o.). Bergson istenfogalma közel áll a Szent Tamás-i „tiszta valóság" fogalmához, de az isteni lét tartamosságának, illetve fejlődésének föltételezése Bergsont is ugyanolyan nehézség elé állítja, mint Hegelt.

ISTEN MINT „AZ ÖNMAGA ÁLTAL SZUBZISZTÁLÓ LÉT TELJESSÉGE"

Parmenidész tanításából nyilvánvaló, hogy a lét teljessége nem szorul alapra. Platón azt állítja, hogy a Szép (=Jó=Igaz=Egy) „önmagában és önmaga által" létezik (Szümposzion 211 b). Arisztotelész rendszerében a mozdulatlan Mozgató „önmagában fennálló tiszta valóság" (Metaphüszika 1072 b). A keresztény gondolkodók az önmagában fennálló lét teljességét a zsidó és a keresztény kinyilatkoztatásban bemutatkozó Istennel azonosítják (vö. Kiv. 3, 14). Nazianzoszi Szent Gergely azt tanítja, hogy egyedül Isten létezik lényege erejében, azaz ő az önmaga által fennálló lét (Logoi 30,18; 38,7). Nüsszai Szent Gergely (IV. sz.) hasonló módon gondolkodik Istenről (vö. Prosz Eunomion és Peri tou biou Móüszeósz II). Az önmagában fennálló lét teljességét Szent Ágoston is Istennek nevezi (vö. Sermo 6,3; 7,7; Confessiones 7,11,17). Az arab és a zsidó bölcselők többnyire Arisztotelész véleményét követik. Canterbury Szent Anzelm azt írja Istenről, hogy ő „önmaga által és önmagától az, ami" (Monologion 6). Nagy Szent Albert tanítása szerint Isten lényege azonos létével, azaz Isten önmaga által és önállóan létezik (vö. De causis 1,8).

Aquinói Tamás a filozófiai hagyomágy fő vonalát követve állapítja meg Istenről, hogy ő az önmaga által, az önmagában és a mindentől függetlenül létező lét teljesége: „Isten maga az önmaga által szubzisztáló lét" (I q.4 a.2).

A *„maga az önmaga által szubzisztáló lét"* (ipsum esse per se subsistens) megnevezés értelme: A lét (esse) az az alapvető és dinamikus valóság (actus), amely valamit különbözővé tesz a semmitől. A lét Szent Tamás szó-

használatában nemcsak azt jelenti, hogy valami tényszerűen megvan, hanem a létező teljes léttartalmát (lényegét, formáját és anyagát, valós és lehetőségi létét, szubsztanciáját és járulékait) megalapozó, átölelő és átható valóságot jelöli. A lét analóg kifejezés. Szent Tamás különbséget tesz a véges létezők léte, a létezőket átható közös lét (esse commune), valamint az isteni lét között. Az isteni lét „maga a lét" (ipsum esse). Ez azt jelenti, hogy Isten nem részesülés útján birtokolja a létet, hanem ő maga a lét: Isten a lét teljessége (vö. I q.3 a.4). Ez a létteljesség önmaga által (per se) létezik. Ez az önmaga általi lét egyrészt az önmagában (vagyis a nem másban) való létet jelenti, másrészt azt, hogy Isten lényege erejében, azaz feltétlen szükségszerűséggel létezik (vö. I q.3 a.4; ScG. I,15). Az isteni lét szubzisztáló (subsistens) létteljesség. A szubzisztálás egyrészt az önmagában való létet jelöli, másrészt pedig a más lételvvel való lényegi egységet kizáró önállóságot jelzi. Az isteni lét abszolút (lat. absolutum=solutum ab omnibus=mindentől független) létteljesség.

Az isteni lét abszolút jellegének *igazolása:*

a) A létezők esetlegességéből kiinduló istenérv az „önmaga által szükségszerű" létalaphoz vezet (vö. ScG. I,15 és 43). E létalap azonban csak abban az esetben lehet önmaga által szükségszerű, ha nem befogadott módon és nem valamiféle véges lényeg által korlátozva birtokolja a létet, hanem lényege erejében korlátlanul létezik (vö. ScG. I,22; De ente et essentia 6). Az önmaga által szükségszerű létalap csak az önmaga által szubzisztáló létteljesség lehet (vö. De pontentia q.7. a.2 ad 5; De spiritualibus creaturis a.1. Quodl. II a.3).

b) A tökéletességi fokozatokból kiinduló istenérv a korlátozott tökéletességű létezők végső alapját a korlátlanul tökéletes létben jelöli meg. A szubzisztálás (az önmaga általi, az önmagában lévő és független lét) a tiszta tökéletességek közé tartozik, jóllehet e tökéletesség a véges létezők világában mindig korlátozott mérvű. Minthogy Isten korlátlanul tökéletes valóság, a

szubzisztálás tökéletessége sem hiányozhat belőle (vö. I q.4 a.2).

c) A szellem dinamizmusából kiinduló istenérv rámutat, hogy az emberi szellem minden korlátot elutasító törekvésének célja a lét teljessége. E létteljességnek önmaga által szubzisztáló teljességnek kell lennie, mert a létezők (és a közös lét) viszonylagos önállóságát csak úgy fedezhetjük fel, hogy a viszonylagosan önálló létet a háttéri tapasztalatban (az excessus-ban) felsejlő abszolút léthez viszonyítjuk: a többet és a kevesebbet ugyanis aszerint mondjuk a különféle létezőkről, hogy különféle módokon közelítik meg azt, ami a legteljesebb módon van (vö. I q.2 a.3).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* Vannak, akik megelégszenek azzal az állítással, hogy Isten a lét. Így például *Amalrich de Béne (+1206)* azt tanította, hogy Isten nem más, mint az a lét, amely által minden dolog létezik (vö. Aquinói Tamás: I q.3 a.8; De ente et essentia 6). — *Válasz:* A fenti állítás a létet homogén valóságnak tekinti (azaz nem veszi figyelembe a lét analóg voltát). Szent Tamás szerint a létezőket átható (viszonylagos és időbeli) közös lét nem lehet a létezők végső alapja, és ezért nem azonosíthatjuk Istennel (vö. ScG. I,26). — b) *Probléma: Herman Schell* (1850—1906) tanítása szerint Isten lényegét abban kell megjelölnünk, hogy ő önmagának oka (causa sui). — *Válasz:* Ezt a megfogalmazást nem tartjuk szerencsésnek, s csak abban az esetben fogadhatjuk el, ha az „önmagának oka" kifejezés arra utal, hogy Istennek nincs oka, vagy hogy ő önmagában alapozódó valóság. Ha ellenben az „önmagának oka" megjelölés arra utal, hogy Isten önmagát hozta létre, ezt a tételt képtelen állításként elutasítjuk.

* * *

ISTEN SZEMÉLYES VOLTA

Jóllehet a filozófiai személyfogalom csak a korai kereszténység szentháromságtani és krisztológiai vitáiban kristályosodott ki, az istenséget már a görögök is személyes vagy személyszerű valóságnak tartották. Anaxagorasz azt tanítja, hogy a világmindenség kormány-

zója a Nousz, aki nem más, mint az ész és az akarat őseredeti egysége (vö. 59 B 12). Platón a 6. levélben a Démiourgosz mindenható atyjáról beszél. Ez az atya feltehetően azonos a Jó-val és személyes valóság (vö. Platón imája, Phaidrosz 279). A magamagát gondoló ész, akinek tevékeny léte csupa boldogság, Arisztotelész rendszerében személyes vagy személyszerű valóság (vö. Metaphüszika 1074 b, 1072 b). — A keresztény gondolkodók a kinyilatkoztatás alapján Istent olyan titokzatos valóságnak tartják, aki három személy egyetlen lényegben. Szent Ágoston az emberi emlékezet, ész és akarat hármas egységében a Szentháromság képmását látja (vö. De Trinitate). M. S. Boëthius körülírása szerint „a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia" (De duabus naturis III). Isten három személy egyetlen lényegben (vö. De Trinitate). A korai skolasztika képviselői hasonló módon gondolkodnak Istenről. Szent Victor-i Richárd (+1173) a személy leírásában a közölhetetlenséget és a szellemi természetet hangsúlyozza: a személy „szellemi természetű közölhetetlen lét" (De Trinitate IV, 22, 24). Kísérletet tesz annak bölcseleti igazolására, hogy Isten három személy egy természetben.

Aquinói Tamás elutasítja azt az álláspontot, hogy a filozófia (a természetes értelem) eljuthat annak felismerésére, hogy Isten három személy egyetlen lényegben (I q.32 a.1). Ennek ellenére azt állítja, hogy Isten személyes vagy személyszerű voltát a kinyilatkoztatástól függetlenül is fel tudjuk ismerni: minthogy Isten minden tökéletesség foglalata, úgy „illik, hogy a személy nevet Istenről is állítsuk, jóllehet nem olyan módon, mint ahogyan a teremtményekről mondjuk, hanem kiválóbb módon" (I q.29 a.3).

A skolasztika fejedelme három oldalról közelíti meg a *személy* (lat. persona; gör. hüposztaszisz vagy proszópon) fogalmát:

Első megközelítésben a személy szubzisztáló, közölhetetlen és méltósággal rendelkező valóság. — A személy értelmes természetű szubzisztáló lét (I q.29 a.3). A *szubzisztáló*, azaz az önmagában fennálló és a lényegi egyesülést kizáró létet latinul suppositum-nak, görögül hüposztaszisz-nak nevezzük. A szubzisztáló lét a szubzisztencia jelenlétének köszönhető. A szubzisztencia az

a tökéletesség, amely a faj szempontjából teljes egyedi természetet (substantia completa individuata) önmagában fennállóvá és közölhetetlenné teszi. Ha a szubzisztencia által önmagában fennállóvá és közölhetetlenné tett lét értelmes természetű, ezt a létet személynek (lat. persona; gör. hüposztaszisz) mondjuk. — A személy nem csupán az általánosnak egyik esete, hanem a szó legszorosabb értelmében egyedi valóság. Másként fogalmazva: a személy „közölhetetlen lét" (I q.29 a.3 ad 4). A *közölhetetlenség* azt jelenti, hogy a személyt nem lehet felvenni, átruházni vagy más személybe beolvasztani (vö. De potentia q.9 a.2 arg.13 és ad 13; III Sent.d.5 q.2 a.1 ad 2). — A szubzisztáló értelmes egyedi természet megismételhetetlen, pótolhatatlan és kiváló *méltósággal* rendelkezik (vö. De potentia q.9 a.3; I q.29 a.3 ad 2). Kiváló méltóságánál fogva a személy öncél (vö. III Sent.d.35 q.1 a.4 sol.1), és ezért nem szabad őt eszközként használni.

Második megközelítésben a személy az a szubzisztáló valóság, aki az *ész* és a szabad *akarat* képességével rendelkezik. Csak az „eszes természettel szubzisztáló" valóságot nevezhetjük személynek (De potentia q.9 a.3). A személyként való lét a szabad akaratot is feltételezi: mert személy az, aki „ura cselekedeteinek" (I q.29 a.1). Az ész és a szabad akarat képességével együtt jár a felelősség: a személy erkölcsi és jogi szempontból felelős tetteiért.

Harmadik megközelítésben a személy más személyeket föltételező valóság, aki szabad önközlésre és szeretetre képes. — A személy kibontakozása, azaz a tevékenységben formálódó személyiség (personalitas) létrejötte *más személyek* jelenlétét föltételezi (vö. De regimine principum 1,1 és 4,3). S minthogy a szellem a lét teljességére irányul (ScG. I,43; I—II q.2 a.8), a személy Istenre nyitott, Istenre vonatkozó lény. — A személy velejárója a *szabad önközlés* (communicatio) képessége. Ez az önközlés nem áll ellentétben a személy közölhetetlenségével, mert az ember az önközlésben

nem személyiségének alapját, azaz nem a hüposztasziszt adja át a másik embernek, hanem személyes világából, személyiségéből ajándékoz valamit a másiknak. — A *szeretet* az akaratból fakad, és föltételezi az ész szerinti életben való kommunikációt. Ezért a másik ember szabad kibontakozását biztosító szeretetre csak a személy képes, és ilyen szeretet csak személyek között lehetséges (vö. I q.20 a.2 ad 3). A szeretet extatikussá és dialogikus jellegűvé teszi a személyt: a szerető lény saját világával ajándékozza meg a másikat, s közben részesül a másik ember személyes értékeiből (vö. I q.20 a.2 ad 1; Opusculum III,2; III Sent.d.32 q.1 a.1 ad 3). Szent Tamás arra figyelmeztet, hogy a személy teljes kibontakozása csak az Isten iránti szeretetben lehetséges: „ha silány és esendő dolgokat szeretünk, silányakká és ingatagokká válunk; ha azonban Istent szeretjük, istenivé válunk" (Opusculum III,2).

Isten személyes voltának *igazolása:*

a) A személy értelmes természettel szubzisztáló, közölhetetlen és méltósággal rendelkező lét. Ezek a jegyek elsősorban Istenre érvényesek. — Isten az önmaga által szubzisztáló és szellemi természetű lét teljessége (vö. I Sent.d.23 q.1 a.2). Ezért a személy megnevezés elsősorban őrá illik, és a teremtményeket csak analóg értelemben nevezzük személynek (vö. I Sent.d.23 q.1 a.2). — Minthogy a korlátozott természet képtelen az abszolút lét befogadására, az isteni lét a teremtmények felé közölhetetlen: „a személy aszerint, hogy Istenről mondjuk, az isteni természet közölhetetlen léte" (I q.29 a.3 ad 4). — Ha a méltóság kritériumát tartjuk szem előtt, azt kell mondanunk, hogy „az isteni természet méltósága túlszárnyal minden méltóságot: és ennek alapján a legteljesebb értelemben Istenre illik a személy megnevezés" (I q.29 a.3 ad 2).

b) A személy az ész és az akarat képességével rendelkező szubzisztáló valóság. Szent Tamás szerint az ész és az akarat nemcsak megvan Istenben, hanem azonos Isten lényegével és létével (vö. I q.14; a.4; ScG. I,45; I

q.19 a.1). Ebből következik, hogy Isten a szó legnemesebb értelmében személy.

Isten *szellemi* (eszes) természetének igazolása: A tökéletességi fokozatokból vett istenérv rámutat, hogy Istenből nem hiányozhat semmiféle egyszerű tökéletesség. A létezők világában a legnagyobb tökéletesség az eszes természet. Ezért Istennek is szellemi természetű valóságnak kell lennie (vö. ScG. I,44). — A létesítő okok sorából, a célirányosságból és a szellem dinamizmusából vett istenérv segít annak fölismerésében, hogy a véges lét és az emberi szellem közös alapja csak a magánál való létteljesség lehet. Szent Tamás a véges létet a „dolog igazságának" nevezi (amennyiben mindaz, ami van, igaz, érthető), a véges szellemet pedig az „ész igazsága" kifejezéssel jelöli (amennyiben az öntudatban az ész jelen van önmagának, „megfelel" önmagának). Majd megállapítja: „mindkét igazságot, tudniillik az ész és a dolog igazságát magára Istenre mint első elvre vezetjük vissza; mert az ő léte minden lét oka, és az ő belátása minden megismerés alapja. Ezért ő az első igazság, miként ő az első lét is" (I Sent.d.19 q.5 a.1). — Az első igazság a lét teljességének és az abszolút észnek tényleges egybeesése. Ha ugyanis az isteni ész nem lenne azonos az isteni léttel, ez az ész úgy viszonyulna az isteni léthez, mint a képességi lét a valós léthez. Istenben azonban nem lehet képességi lét (vö. ScG. I,45; I q.14 a.2).

Az isteni *akarat* valóságának igazolása: A tökéletességi fokozatokból kiinduló érv szerint Isten a legtökéletesebb valóság. Az akarat mint a különféle képességek mozgatója és a szabadság forrása a legnagyobb tökéletességek közé tartozik. Tehát Istenben is kell lennie szabad akaratnak (vö. I Sent.d.45 q.1 a.1). — Minden eszes lényben kell lennie akaratnak. Az ész ugyanis úgy viszonylik tárgyához, hogy míg nem birtokolja érthető tárgyát, keresi azt, s ha elérte, megnyugodva birtokolja. A keresés és a birtoklás azonban az akarat műve. Az istenérvek rámutatnak, hogy Isten szellemi természetű

valóság. Tehát akarat is van benne (vö. I q.19 a.1). — Az abszolút akarat azonos az isteni léttel, azaz kizárja a lehetőségi létet. Ezért az isteni akarat nem törekvés, hanem „a birtokolt valóság iránti szeretet" (I Sent.d.45 q.1 a.1). Az isteni akarat szükségszerűen irányul az isteni létre, de nem irányul szükségszerűen az Istentől különböző valóságokra (I q.19 a.10). Az önmagát szükségszerűen igenlő Isten mégis szabad: „Isten akaratával szabadon szereti önmagát, jóllehet szükségszerűen szereti önmagát" (De potentia q.10 a.2 ad 5). E paradox kijelentés hátterében az a gondolat rejtőzik, hogy az akarat valójában akkor szabad, ha a lét teljességére, azaz Istenre irányul.

c) A személy más személyeket föltételező, szabad önközlésre és szeretetre képes valóság. Ezek a vonások a legtökéletesebb módon Istenben vannak meg. — Minthogy Isten minden lét végső oka, ő teremtő módon biztosítja a tőle különböző személyek jelenlétét. A véges személyek azonban nem szükségesek Isten személyes voltához (vö. ScG. I,93; I q.44 a.4). Szent Tamás szerint a véges személyek valós vonatkozásban (relatio realisban) vannak egymással és Istennel, de Isten csak értelmileg alkotott vonatkozásban (relatio rationis-ban) irányul a véges személyekre (vö. I q.13 a.7). E megkülönböztetéssel Tamás azt akarja mondani, hogy Isten nem függ a világtól, azaz nem viszonylagos valóság. Ugyanakkor teológusként azt is hangsúlyozza, hogy a Szentháromság belső életében a három személy szubzisztáló vonatkozásként valósan irányul egymásra (vö. I q.29 a.4). — A teremtés tényéből és Isten tiszta valóságjellegéből következik, hogy Isten szabad önközlésre képes valóság: „minden valóságnak az a természete, hogy közli önmagát, amennyire ez lehetséges... Az isteni természet azonban a legteljesebb és a legtisztább módon valóság. Ebből következik, hogy ő is közli önmagát, amennyire ez lehetséges" (De potentia q.2 a.1). Az önközlés nem áll ellentétben az isteni lét közölhetetlenségével; Isten ugyanis nem személyes létét adja át a véges személynek,

hanem e lét hasonmását (uo.). — Minthogy Isten nem szorul rá a teremtményekre, a teremtés motívuma csak az isteni szeretet lehet (vö. I Sent.d.45 q.1 a.2; De veritate q.23 a.4). Ez a szeretet extatikussá teszi az isteni létet: Isten a létezők végső okaként „szerető jóságának túláradásában kilép önmagából, hogy mindeneknek gondját viselje" (I q.20 a.2 ad 1). Az isteni lét a teremtmények felé nem dialogikus jellegű, mert a véges személyek Isten iránti szeretete nem fejleszti és nem teszi gazdagabbá az isteni létet. A teológus Szent Tamás azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy Isten belső élete a szó legszorosabb értelmében dialógus: a szentháromsági személyek ugyanis egymástól való különbözőségük ellenére is tökéletesen átjárják, áthatják egymást (vö. I q.42 a.5).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* a *panteizmus* egyes változatai azt tanítják, hogy a világ szükségszerűen ered Istenből. Így például *B. Spinoza* azt állítja, hogy „Isten legfőbb hatalmából, vagyis végtelen természetéből végtelenül sok dolog végtelenül sok módon, azaz minden dolog szükségszerűen folyt" (Ethica I, 17. tétel, Megjegyzés). *G. W. Fr. Hegel* hasonló módon gondolkodik. Jóllehet említést tesz arról, hogy az isteni Idea szabadon bocsátja ki magából a természetet (Enzyklopädie 244. §), e szabad kibocsátás Hegelnél valójában szükségszerűséget jelent. Szerinte ugyanis a szabad teremtés gondolata a képekben gondolkodó vallási tudathoz tartozik. A filozófia azonban rámutat, hogy az Idea szükségszerűen tételezi a természetet, mert csak a természet közvetítésével válhat Szellemmé.

Válasz: A panteisztikus magyarázat ellentmondásossá teszi az istenfogalmat, mert az abszolutumot viszonylagos, azaz a világtól függő lényként gondolja el. Ugyanakkor az ember személyi méltóságát is lerombolja, mert a véges személyt valamiféle személytelen és rideg fantom szükségszerű megnyilvánulási módjának vagy mozzanatának tartja.

b) *Probléma:* az analógia tanának elutasítása és a helytelen személyfogalomból történő kiindulás Isten személyes voltának megkérdőjelezéséhez és tagadásához vezet. *B. Spinoza* azt állítja, hogy „Isten természetéhez nem tartozik sem értelem, sem akarat" (Ethica I,17. tétel, Megjegyzés). Ennélfogva „Isten nem szeret... senkit"

(Ethica V,17. tétel, következtetett tétel). — *J.-P. Sartre* (1905—1980) szerint két alapvető létforma van: az egyik az önmagában-létező (l'être-en-soi), a másik az önmagáért-létező (l'être-pour-soi). Az önmagában-létező az, ami teljesen kitölti önmagát, ami azonos önmagával, amiben nincs hiány. Ez a létmód a dolgok létmódja. Az önmagáért-létezőt a lét hiánya jellemzi. A tudat, amelynek alapvető funkciója a tagadás, a semmités, feltárja az emberi létben a hiányt, a semmit: nem vagyok azonos azzal, ami voltam, ami vagyok, és amivé leszek. A tudat maga is semmi: hasadás, lyuk a létben. Az ember abszurd lény: mert „minden emberi valóság egyszerre közvetlen törekvés arra, hogy saját önmagáért-létező voltát átalakítsa önmagában-létező—önmagáért-létezővé" (L'Être et le Néant 708. o.). Az ember Istenné akar válni, „de Isten eszméje ellentmondásos" (uo.). Az isteneszme ellentmondásossága abban áll, hogy Istent egyrészt önmagában-létezőnek, azaz teljes létnek tartjuk, másrészt tiszta tudatnak, azaz léthiánynak tekintjük.

Válasz: B. Spinoza nem veszi figyelembe, hogy a személy kifejezést analóg módon alkalmazzuk az emberre és Istenre. Következtető értelmi gondolkodás és törekvő akarat valóban nincs Istenben. Ebből azonban nem következik, hogy ész és akarat egyáltalán nincs benne. Az emberi öntudat tanúsítja, hogy az ész (az ember esetében részlegesen) jelen van önmaga számára; és ez mutatója annak, hogy az abszolút tudat legalábbis lehetséges. Hasonlóképpen: az embernek élménye van a birtoklásról; és ez legalábbis arra figyelmeztet, hogy az abszolút akarat (a birtokolt valóság iránti szeretet) lehetőségét nem szabad eleve kizárnunk. Spinoza maga is érzi felfogásának hiányosságait, mert megjegyzi: „ha ugyanis Isten örök lényegéhez hozzátartozik értelem és akarat, ezen a két tulajdonságon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit közönségesen értenek rajta az emberek" (Ethica I,17. tétel, Magyarázat). Minthogy azonban elutasítja az analógiát, azt állítja, hogy az isteni értelem és akarat csak nevében egyezik az emberivel, és nincs köztük semmi hasonlóság (uo.). — J.-P. Sartre önkényesen alkotott és a valóságot torzító személyfogalomból indul ki. Kétségtelen, hogy az emberi tudat a nem-azonosságot is feltárja; ezen túlmenően azonban az azonosságot is nyilvánvalóvá teszi. Az emberi öntudat nemcsak hiány, hanem a lét megvilágítottsága, a lét eredeti jelenléte önmagánál. A tudat fénye nemcsak a létezőktől való különbözőségünket tárja föl, hanem a velük való azonosságunkat is mutatja. Ezért a magánál való abszolút lét eszméje egyáltalán nem olyan ellentmondásos, mint amilyennek Sartre állítja.

10.
ISTEN KORLÁTLAN TÖKÉLETESSÉGE, VÉGTELENSÉGE ÉS FELFOGHATATLANSÁGA

*

ISTEN KORLÁTLAN TÖKÉLETESSÉGE

Platón tanításában a Jó méltóságával és erejével messze túlszárnyalja az ideák tökéletességét (vö. Politeia 509 b). Arisztotelész a „magamagát gondoló észt" tökéletes lénynek és minden érték forrásának tartja (vö. Metaphüszika 1072 b). A keresztény gondolkodók a világ korlátlanul tökéletes alapját a kinyilatkoztatásban feltárulkozó Istennel azonosítják. Szent Ireneusz azt tanítja, hogy „Isten tökéletes mindenben" és „minden jó forrása" (Adversus haereses 4, 11, 2). Tertullianus (2—3. sz.) írásaiban Isten „mindenben tökéletes" valóságként szerepel (Adversus Marcionem 1, 24). Isten „a nem unható bőséggel teljes szépség" — mondja Szent Ágoston (Confessiones 2, 10, 18). M. S. Boëthius szerint az istenség a legfőbb jó, és ő minden jónak a forrása (De consolatione philosophiae 3, 10). Szent Anzelm rendszerében az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" kifejezés nem fizikai nagyságra utal, hanem Isten végtelen tökéletességét jelöli. A zsidó és az arab bölcselők Istent minden szempontból tökéletes valóságnak tartják. Szent Bonaventura azt állítja, hogy csak azért fedezhetjük fel a létezők tökéletlenségeit, mert tudomásunk van a hiánytalanul tökéletes létről (vö. Itinerarium III,3). Isten olyan tökéletes, hogy a teremtmények nem adhatnak semmit az ő tökéletességéhez (vö. I Sent. 39, 1, 1).

Aquinói Szent Tamás a filozófiai hagyománnyal összhangban állítja, hogy „Isten a legtökéletesebb valóság" (ScG. I,28). Ő nem részleges szempontok alapján és nem korlátozott módon, hanem minden szempontból és korlátlanul tökéletes (vö. II—II q.161 a.1 ad 4). A különféle tökéletességek egybeesnek Isten lényegével (vö. I Sent. d.2 q.1 a.2).

A *korlátlan isteni tökéletesség* (lat. omniperfectio)

fogalma: Tökéletes (perfectum) az a létező, amelynek természetét megillető létéből semmi sem hiányzik. A létezők ugyanis annak alapján tökéletesek, hogy létük van (vö. I q.4 a.2). A véges létezők csak bizonyos szempontból (secundum quid) és korlátozott módon tökéletesek; Isten azonban minden szempontból tökéletes és tökéletessége felülmúlja fogalmainkat (vö. I Sent.d.2 q.1 a.3). Az egyszerű tökéletességeket Isten lényegileg birtokolja, a kevert tökéletességeket azonban csak annyiban, hogy létre tudja hozni őket.

Isten korlátlan tökéletességének *igazolása:*

a) „Minden létező annyiban tökéletes, amennyiben valósága van, s annyiban tökéletlen, amennyiben képességi létben és az őt megillető valóság híján van. Tehát annak kell a legtökéletesebbnek lennie, ami semmilyen módon sincs képességi létben, hanem tiszta valóság. Ilyen azonban az Isten. Következésképp ő a legtökéletesebb" (ScG. I,28).

b) Minden tökéletesség a létben gyökerezik, mert a dolgok annak alapján tökéletesek, hogy létük van (vö. I q.4 a.2). Az esetlegességből és a szellem dimanizmusából kiinduló istenérv rámutat, hogy Isten lényege erejében és korlátlanul létezik. Minthogy ő a lét teljessége, semmiféle tökéletesség sem hiányozhat belőle.

c) Minden olyan rendben, amelyben tökéletességi fokozatok vannak, kell lennie valami legtökéletesebbnek, ami a többi számára mérték és eszmény. Annak alapján mondunk ugyanis valamit tökéletesebbnek és mást kevésbé tökéletesnek, hogy mennyire közelíti meg a mértéket (vö. ScG. I,28). A tökéletességi fokozatokból vett istenérv szerint a lét rendjében (s ezért az egyszerű tökéletességek rendjében is) ez az eszmény Isten. Istenben tehát valamennyi tökéletességnek kiváló módon kell meglennie.

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* A véges létezőkre jellemző tökéletességek (testiség, biológiai lét, érzékelés stb.) vagy megvannak Istenben, vagy nincse-

nek meg. Ha Isten rendelkezik e tökéletességekkel, neki is anyagi, biológiai valóságnak kell lennie. Ha ellenben nem rendelkezik ezekkel, nem mondhatjuk őt korlátlanul tökéletesnek. — *Válasz:* Canterbury Szent Anzelm arra figyelmeztet, hogy szoros értelemben csak azokat a tökéletességeket állíthatjuk Istenről, amelyeknek birtoklása abszolút módon jobb, mint nem birtokolni azokat (Monologion 15). Így például abszolút módon jobb élőnek, bölcsnek stb. lenni, mint ezek híján létezni. De aranynak lenni vagy testinek lenni csak viszonylagosan jobb, mint ezeket a tökéletességeket nélkülözni. Kétségtelen, hogy az arany számára aranynak lenni jobb, mint ólomnak lenni, de az ember nem lenne tökéletesebb, ha aranyból lenne. A fentiek alapján a skolasztika különbséget tesz az egyszerű és a kevert tökéletességek között. A kevert (vagyis az anyagi és a véges létre jellemző) tökéletességek csak erő szerint (virtualiter) vannak meg Istenben: azaz annyiban, amennyiben ő létre tudja hozni ezeket. A kevert tökéletességek virtuális birtoklása azonban nem csökkenti Isten korlátlan tökéletességét.

b) *Probléma:* Ha Isten különféle tökéletességekkel rendelkezik, ezek korlátozottságot, ellentétet és osztottságot visznek az isteni létbe. — *Válasz:* Korlátozottság és ellentét csak a véges létmódra jellemző tökéletességek között van, és Isten ezeket csak virtuálisan birtokolja. A tiszta tökéletességek korlátlanok, és nem ellentétesek egymással. E tökéletességek nem osztják meg az isteni létet, mert azonosak Isten lényegével (vö. I Sent.d.2 q.1 a.2).

* *

ISTEN VÉGTELENSÉGE

A korai görög filozófusoknak az istenség végtelenségével kapcsolatos álláspontja nem egyértelmű. Az első görög bölcselők ugyanis a véges és a megformált valóságot tartják tökéletesnek, a határtalant és a végtelent pedig hiányos létnek tekintik. Ennek ellenére Anaximandrosz az apeiron-t (a meghatározatlant, a határtalant, a végtelent) teszi meg a létezők alapjává, és ezt az alapot isteni természetűnek tartja (vö. W. Jaeger: The theology of the early greek philosophers). A kereszténység és az újplatonizmus megváltoztatja a korai görög szemléletet, és a végtelenséget egyértelműen Isten tulajdonságai közé sorolja. Minucius Felix Istent végtelennek és mérhetetlennek nevezi (Octavius 18, 8). Alexandriai Kelemen (2. sz.) szerint Isten apeiron, akinek nincs

korlátja (Sztrómata 5, 12, 81, 6). Plótinosz hasonló módon vélekedik az Egy-ről (V. Enneasz 5, 11). Nazianzoszi Szent Gergely Istent a lét végtelen és határtalan óceánjának nevezi (Logoi 45,3). A végtelenség Isten tulajdonságai között szerepel Nüsszai Szent Gergely (Quod non sint tres dii) és Szent Ágoston írásaiban is (vö. De natura boni 22). Scotus Eriugena (9. sz.) Istent végtelen szakadéknak nevezi (De divisione Naturae 2, 19). Szent Anzelm az „aminél semmi nagyobb nem gondolható" kifejezéssel utal Isten végtelen valóságára.

Aquinói Tamás szerint Isten valamennyi tökéletesség szempontjából valóságosan végtelen (vö. I q.7 a.1; De potentia q.1 a.2; ScG. I, 43). Képletesen szólva ő „a valóság végtelen óceánja" (I q.13 a.11).

Az *isteni végtelenség* (infinitas divina) fogalma: Végtelennek általánosságban azt nevezzük, aminek nincs híja, korlátja vagy vége abban a rendben, amelybe tartozik. Minthogy a végtelenségnek több egymástól lényegileg különböző fajtája van, a végtelen analóg kifejezés. Bizonyos szempontból végtelen (infinitum secundum quid) az, aminek meghatározott rendben nincs híja és korlátja. Ebben az értelemben végtelen például az emberi szellem, amely „képességileg minden". A megszorítás nélküli vagy minden szempontból végtelen (infinitum simpliciter) az, ami minden szempontból teljes, és mindenféle korlátozottságot kizár. Ebben az értelemben végtelen a lét teljessége. Valóságosan végtelen (infinitum secundum actum) az, ami valamiféle meghatározott valós tökéletesség rendjében korlátlan. Ebben az értelemben végtelen minden valóság vagy forma. Szent Tamás a forma végtelenségét negatív végtelenségnek nevezi, mert az önmagában vett formát a maga nemében semmi sem korlátozza. Képességileg végtelen (infinitum secundum potentiam) a korlátlan képességi lét. Ebben az értelemben végtelen az első anyag. Aquinói Tamás az első anyag végtelenségét privatív végtelenségnek nevezi, mert a forma híján levő első anyag végtelen sok forma befogadására képes (vö. III q.3 a.10 ad 3; I q.7 a.2; III q.10 a.3 ad 1). Az isteni lét valóságosan és minden szempontból végtelen.

Az isteni lét végtelenségének *igazolása:*

a) A valós létet csak a képességi lét korlátozza. A mozgásból vett istenérv azonban rámutat, hogy Isten tiszta valóság, azaz nincs benne képességi lét. Tehát az isteni létnek valós végtelenséget kell tulajdonítanunk (vö. Compendium theologiae 1, 18; De potentia q.1 a.2).

b) A létet a létesítő ok és a befogadó lételv (a véges lényeg, a lehetőségi lét) korlátozza. A létesítő okok sorából és az esetlegességből kiinduló istenérv feltárja, hogy Istennek nincs létesítő oka, és az ő léte nem befogadott lét, mert ő maga a lét teljessége. Tehát Isten minden szempontból és valóságosan végtelen (vö. De potentia q.1 a.2).

c) Az emberi szellem minden megismerésben a végtelenbe tör. A szellem dinamizmusából vett érv rámutat, hogy az emberi szellemnek e természetes törekvése hiábavaló volna, ha nem lenne valamiféle végtelen valóság (vö. ScG. I,43). E végtelen valóság minden szempontból és valóságosan végtelen, mert csak a reá irányuló háttéri tapasztalatban fedezhetjük fel a dolgok végességét, illetve a világ viszonylagos végtelenségét.

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* Jóllehet *B. Spinoza* Istent végtelen szubsztanciának nevezi, azt állítja, hogy e végtelenség abban áll, hogy Isten „végtelen sok dolgot végtelen sok módon képes elgondolni" (Ethica II, 1. tétel, Megjegyzés). Emellett Istent kiterjedt dolognak tartja (Ethica II, 2. tétel). — *G. W. Fr. Hegel* szerint, ha a végest szembeállítjuk a végtelennel, „rossz végtelenhez" jutunk: ebben az esetben ugyanis „két világ van, egy végtelen és egy véges, s vonatkozásukban a végtelen csak határa a végesnek, s ezzel csupán meghatározott végtelen, amely maga is véges" (Wissenschaft der Logik I, 152. o.). Ezzel szemben az igazi végtelen: „maga az önmagát és a végességet magában foglaló végtelen" (i. m. 158. o.). Ez a végtelen nem más, mint a végesnek és a végtelennek egymásba irányuló dialektikus mozgása: a végtelen önmagát megszüntetve-megőrizve a végesbe megy át, és a véges önmagát megszüntetve-megőrizve a végtelen felé tör. Hegel azt állítja, hogy Isten ebben a dialektikus értelemben végtelen.

Válasz: Spinoza és Hegel abszolutuma a valós és a lehetőségi lét

keveréke, azaz csak viszonylagosan végtelen. Ez a viszonylagosan végtelen abszolutum azonban nem alapozhatja meg saját mozgását, fejlődését vagy „levését". A két bölcselő arra a kérdésre sem válaszol, hogy miért tudhatunk a létezők végességéről vagy viszonylagos végtelenségéről. Nézetünk szerint e tudás lehetőségi feltétele az, hogy a háttéri tapasztalatban sejtésszerű ismeretünk van a tiszta és minden szempontból végtelen valóságról, és e háttéri ismeret alapján fedezzük fel a dolgok végességét vagy a világ viszonylagos végtelenségét.

b) *Probléma: Ch. B. Renouvier* (1815—1903) szerint Isten mint személy nem lehet végtelen. Ennek oka az, hogy minden személy egyed, és az egyed nem azonos más egyedekkel. S minthogy az Istentől különböző egyedek határolják Isten létét, a személyes isteni lét nem lehet végtelen. — *Válasz:* Isten kiváló módon birtokolja a teremtmények tökéletességeit, és a teremtmények csak analóg módon részesülnek az isteni létből. Ezért a véges értékek (személyek) nem korlátozzák és nem is gazdagítják az isteni létet (vö. De malo q.5 a.4 ad 1).

ISTEN FELFOGHATATLANSÁGA

Az ókori görög bölcselők az isteni alapot fogalmilag elérhetetlen titokzatos valóságnak tartják. Platón nem tudja meghatározni a Jót, és a Szépet is csak negatív fogalmakkal írja körül (vö. Szümposzion 210—211). Arisztotelész a valóság (energeia) „fogalmának" bemutatásakor megjegyzi, hogy „nem lehet mindennek pontos fogalmát felkutatni" (Metaphüszika 1048 a—b). Következésképp a tiszta valóságról sem tudunk világos és határozott fogalmat alkotni. Az újplatonizmus és a keresztény gondolkodók Isten felfoghatatlanságát és kimondhatatlanságát hirdetik. Plótinosz az Egy-ről írja: „Ő maga nagyobb és több annál, mint aminek mondjuk, mivel nagyobb a gondolatnál, a szellemnél és az érzékelésnél" (V. Enneasz 3, 14). „Ezért azután valójában kimondhatatlan" (V. Enneasz 3, 13). Nüsszai Szent Gergely szerint fogalmaink nem tudják kimeríteni az isteni természetet (Prosz Eunomion I,3 és 12). Szent Ágoston hasonló módon nyilatkozik: „Tudjuk, hogy Isten lényege szerint láthatatlan és felfoghatatlan" (De Trinitate 2, 15, 26). Dionüsziosz Areopagitész azt tanítja, hogy az Istent megismerni szándékozó ember a nemtudás sötétjébe lép: „elutasítja a megértés minden kategóriáját és bebur-

kolózik abba, ami teljességgel érthetetlen és láthatatlan... Egyesül Vele, aki teljességgel felfoghatatlan" (De mystica theologia 1). J. Scotus Eriugena szerint Isten mindenféle szellem számára felfoghatatlan (De divisione Naturae II,28). Canterbury Szent Anzelm azt mondja, hogy Isten nagyobb, mint ami egyáltalán elgondolható (Proslogion 15). Ezért ha a teremtményekkel kapcsolatos neveket alkalmazzuk Istenre, e neveket a szokásostól eltérő értelemben kell használnunk (vö. Monologion 26). Nagy Szent Albert az áldénesi iratoktól befolyásolva állítja, hogy Isten felülmúlja valamennyi fogalmunkat, és felülmúl minden nevet (vö. Summa theologiae I, tr.3 q.13). Májmúni Mózes szerint még pozitív állításaink is csak negatív módon írják le Istent (vö. Móre Növuchim I,50; 57; 58).

Aquinói Tamás Istent felfoghatatlan és kimondhatatlan valóságnak tartja. Az isteni lényeg túlszárnyalja valamennyi fogalmunkat (vö. De potentia q.7 a.5 ad 14; De anima q.un. a.16). Ezért az Istenre vonatkozó „nevek nem teszik nyilvánvalóvá Isten lényegét, mert e nevek közül egyik sem fejezi ki tökéletesen Isten természetét, hanem mindegyik tökéletlenül jelzi őt, mint ahogy a teremtmények is tökéletlenül jelenítik meg Istent" (I q.13 a.2 ad 1).

A *felfoghatatlanság* (incomprehensibilitas) és a *kimondhatatlanság* (ineffabilitas) fogalma: Isten felfoghatatlansága nem azt jelenti, hogy semmiféle ismeretünk sem lehet az isteni természetről, hanem azt, hogy fogalmi ismeretünk sosem ragadhatja meg tökéletesen az isteni lényeget. A fokozás, az állítás és a tagadás útján megsejthetünk valamit Isten természetéből, de ez az ismeret mindig homályos, töredékes és hiányos marad (I q.13 a.8 ad 2; De veritate q.2 a.1 ad 10). Isten kimondhatatlanságán nem azt kell értenünk, hogy a reá vonatkozó szavaink jelentés nélküliek, hanem azt, hogy egyetlen név sem fejezi ki megfelelő módon Isten lényegét (vö. I q. 13 a. 2 ad 1). Ezért mondja Szent Tamás, hogy az isteni természetre vonatkozó pozitív állításaink a jelölt tartalmat illetően igazak, de a jelölés módját illetően fogyatékosak (vö. I Sent.d.22 q.1 a.2 ad 1; I q.13 a.3).

Isten felfoghatatlanságának és kimondhatatlanságának *igazolása:*

a) Isten minden szempontból és valóságosan végtelen. A bizonyos szempontból és a képességileg végtelen emberi szellem azonban sohasem képes a tényleges végtelen valóságot megfelelő módon megismerni (vö. I q.86 a.2). A mérhetetlen isteni természetet az emberi szellem nem zárhatja magába, és sosem ismerheti meg kimerítő módon (vö. I q.12 a.7 ad 1; ScG. I,15). Ez azonban nem jelenti azt, hogy semmilyen módon sem ismerhetjük meg Istent, s hogy semmilyen módon sem tudjuk őt megnevezni. Jóllehet az ember sosem foghatja föl teljesen a minden szempontból végtelen valóságot, érintőlegesen mégiscsak tud róla, és így az isteni természetre vonatkozó analóg kifejezéseink nem jelentés nélküli kifejezések (vö. III q.10 a.3 ad 2; I q.13 a.2).

b) Isten a dolgok végső létesítő oka. Minthogy az okozat mindig árulkodik az ok tulajdonságairól, kézenfekvőnek látszik, hogy a világ létezőiből kiindulva Isten természetét is megrajzolhatjuk. Az érzékelhető dolgok alapján mégsem alkothatunk megfelelő fogalmat Istenről, mert az érzékelhető létezők mindig tökéletlenül jelenítik meg az első ok tulajdonságait (vö. I q.12 a.12). Isten nem hasonlítható az evilági okokhoz, mert ő végtelen erővel rendelkező transzcendens ok; és a világ lézetői mint okozatok csak nagyon távolról és csak nagyon átvitt (analóg) értelemben hasonlítanak erre a transzcendens okra (vö. ScG. I,29; q.4 a.3). Ha valamiképpen mégis fogalmat akarunk alkotni az első okról, a teremtményi tökéletességek túlhaladásának (excessus) és az érzéki képek eltávolításának (remotio) útjára kell lépnünk (vö. In Boetii De Trinitate q.6 a.2).

c) A szellem dinamizmusából vett istenérv rámutat, hogy az ember háttéri tapasztalatában homályosan mindig tud Istenről. E burkolt istenismeretben azonban Isten nem tárgyként és nem fogalmilag megragadható valóságként jelentkezik (vö. De veritate q.22 a.2 ad 1; I Sent.d.3 q.4 a.5). Isten nem tárgy, hanem tárgyiasító

ismeretünk végső lehetőségi feltétele. Éppen ezért elsősorban nem azt tudjuk róla, hogy milyen, hanem azt, hogy nem olyan, mint a világ létezői (ScG. I,14). Ez azonban nem egyenértékű azzal, hogy semmiképpen sem ismerjük őt. Minden tagadásunk valamiféle állításra alapozódik. Ezért mondja Szent Tamás: „ha az emberi ész semmit sem ismerne Istenről pozitív módon, semmit sem tagadhatna Istenről" (De potentia q.7 a.5).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma: az ontologizmus* eltúlozza az emberi ész erejét és lehetőségeit. *N. Malebranche* (1638—1715) azt tanítja, hogy az emberi szellem közvetlenül felfogja Istent, és mindent benne és általa ismer meg (vö. Recherche de la Vérité III, 2, 7). Állítását azzal mérsékli, hogy az ember csak annyiban látja az isteni természetet, amennyiben ez a természet a teremtmények felé is közölhető (i. m. III, 2, 6). *V. Gioberti* (1801—1852) szerint az emberi szellem elsődleges és kifejezetten megragadott tárgya a lét ideája; és ez az idea Gioberti szóhasználatában Istent jelenti (vö. Introduzione allo studio della filosofia I,3). — *Válasz:* az ontologistáknak igazuk van abban, hogy a tárgyiasító emberi ismeret mindig föltételezi az abszolút létre irányulást, azaz Isten háttéri ismeretét. De tévednek, amikor ezt a háttéri ismeretet az érzékelő tapasztalat mintájára írják le, és kifejezet istenismeretnek tartják. Ha az ontologistáknak igazuk lenne, Isten léte sohasem válhatna kérdésessé.

b) *Probléma: az agnoszticizmus* lebecsüli az emberi szellem erejét és lehetőségeit. Az empirista *D. Hume* és *J. Stuart Mill* (+1873) úgy véli, hogy Isten lényegét semmilyen módon sem tudjuk megismerni. *I. Kant* az empiristákhoz hasonlóan az isteni természet megismerhetetlenségét állítja. — *Válasz:* az empirizmus abból a helytelen előfeltevésből indul ki, hogy csak az van, ami érzékelhető és elképzelhető. Ez az álláspont nemcsak az okság elvének érvényét vonja kétségbe, hanem mindenféle tudomány lerombolásához is vezet. I. Kant önkényesen tagadja az okság objektív érvényét és az Istenre irányuló szellemi tapasztalat lehetőségét. Agnoszticizmusa előfeltevéseinek következménye, de előfeltevései igazolhatatlan állítások.

11.
ISTEN EGYSZERŰSÉGE, VÁLTOZATLANSÁGA ÉS MÉRHETETLENSÉGE

ISTEN EGYSZERŰSÉGE

Parmenidész szerint a lét egyetlen és oszthatatlan valóság (B 8). Platón filozófiájában a Jó anyagtalan és egyszerű. Arisztotelész hasonlóképpen vélekedik a mozdulatlan Mozgatóról (vö. Metaphüszika 1073 a). Plótinosz azt tanítja, hogy az isteni Egy „egyszerű, amelynek azonosságában semmilyen sokféleség, semmiféle megkettőződés sem jelenik meg" (V. Enneasz 2, 1). A keresztény gondolkodók a görög bölcselőkhöz hasonlóan Isten egyszerűségét hirdetik (vö. Tatianosz: Logosz prosz Hellénasz 18, 25; Athénagorasz: Preszbeia peri khrisztianón). Órigenész szerint Isten nem testi valóság, hanem „egyszerű szellemi természet" (Peri arkhón 1, 1, 6). Szent Ágoston így foglalja össze a keresztény gondolkodók álláspontját: „azért mondjuk az Istent egyszerűnek, mert ami sajátja, az mind lényege„ (De civitate Dei 11, 10, 1). M. S. Boëthius Istent „osztatlan természetű" valóságnak nevezi (De consolatione philosophiae 5, 6). Scotus Eriugena szavai szerint: „Isten egyszerű, és több is mint egyszerű, mivel mindannak, ami egyszerű, az egyszerűsége Ő" (De divisione Naturae I,72). Canterbury Szent Anzelm azt tanítja, hogy Isten egyszerű, mert minden tulajdonsága azonos lényegével (vö. Monologion 17).

Aquinói Szent Tamás a görög bölcselők és a keresztény gondolkodók felfogásának megfelelően az isteni alapot egyszerű valóságnak tartja: Isten mindenekfölött egyszerű (vö. I q.3 a.7; ScG. I,18; De potentia q.7 a.1).

Az isteni *egyszerűség* (simplicitas) fogalma: Egyszerűnek azt nevezzük, ami nem áll részekből. Isten egyszerűsége nemcsak azt jelenti, hogy ő nem áll fizikai részekből, hanem azt is, hogy az isteni lét mindennemű metafizikai (lényeg-lét, potencia-aktus, szubsztancia-járulék stb.) összetettséget kizár. Isten lényege azonos

létével, és ehhez hasonlóan az isteni tulajdonságok is azonosak az isteni léttel (vö. ScG. I,22; I Sent.d.2. q.1 a.2). Arra a kérdésre, hogy miért tulajdonítunk Istennek sokféle tökéletességet, vagyis hogy miért jelöljük őt különféle nevekkel, Szent Tamás így válaszol: az egyszerű isteni lét olyan mérhetetlenül gazdag, hogy az emberi ész ezt a létet csak úgy tudja megközelítően felfogni és leírni, ha sokféle fogalmat és nevet használ. A különféle nevekkel jelölt isteni tulajdonságok (jóság, szépség, bölcsesség stb.) között nincs valós különbség, ezért velük kapcsolatban valós megkülönböztetésről (distinctio realis) sem beszélhetünk. Ugyanakkor a tulajdonságok egymástól való elkülönítése mégsem pusztán értelmileg alkotott megkülönböztetés (distinctio rationis ratiocinantis), hanem olyan különbségtétel, amelynek a valóságban is van alapja: a mérhetetlenül gazdag isteni lét ugyanis valamennyi tökéletességre utaló nevünknek megfelel (vö. I Sent.d.2 q.1 a.3). A valós alappal rendelkező értelmileg alkotott különbséget (distinctio rationis cum fundamento in re) a Szent Tamást követő skolasztikusok érték szerinti különbségnek nevezik. Érték szerinti különbségről (distinctio virtualis) abban az esetben beszélhetünk, ha a létező annyira gazdag, hogy több különböző értékkel is felér. Ha ezeknek az értékeknek mindegyike magába zárja a másikat (miként a transzcendentális tulajdonságok esetében), a köztük levő különbség kisebb érték szerinti különbség (distinctio virtualis minor). Ha ellenben az egyik érték nem foglalja magában a másikat (miként az ember élőlény mivolta és értelmes mivolta), a köztük levő különbség nagyobb érték szerinti különbség (distinctio virtualis maior). — Minthogy az isteni létben a tulajdonságok csak kisebb érték szerinti különbséggel „különülnek el" egymástól és az isteni lényegtől, a különféle tulajdonságok nem visznek sokféleséget és összetettséget Isten egyszerűségébe.

Isten egyszerűségének *igazolása:*

a) Az összetett valóság összetevői úgy viszonyulnak

egymáshoz és az egészhez, mint a képességi lét a valós léthez (vö. I q.3 a.7). A mozgásból vett istenérv szerint Isten tiszta valóság: benne nem lehet képességi lét. Következésképp az isteni létnek egyszerűnek kell lennie.

b) Az összetett valóság alkotóelemeire bontható. Mindannak azonban, ami alkotóelemeire bontható, képessége van a nem-létre (vö. ScG. I,18). Az esetlegességből kiinduló istenérv rámutat, hogy Isten a feltétlenül szükségszerű lét: ő nem lehet képes a nem-létre. Tehát az isteni lét nem összetett, hanem egyszerű.

c) Minthogy az egész nagyobb részeinél, az összetett valóságnak véges alkotóelemekből kell összetevődnie. Véges alkotóelemek összetételéből azonban nem adódik ténylegesen végtelen valóság. Az istenérvek szerint Isten minden szempontból tökéletes és ténylegesen végtelen. Tehát egyszerűnek kell lennie (vö. I q.3 a.7; ScG. I,18).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* a skolasztikus *Gilbert de la Porrée* (+1154) azt tanítja, hogy az isteni tulajdonságok valósan különböznek egymástól és az isteni lényegtől. Ehhez hasonlóan valós különbséget tételez föl a Szentháromság egyes személyei és az isteni lényeg között is (vö. Commentarium in De Trinitate).

Válasz: Gilbert de la Porrée nem számol az isteni lét mérhetetlen gazdagságával és a fogalmi megközelítés hiányosságaival. Nem fedezi föl, hogy a kisebb érték szerinti különbség nem visz sokszerűséget Istenbe. Tanítása Isten egyszerűségének tagadásához és ellentmondásos istenfogalomhoz vezet. Felfogása teológiai szempontból sem helytálló. Az ortodox keresztény teológia szerint ugyanis csak a szentháromsági személyek közt van valós különbség, miközben mindegyik személy azonos a teljes isteni lényeggel. Kétségtelen, hogy ez a teológiai modell sem tünteti el a misztériumot, de Porrée tanításánál következetesebben akar ragaszkodni Isten egyszerűségének tételéhez.

b) *Probléma:* Az újplatonikus hagyomány alapján tájékozódó gondolkodók eltúlozzák Isten egyszerűségét, és az isteni létre vonatkozóan mindenféle megkülönböztetést kizárnak. E gondolkodók *Plótinosz* nyomában járnak, aki azt tanította, hogy az Egy-ben nincs különbség a lényeg és a tulajdonságok között, sőt tudatosságot sem

tételezhetünk föl benne, mert a tudatosság alany-tárgy osztottságot feltételez.

Válasz: Ez a felfogás nem veszi figyelembe, hogy a kisebb érték szerinti megkülönböztetés nem vezet Isten egyszerűségének tagadásához. Arra sem ügyel, hogy a tudatosság nem jár együtt szükségszerűen az alany-tárgy osztottsággal. Kétségtelen: az emberi tudat tárgyi közvetítést föltételez. De az emberi éntudatban a tudó én nem tárgyi módon van jelen önmaga számára; és ez mutatója annak, hogy az alany-tárgy osztottságot kizáró tudat legalábbis lehetséges (vö. I Sent. d.35 q.1 a.1 ad 3).

ISTEN VÁLTOZATLANSÁGA

Xenophanész az istenség változatlanságát hirdeti (Diels B 24—26). Platón szerint az isteni Szép nem keletkezik, és nem pusztul el, nem növekszik, és nem fogyatkozik (vö. Szümposzion 211 a—b). Arisztotelész rendszerében a mozdulatlan Mozgató mindenféle változást kizáró valóság. A keresztény gondolkodók álláspontját Szent Ágoston így fogalmazza meg: „Te, Uram — nem vagy más időnként és máskor sem másképpen, hanem ugyanaz, ugyanaz, ugyanaz" (Confessiones 12, 7, 7). Ágostonhoz hasonlóan M. S. Boëthius is változatlannak tartja Istent (vö. De consolatione philosophiae 3, 12). Dionüsziosz Areopagitész ugyanígy vélekedik az isteni természetű Szépről (Peri theión onomatón 4). J. Scotus Eriugena az isteni ok változatlanságáról írja: „ahogyan az a kő, amelyet mágnesnek neveznek, a közelébe jutó vasat természetes erejével magához vonzza, ám hogy ezt megtegye, ő maga egyáltalán nem mozdul meg, és a vastól, amelyet magához vonz, sem szenved el semmit: ugyanígy valamennyi dolog oka is mindazt, ami belőle van, egyetlen mozdulat nélkül, csupán csak önnön szépségének erejével vezeti vissza önmagához" (De divisione Naturae 1, 75). Az arab és a zsidó bölcselők Arisztotelész véleményét követik. Canterbury Szent Anzelm, Nagy Szent Albert és Szent Bonaventura Istent változatlan létnek tartja.

Aquinói Tamás szerint szoros értelemben csak az isteni alapot nevezhetjük változatlannak: „Isten mindenekfölött változatlan" (I q.9 a.2).

Az isteni *változatlanság* (immutabilitas) fogalma: Isten

változatlansága egyrészt azt jelenti, hogy ő nem képes a létrejövésre és a megsemmisülésre, másrészt pedig azt, hogy benne nincs tevékenységi és befogadó képesség. Ennek ellenére az isteni lét nem valamiféle megmerevedett és élettelen valóság, hanem minden fogalmunkat felülmúló dinamizmus és korlátlan élet (vö. I q.18 a.3). Minthogy Isten változatlan, az ő változására utaló bibliai kijelentéseket metaforának kell tekintenünk. Így például Jakab apostolnak az a megállapítása, hogy Isten „közeledni fog hozzátok" (Jak 4, 7), Szent Tamás szerint így értendő: „mint ahogyan azt modjuk, hogy a Nap belép a házba vagy eltávozik belőle, annak megfelelően, hogy sugara mennyire éri a házat, ehhez hasonlóan mondjuk azt is, hogy Isten közeledik felénk vagy eltávolodik tőlünk, annak megfelelően, hogy felfogjuk jóságának hatását vagy kitérünk előle" (I q.9 a.1 ad 3).

Isten változatlanságának *igazolása:*

a) Mindaz, ami változik, valamiképpen képességi létben van: a változás ugyanis a képességi lét átmenete a valóságba. De a mozgásból vett istenérv alapján Istent tiszta valóságnak kell tekintenünk. Lehetetlen tehát, hogy ő változzék (vö. I q.9 a.1).

b) Mindaz, ami megváltozik, bizonyos szempontból ugyanaz, mint korábban, más szempontból pedig nem ugyanaz. A változás a létezőben a magánvaló (szubsztancia) és a járulékos létmód összetettségét feltételezi. Isten azonban egyszerű valóság, ezért változni sem képes (vö. I q.9 a.1).

c) A változó valóság változásával valamit megszerez, és olyan állapotba jut, amely korábban nem volt sajátja. A tökéletességi fokozatokból kiinduló istenérv szerint Isten a lét teljessége, akiből nem hiányzik semmiféle tökéletesség. Ő tehát nem szerezhet meg újabb tökéletességeket, azaz nem változhat (vö. I q.9 a.1).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* a Biblia arról beszél, hogy Isten haragra gerjed, megbocsát a bűnösnek, beavatkozik a történelem eseményeibe,

meghallgatja az ember imáját stb. E megállapítások Isten változásaira utalnak. — *Válasz:* a filozófiai (és a bibliai) hermeneutika rámutat, hogy a fenti megállapításokat nem szó szerint kell vennünk. Szent Ágoston az isteni „haragot" és az isteni „megbocsátást" így értelmezi: „Amikor arról van szó, hogy a rosszakra haragszik, a jókat szereti, ezek változnak, nem ő, mint ahogy a fény a gyenge szemnek ártalmas, és az egészségesnek kellemes. A szemben van a változás, nem a fényben" (De Trinitate 5, 16). Isten nem emberi módon, és nem utólagosan avatkozik bele a történelem eseményeibe. A világ a véletlennel és a szabad emberi tettekkel is számoló isteni program erejében bontakozik ki, és így a történelem adott pontján élő ember imájára a kozmosz és a történelem eseményei mindig „válaszolnak". A teológia azonban ebben az összefüggésben azt is hangsúlyozza, hogy ezek a „válaszok" az ember üdvösségének előmozdítását célozzák, és ezért legtöbbször nem felelnek meg a szűklátókörű teremtmény elvárásainak.

b) *Probléma:* a szabad isteni teremtésre vonatkozó tanítás ellentétben áll Isten változatlanságának tételével. Egyrészt, ha Isten szabadon teremt, a teremtés előtt lehetősége van a nem-teremtésre, illetve arra, hogy más lehetséges világrendet hozzon létre. Ha pedig a teremtés és meghatározott világrend mellett dönt, ez változást jelent. Másrészt, a teremtéssel Isten valós vonatkozásba kerül a világgal, és ez ismét változás. — *Válasz:* a szabad isteni akarás nem azt jelenti, hogy Istenen belül valamilyen lehetőségi lét megvalósulásba megy át, hanem azt, hogy az örök és tényleges isteni akarat önmagában véve nem irányul szükségszerűen a teremtésre vagy a nem-teremtésre, és nem irányul szükségszerűen egyetlen lehetséges világrendre sem. Az a tény, hogy az örök teremtő aktus eredménye számunkra csak valamiféle véges időfolyam kezdetén válik „láthatóvá", Isten részéről nem jelent változást. E misztériumot Szent Tamás a következő hasonlattal próbálja megvilágítani: ha az orvos elrendeli, hogy a beteg milyen időközönként szedje be orvosságait, ez a rendelkezés oka a beteg életében bekövetkezett változásoknak (az orvosságok bevételének, a gyógyulásnak); az orvos életében azonban mindez nem jelent változást. Ehhez hasonlóan: a teremtő isteni aktus örök, de eredménye az ember számára csak valamiféle véges időfolyam elején válik nyilvánvalóvá (vö. ScG. II,35). Az örök teremtői aktus eredményének megnyilvánulásával Isten nem kerül új és valós vonatkozásba a világgal, a világ ellenben valós vonatkozásba (függőségi viszonyba) kerül Istennel (vö. De potentia q.3 a.3). Ezért mondja Szent Tamás, hogy Isten csak logikai vonatkozásban áll a világgal, a világ azonban valósan vonatkozik Istenre.

* * *

ISTEN MÉRHETETLENSÉGE

Minthogy a Jó nincs helyhez kötve, és térbeli kiterjedéséről (felmérhetőségéről) sem beszélhetünk, a platóni abszolutum mérhetetlen. Ugyanez érvényes Arisztotelész mozdulatlan Mozgatójára is. A keresztény gondolkodók a mérhetetlenséget a kinyilatkoztatásban bemutatkozó Isten tulajdonságai közé sorolják. Hermasz így ír Istenről: „mindennek ő ad helyet, de ő az, aki helyhez nem kötheto" (Poimén, Mand. 1, 1). Antiochiai Theophilosz szerint „Istent lehetetlen valahol helyhez kötni, mert ő maga a helye a mindenségnek" (Prosz Autolükon II,3). Szent Ágoston ugyanilyen szellemben nyilatkozik az isteni alapról (vö. De civitate Dei 22, 29, 3; Confessiones 1, 1, 2—3). M. S. Boëthius a kereszténység Istenét azonosítja a platóni Jó-val és az arisztotelészi mozdulatlan Mozgatóval, s ezzel Istent mérhetetlen valóságnak tartja. A Pszeudo-Dionüsziosz-i iratok szerint az isteni valóság felülmúlja a világot és mérhetetlen. Szent Anzelm filozófiájában az, „aki nagyobb, mint ami egyáltalán elgondolható", ugyancsak mérhetetlen.

Aquinói Szent Tamás a mérhetetlenséget Isten tulajdonságai közé sorolja: Isten „nem helyhez kötött... mintha valami helyen kellene lennie: mert ő öröktől fogva minden helyet megelőzően van. De erejének mérhetetlenségével eléri mindazt, ami helyhez kötött valóság" (ScG. III,68).

Az isteni *mérhetetlenség* (immensitas) fogalma: A skolasztikus szóhasználatban az isteni mérhetetlenség azt jelenti, hogy Isten nem mérhető térbelileg, s hogy ereje nem korlátozódik valamiféle helyre.

Isten mérhetetlenségének *igazolása:*

a) Kiterjedéssel csak az anyagi dolgok rendelkeznek (vö. I q.42 a.1 ad 1). Az istenérvek azonban kimutatják, hogy Isten szellemi természetű tiszta valóság. Ő tehát nem írható körül térbelileg.

b) A meghatározott helyre történő korlátozódás a véges szellem sajátja. Isten azonban minden szempontból és ténylegesen végtelen valóság. Ezért vég-

telen ereje nem korlátozódhat valamilyen helyre (vö. ScG. III,68).

c) A mérhetetlenség (ami a mindenütt jelenvalóság lehetőségi feltétele) az egyszerű tökéletességek közé tartozik. A tökéletességi fokozatokból vett istenérv Istent minden szempontból tökéletes valóságnak mutatja be. Ezért nem hiányozhat belőle a mérhetetlenség egyszerű tökéletessége sem.

Problémák és válaszok:

a) *Probléma: Samuel Clarke* (1675—1729) a Newton-féle abszolút teret Isten tulajdonságának tartja, és azt állítja, hogyha nem is léteznének teremtmények, Isten mindenütt jelenvalósága és létének folytatólagossága ugyanúgy biztosítaná a teret és az időt, mint ahogyan ezek most is vannak (vö. A collection of Papers 1717-ből, 149. o.). — *Válasz:* attól eltekintve, hogy az abszolút tér az emberi képzelet szüleménye, Clarke felfogása filozófiai szempontból sem helytálló. Ha ugyanis az abszolút tér Isten tulajdonsága, Istennek valamiképpen anyagi természetű valóságnak kellene lennie. Ez a föltevés azonban ellentmondásos és tarthatatlan.

b) *Probléma:* a *politeizmus* (gör. polüsz: sok; theosz: isten) az istenek sokaságát hirdeti, s föltételezi, hogy az egyes istenek ereje csak meghatározott területre korlátozódik. — *Válasz:* a politeista föltevés nem magyarázza a világ valóságát, és ellentétben áll Isten végtelenségének és egyetlenségének tételével.

12.

ISTEN EGYETLENSÉGE, ÖRÖKKÉVALÓSÁGA ÉS MINDENÜTT JELENVALÓSÁGA

ISTEN EGYETLENSÉGE

Xenophanész a mitikus hagyományoknak hátat fordítva hirdeti, hogy „egyetlen az isten, legnagyobb az istenek és az emberek között" (Diels B 23). Szókratész, Platón és Arisztotelész a mítosz nyelvét használva időnként istenekről beszél. Filozófiájukból azonban nyilvánvaló, hogy csak egyetlen valódi Isten lehetséges. A keresztény gondolkodók és az újplatonikus bölcselők csak egyetlen igaz Istent ismernek. Ireneusz Isten egyetlenségét hirdeti (Adversus haereses 2, 1, 1). Tertullianus szerint Isten a legfőbb nagyság. De „a legfőbb nagyságnak szükségszerűen egyetlennek kell lennie — ami egyenlő azzal, hogy nincs párja — különben nem lesz a legfőbb nagyság" (Adversus Marcionem 1, 3). Plótinosz a titokzatos isteni alapot Egynek és egyetlennek nevezi. Szent Ágoston a manicheista fölfogás ellenében védelmezi Isten egyetlenségének tételét. M. S. Boëthius felfogásában az Egy, a Jó és Isten egy és ugyanaz a valóság (vö. De consolatione philosophiae 3, 11—12). Dionüsziosz Areopagitész szavai szerint „az egyetlen Jó és Szép egyedülállóan oka mind a számtalan sok szépnek, jónak" (Peri theión onomatón 4). Scotus Eriugena, Canterbury Anzelm, Nagy Szent Albert, Szent Bonaventura, valamint az arab és a zsidó bölcselők számára sem kétséges, hogy csak egyetlen Isten létezik.

Aquinói Tamás a görög bölcselők és a keresztény gondolkodók felfogásával egybehangzóan állítja, hogy „Isten a legteljesebb módon egy (I q.11 a.4).

Az isteni *egyetlenség* (unicitas) fogalma: Istent nem olyan értelemben mondjuk egynek, mint ahogyan egynek nevezzük a meghatározott fajba vagy nembe (genusba) tartozó létezők egy-egy példányát (unitas individualitatis, unitas specifica); ő ugyanis felette áll a filo-

zófiai értelemben vett fajok és nemek világának. De olyan értelemben sem nevezhetjük egynek, mint ahogyan egynek mondjuk a számsor első tagját vagy valamelyik egységét (unitas numerica); ő ugyanis felülmúlja a számok világát. Isten abszolút értelemben egy: az ő egysége a szó legszorosabb értelmében egyetlenség.

Isten egyetlenségének *igazolása:*

a) A tökéletességi fokozatokból vett istenérv szerint Isten végtelenül tökéletes lény. „De ha több isten lenne, különbözniök kellene egymástól. Következésképp valami megilletné az egyiket, ami hiányozna a másikból. Ha ez a valami fogyatékosság lenne, tulajdonosa nem lenne minden további nélkül tökéletes; ha pedig valami tökéletesség lenne, ez hiányozna a többiből. Lehetetlen tehát, hogy több isten legyen" (I q.11 a.3).

b) A teleologikus istenérv rámutat, hogy a világ egységes rendjének alapja az egyetlen és értelmes Isten. Ha több isten lenne, ezek az egységes rendet csak abban az esetben biztosíthatnák, ha állandóan tekintettel lennének egymás tevékenységére. Ez azonban azt jelentené, hogy tevékenységükben függenének egymástól, és így egyikük sem lenne abszolút valóság (vö. I q.11 a.3).

c) A világ végső lehetőségi feltétele egyszerű valóság. Ha több isten lenne, mindegyik istennek rendelkeznie kellene valamivel (isteni természettel), ami által az istenek fajába vagy nemébe tartozna, s ugyanakkor mindegyikben kellene lennie valamiféle (egyedivé tevő) tökéletességnek is, ami által a többitől különbözne. Ebben az esetben azonban a közös természetből és az egyedivé tevő elvből összetevődő istenek közül egyik sem lenne egyszerű. Ezért csak egyetlen Isten lehetséges (vö. I q.11 a.3; Compendium theologiae 15).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* A *politeizmus* az istenek sokaságát hirdeti. A *henoteizmus* (gör. eisz: egy; theosz: isten) csak egy isten tiszteletét írja elő, de több isten létezését is lehetségesnek tartja. A *manicheista*

felfogás (amely a 3. sz-i perzsa Mani-ról kapta nevét) szerint két isteni elv van: az egyik a jónak, a másik a rossznak a szerzője (Ormuzd-Ahriman). — *Válasz:* A logikusan végiggondolt politeizmus az abszolút valóság tagadásához, vagyis ateizmushoz vezet (jóllehet a politeizmust valló ember e következménynek nem mindig ébred tudatára). A manicheista felfogás is tarthatatlan. A manicheizmusban szereplő „jó isten" ugyanis korlátozott lény, és így valójában nem Isten. A „rossz isten" vagy minden szempontból rossz, vagy csak részlegesen rossz. Tekintettel arra, hogy a rossz a létezőt megillető tökéletesség hiánya (léthiány), a feltétlenül rossz isten a teljes léthiány, azaz semmi. A viszonylagosan rossz isten pedig korlátozott, tökéletlen lény, és így valójában nem Isten.

b) *Probléma:* Egynek csak azt nevezhetjük, ami alárendelődik a számok világának. Számlálni pedig csak azokat a dolgokat tudjuk, amelyek nem vagy faj tekintetében megegyeznek egymással. *B. Spinoza* ezzel kapcsolatban írja: „valamilyen dolgot csak akkor nevezhetünk egynek vagy egyetlennek, miután más dolgot is gondoltunk, amely... egyezik vele" (Levelezés, 50.). Istent tehát csak abban az esetben nevezhetnénk egynek vagy egyetlennek, ha több isten létezne. — *Válasz:* Isten nem abban az értelemben egyetlen, hogy az általánosnak (a nemnek vagy a fajnak) egyik esete, hanem abban az értelemben, hogy tökéletessége nem sokszorozható, és nem tartozik a filozófiai értelemben vett nemek vagy fajok világába. Egyetlensége mégsem jelent tökéletlenséget, mert ő a nemek és a fajok világának tökéletességeit virtuálisan és kiváló módon birtokolja.

ISTEN ÖRÖKKÉVALÓSÁGA

Platón filozófiájában a Szép örökkévaló, nem keletkező és nem pusztuló valóság (vö. Szümposzion 210—211). Arisztotelész szerint „Isten az örökkévaló és tökéletes élő lény, ennélfogva élet és folytonos, örökkévaló lét a tulajdona" (Metaphüszika 1072 b). A keresztény Tertullianus azt mondja, hogy „az örökkévalóságnak nincs ideje". Ezért „Isten olyan idegen a kezdettől és a végtől, mint az időtől" (Adversus Marcionem 1, 8). Szent Ágoston szerint Istenben nincs múlt és jövő, mert benne minden örök jelenvalóság (vö. Enarr. in Ps. 101, 2). Vallomásaiban pedig így ír Istenről: „Te nem időben előzöd meg az időt, mert így nem előznél meg minden időt. De minden múlt

előtt ott jársz fölséges örökkévalóságod szüntelen jelenével, és fölébe magasztosulsz minden jövendőnek, mert azok jövendők, és ha megérkeznek, máris múltba hullanak. Te azonban ugyanaz maradsz, és éveid el nem fogynak„ (Confessiones 11, 13, 16). M. S. Boëthius a következő módon próbálja körülírni Isten örökkévalóságát: „az örökkévalóság a határok közé nem szorítható lét teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása" (De consolatione philosophiae 5, 6). Dionüsziosz Areopagitész szerint a Szép és a Jó „egylényegű, örökkön egy, kezdet és vég nélküli" valóság (Peri theión onomatón 4). J. Scotus Eriugena ugyanígy vélekedik Istenről (vö. De divisione Naturae). Canterbury Anzelm tanításában az isteni örökkévalóság nem más, mint a tökéletesen együtt-létező határtalan élet (vö. Monologion 20—24).

Aquinói Tamás Istent örökkévalónak mondja, és azt állítja, hogy az örökkévalóság kizárólag Isten tulajdonsága (vö. ScG. I.15; I q.10 a.3).

Az *örökkévalóság* (aeternitas) fogalma: A skolasztika a tartam (lat. duratio: megmaradás, létben-maradás, tartam) három változatáról beszél (vö. I Sent.d.19. q.2 a.1). Az idő olyan tartam, amelyben egymásra következő állapotok vannak. Az időbeli fennállás a világ létezőinek jellemzője, mert e létezők léte és tevékenysége egymást követő állapotok sorozatában valósul meg. A tartam másik változatát a középkori bölcselet aevum-nak nevezi. Az aevum olyan tartam, amely önmagában véve kizárja az egymást követő állapotokat, de van kezdete, és mellékesen egymást követő állapotok is kapcsolódhatnak hozzá. A középkori teológia szerint az aevum az angyalok létmódjának jellemzője: az angyalok léte kizárja az egymást követő állapotokat (az időbeliséget), de létüknek van kezdete, s van időbeli tevékenységük (vö. I q.10 a.5). A tartam harmadik változata az örökkévalóság, amiről Aquinói Tamás Boëthius nyomán a következő körülírást adja: „az örökkévalóság a határtalan életnek egyszerre való és tökéletes birtoklása" (I q.10 a.1). Az örökkévalóság olyan tartam, amely kizárja az egymást követő állapotokat, nincs kezdete és vége, s egymást követő állapotok járulékosan sem kapcsolód-

hatnak hozzá. Az örökkévalóság mint az időbeliséget és az aevumot kizáró tartam kizárólag Isten sajátossága.

Isten örökkévalóságának *igazolása:*

a) Örökkévaló csak a lehetőségi létet kizáró, változatlan valóság lehet; a változó, a lehetőségi létet megvalósító létező ugyanis időbeli (vö. I q.10 a.2). Az istenérvek rámutatnak, hogy Isten színtiszta és végtelen valóság. Tehát az isteni lét örökkévalóság.

b) Az örökkévalóságnak nincs kezdete és vége. De örökkévaló csak az a valóság lehet, amely lényege erejében létezik. Mert mindazok a létezők, amelyek nem lényegük erejében léteznek, hanem valamilyen oknak köszönhetik létüket, kezdettel bírnak, s legalábbis lehetőségileg tartamuk lezárulása is fenyegeti őket (vö. ScG. I.15). A létesítő okok sorából és az esetlegességből vett istenérv rámutat, hogy Isten lényege erejében feltétlen szükségszerűséggel létezik. Ezért az isteni lét örökkévaló.

c) Örökkévaló csak olyan valóság lehet, amelynek létéhez még járulékosan sem kapcsolódhat időbeli (azaz a lehetőségi létből a valóságba tartó) tevékenység. A filozófiai reflexió rámutat, hogy Isten valamennyi tevékenysége azonos az örök isteni lényeggel, jóllehet e tevékenységek eredményének megnyilvánulása nem szükségszerűen „örök" (vö. ScG. II,9; II,35). Minthogy a tevékenységek csak Istenben azonosak az örök isteni lényeggel, örökkévalónak csak Istent nevezhetjük.

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* Ha az örökkévaló Isten együtt létezik az időbeli dolgokkal, mint a nagyon hosszú vonal a vele párhuzamosan futó rövidebb vonallal, valamiképpen Istennek is időbeli valóságnak kell lennie. — *Válasz:* Isten és az időbeli dolgok együtt létezését nem úgy kell felfognunk, hogy az időfolyam egy részének vagy egészének Istenben is megfelel valamiféle rövidebb vagy hosszabb tartam. Az örökkévalóság és az idő kapcsolatát inkább úgy kell elgondolnunk, hogy a végtelen isteni lét a maga osztatlan teljességében van jelen minden időpillanat számára, és ugyanigy van jelen az időfolyam egésze

számára is: valahogy úgy, mint ahogy a kör középpontja egyszerre és osztatlanul van jelen a kerületi ívek számára (vö. ScG. I,66).

b) *Probléma:* Ha Istennek tudomása van a világ egymást követő eseményeiről, valamiképpen az isteni ismerettevékenységnek is időbelinek kell lennie. S minthogy az isteni ismerettevékenység azonos Isten lényegével, az isteni lét sem szabadulhat ki az idő fogságából. — *Válasz:* Isten egyszerre, örök jelenben fogja fel a világ egymást követő eseményeit, jóllehet az események egymásra következését is látja. E titokzatos isteni látás misztérium az ember számára, de távoli hasonlóságáról mégis fogalmat alkothatunk, ha figyelembe vesszük, hogyan fogjuk fel a dallamot: a dallam egészét halljuk, s közben a hangok egymásra következését is felfogjuk.

* * *

ISTEN MINDENÜTT JELENVALÓSÁGA

Platón szerint a Jó átsugárzik az ideák és az árnyak világán. Arisztotelész rendszerében az isteni valóság mozgató tevékenységével van jelen a világban. A sztoikus bölcselők azt tanítják, hogy az ember és a természet világát az isteni Logosz hatja át (vö. Diogenész Laertiosz, Bión kai gnómón 7, 86). A keresztény és az újplatonikus gondolkodók Isten világ felettiségét hirdetik, de azt is állítják, hogy Isten jelen van a világban. Szent Cyprianus szerint Isten mindenütt jelen van, ő mindent lát és mindent hall (vö. De oratione Dominica 4). Szent Ágoston így ír az isteni jelenlétről: "Isten mindenütt egész,, és sehonnan sincs kizárva. Nincs semmiféle bilincsbe verve. Jelenlétének hatalmával betölti az eget és a földet" (De civitate Dei 7, 30; vö. Ep. 187, 4, 11). Dionüsziosz Areopagitész azt tanítja, hogy a mindenek alkotója mindenre alászáll anélkül, hogy önmagából kilépne (vö. Peri theión onomatón 4). J. Scotus Eriugena szerint az isteni jóság kiárad a teremtésbe (vö. De divisione Naturae 3, 4). Szent Anzelm a Monologion című művében beszél Isten mindenütt jelenvalóságáról (Monologion 20—24).

Annak ellenére, hogy az isteni lét mérhetetlenül felülmúlja a világot, „Isten jelen van minden dologban, éspedig bensőleg" — mondja *Szent Tamás* (I q.8 a.1). A mindenütt jelenvalóság kizárólag Isten tulajdonsága (vö. I q.8 a.4).

Az isteni *mindenütt jelenvalóság* (ubiquitas; omnipraesentia) fogalma: Isten mindent betöltő jelenléte (praesentia repletiva) különbözik a testek térbelileg körülírható jelenlététől (praesentia circumscriptiva), de különbözik az emberi lélek térre határolódó jelenlététől (praesentia definitiva) is. Az isteni lét mindenütt jelenvalósága azt jelenti, hogy Isten lényegével és hatalmával tökéletesen áthatja a véges létezők világát, anélkül azonban, hogy a véges létezők belső alkotó elemévé válna. Isten immanens (lat. immanens: benne maradó), azaz áthatja a világot, ugyanakkor transzcendens (lat. transcendens: felülmúló), azaz végtelenül túlszárnyalja a világot (vö. I q.8 a.3; I q.28 a.1 ad 3; II—II q.81 a.4). S minthogy Isten áthatja a világot, és különbözik is tőle: „semmi sincs úgy távol tőle, hogy önmagában ne tartalmazná az Istent. A dolgokról csak annyiban mondható, hogy távol állnak Istentől, amennyiben a természet vagy a kegyelem rendjében nem hasonlók hozzá, mint ahogy ennek megfelelően Isten természete kiválóságánál fogva mindent felülmúl" (I q.8 a.1 ad 3). Az immanenciával egyenes arányban álló transzcendenciát a lét „kétsarkú" természete, belső polaritása magyarázza. A lét belső polaritása azt jelenti, hogy minél teljesebben valósítja meg a létező a létet, annál inkább azonos másokkal, egyszersmind annál inkább önmaga. Ezért mondja Szent Tamás, hogy minél közelebb van valami Istenhez (azaz minél jobban azonosul a lét teljességével), annál inkább önmaga (vö. De veritate q.22 a.4). A véges létezők csak korlátozott, tökéletlen módon valósítják meg a létet, ezért egymással való azonosságuk, és így egymástól való különbözőségük (függetlenségük) is viszonylagos. Isten azonban a lét teljessége: ő tökéletesen áthatja a tőle különböző létezők világát, s ugyanakkor végtelenül felülmúlja őket, azaz a legteljesebb módon független tőlük.

Isten mindenütt jelenvalóságának *igazolása:*

a) A létesítő ok ereje által van jelen az okozatban. Az

istenérvek rámutatnak, hogy Isten a dolgok létet adó és fenntartó oka. Tehát mindaddig, amíg egy dolog léttel rendelkezik, Isten erejének jelen kell lennie benne. Minthogy azonban Isten ereje azonos az isteni lényeggel, Isten lényege szerint és közvetlenül van jelen minden dologban (vö. I q.8 a.1).

b) Az egyszerű valóság (miként az emberi lélek) osztatlanul van jelen az anyagi létező egészében és ennek részeiben. Isten egyszerű és végtelen valóság. „Tehát nem korlátozódik valamiféle nagy vagy kicsi helyre... hanem erejének mérhetetlenségével eléri mindazt, ami valamiféle helyen van" (ScG. III,68).

c) A mindentudás az egyszerű tökéletességek közé tartozik. Ez a tökéletesség nem hiányozhat az isteni létből. Következésképp az isteni ismeret számára minden dolognak nyilvánvalónak kell lennie (vö. I q.8 a.3). A dolgok úgy vannak jelen Istenben, mint ahogy a megismert valóság a megismerő alanyban. Minthogy azonban az isteni ismerettevékenység azonos az isteni lényeggel, Isten lényege szerint és közvetlenül van jelen minden létezőben.

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* A *panenteizmus* (gör. pan en theó: minden istenben) egyik változata szerint a világ az isteni lét belső és szükségszerű módosulásaként Istenben van, de Isten mégsem oldódik fel egészen a világ létében, mert felül is múlja a világot. — *Válasz:* A panenteizmusnak ez a változata lényegében panteizmus, mert azzal, hogy a világot Isten részének és szükségszerű megnyilvánulásának tekinti, az isteni létet világtól függő létté teszi. Ez a felfogás azonban ellentmondásos abszolutumhoz vezet. De a panenteizmusnak elfogadható változata is van. Ez az elfogadható változat nemcsak azt állítja, hogy a világban jelenvaló Isten felülmúlja a világot, hanem azt is, hogy az Istenben levő világ is különbözik Istentől (azaz a világ nem az isteni lét része, hanem részesüléssel nyert hasonmása), s e világ szabad teremtés eredménye.

b) *Probléma:* A *deizmus* (lat. deus: Isten) eltúlozza Isten és a világ különbségét, és ezzel Isten mindenütt jelenvalóságát is tagadja. A deisták úgy gondolják, hogy Isten megteremtette a világot, de a

teremtés után sorsára hagyta. Ő nem „hézagpótló isten", nem avatkozik bele a természetes okok láncolatába, hanem autonóm módon hagyja működni teremtményeit. — *Válasz:* A deisták helyesen hangsúlyozzák, hogy Isten nem hézagpótló isten, s hogy ő nem a természetes okok vetélytársa. De megfeledkeznek arról, hogy a létezők esetlegesek, és fennmaradásukra csak az abszolút fenntartó alap posztulálásával adhatunk magyarázatot. Arra sem gondolnak, hogy a világ létezőit fenntartó és a világ létezőivel együttműködő isteni tevékenység nem rombolja le a létezők autonómiáját, hanem éppen önállóságukat biztosítja.

13.
ISTEN TEREMTŐ, LÉTBENTARTÓ ÉS EGYÜTTMŰKÖDŐ TEVÉKENYSÉGE

ISTEN MINT A VILÁG TEREMTŐJE

A görög gondolkodóktól idegen a semmiből való teremtés eszméje. Platón rendszerében a Démiourgosz nem a világ teremtője, hanem csak rendezője. Arisztotelész szerint a világ örök, és a mozdulatlan Mozgató csak a változás oka. A világ gyökeres függőségét és a semmiből való teremtés eszméjét a zsidó és a keresztény gondolkodók kezdik hirdetni. Hermasz azt írja, hogy „egy az Isten, aki mindent megteremtett és elrendelt, s aki a nem létezőből alkotott meg minden létezőt" (Poimén, Mand. 1, 1). Antiochiai Theophilosz szerint „Isten ereje abban nyilvánul meg, hogy semmiből teremt azt, amit akar" (Prosz Autolükon 2, 4). Tertullianus ugyanígy vélekedik: Isten a világ hatalmas építményét „a semmiből hívta elő" (Apologia 17). Szent Ágoston tanításából kiviláglik, hogy különbség van a szoros és a tág értelemben vett teremtés között. A szoros értelemben vett teremtés az a kizárólagosan isteni tett, amely létrehozza az anyagot, a formákat és az anyagban rejlő „észcsírákat", illetve programokat (rationes seminales). A tág értelemben vett teremtés a programok megvalósulása természeti okok hatására (vö. De Genesi contra Manicheos 1, 5, 9; De vera religione 18, 35—36; De Genesi ad litteram 1, 15, 29; De Trinitate 3, 8, 13; 3, 9, 16). M. S. Boëthius szerint a világot Isten hozta létre, amikor még semmi sem volt (De fide catholica). Dionüsziosz Areopagitész az újplatonikus emanációs tant a teremtés tanával ötvözi: a világ Istenből árad ki, de Isten egy, osztatlan és változatlan marad (vö. Peri theión onomatón 2, 11). Canterbury Anzelm szerint a semmiből való teremtés azt jelenti, hogy Isten „nem valamiből" (non ex aliquo), azaz nem valamiféle alapanyagból hozta létre a világot (vö. Monologion 7—8). Avicenna és Averroes úgy véli, hogy a teremtés szükségszerű isteni tevékenység, és a teremtő aktus eredménye végtelen ideje áll fönn. Májmúni Mózes ellenben azt állítja, hogy Isten véges idővel ezelőtt teremtette a világot. Nagy Szent Albert a szabad isteni teremtést újplatonikus módon kiáradásként

(emanatio, fluxus) magyarázza (De causis 1, 4, 1). Szerinte az emberi értelem önmagában véve nem tudja kellőképpen igazolni, hogy Isten véges idővel ezelőtt teremtette a világot (vö. In Phys. 8, 1, 13). Szent Bonaventura ezzel szemben úgy véli, hogy a végtelen idővel ezelőtt történő teremtés fogalma ellentmondásos: mert a semmiből való teremtés azt jelenti, hogy a világ először nem létezik, s aztán létezik (vö. 2 Sent. 1, 1, 1, 2).

Aquinói Tamás Isten teremtő tevékenységét és a világ teremtett voltát filozófiailag igazolható (tehát a kinyilatkoztatástól függetlenül is felismerhető) tételnek tartja: „azt kell mondanunk, hogy Isten semmiből hozta létre a dolgokat" (I q.45 a.2). A teremtést szabad és kizárólagosan isteni tettnek tekinti (vö. I q.19 a.3; I q.45 a.5). Szent Bonaventurával szemben azt tanítja, hogy a világ véges idővel ezelőtt történő teremtéséről csak a hitből tudunk, de azt, hogy Isten valóban véges idővel ezelőtt teremtette a világot, filozófiai szempontból nem tudjuk kellőképpen igazolni (vö. I q.46 a.2; II Sent.d.1 q.1 a.5).

Az isteni *teremtés* (creatio) fogalma: „a teremtés valamiféle dolognak teljes valósága szerinti és semmit sem előfeltételező létrehozása" (I q.65 a.3). A skolasztika az ilyen létrehozást semmiből való teremtésnek (creatio ex nihilo) nevezi. A semmiből való teremtés egyrészt azt jelenti, hogy a teremtés előtt a létrehozandó dolog nincs meg, másrészt pedig azt, hogy Isten nem valamiféle eleve meglevő „alapanyagból" hozza létre a teremtendő valóságot (creatio ex nihilo sui et subiecti). A semmiből való teremtést Szent Tamás „kiáradásként" (emanatio) és részesülésként (participatio) értelmezi (vö. I q.45 a.1; I q.44 a.1). Isten saját létéből "ajándékoz" a világnak, és a világ a végtelen isteni létben való részesülésként létezik, anélkül azonban, hogy az isteni lét ezáltal csökkenne vagy bármilyen módon változna. Ennek az ajándékozásnak és részesítésnek távoli hasonlóságát láthatjuk abban a tevékenységben, amelyben az igazságot megosztjuk másokkal az igazság csorbítása nélkül. — Minthogy a semmi és a valami közti végtelen „távolságot" csak végtelen erő tudja áthidalni, teremteni csak Isten

képes (vö. I q.45 a.5). A szoros értelemben vett teremtésben a teremtmények még eszköz jellegű okként sem vehetnek részt (vö. II Sent.d.1 q.1 a.3; De potentia q.3 a.4). — Szent Tamás a teremtést szabad isteni tevékenységnek tekinti, és elutasítja azt a véleményt, hogy a világ az isteni lét szükségszerű kiáradása. Álláspontját azzal indokolja, hogy a végtelenül gazdag isteni létet nem kényszerítheti sem belső, sem külső tényező a véges valóság létrehozására (vö. I q.19 a.4; ScG. I,81—83).

Isten teremtő tevékenységének és a világ teremtett voltának *igazolása:*

a) A létesítő okok sorából vett istenérv rámutat, hogy az evilági okok csak változást előidéző, de nem létet adó okok: működésük előfeltételezi a formákat, az anyagot és az anyagban lehetőségileg rejlő formákat. Ezért, ha az okozatokra teljes magyarázatot akarunk adni, az evilági okokon kívül föl kell tételeznünk valamiféle létet adó okot is. A létet adó ok azonban csak teremtő ok lehet (vö. I q.45 a.5; De potentia q.3 a.4).

b) A létezők esetlegességéből kiinduló istenérv szerint mindannak, ami nem lényege erejében létezik, oka kell, hogy legyen. A filozófiai reflexió föltárja, hogy a világ létezői (s e létezők összessége) nem lényegük erejében léteznek. Az esetleges valóságok létének és feltételes szükségszerűségének végső magyarázata csak a lényege erejében létező teremtő ok lehet (vö. De potentia q.5 a.3).

c) Az a tény, hogy a különféle létezők korlátozott módon és nem azonos mértékben birtokolják a létet, arra utal, hogy nem lényegük erejében léteznek, hanem részesülés által. Mert ha lényegük erejében léteznének, létük nem lehetne fogyatékos. A részesülés által történő létbirtoklás fogalma azonban egyenértékű a teremtettség fogalmával (vö. I q.44 a.1).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* a *materialista monizmus* (gör. monosz: egy, egyetlen) mindent egyetlen elvből, az anyagból akar magyarázni. Képviselői azt állítják, hogy az anyag örök, szükségszerű és végtelen valóság. Ebből

pedig az következik, hogy a teremtés és a teremtő Isten föltételezése felesleges. — *Válasz:* Az időben kibontakozó, a feltételesen szükségszerű és a tökéletességeiben korlátozott anyagi világ nem lehet önmagát megalapozó végső tény. A materialista monizmus képtelen arra, hogy az anyagból levezesse a szellemet, és nem számol az anyagvilág esetlegességével.

b) *Probléma:* A panteisztikus modell alapján gondolkodó *Giordano Bruno* (1548—1600) szerint Isten egyetlen, változatlan és halhatatlan szubsztancia (vö. Két párbeszéd 122. o.). A világ létezőiről pedig azt állítja, hogy ezek nem mások, mint „ugyanannak a szubsztanciának különböző megjelenési formái; egy mozdulatlan, maradandó és örökkévaló lét ingadozó, mozgó, mulandó külseje" (i. m. 124. o.). *B. Spinoza* és *G. W. Fr. Hegel* rendszerében a világ szükségszerűen ered Istenből. — *Válasz:* A panteista gondolkodás vagy a világ valóságának tagadásához (akozmizmus), vagy ellentmondásos istenfogalomhoz vezet. G. Bruno meg akarja őrizni Isten változatlanságának tételét, de panteizmusa miatt arra kényszerül, hogy a világot és a teremtést látszatnak tekintse. Spinoza és Hegel nem tagadja a világ valóságát, de a szabad teremtés tételének elutasításával mindkét gondolkodó relativitást visz az abszolutumba.

* *

ISTEN LÉTBENTARTÓ TEVÉKENYSÉGE

Jóllehet a görög filozófusok is felismerték, hogy a természet az isteni alapra támaszkodik, Isten világ-fönntartó tevékenységét a keresztény gondolkodók kezdik kifejezetten hangsúlyozni. Szent Ireneusz szerint a teremtett dolgok addig maradnak létben, ameddig Isten fönnmaradásukat akarja (vö. Adversus haereses 2, 34, 3). Órigenész azt tanítja, hogy Isten „erejével egybefogja az univerzumot és összetartja a világot" (Peri arkhón 2, 1, 3). Ugyanezt vallja Nazianzoszi Szent Gergely is (Logoi 2, 16). Szent Ágoston szavai szerint Isten most is tevékenykedik, „s ha tevékenységét megvonná az általa teremtett dolgoktól, ezek megszűnnének létezni" (De Genesi ad litteram 5, 20, 40; vö. De civitate Dei 12, 25; Ep. 187, 4). M. S. Boëthius-nál ezt olvassuk: „azt, ami a teremtett világot fenntartja és működteti, azzal a névvel, amelyet mindenki használ, Istennek nevezem" (De consolatione philosophiae 3, 12). A Jóval azonos Szép „minden kezdet, minden létbentartás és minden vég" — mondja Dionüsziosz Areo-

pagitész (Peri theión onomatón 4). Canterbury Szent Anzelm azt tanítja, hogy mindent Isten teremtett, és a létezők csak Isten „megőrző jelenléte" által maradnak létben (vö. Monologion 13).

Aquinói Tamás azt tanítja, hogy a létezők fennmaradásának végső lehetőségi feltétele a „megőrző", létbentartó isteni tevékenység: „valamennyi teremtmény rászorul az isteni megőrzésre. Valamennyi teremtmény léte ugyanis oly módon függ Istentől, hogy egyetlen pillanatra sem állhatnának fönn önmagukban, hanem megsemmisülnének, ha az isteni erő tevékenysége nem őrizné meg őket a létben" (I q.104 a.1).

A *létbentartó isteni tevékenység* (conservatio in esse) fogalma: A létezőket megőrző isteni tevékenység a teremtő tevékenység „folytatódása": „A dolgok Isten általi megőrzése nem valamiféle új tevékenységgel történik, hanem a létet adó tevékenység folytatódásával, mely tevékenység kizárja a változást és az időbeliséget" (I q.104 a.1 ad 4). A létbentartás negatív szempontból azt jelenti, hogy Isten nem semmisíti meg a dolgokat; pozitív szempontból pedig azt, hogy biztosítja fennmaradásukat. A pozitív létbentartás egyrészt a romboló tényezők távol tartásával történik, másrészt azzal, hogy az isteni tevékenység egyenesen és kifejezetten a létező megőrzésére irányul. Ez egyrészt közvetett úton, azaz az evilági okok bevonásával történik, másrészt közvetlenül (vö. I q.104 a.2). Szoros értelemben csak a pozitív, a létező fennmaradását kifejezetten célzó és közvetlen isteni tevékenységet nevezzük megőrzésnek vagy létbentartásnak.

A létbentartó isteni tevékenység *igazolása:*

a) Ha a mozgató ok tevékenysége abbamarad, a mozgató ok szándékolta változás is megszűnik: mint ahogy a ház épülése is megszűnik, ha az építő felhagy tevékenységével. Kétségtelen, hogy a mozgató ok tevékenységének megszűnése nem vonja maga után valamennyi okozat megszűnését: mint ahogy az építés

leállítása sem jár együtt a félig kész ház megszűnésével. De a létet adó okság esetében más a helyzet: a teremtmények csak részesülnek az isteni létből, de e részesüléssel nem kapják meg a lényege erejében fennálló isteni természetet. Ezért fennmaradásuk csak a létbentartó isteni tevékenység alapján lehetséges (vö. I q.104. a.1).

b) A létezők esetlegesek: nem lényegük erejében léteznek, hanem Istennek köszönhetik létüket. Ha adódna olyan pillanat, amelyben nem szorulnának rá Isten létbentartó tevékenységére, ez azt jelentené, hogy egyszerre lennének teremtmények (esetlegesek) és teremtésre nem szoruló (önmaguk erejében fennálló) valóságok. Minthogy ez képtelenség, föl kell tételeznünk, hogy az esetleges létezőket Isten tartja létben (vö. De potentia q.5 a.2).

c) „A hatóok benyomása a hatóok tevékenységének megszűntével csak akkor marad meg az okozatban, ha az okozat természetévé válik... Ami azonban felsőbbrendű természethez tartozik, semmilyen módon sem marad meg a hatóok tevékenysége után: miként a fény sem marad meg az áttetsző testben, ha a fényforrást eltávolítjuk. A lét azonban egyetlen teremtett dolognak sem természete vagy lényege, hanem egyedül Istené. Tehát egyetlen dolog sem maradhat létben az isteni tevékenység megszűnésével" (ScG. III,65).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* A *deizmus* azt tanítja, hogy a teremtés után a világ önerejében létezik tovább, és így nincs szükség Isten létbentartó tevékenységének föltételezésére. — *Válasz:* A deisták nem számolnak a létezők esetlegességével, és nem gondolnak arra, hogy a részeiben esetleges világ egésze sem lehet önmagát megalapozó feltétlen valóság. Megragadnak annál a ténynél, hogy a létezők hosszabb-rövidebb ideig fennmaradnak, magától értetődőnek veszik a világ tényleges létét, de nem kérdeznek rá a világ tényleges létének lehetőségi feltételeire.

b) *Probléma:* A szaktudományok és a filozófia horizontját összekeverő materialisták a *megmaradási törvényekre* hivatkozva tagad-

ják Isten teremtő és létbentartó tevékenységét. Úgy vélik, e törvények egyértelműen mutatják, hogy az anyag örök, elpusztíthatatlan és önerejében fennálló valóság. — *Válasz:* A megmaradási törvények nem megokoló, hanem leíró szkémák. E törvények csak azt fogalmazzák meg, hogy zárt rendszerben hogyan viselkedik az anyag, de nem adnak magyarázatot a rendszer létére, és arra a kérdésra sem válaszolnak, hogy a zárt rendszerben miért a megmaradási törvények jutnak érvényre, s miért nem más törvények.

* * *

ISTEN EGYÜTTMŰKÖDŐ TEVÉKENYSÉGE

Arisztotelész szerint a világon minden változás a mozdulatlan Mozgató hatására történik. A keresztény gondolkodók kezdettől fogva vallják, hogy a természeti létezők és az ember tevékenységét Isten alapozza meg. J. Khrüszosztomosz azt tanítja, hogy a természeti folyamatok mélyén az Atya működik (Homiliae in Johannem 38, 2). Szent Jeromos szerint az írást, a beszédet, a sétálást, a sírást és valamennyi emberi tevékenységünket az isteni együttműködés erejében hajtjuk végre (vö. Dialogi contra Pelagianos 1, 3). Szent Ágoston azt mondja, hogy Isten az általa teremtett létezőkben szüntelenül tevékenykedik (vö. De Genesi ad litteram 4, 12, 23; De civitate Dei 7, 30). Az isteni együttműködés a szabad akaratból fakadó tettekre is kiterjed: „Kétségtelen, hogy mi akarunk, amikor valamit akarunk; de Ő teszi, hogy a jót akarjuk... Kétségtelen, hogy mi tevékenykedünk, amikor valamit teszünk; de az akaratnak hatékony erőt nyújtván Ő teszi, hogy cselekedjünk... Ő, aki kezdeményezője annak, hogy akarjunk, véghezvivően működik együtt az akaró lényekkel... Azt tehát, hogy akarjunk, nélkülünk teszi, de amikor akarunk és úgy döntünk, hogy tegyünk valamit, együttműködik velünk" (De gratia et libero arbitrio 16, 32 és 17, 33). Dionüsziosz Areopagitész azt állítja, hogy minden a Jó által mozog (vö. Peri theión onomatón 4). J. Scotus Eriugena szerint mindent az Istenből kiáradó szeretet mozgat (vö. De divisione Naturae 1, 74—75).

Aquinói Szent Tamás szavai szerint „minden Isten erejében tevékenykedik" (I q. 105 a.5). Isten nemcsak teremti és létben tartja a létezőket, hanem együttműködik velük. Ezért a létező tevékenysége egyszerre tulajdoní-

tandó Istennek és a tevékenykedő létezőnek (vö. ScG. III,70; I q.83 a.1 ad 3).

Az *isteni együttműködés* (concursus divinus) fogalma: Az együttműködés nem más, mint Istennek a teremtmény tevékenységére gyakorolt befolyása, amellyel a teremtmény saját működését lehetővé teszi. Másként fogalmazva: az együttműködés a teremtő és létbentartó isteni tevékenység „dinamikus meghosszabbodása", amely a teremtmény saját tevékenységét hozza létre. Az isteni tevékenység az evilági létező cselekvésének nem vetélytársa, hanem a létező autonóm tevékenységének transzcendentális föltétele: „az, hogy Isten működik a dolgokban, úgy értendő, hogy maguk a dolgok mégis saját tevékenységgel rendelkeznek" (I q.105 a.5). A létező autonóm tevékenységét lehetővé tevő isteni működésben a skolasztikusok általában két mozzanatot különböztetnek meg: az egyiket előzetes együttműködésnek (concursus praevius) vagy előzetes fizikai indításnak (praemotio physica) nevezik, a másikat kísérő vagy egyidejű együttműködésnek (concursus simultaneus). E kifejezések nem szerepelnek Szent Tamásnál, de tanításából kiviláglik, hogy ő is különbséget tesz e két mozzanat között (vö. ScG. III,67; De potentia q.3 a.7).

Isten együttműködése az emberi *akaratból fakadó tettekre* is kiterjed anélkül, hogy megszüntetné az ember szabadságát: „Isten tehát mind a természeti, mind az akarattal rendelkező okoknak első mozgató oka. S mint ahogy a természeti okokat mozgatván nem fosztja meg őket attól, hogy tevékenységük természetükből eredjen, ehhez hasonlóan az akarattal rendelkező okokat mozgatván nem fosztja meg őket attól, hogy tetteik akaratukból fakadjanak, hanem éppen ezt biztosítja számukra: Ő ugyanis minden létezőben a létező sajátosságának megfelelően működik" (I q.83 a.1 ad 3). Az ember szabad akaratát Isten mozgatja az akarás tevékenységének gyakorlása szempontjából, de az akarat tárgyát, a cselekvés fajtáját az ember határozza meg (vö. I—II q.9 a.6

ad 3; De potentia q.3 a.7 ad 13). Ez a mozgatás egyrészt azért nem visz kényszert az akarati mozgásba, mert Isten az egyetemes jó felé mozgatja az akaratot, és így szabadon hagyja az embert a véges értékek választásának irányában (vö. De malo q.6 a.un.). Másrészt az emberi akaratot első valóságból második valóságba vivő isteni tevékenység az akarás gyakorlásának szempontjából sem fosztja meg az embert a kezdeményezéstől. Az isteni együttműködés nem vetélytársa az emberi kezdeményezésnek, hanem állandóan azt biztosítja, hogy az emberi akarat szabadon tudja mozgatni önmagát (vö. De malo q.3 a.2 ad 4).

Minthogy az isteni együttműködés egyetemes, kiterjed az ember *bűnös tevékenységére* is. Ennek ellenére a bűnt mégsem Isten követi el, hanem az ember. Szent Tamás így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „a bűn mint tevékenység Istentől van, de a bűn még sincs Istentől" (De malo q.3 a.2). A bűnös tevékenységben két „mozzanatot" kell megkülönböztetnünk: magát a tevékenységet (mint létet és létnövekedést) és a tevékenységben mutatkozó hiányosságot. Az első mozzanatot Isten alapozza meg, a hiányosságért azonban csak az ember felelős. A hiányosság, azaz a bűn abból adódik, hogy az ember a kötelező magasabb rendű érték helyett az alacsonyabb rendű értéket választja. Másként fogalmazva: a cselekedet azáltal válik bűnössé, hogy az ember korlátozza vagy megállítja akaratának Istentől eredő lendületét, amely az egyetemes jó felé mutat. A bűn tehát nem pozitív létmozzanat, hanem tagadásból eredő hiányosság, és ez a tagadás kizárólag az ember műve. Mint ahogy a sántításban mindaz, ami mozgás, a mozgató erőtől ered, és a sántítás a láb görbeségéből adódik, ehhez hasonlóan a bűnös tevékenységben is mindaz, ami pozitív létmozzanat, Istentől származik, de a bűn mint hiányosság a fogyatékos emberi akaratra vezetendő vissza (vö. I q.49 a.2 ad 2; De malo q.1 a.3).

A létezők öntevékenységét megalapozó isteni együttműködés *igazolása:*

a) A tevékeny létező önmagát mozgatja. Ez még a kívülről befogadott mozgatás esetében is érvényes, mert a mozgató valóság tevékenysége egyben a befogadó létező tevékenysége (vö. I Sent.d.37 q.3 a.1 ad 3; I—II q.57 a.5 ad 1). Ezért minden tevékenység önfelülmúlás: a létező saját lehetőségi létét önmagától viszi valóságba. A létező tevékenységében mutatkozó önfelülmúlást csak az isteni együttműködés föltételezésével magyarázhatjuk. Isten tiszta valósága áthatja a létező tevékenységét (s ezzel képessé teszi az önfelülmúlásra), de a tiszta valóság mégsem megy át a teremtmény tulajdonába: mert ha a tiszta valóság a teremtmény tulajdonává válna, a teremtmény nem szorulna rá az önfelülmúlásra (vö. I—II q.109 a.9; I q.8 a.1).

b) A tevékenység (a lehetőségi lét megvalósítása) léttöbbletet eredményez. Ha ezt a léttöbbletet a világban levő energiák eltolódásával vagy átcsoportosulásával akarjuk magyarázni, tévúton járunk, mert ez az út a tevékenység és a fejlődés valóságának tagadásához vezet. Minthogy a teremtmény nem adhat létet, a tevékenységben jelentkező léttöbbletet (amely a világ egészéhez viszonyítva is többlet) csak az isteni együttműködéssel magyarázhatjuk (vö. I q.45 a.5; I q.105 a.5; II Sent.d.1 q.1 a.4). A korlátlan valósággal azonos isteni tevékenység áthatja a létező tevékenységét (vagyis képessé teszi a létezőt arra, hogy tevékenységével valódi léttöbletet hozzon létre), de a létnövekedést biztosító isteni tevékenység mégsem kerül át a létező tulajdonába; mert ha a létet adó isteni tevékenység átmenne a létező tulajdonába, a létező feltétlen valósággá válna, s nem szorulna rá létének teljesebbé tételére (vö. De potentia q.3 a.7).

c) Minthogy szoros értelemben semmi sem mozgathatja önmagát, föl kell tételeznünk, hogy az emberi akaratot az akarattól különböző valóság viszi első valóságból második megvalósultságba. Ennek az akarattól különböző valóságnak belülről és az egyetemes jó irányába kell mozgatnia az akaratot: mert ha nem belülről mozgatná az akaratot, megszüntetné annak öntevé-

kenységét; s ha nem az egyetemes jó felé mozgatná, lerombolná az emberi akarat szabadságát. Ezért az akarat öntevékenységének és szabadságának végső lehetőségi feltétele csak az isteni együttműködés lehet. Az öntevékenységet biztosító isteni együttműködés belülről éri el az ember akaratát, s az akaratot az egyetemes jó felé mozgatván lehetővé teszi az ember szabadságát (vö. I q.105 a.4; ScG. III,88).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* Az *okkazionalista* magyarázat (amely a latin occasio = alkalom szóról kapta nevét) tagadja a létezők tevékenységét. *Arnold Geulincx* (1625—1669) abból az előfeltevésből indul ki, hogy a tevékeny létezőnek tudnia kell, hogy tevékenykedik, s azt is tudnia kell, hogy hogyan tevékenykedik. Minthogy a test nem tudja, hogy tevékenykedik, a lélek pedig nem tudja, hogyan tud hatni a testre, a testnek és a léleknek nem tulajdoníthatunk tevékenységet. Geulincx szerint egyedül Isten tevékeny: a testi változás alkalmul szolgál arra, hogy Isten létrehozza az ennek megfelelő lelki változást, a lelki változás pedig arra ad alkalmat Istennek, hogy létrehozza az ennek megfelelő testi változást. *N. Malebranche* a test és a lélek kölcsönhatásán túlmenően az egész természetre kiterjeszti az okkazionalista föltevést (vö. Recherche de la Vérité).

Válasz: A létezők tevékenységét tagadó gondolkodók helytelen előfeltevésből kiindulva hamis következményhez jutnak: a létezők öntevékenységét ugyanis a tapasztalat tanúsítja. Minthogy az okozat valamiképpen az ok természetéről is árulkodik, a létezők autonóm tevékenységét (tökéletességét) tagadó okkazionalista magyarázat Isten hatalmát is kisebbíti (vö. ScG. III,69). Emellett az okkazionalizmus az ember bűnös tevékenységére sem tud elfogadható magyarázatot adni.

b) *Probléma:* Az emberi tettekre vonatkozó isteni együttműködés magyarázatában a tomista iskola Isten szerepét túlozza el, a molinista magyarázat pedig az ember szerepét. Az úgynevezett tomista iskola fő képviselője *Domingo Banez* (1528—1604), aki azt tanítja, hogy a teremtmény minden tevékenységéhez Isten részéről „előzetes fizikai mozgatás" (praemotio physica; concursus praevius) szükséges. Ez az előzetes isteni indítás egyben előzetes meghatározás is (praedeterminatio physica), mert a tevékenység gyakorlásának és fajtájának szempontjából egy valamire határozza az akaratot. Mint-

hogy azonban ez az előzetes meghatározás az akarat természetéhez igazodva történik, az előzetes isteni indítás nem szünteti meg az ember szabadságát (vö. Scholastica commentaria in primam partem Ang. Doctoris S. Thomae q.14 a.3). — *Luis Molina* (1535—1600) elutasítja az előzetes isteni indítás hipotézisét, s csak az egyidejű együttműködést (concursus simultaneus) fogadja el. Szerinte az isteni együttműködés akkor kezdődik, amikor az akarat lehetőségi létből valóságba megy át. A szabad döntést megelőzően Isten csak közvetve és csak erkölcsileg hat az ember akaratára (vö. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, Disp. XXVI Paris, 1876. 153. o.).

Válasz: A tomista magyarázat Isten feltétlen elsőbbségét hangsúlyozza, és magyarázatot ad arra, hogyan kerül az akarat lehetőségi létből valóságba. De Banez tanítása nem teszi világossá, hogy az emberi akarat hogyan lehet szabad. Föltevésében az akarat szabadsága puszta követelménynek látszik. Molina könnyen magyarázza az akarat szabadságát, de tanítása nem ad megfelelő választ arra a kérdésre, hogy hogyan kerül az akarat lehetőségi létből valóságba. Mindkét gondolkodó elköveti azt a hibát, hogy az isteni együttműködést valamiképpen az emberi tevékenység vetélytársának tekinti. Nem tanulnak eleget Szent Tamástól, mert nem veszik észre, vagy legalábbis nem hangsúlyozzák kellőképpen, hogy az isteni együttműködés lényege a teremtmény önálló tevékenységének biztosításában áll (vö. I q.83 a.1 ad 3; II Sent.d.25 q.1 a.1 ad 3).

14.

A VILÁGRA VONATKOZÓ ISTENI TUDÁS, AKARAT ÉS GONDVISELÉS

A VILÁGRA VONATKOZÓ ISTENI TUDÁS

Xenophanész szerint az istenség „csupa szem, csupa fül, csupa szellem" (Diels B 24—26). Anaxagorasz azt tanítja, hogy a Nousz-nak „tökéletes tudása van mindenről" (Diels B 12). Arisztotelész álláspontja nem egyértelmű. A Metaphüszika-ban Istent magamagát gondoló észnek nevezi, és kizárni látszik azt, hogy Isten a tőle különböző egyedi dolgokat is megismeri (Metaphüszika 1074 b). De ugyanebben a műben felrója Empedoklésznek, hogy nála a legboldogabb isten kevesebbet tud, mint más, mert nem ismer minden elemet (Metaphüszika 1000 b). A keresztény gondolkodók Isten mindentudását hangsúlyozzák. Ireneusz szerint az isteni tudás a múlt, a jelen, és a jövő minden részletére kiterjed (vö. Adversus haereses 2, 26, 3). Jeruzsálemi Kürillosz hasonló módon vélekedik az isteni tudásról (vö. Katékhészeisz 4, 5). Szent Ágoston határozottan állítja, hogy „aki nem tudja a jövőt, az nyilván nem Isten" (De civitate Dei 5, 9, 4). Isten a múlt, a jelen és a jövő dolgait örök jelenvalóságában fogja át (vö. De civitate Dei 11, 21). Ágoston arra is felhívja a figyelmet, hogy a jövendő szabad tettekre vonatkozó isteni tudás nem rombolja le az ember szabadságát: „amint nem a te emlékezeted kényszerétől történtek meg azok, amik megtörténtek, így Isten előrelátása sem kényszerít annak megtételére, amit a jövőben lát" (De libero arbitrio 3, 4, 11). M. S. Boëthius az isteni mindentudásról írja: „ha ezt a mindenről tudó jelenvalóságot helyesen akarod értelmezni, akkor nem mint a jövő előre-ismeretét, hanem mint a sose szűnő jelen ismeretét kell felfognod, s ezért nem is annyira előrelátásnak, mint inkább rálátásnak kellene neveznünk, mivel, távol a lenti eseményektől, mintegy a dolgok csúcsáról lát rá mindenre" (De consolatione philosophiae 5, 6). J. Scotus Eriugena azt tanítja, hogy az isteni természet „mindenre kiterjeszti az értelmes ész szemlélődő tekintetét" (De divisione Naturae 1, 74). Szent Anzelm a hagyománynak megfelelően Istent mindentudónak tartja (vö. Monologion).

Aquinói Tamás azt tanítja, hogy Isten nemcsak önmagát ismeri, hanem saját lényegében a tőle különböző dolgokról is tökéletes ismerete van: „azt kell mondanunk, hogy Isten önmagát önmagában látja, minthogy lényege által látja önmagát. A tőle különböző dolgokat azonban nem önmagukban látja, hanem önmagában, amennyiben az ő lényege a tőle különböző dolgok hasonlóságát is tartalmazza" (I q.14 a.5). A tökéletes és a mindenre kiterjedő isteni ismeretet a skolasztika mindentudásnak nevezi.

Az isteni *mindentudás* (omniscientia) fogalma: A mindentudás azt jelenti, hogy Isten ugyanabban az ismerettevékenységben, amelyben tökéletesen jelen van önmaga számára, egyúttal a belőle lehetőségileg vagy ténylegesen „kiáramló" dolgokat is ismeri. Az isteni tudás kiterjed minden lehetséges valóságra, és kiterjed mindarra, ami volt, van vagy lesz. A lehetőségekre vonatkozó isteni ismeretet Szent Tamás az egyszerű belátás tudásának (scientia simplicis intelligentiae) nevezi, a valóságokra irányuló ismeretet pedig a látó tudás (scientia visionis) névvel jelöli (vö. I q.14 a.9; ScG. I,69).

A világra vonatkozó isteni tudás *jellemzői:* Az isteni ismeret azonos Isten lényegével és létével (vö. I q.14 a.4). Ez az ismeret kizárja az egymásra következést: Isten örök jelenben és egyetlen ismerettevékenységben látja a múlt, a jelen és a jövendő dolgait (vö. I q.14 a.7; I Sent.d.38 q.1 a.5). Minthogy az isteni ismeret azonos Isten lényegével, az ő tudása nem befogadó jellegű, hanem teremtő ismeret. A teremtő akarattal párosult isteni ismeretet jóváhagyó vagy megengedő tudásnak nevezzük (vö. I q.14 a.8; a.9 ad 3). A világra vonatkozó isteni ismeretet ez a jóváhagyó vagy megengedő tudás határozza meg, és nem a világ eseményei. Isten teremtő tudása mégsem visz kényszert a világ eseményeibe, mert a teremtő és együttműködő isteni tudás éppen a létezők önállóságát biztosítja.

Az isteni mindentudás kiterjed az emberi szempontból jövőben bekövetkező *szabad tettekre* és minden

olyan szabad döntésre is, amely sosem következik be, de bekövetkezne, ha bizonyos feltételek megvalósulnának. Az utóbbi döntést a skolasztikus filozófia feltételesen jövő (féljövő) szabad tettnek (conditionate futurum; futuribile) nevezi (vö. I q.14 a.9). Az, hogy ez hogyan lehetséges, misztérium az ember számára. Midenesetre Szent Tamás megjegyzi, hogy a jövőben bekövetkező szabad tettet Isten örök jelenében látja, és ezért az isteni tudást nem előrelátásnak, hanem rálátásnak kell nevezni (vö. I q.14 a.13; ScG. I,67; I Sent. d.38 q.1 a.5). Ezt a rálátást azzal magyarázza, hogy Isten a saját lényegében látja, hogy a szabad teremtmény hányféle módon részesülhet az isteni létből, s minthogy az ő számára minden jelenvalóság, azt is látja, hogy a szabad teremtmény a részesülésnek melyik módját választja ténylegesen (vö. I q.15 a.2). Az isteni tudás éppúgy nem befolyásolja az ember szabad döntéseit, mint ahogy a toronyőr szemlélete sem befolyásolja a torony alatt vonuló csapat útirányát (vö. De veritate q.2 a.12).

Az isteni mindentudás *igazolása:*

a) Isten az abszolút tudat: az ő korlátlan léte alany és tárgy különbségtétele nélkül tökéletesen jelen van önmaga számára. De Isten nemcsak úgy ismeri saját lényegét, ahogy ez a lényeg önmagában van, hanem arról is tud, hogy a teremtmények hogyan és hányféle módon részesülhetnek az ő létéből. Ő tehát minden lehetőséget ismer (vö. I q.15 a.2).

b) Isten a létezők létet adó oka, és ő a létezők célra irányítója. A létet adó és a célra irányító oknak azonban ismernie kell az okozat természetét. Isten tehát minden általa létrehozott valóságot ismer: tökéletes tudása van mindarról, ami volt vagy van (vö. ScG. I,49; De veritate q.2 a.3).

c) Isten örökkévaló. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy számára a történelem minden pillanta és valamennyi eseménye jelenvalóság (vö. De veritate q.12 a.6). Ezért a jövő véletlenszerű változásait Isten örök jelenben

látja, és ugyanebben a jelenben ismeri az emberi jövőben bekövetkező szabad tetteit is, anélkül, hogy ez az isteni tudás az események véletlenszerűségét vagy az ember szabadságát a legcsekélyebb mértékben befolyásolná (vö. ScG. I,67; I q.14 a.13; De veritate q.2 a.12).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma: M. T. Cicero* szerint Isten nem ismeri a szabad akaratból fakadó emberi tetteket, mert ha ismerné, az isteni tudás megszüntetné az ember szabadságát (vö. De divinatione II,7). — *Válasz:* A szabad döntésekre vonatkozó isteni ismeret nem szünteti meg szükségszerűen az ember szabadságát. Ha Isten saját lényegében és örök jelenben ismer mindent, tudása nem befolyásolja az emberi döntéseket. Kétségtelen azonban, hogy az isteni tudás módja felfoghatatlan titok az ember számára.

b) *Probléma:* A jövőben bekövetkező és a feltételesen jövő (futuribile) szabad tettekre vonatkozó isteni tudás magyarázatában a tomista és a molinista irányzat ellentétes álláspontot képvisel. A kérdést mindkét irányzat gondolkodói a következő módon teszik föl: vajon milyen „közegben" ismeri meg Isten azokat a szabad akaratból fakadó tetteket, amelyek még nem jöttek létre vagy egyáltalán nem fognak megvalósulni? — *D. Banez* és követői azt tanítják, hogy Isten saját döntéseiben (in decretis praedeterminantibus) ismeri meg az ember szabad tetteit: Isten eleve tudja, hogy melyek azok a tettek, amelyekhez megadja előzetes és meghatározó fizikai mozgatását, és melyek azok, amelyekhez ezt a mozgatást nem adja meg. Banez szerint ez azt jelenti, hogy ha Isten csak okaiban ismerné az ember szabad tetteit (s nem látná ezeket jelenben is), akkor is csalhatatlanul előre látná a jövőt (vö. Scholastica commentaria... q.14 a.3). — *L. Molina* és követői ezzel szemben azt állítják, hogy Isten a teremtény szabad akaratának és a körülményeknek tökéletes ismeretében látja előre a jövőt. A molinisták háromféle tudást különböztetnek meg az isteni létben. Isten szükségszerűen ismeri saját lényegét és azokat a lehetséges módokat is, amelyeken teremtmények részesülhetnének az isteni valóságból. Szabad tudása van mindarról, ami szabad döntésén múlik: azaz ismeri mindazt, ami volt, ami van, és tud arról, ami a jövőben szükségszerű okok révén valósul meg. A harmadik fajta isteni tudás az előző kettő között helyezkedik el, ezért ezt a molinisták „közbülső tudásnak" (scientia media) nevezik. Isten e közbülső tudásban ismeri az ember jövőbeli szabad tetteit és feltételesen jövő tetteit: Ő ugyanis a teremtmény szabad akaratá-

nak tökéletes ismeretében pontosan tudja, hogy különféle körülmények között az ember milyen módokon döntene, és így azt is tudja, hogy adott körülmények között hogyan fog dönteni (vö. Concordia... Disp. LXII).

Válasz: A tomista tanításból nem világos, hogy az emberi akarat hogyan lehet szabad. E magyarázat szerint ugyanis az akarati döntés előtt az emberi akarat egyszerre lenne meghatározatlan (minthogy az akarat szabad) és meghatározott (minthogy az előzetes isteni mozgatás egy valamire határozza az akaratot). Ez azonban ellentmondás. — A molinista magyarázat sem kielégítő. A „közbülső tudás" fogalma ugyanis burkoltan azt jelenti, hogy Istennek biztos tudása van olyasmiről, ami csak a jövőben valósul meg, és ami természete szerint bizonytalan (vö. I q.14 a.3). — Az isteni mindentudás és az emberi szabadság tételeit az emberi szellem nem tudja megfelelő módon összeegyeztetni. Szent Tamás tudatában van ennek, és éppen ezért megelégszik azzal az állítással, hogy Isten saját lényegében és örök jelenben ismeri meg az ember jövőbeli vagy feltételesen jövő szabad tetteit. Jóllehet ez az állítás sem oszlatja el a misztérium homályát, mégsem vezet olyan ellentmondásokhoz, mint a tomista vagy a molinista tanítás.

A VILÁGRA VONATKOZÓ ISTENI AKARAT

Anaxagorasznál az isteni Nousz az ész és az akarás őseredeti egysége (vö. Diels B 12). Platón szerint a Démiourgosz „azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá" (Timaiosz 29e—30a). Arisztotelész azt állítja, hogy a magamagát gondoló ész megragadja (azaz akarja) önmagát, és végtelen erejével mozgatja a világot (vö. Metaphüszika 1072 b és 1073 a). A keresztény gondolkodók a világra vonatkozó isteni akarat szabadságát és mindenhatóságát hangsúlyozzák. Antiochiai Theophilosz Istent mindenhatónak tartja (vö. Prosz Autolükon 1, 4 és 2, 4). Ireneusz azt tanítja, hogy a mindenható Isten szabadon hozta létre és szabadon rendezte el a világ dolgait (vö. Adversus haereses 2, 30, 9). Szent Ágoston meggyőződéssel vallja, hogy Isten minden kényszer nélkül, szabadon teremtette a világot (vö. In Psalm. 134, 10). Istent ő is mindenhatónak tartja: „Mutass nekem, nem mondom, keresztényt vagy zsidót, hanem pogányt, bálványimádót,... aki Istent nem vallja mindenhatónak" (Sermo 140,

2). M. S. Boëthius szerint Isten szabadon határozta el és hozta létre a világot (De fide catholica). Szent Anzelm a világra vonatkozó isteni akaratot szabadnak mondja (vö. Cur Deus homo?).

Aquinói Tamás szerint Isten szükségszerűen igenli önmagát, de a tőle különböző valóságokat csak feltételes szükségszerűséggel akarja: "Az isteni akarat szükségszerűen irányul saját jóságára... Ezért Isten szükségszerűen akarja saját jóságának létét... De az, hogy a tőle különböző valóságokat is akarja, nem feltétlenül szükségszerű. Feltételesen azonban mégis szükségszerű: feltéve ugyanis, hogy valamit akar, nem képes azt nem akarni" (I q.19 a.3). Minden csak annyiban létezik, amennyiben ezt Isten akarja (vö. I q.20 a.2). Az isteni akaratot a skolasztikus filozófia mindenható akaratnak nevezi.

Az isteni *mindenhatóság* (omnipotentia) fogalma: Az isteni mindenhatóság azonos az isteni akarattal, amennyiben ez az akarat „kifelé ható módon" mindazt létre tudja hozni, ami nem tartalmaz önellentmondást (vö. I q.25 a.3). A lehetetlenségre, a képtelenségre (négyszögletű kör rajzolása; a megtörtént esemény meg nem történt eseménnyé tétele stb.), a semmire nem terjed ki az isteni mindenhatóság. Isten saját mindenhatóságát valamiképpen korlátozza azzal, hogy sok lehetséges világrend közül csak egyet akar valósnak. Ezt a gondolatot Szent Tamás úgy fejezi ki, hogy különbséget tesz Isten abszolút hatalma (potentia absoluta) és Isten rendezett hatalma (potentia ordinata) között (vö. I q.25 a.5 ad 1). Isten abszolút hatalmával más világrendet is alkothatott volna, de rendezett hatalmával ezt már nem teheti, mert köti örök döntése.

A világra vonatkozó isteni akarat *jellemzői:* Isten akarata azonos Isten lényegével és létével (vö. I q.19 a.1). Az isteni akarat tiszta és változatlan valóság. Változás csak a világ eseményeiben van, amennyiben Isten „öröktől fogva" változatlanul akarja, hogy bizonyos dolgok az idő egymásutániságában valósuljanak meg (vö. I q.19 a.7).

Ebből nyilvánvaló, hogy a képességi létre utaló „mindenhatóságot" antropomorf kifejezésnek kell tekintenünk. — Jóllehet Isten szükségszerűen akarja önmagát, a világ dolgait szabadon akarja: ugyanabban az örök akarati tevékenységben, amelyben szükségszerűen igenli saját létét, szabadon akarja azokat a lehetőségeket, amelyeken keresztül teremtmények részesülhetnek vagy részesülnek az isteni létből (vö. I q.19 a.2; a.3; a.10). — Amennyiben Isten a részesülést valósnak akarja, akarata teremtő akarat: ezért mondjuk azt, hogy Isten „mindenható" és nem mindent-akaró (vö. De potentia q.1 a.7 ad 5). — Minthogy a szeretet a másik létező önálló létének akarása, Szent Tamás az isteni akaratot szeretetnek is nevezi (vö. I q.20 a.1; a.2; ScG. I,91).

A fizikai és az erkölcsi *rossz akarása* ellentétben állna Isten feltétlen tökéletességével. Ezeket tehát Isten nem akarhatja. De Isten akarata nélkül semmi sem jöhet létre, és semmi sem történhet a világban. Ezt a látszólagos ellentmondást Szent Tamás a következő módon próbálja feloldani: a fizikai rosszat Isten mellesleg (per accidens) akarja valami jó érdekében (például az ember erkölcsi érlelődése vagy a természet rendjének megőrzése végett); az erkölcsi rosszat azonban még mellesleg sem akarja, hanem megengedi (vö. I q.19 a.9).

A világra vonatkozó isteni akarat *igazolása:*

a) A logikus rendszereket alkotó esetleges dolgok fennmaradásából következik, hogy Isten akarja ezeket a dolgokat. A világot a semmitől különbözővé tevő isteni akaratnak egyrészt mindenhatónak kell lennie, másrészt szabadnak: mindenhatóságára a teremtés ténye utal, szabadságára pedig az, hogy a sok lehetséges világrend közül csak egy valósult meg (vö. I q.45 a.5 ad 3; ScG. II.23).

b) A tökéletes valóságból nem hiányozhat az akarat tökéletessége. Az istenérvek rámutatnak, hogy Isten a legtökéletesebb valóság: tehát benne is kell lennie akaratnak. Az isteni akaratnak a teremtmények felé sza-

badnak kell lennie, mert Isten feltétlen tökéletességéből az következik, hogy ő semmilyen szempontból sem szorul rá teremtményeire (vö. I q.19 a.3; ScG. II,23).

c) A szeretet az akarat tökéletessége, és lényege a másik önálló létének biztosítása. Minthogy Isten a teremtéssel, a létbentartással és az együttműködéssel a létezők önálló létét alapozza meg, föl kell tételeznünk, hogy szerető akaratával tartja fönn teremtményeit (vö. ScG. I.91; I q.20 a.1 ad 3; III Sent.d.27 q.1 a.1).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* A panteizmus tagadja a világra vonatkozó isteni akarat szabadságát. *Giordano Bruno* azt mondja Istenről, hogy ő „nem akarhat mást, mint amit akar; így szükségképpen nem tehet mást, mint amit tesz; mert hiszen a valóságtól különvaló képesség csakis a változó dolgokat illeti meg" (Két párbeszéd 179. o.). *B. Spinoza* azt állítja, hogy Isten szükségszerűen hozta létre a világot, és szükségszerűen teremtette olyannak, mint amilyen. Szerinte Istent csak annyiban nevezhetjük szabadnak, hogy őt nem külső ok, hanem saját természete kényszeríti cselekvésre (vö. Ethica I,17, és 29. tétel). — *Válasz:* Az isteni akarat tiszta valóság, és így Istenben valóban nincs meg az akarás gyakorlásának szabadsága (libertas exercitii). Ebből azonban nem következik, hogy a világra vonatkozóan Istenben a választás szabadsága (libertas specificationis) sincs meg. Kétségtelen, hogy az isteni akarás gyakorlása örök és szükségszerű; de az, hogy ennek az akarásnak legyen-e „kifelé megnyilvánuló" eredménye, vagy sem, Isten szuverén tetszésének függvénye.

b) *Probléma:* Vannak filozófusok, akik eltúlozzák az isteni akarat szabadságát. Így például *W. of Ockham* azt tanítja, hogy a jó és a rossz közti különbség Isten szabad döntésének függvénye: a jó nem azért tetszik Istennek, mert jó, hanem azért jó, mert tetszik Istennek. *R. Descartes* szerint Isten nem azért akarta, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszöggel legyen egyenlő, mert úgy látta, hogy ez másként nem lehetséges, hanem azért egyenlő a szögek összege két derékszöggel, mert Isten így akarta (vö. Sextae responsiones). — *Válasz:* Ockham és Descartes az isteni akaratot helytelenül választja el az értelmes isteni természettől, és egyikük sem gondol arra, hogy amit Isten rendezett hatalmával nem tehet meg, azt abszolút hatalmával sem teheti.

* * *

AZ ISTENI GONDVISELÉS

Xenophón beszámolója alapján Szókratészt tartjuk a gondviselésről szóló tan első megfogalmazójának (vö. Apomnémonegmata 1, 4). A sztoikus bölcselők a gondviselést (pronoia) és a végzetet (heimarmené) valamiképpen azonosítják, és ezért a gondviselést nem tudják összeegyeztetni az emberi szabadsággal: „Ha beleegyezel végzetedbe, vezet, ha nem egyezel bele, kényszerít" — hirdeti Seneca (Epist. 107, 11). A szerencsétlenségeket a sztoikusok általában a gondviselés apró vigyázatlanságaira vezetik vissza (vö. Plutarkhosz: De Stoicorum repugnantiis). A keresztény gondolkodók az isteni gondviselés egyetemességét hirdetik, és azt tanítják, hogy Isten gondviselő tevékenysége nem rombolja le az ember szabadságát (vö. Ireneusz: Adversus haereses 2, 26; F. Lactantius: De opificio Dei; De ira Dei). Szent Ágoston szerint a gondviselés mindenre kiterjed (vö. De ordine). A nyugati világ tanítója ostobának és szűklátókörűnek tartja azokat, akik az isteni kormányzást bírálják: „Ha valamilyen mesterségben járatlan ember lép e mesterség műhelyébe, sok szerszámot lát ott, amelynek rendeltetését nem ismeri. S ha az illető nagyon ostoba, feleslegesnek gondolja azokat. Ha pedig vigyázatlansága miatt megégeti magát, vagy valamilyen éles szerszámot ügyetlenül használva megsebzi magát, sokmindent veszélyesnek és ártalmasnak is fog ítélni. A mester azonban, minthogy ismeri rendeltetésüket, megmosolyogja a balgát, és ügyet sem vetve oktalan megjegyzéseire, rendületlenül folytatja munkáját. De lám, milyen ostobák az emberek: mesterembernél nem merik kifogásolni azt, amihez nem értenek, hanem elhiszik a látottakról, hogy azok szükségesek, és valamilyen rendeltetésük van. E világban azonban, amelynek alkotójaként és kormányzójaként Istent hirdetjük, van merszük sokmindent kifogásolni, aminek nem látják értelmét; s jóllehet tudatlanok, a mindenható mester műveit és szerszámait illetően hozzáértőknek akarnak látszani" (De Genesi contra manicheos 1, 16, 25). Ágoston meggyőződéssel vallja, hogy a világban levő rossz nem cáfolja a gondviselést: a végtelenül jó Isten nem engedte volna meg a rosszat műveiben, ha nem lenne annyira mindenható és annyira jó, hogy a rosszból is jót tud kihozni (vö. Enchiridion 11). M. S. Boëthius azt tanítja, hogy Isten kormányozza a világot (vö. De consolatione philosophiae 4, 6). Dionüsziosz Areopagitész szerint a mindenség alkotója mindent célra visz, és mindeneknek gondját viseli (vö. Peri

theión onomatón 4). J. Scotus Eriugena hasonló módon vélekedik (vö. De divisione Naturae 2, 36).

Aquinói Tamás a filozófiai hagyománnyal egybehangzóan állítja, hogy Istennek gondviselő tevékenységet kell tulajdonítanunk (vö. I q.22 a.1). E gondviselés szeretetből fakad, és hasonlít ahhoz a tevékenységhez, amellyel a családfő gondoskodik háza népéről (vö. ScG. III,90; De veritate q.5 a.2).

A *gondviselés* (providentia) fogalma: A gondviselés Istennek a világra vonatkozó terve, amelyet mindentudásával (és így az ember szabad döntésének „előzetes" ismeretében) gondol el, és amelyet a teremtmények önállóságát biztosító mindenható akaratával valósít meg. Isten gondviselő tevékenysége emberi szempontból nézve két mozzanatot foglal magában: a létezőket célra irányító isteni tervet, és a terv megvalósítását, azaz a világ kormányzását (vö. I q.22 a.1 és a.3). Másként fogalmazva: a gondviselés az a hatékony isteni terv, amely a teremtés, a létbentartás és az együttműködés közvetítésével lehetővé teszi, hogy a világ létezői biztosan elérjék Isten által kitűzött céljukat.

A gondviselés *jellemzői:* A gondviselés mint hatékony isteni terv kizárólag Isten műve, de e terv megvalósításában az evilági okok is szerepet kapnak (vö. I q.103 a.6; I—II q.91 a.2). — Az isteni gondviselés egyetemes, azaz minden létezőre és a világ legapróbb részleteire is kiterjed (vö. I q.103 a.5). — Minthogy Isten természetüknek megfelelően irányítja az evilági létezőket, gondviselése nem sérti a természeti létezők önállóságát és nem szünteti meg az ember szabadságát. Következésképp az isteni terv megvalósulása nem jelenti azt, hogy az ember akaratától független végzet (fatum) uralkodik a világban (vö. I q.22 a.4; De malo q.16 a.7 ad 15; ScG. III,73). — Az isteni kormányzást nem szabad úgy értelmezni, hogy Isten utólagosan változtatja meg a világ eseményeit: ő ugyanis mindentudása alapján eleve olyan program szerint alkotja meg a világot, hogy a természeti és a

szabad okok önállóan valósítsák meg az isteni tervet. E terv a történelemben élő ember szabad döntéseit is figyelembe veszi, és ezért nem felesleges például a kérő imádság: „Itt fontolóra kell vennünk, hogy az isteni gondviselés nemcsak azt osztja be, hogy milyen eredmények jöjjenek létre, hanem azt is, hogy milyen okok útján és milyen rendben valósuljanak meg. Mármost az okok között vannak az emberi tevékenységek is. Következésképp az embereknek bizonyos tevékenységeket végbe kell vinniök: nem azért, hogy ezekkel megváltoztassák az isteni elrendezést, hanem hogy tevékenységeik által az Istentől megállapított rend szerint létrejöjjenek bizonyos eredmények. Ugyanígy van a természeti okok világában is. És az imádság esetében is hasonló a helyzet: nem azért imádkozunk, hogy az isteni rendelkezést megváltoztassuk, hanem, hogy megnyerjük azt, amiről Isten úgy rendelkezett, hogy imádság közvetítésével kell megvalósulnia" (II—II q.83 a.2).

Minthogy Isten önállóságot biztosít teremtményeinek, az isteni terv az evilági okok tevékenységéből adódó hiányosságokkal is számol: a gondviselés nem zárja ki, hanem „fölhasználja" a világban jelenlevő *rosszat.* Szent Tamás szerint a rossz léthiány: a rossz a létezőt megillető tökéletesség hiánya (privatio boni debiti). Így például az ember esetében rossznak mondjuk azt, hogy vakságban szenved, mert az emberi létezőt megilletné a látás tökéletessége; a növény esetében azonban ugyanez a hiány nem rossz, mert a növényt nem illeti meg a látás tökéletessége. A rossz természetesen csak önmagában véve léthiány, mert a hiányt szenvedő létező számára a rossz „pozitív" és fájdalmas valóság (vö. De malo q.1 a.1). A skolasztikus filozófia különbséget tesz a fizikai rossz (malum physicum) és az erkölcsi rossz (malum morale) között: a fizikai rossz a természeti létezők együttműködésében mutatkozó és az embernek szenvedést okozó hiányosság (földrengés, árvíz, betegség stb.); az erkölcsi rossz a szabad emberi tevékenységben jelentkező hiányosság (a bűn).

A *fizikai rosszat* Isten „mellesleg" akarja, amennyiben öntevékeny létezőkből álló, sokszínű és változó világot teremtett (vö. ScG. III,71; I q.19 a.9; I q.49 a.2). Annak a ténynek magyarázatát, hogy az önmagukban véve közömbös természeti folyamatok időnként szenvedést okoznak az embernek, Szent Tamás a kozmikus rend és az erkölcsi rend összefüggésében keresi: a kozmosz rendje az isteni terv alapján a bűnös emberi világhoz igazodik (vö. I q.49 a.2). A fizikai rossz úgy illeszkedik Isten „megengedő gondviselésébe", hogy egyrészt a kozmosz dinamikus rendjének megőrzését segíti, másrészt az ember erkölcsi fejlődését is előmozdíthatja (vö. De veritate q.5 a.4; I q.49 a.2; III Sent.d.19. q.1 a.3 q.2; ScG. III,71). — Az *erkölcsi rosszat* Isten semmiképpen sem akarja, de megengedi. Ennek az isteni „engedékenységnek" magyarázatát Aquinói Tamás abban látja, hogy Isten szabad lényeket akart teremteni: a véges teremtmény ugyanis csak a vétkezés lehetőségével valósíthatja meg szabadságát. Ha Isten megakadályozna minden bűnt, legnagyobb értéküktől, szabadságuktól fosztaná meg teremtményeit (vö. II Sent. d.23 q.1 a.1 és 2; ScG. III,73). De az erkölcsi rossz is beilleszkedik a „megengedő gondviselésbe", amennyiben Isten a bűnt alkalmul használja arra, hogy a megtérés, a türelem, a felelős döntés stb. értékeinek követésére szólítsa az embert (vö. II Sent.d.23 q.1 a.2; I q.48 a.2 ad 3; ScG. III,73).

Aquinói Szent Tamás tudatában van annak, hogy a világban levő rossz és a gondviselés összefüggését a filozófia nem tudja megfelelő módon magyarázni, és ezért a gondviselést a misztériumok világába sorolja (vö. II—II q.1 a.8 ad 1). A skolasztika fejedelme nem hagy kétséget afelől, hogy a szenvedés és a halál problémájával viaskodó ember kérdéseire csak a föltámadás és az örök élet távlatában adhatunk elfogadható választ. S minthogy ő ebben a távlatban látja az emberi életet, Pál apostollal együtt hirdeti, hogy „a jelen szenvedések nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely nyilvánvalóvá lesz rajtunk" (vö. Super ad Romanos 8).

A gondviselés tényének *igazolása:*

a) Ha valaki belép egy jól rendezett házba, magából a rendből értelmes rendezőre következtet. Minthogy a kozmosz rendjére nem adnak elégséges magyarázatot a törvények és a véletlenek, a kozmosz értelmes rendezőjére és kormányzójára kell következtetnünk. Ez az értelmes rendező és kormányzó nem más, mint a gondviselő Isten (vö. I q.103 a.1; ScG. III,64; De veritate q.5 a.2).

b) Az értelmes lény eszével gondolja el, és akaratával valósítja meg tervét. Az istenérvek szerint Isten szellemi és mindenható valóság. Ha tehát világot teremt, birtokolnia kell valamiféle világtervet, és hatékony akarattal kell rendelkeznie tervének megvalósításához. A világterv birtoklását és a tervben szereplő létezők célhoz segítését gondviselésnek nevezzük (vö. I q.22 a.1; I Sent.d.39 q.2 a.1).

c) Minthogy Isten a világ legfőbb és mindentudó oka, minden alárendelődik gondviselésének, és az ő szempontjából semmi sem történik véletlenül: „A részleges ok rendelkezését ugyanis kikerülheti valami, de nem az egyetemes ok rendelkezését. A részleges ok rendelkezését ugyanis úgy kerülheti el valami, hogy más részleges ok akadályozza... Minthogy azonban valamennyi részleges ok az egyetemes oknak rendelődik alá, lehetetlen, hogy valamilyen okozat kibújjon az egyetemes ok rendelkezése alól. Amennyiben tehát valamilyen okozat kibújik valamilyen részleges ok rendelkezése alól, a részleges ok szempontjából esetlegesnek, véletlennek mondjuk; de az egyetemes ok szempontjából, amelynek rendelkezését nem kerülheti el, irányítottnak nevezzük. Éppen úgy, mint ahogy két szolga találkozása is, jóllehet véletlenszerű a szolgák szempontjából, előre látott esemény az úr szempontjából, aki tudatosan és azzal a szándékkal küldi őket ugyanarra a helyre, hogy egyik ne tudjon a másikról" (I q.22 a.2 ad 1).

Problémák és válaszok:

a) *Probléma:* A *fatalisták* azt állítják, hogy a könyörtelen isteni végzés alapján minden szükségszerűen megy végbe a világban. A

deisták abból az előfeltevésből kiindulva tagadják a gondviselést, hogy Isten a teremtés pillanatában sorsára hagyta a világot. *Májmúni Mózes* szerint Isten csak egyetemes fogalmak közvetítésével ismeri az egyedi dolgokat, ezért gondviselése nem terjed ki a részleges természeti eseményekre (vö. Móre Növuchim).

Válasz: A fatalizmus helytelen istenképet föltételez, és lerombolja az erkölcsi rendet. A deisták nem gondolnak arra, hogy Isten létbentartó és együttműködő tevékenysége nélkül a világ a semmibe hullana. Májmúni Mózes indokolatlanul korlátozza Isten mindentudását, és ezzel nemcsak a gondviselést szorítja korlátok közé, hanem az isteni lét feltétlen tökéletességét is kétségbe vonja.

b) *Probléma: G. W. Leibniz* védelmébe veszi az isteni gondviselést, és azt állítja, hogy Isten a sok lehetséges világ közül a legjobbat teremtette. Álláspontját azzal indokolja, hogy Isten erkölcsi szükségszerűséggel mindig a legtökéletesebb módon cselekszik (vö. Essais de théodicée I,8; II,193; II,210; Specimen dynamicum). E tanítás természetesen nem akarja tagadni a világban levő rossz fájdalmas valóságát. A filozófus szerint Isten az együtt-lehetőség törvénye (lex compossibilitatis) alapján, azaz az együttesen megvalósítható tökéletességek figyelembevételével választ: s minthogy a véges teremtmény szabadsága és legnagyobb boldogsága együttesen csak a rossz megengedésével valósítható meg, a fizikai és az erkölcsi rossznak is szerepe van a gondviselésben. Leibniz ebben az összefüggésben a kereszténység húsvéti örömének ére hivatkozik, amely a megváltásra alkalmat adó bűnt is „szerencsés" jelzővel illeti (Essais de theodicée I,10).

Válasz: Leibniz tanítását filozófiai szempontból sokan bírálják. Többek között azt vetik a filozófus szemére, hogy módszertani hibát követ el, amikor a bölcseleti értelmezést teológiai magyarázattal cseréli fel. A bírálóknak igazuk van, mert ez valóban módszertani hiba. — Vajon Leibniz mindenben tévedett? E kérdés megválaszolása meghaladja a filozófia illetékességi körét: a teodicea ugyanis nem tud megbirkózni a rossz problémájával. A szenvedő ember kérdéseire csak Jézus örömhíre adhat megnyugtató választ: és ez az örömhír a filozófus optimizmusát igazolja.

IRODALOM

FORRÁSMUNKÁK

Anselm of Canterbury, Obras Completas (latin—spanyol kiadás, Madrid, 1952. Catolica)

Aquinói Szent Tamás, Opera Omnia (Stuttgart—Bad Canstatt, 1980. Frommann—Holzboog)

Arisztotelész, Összes Művek (a Loeb Classical Library sorozat görög—angol kiadása, London, 1960-tól, Heinemann)

Augustinus, A., Opera Omnia (J. P. Migne sorozat, Patrologiae Cursus Completus 32—47. kötet, Paris, 1946.)

Bergson, H.: L'évolution créatrice (Paris, 1969. PUF)

Blondel, M.: L'Action (Paris, 1973. PUF)

Boëthius, M. S.: Philosophiae consolationis libri V (Leipzig, 1871. Teubner)

Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum (Paris, 1967. Vrin)

Bruno, G.: Két párbeszéd (Budapest, 1972. Helikon)

Cicero, M. T.: Az istenek természete (Budapest, 1985. Helikon)

Coreth, E.: Metaphysik (München, 1961. Tyrolia)

Grundfragen der Hermeneutik (Freiburg, 1969. Herder)

Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia (Paris, 1967. Vrin)

A filozófia elvei (Budapest, 1906. Franklin)

Duns Scotus, J., Quaestiones quodlibetales (Madrid, 1968. Catolica)

Tractatus de primo principio (Darmstadt, 1987. WB)

Hartmann, N.: Teleológiai gondolkodás (Budapest, 1970. Akadémiai Kiadó)

Hegel, G. W. Fr., Werke in zwanzig Bänden (Frankfurt am Main, 1969. Suhrkamp)

Hume, D.: Dialogues concerning natural religion (London, 1947. Smith)

An inquiry concerning human understanding (New York, 1962. Collier)

A treatise of human nature (Middlesex, 1969. Penguin)

Jaspers, K.: Chiffren der Transzendenz (München, 1972. Piper)
Einführung in die Philosophie (München, 1971. Piper)
Philosophie I—III. (Berlin, 1973.)
Psychologie der Weltanschauungen (Berlin, 1971.)
Kant, I., Összes Művek (Werkausgabe, Frankfurt am Main, 1960-tól, Suhrkamp)
Leibniz, G. W.: Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Paris, 1969. Garnier—Flammarion)
Monadologie (Hamburg, 1956. Felix Meiner)
New essays concerning human understanding (Lasalle, Illinois, 1949.)
Principes de la nature et de la gráce fondés en raison (Hamburg, 1956. Felix Meiner)
Locke, J.: An essay concerning human understanding (London, 1971. Fontana)
Lonergan, B. J. F.: Insight (New York, 1970. Philosophical Library)
Philosophy of God and theology (London, 1973, Darton—Todd)
Marcel, G.: Être et avoir (Paris, 1968. Aubier)
Le mystére de l'étre (Paris, 1963. Aubier)
Essais de philosophie concréte (Paris, 1967. Gallimard)
Homo viator (Paris, 1963. Aubier)
Maréchal, J.: Le point de départ de la métaphysique V. cahier (Paris, 1949. Desclée)
Maritain, J.: Alla ricerca di Dio (Roma, 1968. Paoline)
Marx—Engels Werke (Berlin, 1962. Dietz)
Newman, J. H.: An essay in aid of a Grammar of Assent (London, 1909. Longmans)
Ockham, W.: Quodlibeta septem (Strasbourg, 1491.)
Summulae in libros Physicorum (Bologna, 1495.)
Texte (Stuttgart, 1987. Reclam)
Platón, Oeuvres Complétes (görög—francia kiadás, Paris, 1966-tól, Belles Lettres)
Plótinosz, Plotini Opera (Oxford, 1964. University Press)
Az Egyről, a szellemről és a lélekről (Budapest, 1986. Európa)
Rahner, K.: Geist in Welt (München, 1957. Kösel)
Das Problem der Hominisation (Freiburg, 1961. Herder)
Gotteserfahrung heute (in: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln, 1970. Benziger)
Hörer des Wortes (Freiburg, 1971. Herder)
Grundkurs des Glaubens (Freiburg, 1976. Herder)

Scheler, M.: Vom Ewigen im Menschen (Bern, 1954. Francke)
Schoonenberg, P.: God's world in the making (Dublin, 1968. Logos)
Spinoza, B.: Etika (Budapest, 1969. Helikon)
Suarez, F., Opera Omnia (Paris, 1856-tól, Vivés)
Teilhard de Chardin, P., Oeuvres (Paris, 1955. Seuil)

FELHASZNÁLT MŰVEK

Anzenbacher, A.: Einführung in die Philosophie (Linz, 1981. VNS)
Argumente für Gott (Weger és Bossong kiadása, Freiburg, 1987. Herder)
Arnou, R.: De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam (Roma, 1949. PUG)
Theologia naturalis (Roma, 1966. PUG)
Bauer, J.: Zur „quarta via" des Aquinaten (in: Salzb. Jahrb. für Philos. 1958/2)
Beck, H.: Natürliche Theologie (München, 1986. Anton Pustet)
Betty, L. S.—Cordell, B.: New life for the teleological argument (in: IPQ vol. 27. no. 4.)
Biolo, S.: La presenza di Dio (Roma, 1986. PUG)
Black, O.: Infinite regress of justification (in: IPQ vol. 28. no. 4.)
Bogliolo, L.: L'uomo nell'Essere (Roma, 1971. Città Nuova)
Brugger, W.: Theologia naturalis (Freiburg, 1964. Herder)
Bucaro, G.: Filosofia della religione (Roma, 1986. Città Nuova)
Cramer, W.: Die absolute Reflexion (Frankfurt am Main, 1976.)
Coreth, E.: Die Gottesfrage als Sinnfrage (in: Stimmen der Zeit, 1968/181)
Der Gottesgedanke im Abendland (Stuttgart, 1964. Kohlhammer)
Donat, J: Theodicea (Innsbruck, 1929. Rauch)
Donceel, J. F.: The searching mind (London, 1979. Notre Dame)
God in transcendental thomism (in: Logos, 1980/1)
Einsicht und Glaube (Ratzinger és Fries kiadása, Freiburg, 1963. Herder)
Enders, H. W.: Die „quinque viae" des Thomas Aquinas und das Argument aus Anselms Proslogion (in: Wiss. und Weisheit, 1977/40)
Finance, J.de: Connaissance de l'être (Paris, 1966. Desclée)
Flew, A.: God and philosophy (London, 1966.)
Frankl, V. E.: Der unbewusste Gott (München, 1977. Kösel)

Fry, I.: Kant's principle of the formal finality of nature and its role in experience (in: IPQ vol. 29. no. 1.)
God in contemporary thought (Matczak kiadása, New York, 1977. Learned)
Gredt, J.: Elementa philosophiae (Freiburg, 1956. Herder)
Grunwald, G.: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter (Münster, 1907.)
Hick, J.: The existence of God (London, 1969. Macmillan)
Hounder, Q.: Die Gottesbeweise (Stuttgart, 1968. Urban Bücher)
Jaeger, W.: The theology of the early greek philosophers (Oxford, 1967. University Press)
Kenny, A.: The five ways (London, 1969.)
The God of the philosophers (Oxford, 1979.)
Klima Gy.: Az öt út. Aquinói Tamás istenbizonyítékai (Világosság, 1981. dec. Melléklet)
Szent Anzelm és az ontológiai istenérv (Világosság, 1983. dec. Melléklet)
Köchler, H.: Aktuelle Aspekte der Transzendentalphilosophie (in: Zeitschrift für katholische Theologie, 1980/3)
Küng, H.: Existiert Gott? (München, 1978. Piper)
L'existence de Dieu (Belgium, 1963. Casterman)
Lotz, J. B.: Die Identität von Geist und Sein (Roma, 1972. PUG)
Sein und Existenz (Freiburg, 1965. Herder)
Der Mensch im Sein (Freiburg, 1967. Herder)
Die transzendentale Erfahrung (Freiburg, 1978.)
Ludwig, G.: Le chrétien et la vision scientifique du monde (Paris, 1965. Cerf)
Muck, O.: Die transzendentale Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart (Innsbruck, 1964. Rauch)
Philosophische Gotteslehre (Düsseldorf, 1983.)
Muldoon, T.: Theologiae dogmaticae praelectiones I. (Roma, 1958. OLC)
Mynarek, H.: Existenzkrise Gottes? (Augsburg, 1969. Winfried)
Ogiermann, H.: Via prima (in: Theol. und Phil. 1971/46)
Owens, J.: Quandoque and aliquando in Aquinas' Tertia Via (in: New Scholasticism 1980/54)
Pannenberg, W.: Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen, 1978. Vandenhoeck)
Peacocke, A. R.: Science and the christian experiment (London, 1971. University Press)

Prospect for metaphysics (Ramsey kiadása, London, 1961. Allen—Unwin)
Remer, V.: Theologia naturalis (Roma,- 1947. PUG)
Robert, J-D.: Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu (Paris, 1962. Desclée)
Rohls, J.: Theologie und Metaphysik (Gütersloh: Mohn, 1987.)
Rovighi, V.: Elementi di filosofia (Brescia, 1987, La Scuola)
Schmucker, J.: Die primären Quellen des Gottesglaubens (Freiburg, 1967. Herder)
Das Problem der Kontingenz der Welt (Freiburg, 1969. Herder)
Seiler, J.: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe (Luzern, 1965. Räber)
Sheen, F. J.: God and intelligence in modern philosophy (New York, 1958. Image)
Siegmund, G.: Der Kampf um Gott (Berlin, 1960. Morus)
Studia z filozofii Boga (Warszawa, 1977, ATK)
Tresmontant, C.: L'esistenza di Dio oggi (Modena, 1970. Paoline)
Wach, J.: Types of religious experience (Chicago, 1972. University Press)
Weischedel, W.: Der Gott der Philosophen (Darmstadt, 1979. WB)
Weissmahr B.: Gottes Wirken in der Welt (Frankfurt am Main, 1973. Knecht)
Philosophische Gotteslehre (Stuttgart, 1983. Kohlhammer)
Aufgaben einer zeitgenössischen Metaphysik (in: Theologie und Philosophie, 1985/4)
Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute (Leiden, 1985. Brill)

FILOZÓFIATÖRTÉNETI MUNKÁK, SZÖVEGGYŰJTEMÉNYEK

Az égi és a földi szépről (Redl Károly kiadása, Bp., 1988. Gondolat)
Brugger, W.: Philosophisches Wörterbuch (Freiburg, 1967. Herder)
Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (Graz, 1988. Styria)
Copleston, Fr.: A history of philosophy (New York, 1985. Image)
Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker (Dublin, 1972. Weidmann)
Diogenes Laertius: Lives of eminent philosophers (London, 1972. Heinemann)
Enchiridion Patristicum (M. J. Rouët, Freiburg, 1969, Herder)
Gilson, É.: L'esprit de la philosophie médiévale (Paris, 1969. Vrin)

Handbuch philosophischer Grundbegriffe (München, 1973. Kösel)
Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie (Freiburg, 1976. Herder)
Philosophie der Gegenwart (Göttingen, 1985. Vandenhoeck—Ruprecht)
Ritter, H—Preller, L.: Historia philosophiae graecae (Gotha, 1913. Perthes)
Xenophón: Apomnémonegmata (London, 1968. Heinemann)

TÁRGYMUTATÓ

absolutum 138
abstractio 117
abszolút
— Te 116
— tudat 146
abszolutum
mint eredmény 136
action 113
actus 34, 133
— és potentia 133
— primus 36
— purus 133
— secundus 36
aequivocatio 12
aeternitas 167
aevum 167
agnoszticizmus 155
aitiológiai
— érv 46
akarat
— és együttműködés 180
isteni — 183
— képessége 104, 141
— természetes vágya 105
akaró akarás 113
akart akarás 113
alany
— és tárgy távolsága 116
analógia 12
ancilla theologiae 10
angyalok 39, 51, 63, 167
antropomorf kivetítés 93
anyag és forma 34, 35, 47
apeiron 149
apodiktikus
— szükségszerűség 63
a posteriori 24, 70
appetitus
— naturalis 104
— sensitivus 106
a priori 24, 65
asszertórikus
— szükségszerűség 63
azonosnevűség 12

belátás 22, 23
belső célirányosság 84, 86
bene intelligere 22
beszéd
— Istenről 11
bizonyítás 10
bizonyos szempontból
— tökéletes 148
— végtelen 150
boldogság 107
boldogságvágy 107
bonum 72
— honestum 121

burkolt
— istenismeret 154
bűn
— mint hiányosság 181
bűnös tevékenység 181

causa
— efficiens 46
— creans 47
— finalis 83
— movens 34
— particularis 38
— prima incausata 53
— simpliciter universalis 38
— sui 139
— tou esse 46
— tou fieri 46
— universalis 38
casus 88
cél 83
célirányosság 83
cél-ok 83
célszerűség 84
cogitare 23
cogitatio 23
concursus
— praevius 180
— simultaneus 180
conditionate
— futurum 187
conservatio
— in esse 177
conscientia 123
contingens 59
contingentia 58
communicatio 141
complexification 98
corruptibilis 58
creatio
— ex nihilo 174
cselekvés 113

deizmus 171, 178
deon 120
deontológiai érv 120
Démiourgosz 45
dialektikus
— materializmus 42, 55, 100
dia-logosz 100
dicere in corde 23
dikaiószisz 5
distinctio
— rationis 157
— realis 157
distinctio virtualis
— maior 157
— minor 157
dolgok természete 89
duratio 167

eductio formae 47
egzisztencia 29
egyetemes
— fogalom 116
— ok 38, 50
egyetlenség 164
egyértelműség 12
egyszerű belátás 186
egyszerűség 156
egyszerű
— tökéletességek 72
együttműködés
egyidejű — 180
előzetes — 180
elégséges
— alap elve 66
életlendület 136
előzetes
— fizikai mozgatás 180, 183
— meghatározás 183
— sejtés 117
első
— anyag 63

— igazság 143
— létesítő ok 52
— mozgató 40
— valóság 36
elvonatkoztatás 117
emanatio 174
emelkedő
— valószínűség 100
empirikus
— mozgató ok 36
én-te kapcsolat 116
entelekheia 86
erkölcsi
— rossz 191, 195
— törvény 126
erkölcsös élet
és boldogság 126
erósz 69
érték
— szerinti különbség 157
esetleges 59, 66
esse 137
— commune 138
— in intellectu 25
— in re 25
ész
— és hit 17
isteni — 143
— képessége 104, 141
— természetes hajlama 112
észigazságok 78
eszköz-ok 35
ésszerű engedelmesség 10
etiológiai érv 46
evolutiós elmélet 98
excessus 106, 139

fatalizmus 197
fatum 194
fejlődés 98
fejlődő
— abszolutum 136
felfoghatatlanság 153
felicitas suprema 111
féljövő tett 187
feltételesen
— jövő tett 187
— szükségszerű 63
feltétlen
— felhívás 124
— lét 118
finalitás 83
— extrinseca 84
— hierarchica 84
— intrinseca 84
finis
— operantis 84
— operis 84
fizikai rossz 195
fiziko-teológiai érv 82
fluxus 174
forma 34, 83
— és anyag 36
főok 35
futuribile 187, 188

genus 76, 79
gondolni 23
gondviselés 194
megengedő — 196
Grenzsituationen 115

hajlam 104, 122
halmazelmélet 68
határélmény 112
határhelyzetek 115
határtalan
— boldogságvágy 107
hatóok
és cél-ok 83

háttéri tapasztalat 7, 22
henoteizmus 165
hierarchikus
— célirányosság 84
hit
— előzményei 10
— és ész 17
horizontális sor 37, 48
hülemorfizmus 98
hűposztaszisz 140, 141

idő 167
igaz 72, 105
igazság 105, 143
incomprehensibilitas 153
ineffabilitas 153
incorruptibilis 63
infinitas divina 150
infinitum
— secundum actum 150
— secundum potentiam 150
— secundum quid 150
— simpliciter 150
intellectus agens 110
intellektuális
— szemlélet 112
intelligere 22
intuitio 23
ipsum esse
— per se subsistens 137
— subsistens 138
irányított véletlen 100
Isten
— abszolút hatalma 190
— egyetlensége 164
— egyszerűsége 156
— együttműködése 180
Isten
— felfoghatatlansága 153
— gondviselése 194
— kimondhatatlansága 153
— létbentartó tevékenysége 177
— mérhetetlensége 162
— mindenhatósága 190
— mindentudása 186
— mindenütt jelenvalósága 170
— mint önmaga által szubzisztáló lét 137
— mint személyes valóság 142
— mint teremtő 175
— mint tiszta valóság 134
— örökkévalósága 167
— rendezett hatalma 190
— tökéletessége 147
— változatlansága 159
— végtelensége 150

járulékos változás 34
járulékosan összekapcsolódó
— létesítő okok 48
— mozgató okok 37
jelenlét
körülírható — 170
mindent betöltő — 170
térre korlátozódó — 170
jó 72, 75
jó belátás
— mint háttéri tapasztalat 22
jóváhagyó tudás 186
jövő tettek
— látása 187

kategorikus imperativusz 126
képességek
— természetes vágya 104
képességileg
— végtelen 150
képességi lét 134
képtelenség

és mindenhatóság 190
kérő imádság 195
kevert
— tökéletességek 72
kimondhatatlanság 153
kinesziológiai érv 33
kinészisz 33
kiváló méltóság 141
kozmológiai érv 58
kötelesség 120
közbülső tudás 188
közölhetetlen lét 141
közös lét 138
különbség 157
külső
— célirányosság 84

látó tudás 186
legegyetemesebb ok 38, 50
lehetőségi feltétel 8, 116
lehetőségi lét 134
lélek 104
lelkiismeret 121, 123
— feltétlen követelménye 121
lényegi változás 33
lényegileg alárendelt
— létesítő okok 48
— mozgató okok 37
lét 8, 75, 137
abszolút — 138
— „kétsarkú volta" 170
közös — 138
— oka 46, 175
önmaga által
szubzisztáló — 137
létbelileg
— szükségszerű 62
létesítő
— ok 46
— okok lánca 48
létige
— predikatív értelemben 30
létnövekedés 99, 182
létrendi fokozatok 73
léttöbblet 99, 182
levés oka 46
lex
— compossibilitatis 198
— naturalis 122
libertas
— exercitii 192
— specificationis 192
logosz 5, 18, 82

maga a lét 138
magánál való lét 118
malum
— morale 195
— physicum 195
manicheista 165
materia prima 63, 117
megengedő tudás 186
megkülönböztetés
értelmileg alkotott — 157
valós — 157
megmaradási törvények 55, 178
megőrző tevékenység 177
mens 104
mérhetetlenség 162
metempirikus 8
minden 61, 68
mindenhatóság 190
minden szempontból
— tökéletes 148
— végtelen 150
mindentudás 186
mindenütt jelenvalóság 170
molinista magyarázat 183, 188
monaszok 94
monizmus 175
motus 33
mozdulatlan mozgató 41

mozgató
— ok 34
— okok sora 36
mozgás 33, 134
mozgástörvény 41

Nagy Bumm 98
nagy számok törvénye 99
necessarium 63
— per se 64
negatív
— roppant hatalma 137
— végtelenség 150
nem (genus) 76, 79
nem valamiből
— teremtés 173
név
isteni nevek 153, 157
non ex aliquo 173
notional assent 127
Nousz 140
nyitottság a létre 104

obsequim rationale 10
occasio 183
ok
mozgató — 34
teremtő — 47
okkazionalista 183
okság
— filozófiai elve 48
— szaktudományos elve 47
oksági szabály 47
omniperfectio 147
omnipotentia 190
omniscientia 186
omnipraesentia 170
on 18
ontológiai istenérv 18
ontologizmus 155
optimum 86

önálló tevékenység
— biztosítása 180
öncél 141
önfelülmúlás 100, 182
önmaga által
— létező lét 138
— szükségszerű 63, 138
önmagában-létező 146
önmagáért-létező 146
önmagának oka 139
önmozgás 35
öntevékenység 40, 180
öntudat 146
örökkévalóság 167
örök törvény 124, 125
összetettség
metafizikai — 156
„öt út" 33

panenteizmus 171
panteizmus 135, 145
participatio 174
perfectiones
— mixtae 72
— purae 72
— simplices 72
perfectum 148
per se 37, 48, 52
persona 140
personalitas 141
politeizmus 163, 165
possibilis 58
potentia 133
— absoluta 190
— ordinata 190
praeambula fidei 10

praedeterminatio
— physica 183
praemotio physica 180
praesentia
— circumscriptiva 170
— definitiva 170
— repletiva 170
primum movens immobile 41
principium rationis
— sufficientis 66
privatio boni debiti 195
privativ végtelenség 150
proszópon 140
providentia 194
pulchrum 72
pusztulásra képes 58

quo maius nihil
cogitari potest 19

rálátás 185, 187
real assent 127
reditio completa 73, 116
relatio
— rationis 144
— realis 144
remotio 12, 154
rendszerek
— logikája 39, 51, 63
részesülés 174
részleges ok 38, 50
rossz 195
— akarása 191, 196
erkölcsi — 195
fizikai — 195
— mint léthiány 195
rossz végtelen 151

scientia
— media 188
— simplicis intelligentiae 186
— visionis 186
semmi 117, 146
semmibe zuhanás
— képessége 59
semmiből teremtés 174
simplicitas 156
spiritus 104
subsistens 63, 138
substantia completa
— individuata 141
suppositum 140
synderesis 123

szabad
— önközlés 141, 144
szabad tevékenység
— és együttműködés 180
— és isteni tudás 186
szabad tudás 188
szabad választás
— lehetősége 110
szellem 104
— dinamizmusa 109, 114
személy 140
személyiség 141
szép 72
szerencsejáték
— logikája 100
szeretet 115, 191
isteni — 144, 192
szintetikus tétel 28
szubsztancia 160
szubzisztálás 138
szubzisztáló lét 140
szubzisztencia 140
szükségszerű
apodiktikusan — 63
asszertórikusan — 63
feltételesen — 63

feltétlenül — 63
szüneidészisz 121

tagadás útja 12
tárgyiasító ismeret 114, 116
tartam 167
teleologikus érv 82
telosz 82
tényigazságok 78
teodicea 5
teremtés 174
teremtő
— hűség 115
— ok 47
— szemlélet 112
természetes vágy 104, 108
természet törvényei 90
természeti törvény 122, 126
theologia naturalis 5
theosz 5, 135
tiszta tökéletességek 72
tiszta valóság 133
tomista iskola 183, 188
tökéletes 148
tökéletességi fokozatokból
vett érv 69
törvény 90
transcendens
— és immanens 170
transzcendens 7, 41, 170
transzcendentális
— illúzió 112
— tapasztalat 7, 8
— tulajdonságok 72
tudás 186
tudat 146

ubiquitas 170
unicitas 164
unitas
— individualitatis 164
— numerica 165
— specifica 164
univerzum logikája 91
univocatio 12
univoce 73
út
állítás útja 11
fokozás útja 12
tagadás útja 12

vallási tapasztalat 8
valós lét 133
valós vonatkozás 144
valóságosan
— végtelen 150
valószínűség
emelkedő — 100
változás 34, 160
— oka 46
változatlanság 159
végesség
— és végtelenség 8, 118, 151
végtelen lét 106
végtelenség 150
igazi — 151
rossz — 151
végzet 194
véletlen 88, 91, 99
irányított — 100
veritas prima 111
vertikális sor 37, 48
verum 72
via
— affirmationis 11
— eminentiae 12
— remotionis 12
virtualis 42
volonté
— voulante 113
— voulue 113
Vorgriff 117

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS 5

1. A TEODICEA FOGALMA 5

2. A TEODICEA KIINDULÁSI PONTJA: A HÁTTÉRI TAPASZTALAT 7

3. A TEODICEA FELADATA ÉS HATÁRAI 9

I. ISTEN LÉTE

1. AZ „ONTOLÓGIAI" ISTENÉRV 17

AZ ÉRV ESZMETÖRTÉNETI HÁTTERE 17

AZ „ONTOLÓGIAI" ISTENÉRV SZENT ANZELM MEGFOGALMAZÁSÁBAN 19

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE 25

2. A „MOZGÁSBÓL" VETT ISTENÉRV 32

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 32

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL 33

ELLENVETÉSEK ÉS VÁLASZOK 41

3. A LÉTESÍTŐ OKOK SORÁBÓL VETT ISTENÉRV 45

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 45

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL 46

PROBLÉMÁK ÉS VÁLASZOK 53

4. A LÉTEZŐK ESETLEGESSÉGÉBŐL KIINDULÓ ISTENÉRV 57

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 57

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL 58

PROBLÉMÁK ÉS VÁLASZOK 65

5. A TÖKÉLETESSÉGI FOKOZATOKBÓL VETT ÉRV 69

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 69

AZ ÉRV MEGFOGALMAZÁSA SZENT TAMÁSNÁL 71

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE 78

6. A CÉLIRÁNYOSSÁGBÓL VETT ISTENÉRV 80

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 80

A CÉLIRÁNYOSSÁGI ÉRV AQUINÓI TAMÁS MEGFOGALMAZÁSÁBAN 82

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE 93

7. AZ EMBERI SZELLEM DINAMIZMUSÁBÓL KIINDULÓ ISTENÉRV 101

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 101

A SZELLEM DINAMIZMUSÁBÓL VETT ISTENÉRV AQUINÓI SZENT TAMÁS NYOMÁN 103

AZ ÉRV HATÁSTÖRTÉNETE 111

8. AZ ERKÖLCSI KÖTELEZETTSÉGBŐL KIINDULÓ ISTENÉRV 119

AZ ÉRV ELŐZMÉNYEI 119

AZ ÉRV KÖRVONALAI SZENT TAMÁSNÁL 120

AZ ÉRV MÁS MEGFOGALMAZÁSAI 126

II. ISTEN MIBENLÉTE

9. A TISZTA VALÓSÁG MINT AZ ÖNMAGA ÁLTAL SZUBZISZTÁLÓ LÉT SZEMÉLYES TELJESSÉGE 133

ISTEN MINT „TISZTA VALÓSÁG" 133

ISTEN MINT „AZ ÖNMAGA ÁLTAL SZUBZISZTÁLÓ LÉT TELJESSÉGE" . . 137

ISTEN SZEMÉLYES VOLTA 139

10. ISTEN KORLÁTLAN TÖKÉLETESSÉGE, VÉGTELENSÉGE ÉS FELFOGHATATLANSÁGA 147

ISTEN KORLÁTLAN TÖKÉLETESSÉGE 147

ISTEN VÉGTELENSÉGE 149

ISTEN FELFOGHATATLANSÁGA 152

11. ISTEN EGYSZERŰSÉGE, VÁLTOZATLANSÁGA ÉS MÉRHETETLENSÉGE 156

ISTEN EGYSZERŰSÉGE 156

ISTEN VÁLTOZATLANSÁGA 159

ISTEN MÉRHETETLENSÉGE 162

12. ISTEN EGYETLENSÉGE, ÖRÖKKÉVALÓSÁGA ÉS MINDENÜTT JELENVALÓSÁGA 164

ISTEN EGYETLENSÉGE 164

ISTEN ÖRÖKKÉVALÓSÁGA 166

ISTEN MINDENÜTT JELENVALÓSÁGA 169

13. ISTEN TEREMTŐ, LÉTBENTARTÓ ÉS EGYÜTTMŰKÖDŐ TEVÉKENYSÉGE 173

ISTEN MINT A VILÁG TEREMTŐJE 173

ISTEN LÉTBENTARTÓ TEVÉKENYSÉGE 176

ISTEN EGYÜTTMŰKÖDŐ TEVÉKENYSÉGE 179

14. A VILÁGRA VONATKOZÓ ISTENI TUDÁS, AKARAT ÉS GONDVISELÉS 185

A VILÁGRA VONATKOZÓ ISTENI TUDÁS 185

A VILÁGRA VONATKOZÓ ISTENI AKARAT 189

AZ ISTENI GONDVISELÉS 193

IRODALOM 199

TÁRGYMUTATÓ 205

TARTALOMJEGYZÉK 213

Ára: 138,—Ft