Cornelius Van Til

A keresztyén ismeretelmélet áttekintése

Szigorúan magánhasználatra szánt kézirat

A bibliai keresztyénség védelme
sorozatának 2. kötete

Presbiteryan and Reformed Publishing Company
Phillipsburg, New Jersey, 08865

Copyright 1969
den Dulk Keresztyén Alapítvány

Előszó

Ennek a tanmenetnek az első kiadása 1932-ben íródott. Akkor a címe *Az apologetika metafizikája* volt. Milyen öregnek és idejétmúltnak tűnik ma egy efféle megnevezés!

Vajon nem voltam tudatában abban a „történelem előtti" korban annak a ténynek, hogy Hegel lemészárolta az *Alte Metaphysik*-t? Nem láttam akkor a sodródást az újkor pozitivizmusa felé?

A válasz az, hogy akkor ugyanúgy, mint ma is, meg voltam győződve arról, hogy csak ha valaki a keresztyénség önazonosító Krisztusával kezdi, akkor képes a tér-idő világegyetem „tényeit" értelmes kapcsolatba hozni ennek a világnak a „törvényeivel". A tudomány, a filozófia és a teológia megérthető kapcsolatukat csak Istennek a Krisztusban adott önkijelentése előfeltételezésében találják meg – a Szentíráson át értve meg azt a Szentlélek újjászülése által.

Az apologetika mindig is nem biblikus volt, s emiatt nem volt elégséges. Amit meg kellett tenni, az nem más, mint rámutatni, hogy az embernek magának, a tudás szubjektumaként Isten teremtményeként, s Isten szemében bűnösként, de Krisztus és az Ő Lelke munkáján át megbocsátottként kell értelmeznie magát. Minden ember ismeri Istent, de minden ember, mint bűnös megpróbálja elnyomni istenismeretét. Teszik ezt különösen a különböző filozófiai rendszereik eszközeivel. Erre a tényre rá kell mutatni. Vajon nem tette-e Isten bolondsággá a világ bölcsességét? Az utóbbi években aztán sok segítséget kaptam filozófiai magyarázataimhoz D. H. Th. Vollenhoven és Herman Dooyeweerd részéről.

Ezt a tanmenetet a második kiadásában azoknak ajánljuk tanulmányozásra, akik érdekeltek „Isten egész tanácsvégzésének" elterjesztésében.

Tartalomjegyzék

Bevezetés

A keresztyén világnézet tárgyát történelmileg és rendszeresen kell tanulmányozni annak érdekében, hogy átfogóan megértsük azt. Ha ily módon tanulmányozzuk, úgy találjuk, hogy végső választás előtt állunk a keresztyén és nem keresztyén ismeretelmélet között. Különösképpen Isten immanenciájának modern kihangsúlyozása miatt szükséges, hogy világosan tisztában legyünk a két ismeretelmélet-fajta közötti mély ellentmondással.

1. fejezet

Ismeretelméleti terminológia

Az ismeretelméleti terminológia előzetes áttekintése kiemeli, hogy maga ez a terminológia is abból a miliőből nőtt ki, mely megszínesítette fogalmi tartalmát. Nem lesz elegendő a rávezető és a következtető (induktív és deduktív) módszerről beszélni, mintha a teisták és nem teisták ugyanazt értenék, mikor ezeket a fogalmakat használják. A rávezetés fogalma egy dolgot jelent az Istent előfeltételező teista számára, és más dolgot a nem teista számára, aki nem előfeltételezi Istent. A teista számára a rávezetés feltételes következtetést jelent az Isten-központú „tényekbe" egy Isten-központú elmével; a nem teista számára a rávezetés feltételes következtetést jelent az önközpontú tényekbe egy önközpontú elmével. Ugyanez a különbség áll fenn olyan fogalmakkal is, mint elemzés és szintézis, megfelelés és összefüggés, objektivitás és szubjektivitás, *a priori* és *a posteriori*, hallgatólagos következtetés és lineáris következtetés, valamint transzcendens kontra szillogisztikus gondolkodás. A nem teista ezeket a fogalmakat egysíkúan használja, míg a teista képes ezeket analogikusan használni.

2. fejezet

Történelmi áttekintés

A. Görög ismeretelmélet: a kiindulási pont

A kérdés, amit állandóan fel kell tennünk, hogy miképpen fogja fel valaki az emberi elme és az isteni elme viszonyát. Ezen a ponton van a legnagyobb különbség a teista és nem teista álláspont között. Előző nem képes úgy gondolni az emberi elmére, mint működőképesre, kivéve, ha kapcsolatban áll Istennel; utóbbi előfeltételezi annak lehetségességét, hogy az emberi elme normálisan működjön függetlenül attól, hogy létezik-e Isten, vagy sem. Ezen okból helyes és szükséges kihangsúlyozni, hogy a görög spekuláció a kezdetektől fogva anti-teista volt, és nem semleges, mint azt gyakran állítják.

Szükséges azt is észben tartani, hogy a hosszú érvelés a véges szubjektum és véges objektum viszonyáról mellékes a véges elme és Isten viszonyának fő kérdése szempontjából.

3. fejezet

Történelmi áttekintés

B. Görög ismeretelmélet: a csúcspont

Mikor alapos megfontolás után különbségeket teszünk a görög gondolkodók között, még mindig mondhatjuk, hogy egységes frontot képviselnek. Ennek megfelelően tanulmányozzuk Platon gondolkodását, mint tipikusan görög álláspontot.

A görög ismeretelmélet tanulmányozásának speciális értéke abban rejlik, hogy nem került semmiféle kapcsolatba a keresztyén ismeretelmélettel: így az anti-teista ismeretelmélet itt a teista elemekkel való keveredés nélkül jelenik meg.

Túl ezen, Platon nézeteit napjaink anti-teista spekulációi jó példájának tekinthetjük. Mondhatjuk, hogy Platon először megpróbálta a valóságot az érzéki világ fogalmaival értelmezni. Ezután megpróbálta a valóságot az Ideális Világ fogalmaival értelmezni. Végül megpróbálta a valóságot a mulandó és örökkévaló kategóriák keverékének fogalmaival értelmezni. Ezen a módon Platon kimerítette az anti-teista lehetőségeket. A modern ismeretelmélet nem jelent többet, mint ennek a három témának a variálását.

4. fejezet

Történelmi áttekintés

C. A középkori ismeretelmélet: a kiindulási pont

Ha Platont vesszük a görög ismeretelmélet képviselőjének úgy Ágostont tekinthetjük a korai keresztyén ismeretelmélet képviselőjének.

Megjegyezzük majd, hogy Ágoston gondolkodása, noha sok vonatkozásban platoni, mégis homlokegyenest az ellentéte Platon gondolkodásának. Platon feltételezte, hogy az emberi elme képes Istentől függetlenül működni; Ágoston azt tartotta, hogy az ember gondolkodása Isten gondolatainak utána gondolását jelenti. Ennek megfelelően Ágoston nem kereste a valóság értelmezését a három platoni módszer egyikével sem. Inkább megpróbált történelemfilozófiát kialakítani Isten tanácsvégzésének a fogalmaival. Ágoston a Szentháromság fogalmában az azonosság és a különbség logikai alapelveinek egységét, míg Platon a különféleség eredetét az érzéki világban kereste.

5. fejezet

Történelmi áttekintés

D. A középkori ismeretelmélet: a csúcspont

Ahelyett, hogy megpróbálta volna továbbfejleszteni az ismeretelmélet két típusa közötti hatalmas különbséget, a skolasztika megpróbálta összeegyeztetni a görög és a teista hagyományokat.

Az „egyetemességek” problémáját a skolasztikusok annak a ténynek az alábecsülésével kezelték, hogy az ismeretelméleti terminológia nem valamiféle semleges dolog. Ennek megfelelően a fő kérdés az ismeretelméletben, azaz a véges és az isteni elme közötti viszony alárendeltetett a véges elme és a véges törvények, vagy „tények” kevésbé fontos kérdésének. Ennek az lett az eredménye, hogy noha nagyon sok értékes párbeszéd alakult ki a részletekben, a skolasztikusok a fő ellentétet a teizmus és az anti-teizmus között nemhogy világosabbá tették volna, hanem inkább elködösítették. S ez a dolog a napjainkig is a sötétségben marad a római katolikus egyházban.

6. fejezet

Történelmi áttekintés

E. A modern ismeretelmélet: a lutheranizmus

A reformáció egésze hatalmas előrelépést jelentett a teizmus és nem teizmus közötti dolog kitisztulásához. Ez az előrelépés azért volt lehetséges, mert a reformáció teológusai a keresztyén tanítást a szubjektív oldalán fejlesztették. Ez segített a keresztyénséget felbonthatatlan egységbe hozni a teizmussal, s úgy látszott, hogy az egyik nem védhető meg a másik nélkül. Ez viszont segített

leszámolni az „az” és a „mi” megkülönböztetésével a teista érvelés területén. Lassan felsejlett a keresztyén apologetika előtt, hogy Isten létezését nem szabad elválasztani Isten jellemétől, s Isten jellemét nem szabad elválasztani Isten megváltó tervétől annak objektív elemében, a Szentírásban, s szubjektív elemében, az újjászületésben.

A lutheranizmus azonban megtartott valamennyi skolasztikus gondolkodást és emiatt nem volt képes annyira kimunkálni a református alapelvet, amennyire e nélkül képes lett volna. A sákramentumok lutheránus elképzelésében a különbség isteni és emberi között nem világosan látszik metafizikai abszolútumnak. Ennek megfelelően létezik a lutheranizmusban a személytelenség valamennyi maradéka. Az emberi tudatra egyes esetekben úgy gondolnak, mint amit valami más vesz körül, nem a személyes Isten.

7. fejezet

Történelmi áttekintés

F. A modern ismeretelmélet: az arminianizmus

A lutheranizmussal kapcsolatos személytelenség világosabban jelenik meg az arminiánus ismeretelméletben. Az emberi akarattal kapcsolatos teológiai álláspontja különösen kiteszi a nem teista ismeretelmélet támadásainak. Ahelyett, hogy a református tanítást fejlesztette volna, miszerint az emberi tudat nem képes Istentől függetlenül működni, az arminianizmus bizonyos fokú engedményeket tett az ellenségnek ezen a ponton. Watson, Miley és Curtis olyan álláspontokra helyezkednek, melyek jelzik, hogy ha valaki a véges tudat függetlensége nem teista álláspontjának enged, nincs megállás, míg bele nem zuhan a „perszonalizmus” személytelenségébe.

8. fejezet

Történelmi áttekintés

G. A modern ismeretelmélet: a kálvinizmus

A kálvinizmusban a teista és nem teista ismeretelmélet dolga a legtisztább és legteljesebb kifejeződésre jutott.

Kálvin dolgozta ki a fent említett valóban református tantételeket. Világosan felfogta a fő elvet, hogy a véges tudatot a kezdet kezdetétől kapcsolatba kell hozni Isten tudatával. Ennek megfelelően teisztikusabban használta a „teista érveket”, mint előtte bárki bármikor. Nem különítette el a „mit” az „az”-tól. Bevonta látókörébe az abszolút Istent, az abszolút Krisztust, az abszolút Szentírást, és az abszolút újjászületést, s azt vallotta, hogy mindezt fenn kell tartani, vagy semmit sem tarthatunk fenn. Megtisztította a keresztyén teista gondolkodást a platonizmus nagy részéről, mely az ő koráig még mindig hozzátapadt.

9. fejezet

Történelmi áttekintés

H. A modern ismeretelmélet: anti-teista

A modern anti-teista ismeretelmélet nem más, mint Platon állításainak folytatása Platon feltevéseivel.

Descartes az egész tudásrendszert a véges tudat független tevékenységére alapozta azon objektumok vonatkozásában, melyek függetlenek Istentől.

Kant azt vallotta, hogy a véges tudat rendelkezhet ismeretekkel a fenomenális világról még akkor is, ha nem rendelkezik tudással a nomenális világról.

A pragmatista iskola következetesen a kanti alapelvet munkálta ki és vakmerően kimondta a mulandó kategóriák elégségességét a valóság értelmezéséhez.

Az idealista iskola ezen a ponton következetlen volt, de ugyanazokra a kanti előfeltételezésekre építkezett.

10. fejezet

A keresztyén ismeretelmélet kiindulási pontja

A. A tudás tárgya

A történelmi áttekintés után a határozottabb nyilatkozatra térünk. Ebben meg kell próbálnunk a teista és nem teista álláspontokat egymással szembeállítani a véges tudás és Isten viszonyának központi kérdésében.

Kezdhetjük azzal az állítással, hogy megtárgyaljuk, mi foglaltatik benne az ember közönséges ismereti tranzakcióiban. A keresztyén teizmus azt állítja, hogy a véges tudás semmit sem tudhat semmiről Isten abszolút öntudatosságának előfeltételezése nélkül. A nem teista álláspont ennek pont az ellenkezőjét vallja.

Ezután megpróbáljuk megmutatni, hogy a nem teizmus készpénznek vette az álláspontját ahelyett, hogy bebizonyította volna azt. A nem teizmus először ezt a tudás tárgyával kapcsolatosan tette meg. Feltételezte a tudás tárgyának létezését és azt, hogy jelentőséggel bír Istentől függetlenül is. Hasonlóképpen, készpénznek vette, hogy a hiba egy természetes dolog, ezért nem mondható, hogy a Szentírás szükséges ahhoz, hogy a tudás tárgya annak mutatkozzék, ami valójában.

11. fejezet

A keresztyén ismeretelmélet kiindulási pontja

B. A tudás tárgya: szélsőséges anti-teizmus

A fő vitatott kérdés a keresztyének, és az ellenfeleik között a legvilágosabban akkor bukkan elő, mikor a tudás tárgyáról van szó. Tehát választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy vajon képes-e az emberi elme önmagától is értelmezni a valóságot.

Ezen a fontos ponton megjegyezzük, hogy a keresztyén teizmus ellenségei készpénznek vették, amit bizonyítaniuk kellett volna, nevezetesen, az emberi elme függetlenségét, következésképpen végsőségét. Ezt a tényt azok esetben mutatjuk ki, akik Platon első módszerének stílusában gondolkodtak. Ezekkel kapcsolatban külön kiemeljük a „tapasztalati” filozófusokat és teológusokat. Másodjára kimutatjuk ezt a tényt azok esetében, akik Platon második módszerének stílusában érveltek, s a valóságot kizárólagosan logikai, vagy örökkévaló kategóriákkal magyarázták. B. Russell, J. E. McTaggart és F. H. Bradley szolgálhatnak itt példákul. Végül kimutatjuk ezt a tényt azoknál, akik Platon harmadik módszerének stílusában gondolkoztak. Ezek között Bonsaquetnek szentelünk különös figyelmet, mert ő mindenki másnál jobban kidolgozta a logika és az ítélet-elmélet problémáit. Meglátszik, hogy a legalaposabb kifejeződésében az anti-teizmus biztosra vette azt, amit bizonyítania kellett volna.

12. fejezet

A keresztyén ismeretelmélet kiindulási pontja

C. A tudás tárgya: szelídebb anti-teizmus

Különleges oka van annak, hogy tartsunk attól, ami a teista ismeretelmélet megközelítésének látszik azok részéről, akiknek filozófiája az idealista ítélet-elméletre épül. Így A. Seth Pringle-Pattison filozófiája teistábbnak látszik, mint

Bonsaqueté. Valójában ugyanolyan anti-teista, mint Bonsaqueté, mivelhogy az emberi elmét még mindig úgy képzeli el, mint ami Istentől függetlenül tevékenykedik.

Ugyanezt az ítéletet kell kiszabni a modern filozófia vallási iskoláinak filozófiájával szemben. C. C. J. Webb megmutatja, hogy még a perszonalizmusra helyezett hatalmas hangsúly sem tesz senkit teistává.

A modern pszichológia szintén az emberi elme végsőségének anti-teista feltevésére alapoz. James Ward pszichológiája bizonyítja ezt az állítást.

Végül megjegyezzük, hogy még az Isten személyiségére helyezett nagy hangsúly, amint azt A. H. Rashdall, J. Lindsay, J. Royce és E. Hocking esetében látjuk, sem visz be senkit a teista táborba, ha az illető filozófiája az anti-teista ismeretelmélet igazságának feltételezésére épül.

13. fejezet

A keresztyén ismeretelmélet kiindulási pontja

D. A tudás tárgya: idealizmus és keresztyénség

Elkezdvén a filozófiai mozgalmak elemzését, melyek a teizmus irányában munkálkodnak, most rá kell térnünk néhány olyan íróra, akik noha a logika idealista rendszerére építenek, mégis megközelítik a keresztyénséget filozófiájuk nyilatkozatában.

A. E. Taylor vehető ama filozófusok példájának, akik megpróbálnak helyet adni a keresztyénségnek az idő és örökkévalóság feltételezett kölcsönhatásban állásának alapján, ám aki szükségszerűen eredménytelen marad, mert a keresztyénség előfeltételezi az önálló Isten fogalmát.

B. P. Bowne filozófiája annak a ténynek a szemléltetésére szolgálhat, hogy ha valaki elutasítja a bibliai tévedhetetlenség látszólag apró dolgát, akkor az illető nem állhat meg mindaddig, míg el nem veti a teizmust és a keresztyénséget is.

14. fejezet

A keresztyén ismeretelmélet kiindulási pontja

E. Az alany-alany viszony

Igaz, hogy a keresztyén és anti-teista ismeretelmélet közötti különbség annyira alapvető, mint amilyennek állítottuk, s ha igaz, hogy az anti-teista készpénznek veszi álláspontját a vizsgálódásainak kezdetén, s igaz, hogy a keresztyén azt várja, hogy ellenfele ne is tegyen mást, mivelhogy a Szentírás szerint a „természeti ember” nem képes megkülönböztetni a Lélek dolgait, úgy fel kell tennünk a kérdést, hogy van-e bármi haszna annak, hogy a keresztyén vitatkozzon az ellenfelével.

A válasz erre a kérdésre nem abban keresendő, hogy letompítjuk a dilemmát, mint amit könnyen és gyakran megtesznek azzal a feltevéssel, hogy az ismeretelméleti terminológia ugyanazt jelenti teisták és nem teisták számára. A választ inkább a keresztyén teizmus alapeszméjében keresendő, nevezetesen abban, hogy Isten abszolút. Ha Isten abszolút, az embernek mindig hozzáférhetőnek kell maradnia a számára. Az ember erkölcsi elidegenedése metafizikai függőségének színpadán zajlik. Isten tehát felhasználhatja érvelésünket, vagy prédikálásunkat eszközként, mely által kijelenti Magát azoknak akik feltételezték az Ő nemlétezését.

15. fejezet

A keresztyén ismeretelmélet módszere

Miután feltettük a kérdést, hogy vajon a keresztyéneknek kell-e vitatkozniuk a nem teistákkal és igenlően válaszoltuk meg a kérdést, most meg kell kérdeznünk, miképpen kell a keresztyéneknek érvelniük az ellenfeleikkel.

Válaszunk ismét az, hogy az érvelés alkalmazott módszerének összhangban kell lenni a védendő álláspontttal, és abból kell kiindulnia. A nem teisták mindig egysíkúan gondolkodnak. A keresztyéneknek viszont mindig analogikusan kell gondolkodni. Használhatják ugyanazt a terminológiát, mint ellenfeleik, s meg is kell ezt tenniük, ám a terminológia használata során a pillanat egy tört részéig sem szabad megfeledkezniük az abszolút önálló Isten előfeltételezéséről, mert egyedül ez ad értelmet az általuk alkalmazott terminológiának.

Ha a keresztyén gondolkodás eme alapvető zsinórmértékét mindig észben tartjuk, elkezdhetünk vitatkozni ellenfeleinkkel a mennyben, vagy a földön bárhol, és a vita kedvéért előhozhatjuk a keresztyén teizmust, mint egy feltevést a sok közül, s a vita kedvéért ellenfelünk álláspontjára helyezkedhetünk, hogy lássuk, mi történik. Mindebben az marad a célunk, hogy megpróbáljuk lecsökkenteni a nem teista álláspontot, bármilyen formában jelenik is az meg, az abszurditás szintjére. Igehirdetésünkben kijelentjük, hogy akik nem fogadják el Krisztus, elvesznek. Érvelésünk ennél nem lehet kevesebb.

16. fejezet

A keresztyén teista érvelés egy példája

Hasznos volt megpróbálni az előző fejezetekben tárgyalt érvelési módszert a minket körülvevő filozófia különböző iskoláira. Azonban mivel állandóan azt próbáltuk meg bemutatni, hogy az anti-teista gondolkodás minden formája leegyszerűsíthető egyre, s mivel ez a dolog alapjában véve Isten fogalmának elfogadása, vagy elvetése, elegendő lehet az érvelés analóg módszerét alkalmazni azokkal szemben, akik napjaink „tudományos módszeréhez” tartják magukat. Ez a tudományos módszer agnosztikus. Az állítja, hogy hajlandó elfogadni bármilyen felbukkanó tényt, de nem hajlandó Isten elképzelésével kezdeni.

Analogikusan érvelve ezzel a fajta gondolkodással szemben, megpróbáljuk kimutatni, hogy pszichológiailag, ismeretelméletileg és erkölcsileg önmagának ellentmondó. Pszichológiailag önellentmondásos, mert azt állítja, hogy vizsgálódásainak kezdetén semmiféle ítéletet sem alkot, azonban tény, hogy ebben a semmiféle ítéletet nem alkotásban benne foglaltatik egy egyetemes negatív ítélet. Ismeretelméletileg önmagának ellentmondó, mivel a teizmus elutasításával kezdi azon az alapon, hogy Istennek a világegyetemhez való viszonya magában foglal egy ellentmondást, miszerint a teljesen dicsőséges Isten dicsőségéhez még további dicsőséget lehet hozzáadni. Istennek ezzel az elutasításával az agnoszticizmus magához ölelte a teljes relativizmust. S mégis, ennek a relativizmusnak kell alapul szolgálnia az abszolút elutasításához. Ennek megfelelően az ellentmondás mércéje, melyet az antiteista gondolkodás készpénznek vesz, előfeltételezi az abszolútot a működéséhez. Az antiteizmus előfeltételezi a teizmust. Valakinek a teizmus szilárd talajára kell állnia, hogy hatékony antiteista lehessen.

Végül, az agnoszticizmus erkölcsileg is ellenmondó önmagának, mivel nagyon alázatos akar lenni ahhoz való ragaszkodásában, hogy nem von le túlzóan általánosító következtetéseket, míg valójában tény, hogy levont egy egyetemes negatív következtetést önmagába vetett teljes bizalommal. A „természeti ember” Isten ellensége.

Bevezetés

Amivel elsősorban foglalkozunk ebben a tanmenetben, az először is egy széleskörű áttekintés, másodszor a keresztyén életfilozófia védelmének módszere. Nem próbáljuk meg először az áttekintést adni, majd utána a védelmet. Éppen ellenkezőleg, megpróbáljuk kialakítani a védelmet, miközben kimunkáljuk az áttekintést és kialakítjuk a védelmet, miközben kimunkáljuk az áttekintést. A keresztyén világ-, és élet-nézet dolgát történelmi szemszögből közelítjük meg.

Ám miután áttekintettük a témánkat történelmileg, át kell tekintenünk azt szisztematikusan is. Csak miután átnéztük a terepet történelmileg, kerülünk olyan helyzetbe, hogy szisztematikusabban foglalkozhatunk bármely témával. A filozófia problémáinak valódi lényege, mellyel az emberi faj manapság szembekerül, nem érthetők meg, ha ezeket nem kialakulásukban vizsgáltuk. A filozófia problémái manapság hangsúlyosabbak és specifikusabbak, mint eddig bármikor. Ám nem foglalkozhatunk a hangsúlyosabbal és specifikusabbal, míg nem foglalkoztunk az általánosabbal. Nem csak bizonyos mennyiségű érdekes információ kedvéért tanulmányozzuk a történelmet. Nekünk, keresztyéneknek, nagyon határozott történelemfilozófiánk van. Számunkra a történelem a mindenre elégséges Isten céljainak és terveinek megvalósulása a Szentírás Krisztusán keresztül. S ha ez a helyzet, akkor természetesen meg vagyunk róla győződve, hogy a történelemben rejlik az emberi életre vonatkozó filozófiánk legjobb bizonyítéka. Filozófiarendszerünk magját a Szentírás hármas Istenébe, valamint abba vetett hitünk képezi, amit kijelentett Önmagáról, valamint az emberre és a világára vonatkozó céljairól.

1. A téma felosztása

Témánkkal két fő felosztásban foglalkozunk: az első az ismeretelmélet, a második a metafizika. Ebben a két fő felosztásban bármely filozófiarendszer különböző részei tárgyalhatók. Minden filozófiarendszernek meg kell nekünk mondani, hogy hiszi-e, hogy a valódi tudás lehetséges. Vagy, ha egy filozófiarendszer úgy véli, hogy az ember nem rendelkezhet valódi tudással a valóság egészéről, vagy annak valamely részéről, akkor jó okot kell adnia arra, hogy miért gondolkodik így. Ezekből a megfontolásokból következik, hogy ha úgy alakítjuk ki gondolkodásunkat, hogy hisszük, azért lehetséges az igaz istenismeret, s ezzel együtt a világ megismerése, mivel valójában Krisztusban adottak, akkor tulajdonképpen azt adtuk meg, amit a filozófiában az ismeretelmélet név alatt emlegetnek. S akkor lehetséges lesz összevetni a keresztyén ismeretelméletet bármelyikkel és az összes többivel. S miután így lehetségessé vált valamennyi összehasonlítása, olyan helyzetbe kerülünk, hogy felelősen választani kell közülük. S ez a választás az eset természeténél fogva már nem lehet a művészi előnyben részesítés dolga. Nem választhatunk úgy ismeretelméletet, ahogy a kalapokat válogatjuk. Ez lenne a helyzet, ha végül kiderülne, hogy az egész választás nem más, mint ízlés dolga. Ám pontosan ez az, ami nem igaz. Pont ez képezi a vita tárgyát.

Másodszor, minden filozófiarendszer rendelkezik metafizikai elmélettel. A metafizika fogalmával sokszor egy kissé szűkebb tudományágat határoznak meg az emberi tudás területén. A fogalmat ezután a pszichológiától, fizikától, stb. elkülönítve annak jelzésére használják, hogy a metafizikában csak a valóság legvégső fogalmaival foglalkozunk. A metafizika fogalmában eme szűkebb értelmű használata

mellett van egy tágabb értelmű használata is. Ezt a tágabb értelmű használatot alkalmazzuk ebben a tanmenetben. A metafizika alatt mi a valóság teljes elméletét értjük. Nem szabad azonban abba a hibába esni, hogy azt higgyük, részletes filozófiáját adjuk az emberi tudás minden ágazatának. Éppen ellenkezőleg, ahogyan a metafizika szó sugallja, mikor a szűkebb értelemben használjuk, így csakis az emberi gondolkodás legvégső fogalmaival foglalkozunk. Sőt, majdnem kizárólagosan Isten fogalmára fogjuk magunkat korlátozni. Ám határozott meggyőződésünk, hogy Istenről alkotott fogalmunknak speciális jelentősége van az emberi tudás minden ágazata számára. Így, mikor megalapoztuk Isten keresztyén elképzelésébe vetett hitünket, akkor legalábbis elvileg megalapoztuk a világegyetem és az ember határozott elméletébe vetett hitünket is. Ezt a pontot napjainkban újra és újra elfelejtik. Az emberek túlságosan meggondolatlanul fogadnak el olyan elméleteket az emberről és a világegyetemről, melyek teljes mértékben ellenkeznek a saját, Istenről alkotott elméletükkel. Elfelejtik, hogy Isten keresztyén fogalma megköveteli a világegyetem keresztyén fogalmát is.

Azt is meg kell jegyezni, hogy amiképpen az ismeretelméletben, úgy a metafizikában is ez a választás dolga ismét előjön. Meg fogjuk látni, hogy a metafizika keresztyén elmélete az egyetlen, mely komolyan veszi a metafizika dolgát. A többiek számára ugyanis ez tényleg az ízlés dolgává vált. Az egyik az egyik féle dolgot veszi, a másik a másik féle dolgot, mondja, s valójában nem számít, ki melyiket vallja. A meggyőződés, mely ennek a viselkedésnek az alapját képezi az, hogy az ember a végső dolgokról semmiféle tudással sem rendelkezhet. Számunkra szükséges lesz ragaszkodni ahhoz, hogy ellenfeleink adjanak értelmes magyarázatot arra, hogy az ember miért nem tudhat a végső dolgokról. Amíg ezt nem tudják megadni, nincs joguk a nemtörődöm viselkedéshez. Így aztán ismét vitába szállunk velük.

Továbbá azt is észrevehetjük, hogy az ismeretelmélet és a metafizika eme két fő felosztásában filozófiai szemszögből foglalkozunk azzal, amivel a teológia teleológiai szemszögből foglalkozik. A rendszeres teológia hat témaköre – a teológia, az antropológia, a krisztológia, a szoteriológia, az egyháztan és az eszkatológia – mind benne foglaltatnak a mi valóság-, vagy metafizika-elméletünkben. A filozófia nem foglakozik olyan elképzelésekkel, mellyel a teológia sem foglakozik. Ez nem más, mint terminológia kérdése. Kihangsúlyozzuk ezt a pontot, mivel az evangélium szolgálója nem lehet minden órában annak veszélyében, hogy nehogy a teológiai struktúrája összeomoljon a tudomány és a filozófia terén tett ama előrelépések miatt, melyekről semmit, vagy csak nagyon keveset tud. Inkább azt kell megértenie, hogy a bibliai igazság általa történő bemutatása során minden olyan fogalommal törődött, melyekkel bármelyik emberi lény valaha is törődhet. Nem mintha képes lenne a tudós, vagy filozófus szerepében tetszelegni a szó technikai értelmében. Nem szükséges, hogy erre képes legyen. Joga van biztosnak lenni abban, hogy nincsenek ismeretlen nyiladékok, ahonnan az ellenfél hirtelen rátámadhat. S pontosan ez lehet a metafizika tanulmányozásának egyik legnagyobb előnye a teológiai diák számára. Benne meg kell tanulnia, hogy ellenfelei kimerítették magukat a megoldás keresésében arra a problémára, amivel foglalkozik, de nem találtak megoldást. Látnia kell a gondolkodásuk korlátait. Meg kell vizsgálni az eszközöket, mellyel ők munkálkodnak. Át kell vizsgálnia a terepet, melyen tevékenykednek. Ha ezt gondosan megteszi, meggyőződéssel tér vissza saját álláspontja terjesztéséhez, vagy ha úgy érzi, hogy fel kell azt adnia, hát legalább értelmes módon fogja azt megtenni.

1. fejezet: Ismeretelméleti terminológia

1. Kijelentés

A Szentírás szerint Isten teremtette a „világegyetemet”. Isten teremtette az időt és a teret. Isten teremtette a tudomány összes „tényét”. Isten teremtette az emberi elmét. Ebbe az emberi elmébe Isten belehelyezte a törvényeket, melyekkel annak működnie kell. A tudomány tényeibe Isten belehelyezte azokat a törvényeket, melyekkel azok működnek. Más szavakkal, Isten tervének lenyomata rajta van az egész teremtésen.

Ezt az egész helyzetet jellemezhetjük úgy, hogy azt mondjuk, hogy Isten teremtése Isten kijelentése. Isten kijelentette Magát a természetben, de Isten kijelentette Magát az ember elméjében is. Ezért lehetetlenség az ember számára, hogy működjön a kijelentés atmoszféráján kívül. S az ember minden gondolata, mikor normálisan működik ebben az atmoszférában, az igazságot fogja kifejezni oly módon, ahogy a azt Isten lefektette. Erre való tekintettel nevezhetjük a keresztyén ismeretelméletet kijelentésszerű ismeretelméletnek.

2. Elemzés és szintézis

Most meg kell próbálnunk ezt a kijelentésszerű ismeretelméletet közelebbről meghatározni azzal, hogy még határozottabban viszonyba állítjuk annak elképzelésével, akinek ezt a kijelentést adja. A legfontosabb kérdés az, hogy miféle Isten jelenti ki Magát. A panteista gondolkodók szintén beszélnek Istenről, s beszélhetnek kijelentésszerű ismeretelméletről is, ha akarnak. Ám a világosság kedvéért a kijelentés fogalmát fenn kell tartani a biblia gondolkodás számára. Ennek a nézetnek megfelelően Isten örökkévalóan öntudatos. A tudatlanság, vagy sötétség egyetlen morzsája sincs meg benne.

3. Megfelelés

A teljesen öntudatos Isten fogalma az, ami a legfontosabb az ismeretelmélet számára. Ez azonnal kiderül az afféle fogalmakból származó következményekből, mint például az emberi tudás ténye.

Az igazi emberi tudás megfelel annak a tudásnak, mellyel Isten rendelkezik Önmagáról és a világáról. Tegyük fel, én a tehenek életét és útjait tanulmányozó tudós vagyok. Mi ez a tehén? Azt mondom, egy állat. Ám ez csak visszaszorítja a kérdést. Mi az állat? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához tudnom kell, mi az élet. Ám ahhoz, hogy tudjam, mi az élet, tudnom kell, hogyan viszonyul a szervetlen világhoz. S így folytathatom, míg el nem érem a világegyetem határait. S még mikor el is érem a világegyetem határait, még akkor sem tudom, hogy micsoda a tehén. A teljes tudással arról, hogy mit lehet tehénnek nevezni, csak egy abszolút értelem rendelkezhet, azaz olyasvalaki, akinek úgyszólván rajta van az ujjlenyomata az egész világegyetemen. Ám ebből nem következik, hogy az a tudás, mellyel rendlelkezem a tehénről annyira, amennyire elhat, ne volna érvényes. S ha érvényes, akkor megfelel annak a tudásnak, amivel Isten rendelkezik a tehénről.

A dolognak ilyeténképpen történő felvezetésével világos, hogy amit mi megfelelés alatt értünk, az nem az, amit oly gyakorta értenek az ismeretelméleti irodalomban. A témával kapcsolatos irodalomban a megfelelés rendszerint megfelelést jelent az elmémben levő elképzelés és „az ott kint levő” tárgy között. A

„realisták” és a „szubjektív idealisták” közötti vitában ez volt az egyetlen vitatott kérdés. Ők nem foglalkoztak a számunkra legeslegfontosabb kérdéssel, miszerint hogy Istent be kell-e vonni, vagy sem a megfelelésbe. Ismeretelméleti álláspontunkat nevezhetjük az igazság megfelelési elméletének, de csak akkor, ha észben tartjuk, hogy ez ellene van annak, amit történelmileg értettek ez alatt a fogalom alatt.

4. Összetartás

Az igazság történelmi megfelelés-elmélete ellenében bukkant fel a kanti-hegeli hagyományban az igazság úgynevezett összetartás-elmélete. Az idealisták oly módon érveltek, ahogyan mi azt a tehénnel kapcsolatosan tettük. Ők azt mondták, hogy valódi tudás nem szerezhető az elme valamely elképzelésének puszta összefüggésével minden objektummal, melyek az elmén kívül léteznek. Az elme és az objektum, melyről a tudást keresi a valóság egyetlen hatalmas rendszerének részei, s valakinek ennek a valóságnak az egészét kell ismernie, mielőtt rendelkezhetne bármilyen tudással annak valamely részéről. Ennek megfelelően az idealisták azt mondták, hogy egy dolog, mely valóban számít az elmében, valamely tény összetartása a többi ténnyel. Tudni egy tény helyét a világegyetem egészében, jelenti az igazi tudás birtoklását. Ez az álláspont, amint majd később teljesebben látjuk, formájában megközelíti azt, amit mi keresünk az álláspontunkkal. Azonban mégis csak formájában közelíti meg álláspontunkat. S hogy ez igaz az megláthető abból a meghatározó tényből, hogy az Abszolút, melyhez az idealisták megpróbálnak viszonyítani minden tudást, nem a keresztyénség teljesen öntudatos Istene. Ezt a pontot itt nem tudjuk bebizonyítani. Csak meggyőződésünknek adunk hangot, hogy megtisztíthassuk a terepet. Hisszük, hogy az idealizmus Abszolútja nem igazán abszolút, mivel csak a tér-idő világgal kölcsönhatásban létezik. Ennek megfelelően új tények lépnek fel a számára ugyanúgy, mint a mi számunkra. Isten *primus inter pares*-sé válik, Eggyé a többi között. Többé már nem lehet az emberi tudás mércéje.

Meggyőződésünk, hogy csak a keresztyén képes valódi összetartáshoz jutni a gondolkodásában. Ha minden gondolatunk a világegyetem tényeiről összefüggésben áll Istennek eme tényekről alkotott elképzeléseivel, akkor lesz összetartás a gondolkodásunkban, mivel Isten gondolkodásában teljes mértékű az összetartás. Másrészt valljuk, hogy az igazság idealista összetartás-elmélete nem vezethet összetartáshoz, mivel figyelmen kívül hagyja minden összetartás forrását, nevezetesen, Istent.

Egy bizonyos módon helyes lehet, ha álláspontunkat az igazság összetartás-elméletének nevezzük, mert állításunk szerint rendelkezünk a valódi összetartással. Akár összefüggés-elméletnek, akár összetartás-elméletnek nevezzük álláspontunkat, minden esetben élesen meg kell különböztetnünk azoktól az elméletektől, melyek történelmileg túlhaladottak ezeken a neveken. Ennek megfelelően a meghatározó tényezőnek annak figyelembe vételének kell lenni, ami a legalapvetőbb tényezője összefüggés-, vagy összetartás-elméletünknek. Ez pedig attól a kérdéstől függ, hogy Isten tudását vesszük észbe mindenekelőtt, vagy pedig az emberi tudással kezdjük. Isten esetében az összetartás fogalma az első. Összetartás volt Isten tervében minden tér-idő tényt megelőzően, melyekkel az Ő tudása összefügghet, vagy amelyek összefügghetnek az Ő tudásával. Másrészt, ha az emberi tudásra gondolunk, az összefüggés elsődleges fontosságú. Ha lennie kell valódi összetartásnak a tudásunkban, akkor összefüggésnek kell lennie a tényekről alkotott elképzeléseink és Istennek a tényekről alkotott elképzelései között. Vagy inkább azt kell mondanunk, hogy elképzeléseinknek meg kell felelnie Isten elképzeléseinek. S

mivel olyan ellenfelekkel beszélünk, akik majdnem kizárólag az emberi tudásról beszélnek, álláspontunknak ezt a különbözőségét talán a számunkra legelőnyösebben úgy emelhetjük ki, hogy az igazság megfelelés-elméletének nevezzük. Ennek a választásnak egy további oka abban rejlik, hogy napjainkban a régi összefüggés-elmélet már kellőképpen kihalt, s átengedte a terepet az összetartás-elméletnek. Innen megvan a jelenlegi elmélet nevétől különböző névből fakadó előny, mivel érdekünkben áll világossá tenni, hogy a mi elméletünk valóban különbözik a jelenlegitől.

5. Objektivitás

A másik fogalom, melyet le kell írnunk, mielőtt továbbléphetnénk történeti áttekintésünkben, az „objektivitás". A közönséges beszédben egy „objektum" alatt bármit értünk, ami „ott kívül" létezik, azaz, függetlenül az emberi elmétől. Azután akkor mondjuk, hogy objektív tudással rendelkezünk valamiről, ha az elménkben levő, az adott dologról alkotott elképzelés megfelel annak a dolognak, amiképpen az a dolog az elménktől függetlenül létezik. Rendelkezhetünk téves elképzelésekkel is a dologról. Ebben az esetben azt mondjuk, hogy ez csak szubjektív, és nem felel meg a valóságnak. A vita Berkeley és ellenfelei között akörül a pont körül forgott, hogy vannak-e „ott kívül" objektumok, vagy nincsenek, melyeknek a tudásunk megfelel. Berkeley azt mondta, hogy lenni annyi, mint észlelve lenni. Ő tehát azt állította, hogy minden tudás csakis szubjektív. Ellenfelei ennek az ellenkezőjét vallották. Johnson, mondják, mikor megpróbálta megcáfolni Berkeleyt, a kőszikla ellen rugódozott.

Az igazság összetartás-elmélete az objektivitás új fogalmát hozta magával. Számára az objektivitás többé már nem egy objektum megfelelése volt, mely a feltételezések szerint az elmétől teljesen függetlenül létezett. Számára az objektivitás jelentős hivatkozást jelentett az igazság egész rendszerére. Valaki nem azzal rendelkezik a tehénről alkotott helyes elképzeléssel, hogy elméjében megvan a tehén másolata, hanem azzal, hogy megérti a tehén helyét a világegyetemben.

Most már könnyen megértjük, hogy ami a dolog formáját illeti, az objektivitás keresztyén elképzelése közelebb áll az utóbbi, mint az előbbi álláspontoz. Számunkra sem az elsődleges kérdés a tehén ott-kívülisége. Amivel főleg törődünk, hogy vajon a tehénről alkotott elképzelésünk megfelel-e Istennek a tehénről alkotott elképzelésével. Ha nem, tudásunk hamis és nevezhető szubjektívnek. Ám meg kell említenünk az idealista objektivitás-fogalom és a miénk közötti pontos különbséget. A különbség pont ebben rejlik, ugyanis az idealista számára a viszonyítási rendszer az Istent és embert is magában foglaló világegyetemben rejlik, míg számunkra a viszonyítási pont egyedül Istenben van.

Mikor tehát a különböző ismeretelméleti nézeteket vizsgáljuk „objektivitásuk" vonatkozásában, leginkább azzal törődünk, hogy vajon ezek a nézetek úgy keresik-e az objektummal kapcsolatos tudást, hogy a helyes kapcsolatban hozzák azt az öntudatos Istennel. A többi kérdés magában elegendően érdekes, azonban összehasonlítóan szólva, nem túl fontosak. Még ha valakit nem is érdekel a dolog igazsága, akkor is nyilvánvalónak kell lenni a számára, hogy nincs alapvetőbb kérdés az ismeretelméletben, mint hogy ismerhetőek-e a tények az Istenre való utalás nélkül, vagy sem. Tegyük fel az állítás kedvéért, hogy létezik egy efféle Isten. S biztos, hogy az Ő lehetségességét mindenki elismeri, hacsak be nem bizonyította Isten létezésének a lehetetlenségét. Tegyük hát fel Isten létezését. Akkor viszont tény lesz, hogy minden tényt helyesen csak azok Vele való viszonyában lehet megismerni. Ha valaki ekkor nem hoz kapcsolatba egy tényt Istennel, hibát fog véteni

a vizsgált ténnyel kapcsolatosan. Vagy tegyük fel, hogy valaki tudósként azzal kezdi a vizsgálódását, hogy még csak meg sem kérdezi, kell-e, vagy sem hivatkozni egy efféle Istenre a vizsgálódások során, akkor az illető egész idő alatt állandó és alapvető tudatlanságban lesz. S ez a tudatlanság bűnös tudatlanság lesz, mivel Isten adja az illetőnek az életet és a jó dolgokat. Nyilvánvalónak kell tehát lenni, hogy az illetőnek le kell rendeznie önmaga számára az ismeretelméleti kérdések eme legalapvetőbbjét, miszerint létezik-e Isten, vagy sem. Krisztus azt mondja, hogy Isten Fiaként el fog jönni, és megítéli mindazokat, akik nem jöttek az Atyához általa.

6. A módszer

Végül a módszer kérdését kell áttekintenünk. Eben a pillanatban csak az érdekel minket, hogy lássuk, miféle vizsgálati módszereket alkalmaz a keresztyénség. Mindjárt a kezdetektől világosan észre kell venni, hogy minden gondolkodási rendszernek megvan a saját módszere. Efelett a tény felett gyakran elsiklanak. Készpénznek veszik, hogy mindenki ugyanúgy kezdi a tények vizsgálatát, s a rendszerek közötti különbségek csak mint a vizsgálatok eredményei jelentkeznek. Mégsem ez a helyzet. Nem lehet ez a helyzet. Először is, ez nem lehet a helyzet egy keresztyén esetében. Az ő alapvető és meghatározó ténye Isten létezésének a ténye. Ez az ő végső következtetése. Ám ennek kell lennie a kiindulási pontjának is. Ha a keresztyén helyes a végkövetkeztetését illetően Istenről, akkor még csak érintkezésbe sem lépne semmiféle ténnyel sem, hacsak nem Isten közvetítésével. S mivel az ember, Ádám bukásán keresztül bűnössé vált, így nem képes megismerni és szeretni Istent, csak Krisztuson, a Közvetítőn keresztül. A Szentírás Krisztus Igéje, az Isten fiáé és az emberfiáé. Egyetlen bűnös sem tud igazán semmit, csak ha ismeri Krisztust, s senki nem ismeri igazán Krisztust, csak ha a Szentlélek, Akit az Atya és a Fiú küldött, újjá nem szüli őt. Ha minden dolgot „Istenben” kell nézni, hogy helyesen láthassuk, akkor valaki egy örökkévalóságon át nézhet másfelé, anélkül, hogy egyetlen tényt is annak látna, ami valójában. Ha távcsőbe kell néznem egy távoli csillag megszemléléséhez, akkor nem nézhetem meg először a csillagot, hogy van-e ott távcső, egyedül amelyen keresztül láthatom. Ha a mikroszkópba kell néznem, hogy meglássak egy mikrobát, nem nézhetem meg először puszta szemmel, hogy van-e ott egy mikroszkóp, egyedül amelyen keresztül láthatom. Ha arról lenne szó, hogy megnézünk valamit puszta szemmel, amit azután távcsővel, vagy mikroszkóppal jobban látunk, más lenne a helyzet. Láthatjuk a tájat homályosan, majd belenézve a távcsőbe, élesebben. Ám nem ez a helyzet a keresztyén álláspontal. Ennek megfelelően egyáltalán semmi sem ismerhető helyesen egyetlen tényről sem, hacsak nem az ember istenismeretével és azon keresztül ismerjük meg.

Ám ha azonnal el is ismerik, hogy a keresztyén előítéletekkel kezdi, azt már nem szívesen ismerik el, hogy ellenfeleinek szintén megvannak a maguk kiinduláskori előítéletei. Mégis ez a helyzet. S ennek oka valójában ugyanaz, mint amit a keresztyénség esetében az előbb emlegettünk. Ezt ismét illusztrálhatjuk a távcsöves példánkkal. Az anti-teista olyasvalaki, aki előre eltökélte az elméjében, hogy soha nem fog belenézni a távcsőbe. Állhatatosan kitart az álláspontja mellett, miszerint léteznek tények, melyeket ismerhetünk igazán anélkül, hogy a távcsőbe néznénk. Ennyi foglaltatik benne abban az elképzelésben, hogy kezdjük el vizsgálni, létezik-e Isten. Meg fogjuk látni, hogy már annak kijelentése is, hogy léteznek olyan tények, melyeket az Istenre való utalás nélkül is ismerhetünk, nagyon ellentétben áll a keresztyén álláspontal. Nem szükséges azt mondani, hogy az összes tény

ismerhető az Istenre való utalás nélkül ahhoz, hogy eljussunk a keresztyén álláspont nyílt tagadásáig. A keresztyénség állítása pontosan az, hogy egyetlen tény sem ismerhető meg Isten nélkül. Ettől fogva bárki, aki igaznak véli, hogy akár csak egyetlen tény is ismerhető Isten nélkül, úgy gondolkodik, mint egy nem keresztyén. Ebből aztán következik, hogy ez a személy valójában az egész keresztyén álláspontot elutasítja: annak végkövetkeztetését ugyanúgy, mint kiindulási pontját. S ez azt jelenti, hogy az illető a kezdetektől fogva készpénznek veszi, hogy nincs Isten, akiben egyedül ismerhetőek a „tények". Más szóval ez a személy biztosra vette, hogy Isten legalábbis nem olyan „tény", mely az összes többi „tényhez" viszonyítható, mivelhogy egyetlen más tény sem érthető meg az Isten „tényére" való utalás nélkül.

Szükséges volt megmutatni, hogy minden emberi lény szükségszerűen világos „előítéletekkel" kezdi, mivel gyakran feltételezik, hogy a valódi különbség a hagyományosan keresztyén álláspont és a közönséges filozófiai és tudományos módszerek között abban a tényben rejlik, hogy csak a hagyományos módszer elfogult, míg az összes többi nyitott gondolkodású. Szükséges kihangsúlyozni az „elfogultság" egyetemességét is ezen a ponton, mivel így válik világossá, hogy jóllehet a keresztyének és ellenfeleik ugyanazt a terminológiát használják, mégsem ugyanazt értik alatta. Mindegyik beszél a rávezetéses, a következtetéses és a transzcendens módszerekről, de mindegyik előfeltételezi a saját kiindulási pontját, mikor ezeket a fogalmakat használja, s ez a tény ezeknek a fogalmaknak más és más jelentést kölcsönöz minden egyes esetben. Ebből az is következik, hogy a keresztyén nem ezeket a módszereket ellenzi, hanem az alapjukat képező keresztyén-ellenes előfeltételezéseket.

7. A tudás

Hogy melyik módszer illik az adott rendszerhez, az a rendszer tudással kapcsolatos elképzelésétől is függ. A keresztyén rendszer számára a tudás bármely tény Istenhez való viszonyának megértését jelenti, ahogyan a Szentírásban kijelentetett. Igazán csak annyira ismerek egy tényt, amennyire megértem a pontos viszonyt, amivel ez a tény Isten tervét alátámasztja. Bármely tény teljes jelentése kimerül az Isten tervéhez viszonyított helyzetében és az azzal való kapcsolatában. Ez azt jelenti, hogy minden tény kapcsolódik az összes többi tényhez. Isten terve egyetlen egység. S Isten tervének ez az egysége, mely magának Istennek a lényén alapszik, adja azt az egységet, amit keresünk az összes véges tény között. Ha valakin fenntartja, hogy egy tény teljességgel megérthető az összes többi tényre való utalás nélkül, az illető ugyanúgy anti-teista, mint mikor azt vallja, hogy akár egyetlen tény is megérthető az Istenre való hivatkozás nélkül.

8. Feltételes következtetés

A tudás eme elképzeléséből világossá válik, milyen módszert kell a keresztyénnek természetesen alkalmaznia. Ezt a módszert a legjobban talán a feltételes következtetés módszerének nevezhetjük el. Amit megpróbálunk megtenni a világegyetemmel kapcsolatos tudás megszerzésének keresése közben, az nem más, mint bedolgozzuk magunkat még mélyebbre azokba az összefüggésekbe, melyeket a tények tartanak fenn Istennel. Azaz, megpróbáljuk még mélyebben beleásni magunkat Isten tervének átfogó megértésébe, valamint minden általunk vizsgált tényre vonatkozó megértésbe. Tegyük fel, biológus vagyok, aki egyes békák színeit

tanulmányozza. Ahhoz, hogy ezt megtehessem, meg kell próbálnom mindent megtudni a békákról általában. Rendelkeznem kell valamiféle elképzeléssel a faj egészéről, mielőtt elkezdhetném az egyedek értelmes tanulmányozását. Vagy ha olyan állatot tanulmányozok, melyről nem áll rendelkezésre információ a tudományos feljegyzésekből, még mindig szükséges, hogy a gyümölcsöző kutatás érdekében rendelkezzek valamiféle elmélettel az állati életről. Azaz, bármely vizsgálódás megkezdésében az egyetemes megelőzi a részlegest. Az állati élettel kapcsolatos egyetemes fogalmak nélkül senkinek eszébe sem jut bármely részleges dolgot vizsgálni. Aztán ha folytatom a vizsgálódásaimat, meg kell próbálnom az adott konkrét békát más békákhoz viszonyítani, majd a békákat az állati élet más formáihoz, azután az állati életet az emberi élethez, s végül az emberi életet az Istenről alkotott ama fogalomhoz, mellyel rendelkezem. Nos, ez a megközelítés, mely alulról fölfelé halad, a részlegestől az egyetemes felé, a feltételes következtetés módszerének rávezetéses összetevője. Minél nagyobb a részletes tanulmányozás mennyisége és minél gondosabban végezzük ezt a tanulmányozást, annál inkább keresztyéni lesz a módszerünk. Itt fontos kiemelni ezt a dolgot annak érdekében, hogy eltöröljük azt az általános félreértést, miszerint a keresztyénség ellenzi a tényszerű vizsgálatot. Az, hogy a keresztyénség ellenfelei még mindig megpróbálják ezt a félreértést terjeszteni, meglátható például olyan könyvekből, mint Stewart G. Cole *A fundamentalizmus története* című művéből. Az egész könyvön keresztül jó néhányszor szerepel a kijelentés, miszerint a hagyományos keresztyén álláspontón levő hívők ellenzik a tudomány által feltárt tények ismeretének terjesztését. Sokkal nagyobb dolog lenne magának a liberalizmusnak is, ha nyíltan próbálna meg harcolni és elismerné, hogy az egész harc két egymást kölcsönösen kizáró életfilozófia között folyik, ahelyett, hogy elrejtene, vagy nem rejtene bizonyos tényeket.

9. Következtetés és rávezetés

Aztán, a feltételes következtetés módszere rávezetéses összetevőjének megfelelően van következtetéses összetevője is. Meghatározhatjuk ezt úgy, mint az egyetemes fennhatóságát a részleges felett. Istenről alkotott elképzelésünk irányítja az összes tény vizsgálatát. Biztosak vagyunk abban, olyan biztosak, mint az egész keresztyén álláspont igazságával kapcsolatosan, hogy egyes tényeket soha nem fognak felfedezni. Ezek egyike az úgynevezett „hiányzó láncszem”. A „hiányzó láncszem” fogalma alatt a kortárs jelentését értjük, azaz a fokozatos átmenetet a nem racionálistól a racionálisba. Mint ilyen, ez egy keresztyén-ellenes elképzelés, mivelhogy magában foglalja, hogy a nem racionális végsőbb, mint a racionális. Legalábbis a keresztyén-ellenes nyitott kérdésnek akarja meghagyni a racionálisnak a nem racionálissal szembeni viszonylagos végsőségét, míg a keresztyén ezt soha nem engedheti meg. A keresztyén számára ez ugyanis eldöntött, nem pedig nyitott kérdés. S ez a különbség a keresztyén és ellenfelei között a tények vizsgálata módszerének tanánál jön elő. A keresztyén-ellenes azt vallja, hogy bármiféle tény felbukkanhat. Ezt véli az igazán tudományos viselkedés egyik legfontosabb követelményének. Más oldalról viszont a keresztyén azt vallja, hogy semmiféle, Isten tényének végsőségét cáfoló tény sem bukkan majd fel, s így azét, sem, amit kijelentett önmagáról és tervéről Krisztuson keresztül a Szentírásban. Szemléltethetjük ezt egy matematikus példájával, aki úgy találja, hogy három pontot egy körív köt össze. Mikor megpróbálja megrajzolni a körívet, egy határozottan „előírt” vonal mentén mozog, még ha nem is tett erről jelzéseket a papírján egyelőre. Ha a kör az, ami a három pontot viszonyba hozza, és ha a kör kimeríti a pontok

viszonyát, akkor a matematikus ésszerűen nem várhatja, hogy további pontokat fog találni a kör érintőjén, amelyek mindazonáltal ugyanúgy viszonyulnak a kör pontjaihoz. Hasonlíthatjuk a matematikus körét Isten keresztyén fogalmához. Mi azt valljuk, hogy bármely véges tény jelentése kimerül az Isten tervével való kapcsolatában. S ugyanez a dolog vonatkozik minden tény-párra, vagy tény-hármasra is. S ebből következik, hogy semmiféle más tény nem állhat semmilyen lehetséges viszonyban ezekkel a tényekkel, csak ha amazok is kapcsolódnak Istennek ehhez a mindent átfogó tervéhez. Más szóval, csak a keresztyén tények lehetségesek. Mert minden ténynek, ahhoz, hogy egyáltalán tény lehessen, annak kell lennie, aminek a Szentírás Krisztusa állítja.

Ez képezi a vita fő tárgyát keresztyének és nem keresztyének között. Kettejük között a különbség nemcsak az általuk talált tények értelmezésében rejlik, hanem már abban is, hogy egyáltalán miféle tényeket találhatnak. S mondani sem kell, hogy oly gyakran feltételezik, hogy a nem keresztyén helyesen jár el, amikor bármiféle tényt keres. Ha a keresztyén álláspontnak kell helyesnek bizonyulnia a végén, akkor a keresztyén-ellenes álláspont volt rossz, s nemcsak a végén, de már mindjárt az elején is.

A feltételes következtetés módszerének rávezetéses és következtetéses összetevőire adott meghatározásból most már világos, hogy amit történelmileg következtetéses és rávezetéses módszernek ismertünk, abból mindkettő szemben állt a keresztyén módszerrel. A következtetéses módszer, ahogyan pl. a görögök gyakorolták, azt jelentette, hogy valaki az igazság és a végsőség bizonyos sarkigazságainak, pl. oksági viszonyának feltételezésével kezdi a vizsgálatait. A kérdésnek, hogy vajon ezek a sarkigazságok Istenben rejlenek, vagy a világegyetemben, ebben az esetben nem tulajdonítottak túl nagy jelentőséget. Nem mintha nem tették volna fel azt a kérdést. Platon vizsgálta, hogy vajon Isten áll az eszmék mögött, vagy az eszmék állnak Isten mögött. Ám ennek a kérdésnek mégsem tulajdonítottak akkora jelentőséget, mint mi. Nekünk jobban ki kell ezt a dolgot hangsúlyozni. S a kérdésre valójában rossz választ adtak. Feltételezték, hogy az igaz, a szép és a jó önmagukban rejlenek, s Isten alá van nekik vetve. Számunkra a kérdés mindennél fontosabb. Ha a sarkigazságokról, melyektől a tudomány függ, úgy vélekednek, hogy azok a világegyetemben rejlenek, ezzel valójában a keresztyén álláspont ellentettjét vallják. Az egyetlen racionalitás, amit elismernek a világegyetemben, az ember elméje. Ezért kijelenthető az alternatíva, ha azt mondjuk, hogy a keresztyén álláspontnak megfelelően az emberi vizsgálódás alapja Istenben van, míg az antiteista álláspont szerint az emberi vizsgálódás alapja az emberben rejlik.

Hasonló a helyzet a rávezetés modernebb módszerével is. Amit a rávezetés, mint tudományos módszer alatt értenek, nem más, mint tények gyűjtése mindenféle sarkigazságra való utalás nélkül annak érdekében, hogy kiderítsük, merre vezetnek bennünket ezek a tények. Sok tudós állítja, hogy ennek a módszernek kell lennie a tudomány módszerének. Láttuk már azonban, hogy a szokásos feltevés, mely alátámasztja ezt a módszert, ama anti-teista, miszerint mindenféle tény előfordulhat. Innentől a tudomány uralkodó módszere és a keresztyén módszer közötti különbség nem az, hogy előző a tények iránt érdeklődik és hajlandó bárhová elmenni, ahová a tények vezetik, utóbbi pedig nem áll készen arra, hogy a tényeket kövesse. A különbség inkább az, hogy előző Isten nélkül akarja tanulmányozni a tényeket, míg utóbbi Istennek a neki Krisztusban adott kijelentése fényében akarja azokat tanulmányozni. Azaz, az ellentét ismét csak azok között áll fenn, akik számára a végső viszonyítás központja a tudás terén az emberben van, valamint azok között,

akik számára a végső viszonyítás központja a tudás terén Istenben rejlik, amint ez az Isten a Szentírásban szól.

Ennek megfelelően csekély figyelmet fordítunk a rávezetés apostolai és a következtetés apostolai közötti civakodásra. A mi vitánk nem valamelyik táborral van a kettő közül részlegesen, hanem mindkettővel egyetemesen. Számunkra ebben a vonatkozásban az egyetlen nagy jelentőségű dolog, hogy a módszerünket gyakorta nehezebb megkülönböztetni a következtetéses módszertől, mint a rávezetésestől. Ám a kedvenc vád ellenünk az, hogy még mindig a múlthoz kötődünk és ezért a következtetéses módszert alkalmazzuk. Ellenfeleink elhamarkodottan azonosítják módszerünket a görögök következtetéses módszerével. Ezen okból szükséges, hogy olyan világos különbséget tegyünk a két módszer között, amennyire csak képesek vagyunk.

Értekezésünkből az is világossá válik, hogy még a rávezetéses módszer is, ahogyan az idealista filozófia alkalmazza, meglehetősen ellentétes a miénkkel. Itt aztán igazán rendkívül fontos a világos különbségtétel. Módszerünk számára szándékosan választottuk a feltételes következtetés nevet, mert hisszük, hogy valóban illik a keresztyén rendszerhez, viszont nem illik egyetlen más rendszerhez sem. Emiatt különösen fáradoznunk kell annak kihangsúlyozásán, hogy a következtetés módszere, amint azt B. Bonsaquet és más idealisták támogatják, ugyanolyan alapvetően ellentétes a mi módszerünkkel, mint az ókori következtetéses, illetve a modern kori rávezetéses módszer. A különbség ismét az, hogy mi hisszük, hogy az idealisták kihagyták Istent a számításból.

10. *A priori* és *a posteriori*

A rávezetés és következtetés fogalmaihoz nagyon közeliek az *a posteriori* és *a priori* fogalmai. A szó szerinti jelentése ezeknek az „abból, ami következik, vagy ami elkövetkező”, illetve „abból, ami megelőző”. Egy *a posteriori* módszer gyakorlatilag azonos az empirikus, vagy rávezető módszerrel. Az a priori módszert rendszerint a következtetéses módszerrel azonosítják. Csak annyit kell észrevennünk, hogy mind az *a priori*, mind az *a posteriori* módszer egyformán keresztyén-ellenes, ha a fogalom történelmi értelmében vesszük ezeket. Mint ilyenek, az embernek a világegyetemben kifejtett tevékenységéről elmélkednek, de nem számolnak Istennek a világegyetem feletti jelentőségével.

11. Transzcendens

Még egy dolgot kell a módszer kérdésével kapcsolatban megemlíteni, nevezetesen, hogy bizonyos nézőpontból a feltételes következtetés módszere nevezhető transzcendens módszernek is. Már jeleztük, hogy a keresztyén módszer nem használja sem a rávezetés, sem a következtetés módszerét oly módon, ahogyan a keresztyénség ellenfelei, viszont megvannak benne mind a következtetés, mind a rávezetés, ha ezeket a fogalmakat a szó keresztyén értelmében használjuk. S mikor ezt a két elemet kombináljuk, akkor megkapjuk azt, amit a valóban transzcendens érvelés alatt értünk. A valóban transzcendens érvelés veszi a tapasztalat bármely tényét, amit meg akar vizsgálni, majd megpróbálja meghatározni, mik lehetnek ennek a ténynek az előfeltevései annak érdekben, hogy megállapítsa, mi a tény maga. Egy kizárólagosan következtetéses érvelés venne egy sarkigazságot, például, hogy minden oknak rendelkeznie kell következménnyel, majd ebből a sarkigazságból kiindulva, egyenesen gondolkozván von le mindenféle

következtetést Istenről és az emberről. A tisztán rávezetéses módszer elkezdené valamely ténnyel és egyenesen a kiváltó okát keresné ennek a ténynek, mint következménynek, s így talán eljutna arra a végkövetkeztetésre, hogy a világegyetemnek is kellett rendelkeznie kiváltó okkal. Mindezeket a módszereket majd meglátjuk, hogy használták a keresztyénség védelmében. Ám egyikük sem lehet teljességgel keresztyén, hacsak nem előfeltételezték Istent. Bármely módszer, mint azt a fentiekben kimutattuk, amely nem vallja, hogy egyetlen tény sem ismerhető meg mindaddig, amíg Isten nem ad neki jelentést, keresztyén-ellenes módszer. Másrészt, ha elismerték Istent, mint az egyetlen és végső magyarázatát bármelyik és minden ténynek, sem a rávezetéses, sem a következtetéses módszer nem használható többé a másik kizárására. Az, hogy ez a helyzet, a legjobban úgy érthető meg, hogy ha észben tartjuk, hogy az általunk szemlélt Isten egy abszolút Isten. S egy abszolút Isten számára az egyetlen állítás, ami kibírja a behatóbb vizsgálatot, a transzcendens állítás. Egy következtetéses állítás csak a világegyetem egyik pontjáról a világegyetem másik pontjára vezet. Ugyanúgy egy rávezetéses állítás sem vezet soha a világegyetemen túlra. Mindegyik esetben nincs semmi más, csak végtelen visszakanyarodás. Mindkét esetben felteheti az okos kislány a kérdést, hogy „Ha Isten csinálta a világegyetemet, ki csinálta Istent?”, s nincs válasz. Ez a válasz például a kedvenc felelete Clarence Darrow ateista vitatkozónak. Ám ha a keresztyénség eme ellenfeleinek azt mondjuk, hogy hacsak nincs egy abszolút Isten, saját kérdéseiknek és kételyeiknek sincs semmiféle értelme, akkor nincs ellenérvük. Itt van a kivezető út. Minden ismeretelméletileg öntudatos keresztyén szilárd meggyőződése, hogy egyetlen ember lény sem képes kiejteni egyetlen szótagot sem, legyen az tagadó, vagy helyeslő, ha az nem Isten létezése miatt hangzik el. Azaz, a transzcendentális érvelés megpróbálja kideríteni, milyen fajta alappal kell rendelkeznie az emberi tudás házának ahhoz, hogy az lehessen, ami. Nem keresi, hogy vajon van-e a háznak alapja, hanem előfeltételezi, hogy igenis van. Azt tartjuk, hogy a keresztyén-ellenes módszer, legyen az következtetéses, vagy rávezetéses, hasonlítható ahhoz az emberhez, aki először ahhoz ragaszkodik, hogy William Penn szobra a philadelphiai városházán értelmesen felfogható anélkül az alap nélkül, amelyen áll annak érdekében, hogy utána megvizsgálja, van-e ennek a szobornak valóban alapja, avagy sem.

Különösen meg kell jegyezni tehát, hogy csak arról a filozófiarendszerről mondhatjuk, hogy a transzcendens módszert alkalmazza, amelyik komolyan veszi az abszolút Isten elképzelését. A valóban transzcendens Isten és a transzcendens módszer kéz a kézben járnak. Ebből következik, hogy ha helyes volt a hegeli idealizmusra vonatkozó állításunk, miszerint nem hisz a transzcendens Istenben, akkor valójában nem használta a transzcendens módszert, mint ahogyan azt állította.

Ezen a ponton helyes lehet beszúrni egy rövid elemzést a Szentírás helyéről mindebben. A keresztyénség ellenfelei hosszú idővel ezelőtt észrevették, hogy mi tényleg elfogultak vagyunk, s hogy teljes álláspontunk „biblisztikus”. Másrészt egyes fundamentalisták attól féltek, hogy valamiféle Biblia nélküli keresztyén filozófiát igyekszünk felépíteni. Most már mondhatjuk, hogy amennyiben ez a helyzet, a keresztyénség ellenfele jól érzett rá a dologra. Az álláspont, amit megpróbáltunk röviden felvázolni, tényleg a Bibliából vétetett. S ez különösen az egész álláspont központi elképzelésére vonatkozik, azaz az abszolút Isten elképzelésére. Hitünk szerint az emberi irodalomban sehol máshol nem szerepel az abszolút Isten fogalma. S ez a tény ismét csak közvetlenül kapcsolódik ahhoz a tényhez, hogy a bűn fogalma sehol sem szerepel úgy, ahogyan a Bibliában. A Biblia szerint a bűn az embert Isten ellenségévé tette. Következésképpen az ember elkezdett arra törekedni, hogy

eltávolodjon Isten elképzelésétől, azaz, a valóban abszolút Istenétől. S ennek a legjobb módja helyettesíteni az elképzelést egy véges Istenével. S eme alantas cél elérésének a legjobb módja az volt, hogy úgy tüntették fel, mintha az abszolút Isten elképzelését tartották volna fenn. Innen származik a hatalmas ragaszkodás azok részéről, akik valójában keresztyén ellenesek ahhoz, hogy ők keresztyének.

Nyilvánvaló tehát, hogy vagy vesszük a Bibliát, a bűnről alkotott fogalmát, Krisztusról alkotott fogalmát, valamint Istenről alkotott fogalmát és mindazt, ami ezekben a fogalmakban benne foglaltatik, vagy semmit sem tartunk meg belőlük. Így aztán nagyon kis különbséget jelent, hogy az abszolút Isten elképzelésével, vagy az abszolút Biblia elképzelésével kezdjük. Az egyik a másikból származtatott. Mindkettő benne foglaltatik a keresztyén világnézetben. Ezért vagy mindet védjük, vagy egyiket sem. Csak egy abszolút lehetséges, s csak egy abszolút szólhat hozzánk. Ezért mindig ugyanannak az abszolútnak ugyanaz a hangja kell, hogy szóljon hozzánk, még ha látszólag különböző helyeken teszi is ezt. A Bibliának igaznak kell lennie, mert egyedül a Biblia beszél az abszolút Istenről. S egyformán igaz az is, hogy azért hiszünk egy abszolút Istenben, mert a Biblia egy ilyenről beszél nekünk.[1]

S ez felveti a körkörös gondolkodás dolgát. Állandóan az a vád hangzik el, hogy ha a dolgok így állnak a keresztyénséggel, akkor az aláírta a saját halálos ítéletét, ami az értelmes embereket illeti. Ki akar egy efféle baklövést elkövetni az elemi logika területén, hogy valamit igaznak véljen, csak mert benne van a Bibliában? Válaszunk erre röviden az, hogy előnyben részesítjük a körkörös gondolkodást az egyáltalában nem gondolkodással szemben. Igaznak tartjuk, hogy a körkörös gondolkodás az egyetlen gondolkodás, mely lehetséges a véges ember számára. A feltételes következtetés fentiekben vázolt módszere körkörös gondolkodás. Vagy nevezhetjük spirális gondolkodásnak. Körbe-körbe kell járnunk egy dolgot, hogy többet láthassunk dimenzióiból, s többet tudhassunk róla általánosságban, hacsak nem vagyunk nagyobbak annál, amit vizsgálunk. Hacsak nem vagyunk nagyobbak Istennél, nem gondolkodhatunk róla semmi más módon, mint transzcendens, vagy körkörös érveléssel. A körkörös gondolkodás szükségességének elutasítása már önmagában is nyilvánvaló jele a keresztyénség ellenzésének.

Ebben a fejezetben nagy általánosságban próbáltuk meg a használt terminológiát meghatározni, s ezzel együtt megpróbáltuk a keresztyén ismeretelmélet vázlatát is megadni. Szükséges volt ezt megtennünk, mielőtt belekezdtünk volna a történeti áttekintésbe, hogy legyen valamilyen mércénk, mellyel megítélhetjük a történelmet. Mert még azok számára is, akik azzal az elismert céllal kezdik, hogy hagyják a történelemnek, hogy létrehozza saját mércéjét, a valóságban olyan történelemfilozófiával kezdik, mely azt vallja, hogy a történelem Istentől függetlenül is képes efféle mérce létrehozására. Mindemellett szükséges volt igazolnunk a történelmi anyaggal kapcsolatos választásunkat. Megmondtuk, hogy számunkra az Isten elképzelésének biztosított hely szabja meg az ismeretelmélet értékét. Ettől fogva főleg az a kérdés az, amelyre megpróbálunk választ adni történeti áttekintésünkben. Ellenfeleink azonban azt gondolják majd, hogy ez az eljárás nyilvánvaló bizonyítéka a végromlásnak. Számukra a helyzet kérdése nem elsődlegesen fontos. Ennek megfelelően ez olyan ellentmondásos dolog, melyben a kezdet kezdetén állást kell foglalni. Egyedül ennek az érdeme, hogy a kezdet

[1] Egyes nemrég megjelent publikációiban – különösen a *De Heilige Schrift* (1966-1967) címűben – Dr. G. C. Berkouwer arra figyelmezteti az ortodox keresztyéneket, hogy ne formális nézeteik legyenek a Szentírásról. Kihangsúlyozza a tényt, hogy a bibliai tanítás tartalma, s a Biblia eszméje egymásban foglaltatnak. Ezt a pontot emelte ki ez a tanmenet 1939-ben.

kezdetétől fogva tudatosodik számunkra az élet- és világnézet felépítésére irányuló minden erőfeszítés intenzíven ellentmondásos jellege.

2. fejezet:
Történeti áttekintés:
A. Görög ismeretelmélet: a kiindulási pont

Általános szemszögből a görög filozófia mindig fontos marad. Az emberi elme először ebben adta szisztematikus kifejezését legmélyebb gondolatainak. Ennek megfelelően bárki, aki szeretne megismerkedni még akár csak a modern filozófia értelmezésével, jól teszi, ha rendelkezésére álló idejének jó nagy részét a görög filozófiának szenteli.

Határozottabb szemszögből a görög filozófia fontos a keresztyén teizmust tanulmányozó diák számára.[2] A görög filozófiában, s csak a görög filozófiában fejezte ki magát teljességgel az anti-teista elme anélkül, hogy keveredett volna a fél-keresztyén elemekkel. Természetesen igaz, hogy az anti-teista gondolkodás legátfogóbb kifejeződései az olyan modern filozófusoknál találhatók meg, mint Kant és Hegel. Ám akkor is tény marad, hogy ezeknél és más szerzőknél érezhető a közvetlen, vagy közvetett hatás, mely idegen az anti-teista gondolkodás számára. Ebből ered a görög filozófia döntő fontossága a mi céljaink számára.

Még fontosabbá válik a görög filozófia számunkra, ha eszünkbe jut, hogy a teisták és antiteisták között az egyik leghevesebben vitatott dolog a kiindulási pont kérdése. S egyedül a görög filozófiában figyelhetjük meg a módszert, mellyel az anti-teista elkezdi vizsgálódásait az ismeretelmélet területén.

Ezenkívül különösen szerencsés a számunkra a tény, hogy a görög spekuláció egyetlen nagy kifejeződésre jutott egy, vagy két ember filozófiájában, nevezetesen Platonéban és Arisztotelészében. Általánosan elismerik, hogy az emberi faj történetében nem születtek nagyobb elmék, mint ők. Ezek az emberek szembekerültek az ismeretelmélet minden alapvető kérdésével. Azaz, joggal állíthatjuk, hogy az egész anti-teista álláspontot felmértük, amennyiben gondosan megvizsgáltuk, mit mondott ez a két ember a témában. Minden jövőbeni anti-teista gondolkodás csírája Platonban és Arisztotelészben található meg.

De vajon korrekt dolog visszavezetni a teista, vagy anti-teista kiindulási pont kérdését a görög spekuláció kezdeteiig? A legkézenfekvőbb megválaszolása ennek a kérdésnek az lesz, ha megkérdezzük, hogy mondtak-e valamit a görögök a teizmusról, vagy anti-teizmusról. S a második kérdésre könnyen adható tagadó válasz. Mégis mindenki egyet fog érteni, hogy nem volt szükséges a görögök számára oly módon tárgyalni a problémát, mint ahogyan azt mi modernek tárgyaljuk annak érdekében, hogy teljesen kitárgyaljuk azt. Ha csak a kérdés csírái vannak jelen, jogosan mondjuk, hogy a görögöknek voltak bizonyos elképzeléseik a kérdésről. S vannak különösen bizonyos feltevések a görög spekuláció alapjaiban, melyekre rámutathatunk, s melynek alapján meghatározhatjuk, milyen választ adtak volna a görögök az általunk feltett kérdésre, ha szisztematikusan tettük volna fel nekik.

Különösen fontos megjegyezni, hogy szükségszerűen feltevésekkel foglalkozunk, mikor a görög ismeretelméletről beszélünk. Sokan állítanák, hogy legalábbis a korai görögök nem az ismeretelmélettel foglalkoztak, hanem csak a

[2] Most úgy használjuk a teizmus, keresztyén teizmus fogalmait, valamint a hozzá hasonlókat, mint ahogyan az „első kiadásban" használtuk. Abban azt képviselték, amit Isten az Ő kijelentésében Krisztuson keresztül a Bibliában elmond Magáról, valamint az emberrel és a világgal kapcsolatos tervéről.

valóság problémáival, vagyis azzal, amit Arisztotelész után metafizikának nevezünk. Mivel azonban minden metafizikának van implicit, ha ugyan nem explicit ismeretelmélete, nem helytelen azt mondanunk, hogy már a korai görögök esetében is az ismeretelmélettel foglalkozunk. Még akár azt is mondhatjuk, hogy minden ember, tanult, vagy tanulatlan, rendelkezik ismeretelmélettel, mely benne foglaltatik a gyakorlatában.

A specifikus kérdés, amit megkérdezünk a korai görögökkel kapcsolatban ez: „Miképpen fogták fel az isteni és emberi elme közötti viszonyt?" S a döntő fontosságú pont ebben a kérdésben az, hogy eme két elme közül a görögök melyiket tekintették eredetibbnek és végsőbbnek, az istenit, vagy az emberit? Működhet-e akár az isteni, akár az emberi elme a másik nélkül is hatékonyan? Tudhat-e Isten a világegyetem bármely tényéről az emberre való utalás nélkül? Tudhat-e az ember a világegyetem bármely tényéről az Istenre való utalás nélkül? Vagy talán kölcsönösen függtek egymástól? Vagy talán kölcsönösen függetlenek voltak egymástól? Vagy ha létezett az egyiknek függőségi viszonya a másik iránt, úgy melyik irányban állt fenn ez a függőség? Vajon Isten függött az embertől, s nem az ember az Istentől? Vagy az ember függött Istentől és nem Isten az embertől?

Meg kell jegyezni, hogy hacsak nem tudjuk megválaszolni ezt az utolsó kérdést helyeslően, nem adhatunk igazat annak a nézetnek, hogy a görögök teisták voltak az ismeretelméletük területén. Az anti-teizmus útjai számosak, s a teizmus útja egyetlen és nagyon szűk. Ám nem szükséges számunkra megtalálni a teizmus teljesen kifejezett rendszerét a görögök között. Megelégedettek lehetünk, ha csak a teista spekuláció kezdeteit találjuk meg közöttük.

A tény azonban az, hogy a görögöknél nem találjuk meg a teista gondolkodásnak még csak a csíráit sem. Ez olyan szélsőséges kijelentésnek tűnhet, mely magyarázatra szorul. Ezért ki kell hangsúlyoznunk, hogy nem tagadjuk, hogy a görög gondolkodásban nagyon sok utalás van Istenre, s ezt az Istent úgy képzelték el, hogy van bizonyos függetlensége a világegyetemtől, de fontos észrevenni, hogy senki nem találhatja meg náluk Istennek, mint önálló és abszolút független Istennek az elképzelését. Természetesen fel fogják vetni ezzel az állítással szemben, hogy a görög spekuláció konkrét hibája az volt, hogy a világtól túl elvontan képzelte el az Istent. Ezért állíthatják, hogy ha a szövetség népe hitt a transzcendens Istenben, akkor az a görögöké volt. Ezzel szemben mi azt mondanánk, hogy a görög filozófia transzcendencia-fogalma, különösen Arisztotelész esetében, a világegyetemtől teljesen függetlennek feltételezett, s így a világegyetemet majdnem teljesen függetlenné teszi Istentől. S ez mindennél jobban alapvetően anti-teistává teszi a görög istenfogalmat. Vagy, ha a görög gondolkodás más értelmezői ki akarják hangsúlyozni a görögök Isten viszonyának szorosságát a görögök világegyetemével, s ezzel azt akarják állítani, hogy a görögök Istene immanens volt a saját teremtésében, egyúttal transzcendens volt felette, a válaszunk erre az, hogy még mindig bizonyítandó marad, hogy a görögök közül bárki valaha is gondolt úgy a világegyetemre, mint Isten teremtésére. Meg kell hagyni, a teremtés fogalmát használják, ám a görög filozófiában a teremtés fogalma alatt mindig azt a tényt értették, hogy a világegyetem létezése örökkévaló, vagy félig örökkévaló, s Isten létezésével párhuzamos. S ha a görög gondolkodás teremtés-fogalma ilyen, akkor lehetetlen, hogy Isten immanenciája a világegyetemben mást jelentsen, mint valamiféle azonosságot a világegyetemmel. A görög filozófia Istene vagy kizárólagosan deista, vagy kizárólagosan panteista.

A teizmus transzcendencia-fogalmát nem jelentjük ki világosan, ha csak annyit mondtunk, hogy Isten nem függ a világtól. A szó közönséges jelentésének

értelmében ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a világ is független legyen Istentől. S a világnak ez iránt az Istentől való függősége iránt ugyanúgy érdeklődik a teista, mint Istennek a világtól való függetlensége iránt. Valójában Isten nem lesz valóban független a világtól, míg a világ nem válik Istentől függővé. Senki sem abszolút független, míg csak ő maga nem válik függetlenné. Nem létezhet két abszolút független lény.

Itt azonban kiemelhetjük, hogy amennyiben kihangsúlyozzuk ezt a dolgot, az emberi nyelv többé már nem lesz alkalmas kiállni a megterhelést, amit ráhelyezünk. A függetlenség, mondtuk, a valakitől, vagy valamitől való függetlenséget foglalja magában, így tartalmazza annak a valakinek, vagy valaminek a létezését is. Ám hadd jegyezzük meg, hogy ez ismét a vita tárgyát képezi a teista és az anti-teista között. Alapvetőbb ellentét nem létezik a kettő között, mint ami az ebben a kérdésben érintett ellenvetéssel kapcsolatosan fennáll. Az egész keresztyén teista álláspont az Istennek az emberrel való viszonya természetének fogalmán áll, vagy bukik. Nem célunk itt a teista álláspont igazsága mellett részleteiben érvelni. Ám segítségünkre lesz a görögök kiindulási pontjának megértésében, ha nem kendőzzük el ezt a különbséget teizmus és anti-teizmus között. Sőt segítségünkre lesz, ha megértjük, hogy a fent hangoztatott ellenvetés, miszerint az emberi nyelv magában foglalja Isten és ember viszonylagosságát, az nem valami igazság, hanem egy feltételezés az anti-teizmus részéről, amely bizonyításra szorul. Igaz, hogy ennek a feltételezésnek nagy a valószínűsége. Mindennapi tapasztalatunk, hogy ha függetlenséget keresünk, akkor egy ténylegesen létező valakitől, vagy valamitől való függetlenséget keresünk. Ezért nagyon könnyen átvisszük ezt az elképzelést a végső metafizika területére és készpénznek vesszük, hogy ugyanez az elv ott szükségszerűen ugyanúgy megáll, mint ahogyan a legközönségesebb tapasztalataink terén. Ám mégsem lehet ez a helyzet. Ha fenntartjuk, hogy a valamitől való függetlenségnek mindig és minden értelem számára egyformán magában kell foglalnia azt a valamit, amitől a függetlenséget számítjuk, akkor legfeljebb egy olyan Istennek találhatunk helyet, aki mindig is függött a világegyetemtől és az ember elméjétől. Ez azután a világegyetem és az ember örökkévalóságát fogja jelenteni, vagy Isten mulandóságát. A lényeg az, hogy ebben az esetben Istent és embert mindig szoros kapcsolatban kell tartani egymással. Itt mi egy pillanatig sem vitatkozunk az anti-teistával magukról ezekről a kérdésekről, ami naiv próbálkozását illeti, hogy elhúzza a mézesmadzagot előttünk egész álláspontját illetőleg avégett, hogy a kezdetektől fogva úgy adja be nekünk, hogy annak ne legyünk tudatában. Ha már anti-teistáknak kell lennünk, legyünk öntudatos anti-teisták.

A görögök alapvető feltételezése az volt, amiről épp most beszéltünk. Úgy érdeklődtek az objektív világ iránt, mint ami elsősorban a fizikai objektumok világa. Nagyon kevés figyelmet fordítottak a szubjektum, azaz az emberi elme kérdésének gondolkodásuk korai szakaszaiban. Azaz mondható, hogy még ismeretelmélettel sem rendelkeztek, s ezért anakronizmus anti-teista ismeretelméletről beszélni az ő esetükben. Mindazonáltal az objektív világgal kapcsolatos vizsgálódásaikban, ahogyan megszokottan nevezzük, készpénznek vették, hogy számukra lehetséges ennek az objektív világnak a megismerése anélkül, hogy tudnák, áll-e Isten Teremtőként a világegyetem felett, vagy sem. A Szókratész előttiek nagy többsége, ha ugyan nem mindenki, Istent valójában a világegyetemmel azonosította. Az általuk tanulmányozott kérdések a létezik és válik valamivé kérdései voltak. Az ezeket a kérdéseket alátámasztó feltevések a következők voltak: (a) hogy minden dolog alapjában véve egy és ugyanaz, (b) hogy valamiképpen a tapasztalat sokfélesége

ebből az egyből ered, azaz a változás tényét biztosra vették, (c) hogy az ily módon az egyből előállott sokféleség minden időben azonos az eggyel. Azaz, ha a korai görögök az Isten fogalmát egyáltalán használták, ez szinonimája volt a világegyetemnek. S mivel ez a helyzet, világos, hogy Istennek, mint a világegyetem Teremtőjének a létezése kérdésére gyakorlatilag tagadó választ adtak. A görögök feltételezték, hogy az emberi elme tudhat mindent, s minden véges tényről, amelyről valaha is várhatja, hogy megismer, tudhat az Istenre, mint Teremtőre való utalás nélkül. Azaz, öntudatlanul anti-teisták voltak, de mindenképpen anti-teisták.

Pál azt mondja nekünk, hogy Isten, a Teremtő világosan ki van jelentve a világban. Kálvin hatalmas hangsúlyt helyez erre a dologra. A világban egyetlen tény sem értelmezhető igazán, csak ha úgy tekintünk rájuk, mint Isten által teremtettekre. A görögök azok között voltak, akikről Pál beszélt, mikor arról szólt, hogy hamisággal feltartóztatják, vagy elnyomják az igazságot. Annak a ténynek a jelentősége, hogy a görög spekuláció anti-teista elfogultsággal kezdett, nem hangsúlyozható eléggé az ezzel kapcsolatos egyetemes félreértések miatt. A szokásos felvezetés az, hogy a görögök természetes módon úgy kezdtek el körülnézni az őket körülvevő világegyetemben és kérdéseket feltenni, ahogyan egy gyermek tesz fel kérdéseket a számára furcsa, vagy új dologgal kapcsolatosan. Ezért azt mondják, hogy ahogyan egy gyermeket sem lehet hibáztatni, amiért anti-teista elfogultsággal kezdi, így a görögöket sem szabad megróni azért, hogy nem mással, mint nyitott elmével kezdték. Természetesen azokkal a dolgokkal kezdték, melyek a legközelebb álltak hozzájuk, s csak később fordultak a metafizikai távolabbi kérdéseihez. Elkezdték a fizikával, s csak ezután tértek rá a metafizikára.

Ezek az ellenvetések azonban maguk is ugyanazon az anti-teista elfogultságon alapulnak, mint amiről épp most volt szó. Ezekben az ellenvetésekben biztosra veszik, hogy a görögök joggal hasonlíthatóak egy gyermekhez, aki rácsodálkozik az őt körülvevő dolgokra. Az összehasonlítás előfeltételezi, hogy az emberi faj első alkalommal a görögök személyiségeivel ébredt öntudatra. Ez az összehasonlítás biztosra veszi, hogy az emberi faj soha nem állt közelebbi kapcsolatban Istennel, Aki közelebb volt hozzájuk, mint a világegyetem. Más szóval, az összehasonlítás készpénznek veszi, hogy először a fizikai tényeket lehet természetesen megismerni, s ha Istent meg is kell ismerni, az a megismerés csak ezután következhet.

Ám pontosan ez a vitatott pont. Ha a teista nézet a helyes, akkor az ember eredetileg olyan közel állt Istenhez, mint amilyen közel állt bármely fizikai tényhez. Ha a teizmus igaz, az ember egykor megértette a tényt, hogy az állatokat és a fákat azért ismerheti, mert Istent is ismerte. Ha a teizmus igaz, az abszolút Isten kijelentése mindenhol megtalálható volt a teremtett világegyetemben, ezért nem számít, hová fordul az ember, önmagához, vagy az őt körülvevő természethez, mindenhol Istennel találkozik. Ez benne foglaltatik a teremtés eszméjében. A teremtés elképzelése magával hozza a létezés és valamivé válás határozott nézetét is, a görög filozófia két fő kérdését. A teremtés elképzelése különbséget tesz a létezésben Isten és ember között. Bárkinek, aki a teremtés eszméjét vallja (a mulandó, és nem a logikai teremtésről beszélünk), vallania kell Isten elképzelését is, aki a világtól függetlenül létezett és a világtól függetlenül volt jelentősége Önmaga számára. S ezen a ponton ellenérv jelentkezik a görög spekuláció említett első feltevésével szemben, miszerint minden dolog alapjában véve egy. Ha a teizmus helyes, akkor minden dolog alapjában véve kettő, nem pedig egy. Másodsorban, bárkinek, aki vallja a teremtés elképzelését, azt is vallania kell, hogy a válik valamivé világa nem vehető biztosan olyan végsőnek, mint amelyikkel, mint adottal az emberi

elmének el kell kezdenie a spekulációit. A létezés a válik valamivé előtt van, és független a válik valamivé-től. Azaz, a teremtés elképzelése szembeszáll a görög filozófia második és harmadik elképzelésével is, miszerint a változás ténye biztosnak tekintendő, s az egyből létrejött sokféleség mindvégig azonos az eggyel.

Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a Szentírás szerint Isten szólt az emberhez a történelem hajnalán. Amellett, hogy kijelentette Magát a teremtett világegyetem tényeiben, Isten kijelentette Magát az Igében megmondván az embernek, hogy mit kell cselekednie a világegyetem tényeivel. A bukás óta minden ember, mint Ádámban elbukottak (Rm5:12) továbbra is felelősek Istennek ezért a történelem kezdetén az embernek adott kettős kijelentéséért.

Ezekből a megfontolásokból következik, hogy ha a teizmus igaz, a görögök nem az ártatlan gyermekek faja, akik éppen csak elkezdtek körülnézni. Ha a teizmus igaz, létezett egy eredeti monoteizmus, vagy ahogyan most mondhatjuk, amelyből a faj kibukott. Erre az igazságra rendszerint nem gondolnak komolyabban, mint bármelyik görög mítoszra. Valójában nem is tekintik másnak, csak egy mítosznak, melynek a reményvesztett tradicionalistákon kívül senki nem szentel figyelmet. Még maguk a keresztyének is gyakran úgy érzik, hogy ez a teremtési történet olyasmi, amit magukkal kell vinniük a teizmus egyéb előnyeinek megszerzése végett, de amúgy semmi más haszna nincs. Emiatt próbáltuk meg kimutatni, hogy a teremtési történet szerves része a keresztyén teista gondolkodásrendszernek. Azért fogadjuk el, mert benne van a Bibliában, s hisszük, hogy csak az a védhető filozófiai álláspont, ami benne van a Bibliában. Ellenfeleinknek nincs joguk elvetni a teremtéstörténetet, míg be nem tudják bizonyítani, hogy nem lényeges a keresztyénség számára, vagy hogy a keresztyénség nem az egyetlen álláspont, mely az emberi állításokat értelmessé teszi. Mégis, egy átlagos filozófiai szövegkönyv úgy mutatja be a görög spekuláció kezdetét, mint valami teljes mértékben semlegest. Ám megpróbálni semlegesnek lenni nem más, mint Isten és az Ő Krisztusa ellen szólni.

1. Semlegesség

Ha a teista álláspont védhető, akkor bármely emberi lény számára lehetetlenség semlegesnek maradni. Ezt egészen könnyen elismerik, ha központilag vallásos kérdésről van szó. Csak fel kell idéznünk Jézus szavait: „Aki nincs ellenem, velem van”, hogy emlékeztessük magunkat erre a tényre. Mikor két nemzet háborúban áll egymással, a két nemzet egyetlen állampolgára sem lehet semleges. Ésszerű lehet egy harmadik nemzet polgárai számára semlegesnek maradni, de ez nem lehet a helyzet azokkal a polgárokkal, akiknek országai ténylegesen háborúban állnak. Ezt az analógiát alkalmazhatjuk a teizmusra és az anti-teizmusra is. Természetesen egy efféle analógia alkalmazhatóságát minden erőszakos anti-teista tagadni fogja. Ám maga ez a tény mutatja, hogy ez egy vitatott dolog a két gondolkodási rendszer között, mert az ugyanúgy igaz, hogy minden erőszakos teista ragaszkodni fog hozzá, hogy határozott háború van a kettő között. Igaz, az anti-teista is beszélhet háborúról és vélemény-ütközésről, ám ő a háború alatt nem azt érti, amit a teista háború-fogalma jelent. Az anti-teista a saját maga által vallott tantételek miatt képtelen a legfontosabb dolognak tartani, hogy valaki melyik gondolkodási rendszerhez hajlamos csatlakozni. Számára természetesen nem létezik az ember örökkévaló sorsa mindebben. A keresztyén számára az egész szemléletmód más. Számára ugyanolyan fontos, hogy az emberek teisták legyenek, mint az, hogy keresztyének azon nyilvánvaló okból, hogy számára az igazi teizmus és az igazi keresztyénség azonosak. Ezért az igazi teista mindig misszionárius, még mikor a

„leghomályosabb” spekulációkba is bocsátkozik az örökkévaló dolgokat illetően. Egy keresztyén nem bocsátkozik spekulációkba. Nincs „metafizikája” oly módon, ahogyan a metafizikát rendszerint felfogják. Még csak el sem kezdi az Istennel kapcsolatos gondolkodását, mint fő elképzelését annak érdekében, hogy azután ettől a fő elképzeléstől származtassa „igazság-rendszerét”. Az ő gondolkodása mindig és csakis a bibliai tanítás különböző összetevőinek integrációs kísérlete. Ezt cselekedve annyira mélyen tudatában áll annak a ténynek, hogy minden „fogalmat”, melyet alkalmaz, korlátoz a többi, általa alkalmazott „fogalom”, így rendszere egy arra irányuló próbálkozás, hogy újra kijelentse a Jézusban levő igazságba vetett hitét.

Ezekből a megfontolásokból nyilvánvalónak kell lennie, hogy senki sem veheti biztosra a semlegesség lehetőségét. Hogy filozófiailag helyes lehessen, az anti-teista először köteles megalapozni ezt a lehetségességet kritikusan, mielőtt elkezdene ráépítkezni. Ha létezik egy abszolút Isten, akkor a semlegesség nem is lehet kérdés, mert abban az esetben minden teremtmény Istentől származik, s ezért közvetlenül Neki tartozik felelősséggel. S egy ilyen Isten nem viszonyul majd nagyon kedvesen azokhoz, akik figyelmen kívül hagyják. Még az emberi kapcsolatokban is igaz, hogy a szomorúság mélyebb forrása, ha valakit figyelmen kívül hagynak, mint ha ellenkeznek vele. Ebből következik, hogy megpróbálni semlegesnek lenni részét képezik az erőfeszítésnek, hogy valaki anti-teista legyen. Ezen okból használtuk állandóan az anti-teista fogalmat a nem teista helyett. Nem teistának lenni annyi, mint anti-teistának lenni. Az ember bukásának története szemléltetheti ezt a dolgot. Ádám és Éva először valódi teisták voltak. Istennek a velük és az állatokkal kapcsolatos értelmezését tekintették az igaz értelmezésnek. Aztán jött a kísértő. Ő bemutatott Évának egy másik, azaz anti-teista elméletét a valóságnak, s megkérte őt, hogy legyen bírája annak, melyik látszik az elfogadhatóbbnak a számára. S a bíró eme pozíciójának az elfogadása jelentette az ember bukását. Ennek elfogadása az ember elméjét egyenlő rangra emelte Istenével. S ez az elfogadás a gonoszt Istennel egy szintre emelte. Mielőtt Éva figyelhetett volna a kísértőre, biztosra kellett vennie, hogy a gonosz talán olyan személy, aki ugyanannyit tud a valóságról, mint amennyit Isten. Mielőtt Éva figyelhetett volna a kísértőre, készpénznek kellett vennie, hogy ő maga lehet olyan, aki értelmes végső döntést tud hozni állítás és ellentétes állítás között, ami aztán létezésének egész jövőjét befolyásolja. Azaz, Évának ki kellett kötnie egy végső ismeretelméleti pluralizmust és esetlegességet, mielőtt akár csak fontolóra vehette volna a Gonosz neki tett ajánlatát. Vagy másképpen kifejezve, kénytelen volt feltételezni Isten, a Gonosz és a saját elméjének egyforma végsőségét. S ez bizonyosan kizárta Isten kizárólagos végsőségét. Azaz, ez nem volt más, mint Isten abszolútságának tagadása ismeretelméletileg. Így a semlegesség a tagadáson alapult. A semlegesség tagadás.

Ez a tagadás kötődött az új, az emberi elme felsőbbrendűségéhez való ragaszkodáshoz Isten elméjével szemben. Éva nem kérdezte meg Istent, sőt még a férjét sem, hanem egyedül hozta meg a döntést. Mikor állítások és ellentétes állítások bukkannak fel valaki előtt, az illetőnek feltételeznie kell az abszolút végsőséget. Éva előtt határozottan felbukkant a „vagy-vagy” alternatíva. Ezt ő természetesen tagadta volna, ha akkor bárki megkérdezi tőle. Elutasította volna, hogy bármiféle ehhez hasonló választási lehetőség elé állítsák. Természetesen azt gondolta, hogy a dolog nem visszavonhatatlan, hanem megpróbálhat egy ideig kísérletezni a sátáni viselkedéssel, s ha ez nem látszik működni, majd visszatérhet régi, teista álláspontjához. Úgy gondolkodott, hogy a gonoszság és a bűn a legrosszabb esetben is csak lépcsőfok a magasabbrendű dolgok felé, s hogy ő egymagában is megteheti ezeket a lépéseket. Mindebben meglehetősen nagyot

tévedett. Tetszett neki vagy sem, ténykérdés, hogy kizáró alternatíva előtt állt. Csak az örökkévalóság szívéből jövő cselekedet állíthatta őt vissza a helyes útra. Isten volt az, akinek újra kellett magyaráznia a cselekedetét és a megfelelő helyére tenni azt a világegyetemben. S Istennek ez az újraértelmezése megsemmisítette az ember által adott értelmezést. Az embert vissza kellett vinni Istenhez. Ez önmagában is elégséges bizonyítéka annak, hogy a döntés az ember részéről antiteista volt, nem pusztán csak nem teista.

A gonosz burkoltan arra célozgatott, hogy értelmes és döntő magyarázat csak akkor adható, ha a valóság tisztán véletlenszerű. Isten nem létezhet, és nem lehet a te Teremtőd, mert ha így lenne, a választásaid egy bábu választásai lennének. Ne engedd, hogy Isten mindent magába foglaló gondviselésének elvont vagy formális elképzelése uralkodjon a gondolataidon. Állj fel a jogaidért, mint szabad ember. Valójában ez volt a Sátán állítása.

Így tehát mikor Éva odafigyelt a kísértőre, nem csak egy ismeretelméleti pluralizmust kellett leszögeznie, hanem egy eredeti metafizikai pluralizmust is. Készpénznek kellett vennie, hogy mint időben teremtett lény, értelmesen tekintheti magát lényében elegendően végsőnek, hogy igazoljon egy cselekedetet, mely ellenkezett egy örökkévaló lény akaratával. Azaz, nemcsak az időt és az örökkévalóságot kellett egyenlővé tennie, hanem az időt az örökkévalóság fölé kellett emelnie. A Sátán által neki mondott dolgot az időben kellett lebonyolítania. A Sátán azt mondta, hogy még mindig meg kell látni, hogy vajon Isten fenyegetései beteljesednek-e. A kísérleti módszert kellett alkalmazni. Csak az idő mondhatta meg. Ez a viselkedés magában foglalja, hogy Isten nem több egy véges Istennél. Ha úgy képzelnénk el, mint abszolútot, az ostobaságnál is rosszabb lenne egy időbeli teremtménynek kipróbálni Isten magyarázatát az idő kémcsövében. Ha úgy képzelnénk el, mint örökkévalót, egy efféle vállalkozás eleve kudarcra van ítélve, mivel ebben az esetben a történelem nem más, mint Isten akaratának kifejeződése. S ebben az esetben az ember humanitása megsemmisül.

Igaz, hogy az ember bukásának ezt a történetét a filozófia átlagos diákja úgy löki félre, mint a mitológiai kor egyik emlékét. Ám ez biztosan jogtalan. A kérdés nem pusztán a Genezis könyvének történelmi hitelessége. Az is, de több annál. A teizmus egész filozófiája benne foglaltatik. Bárkinek, aki elveti a Genezis történetét, el kell vetnie az abszolút Istenről alkotott elképzelést is. A történelem magában foglalja a filozófiát és a filozófia magában foglalja a történelmet. Vagy mondhatjuk, hogy azok, akik elvetik a Genezis történetét, a görög filozófiával kapcsolatos vizsgálódásaikat határozottan anti-teista elfogultsággal kezdik. Csak mivel ők maguk nem semlegesek, azért állítják, hogy a görögök semlegesek voltak. Ez példája a semlegesség azonosításának az alapvetően anti-teista elfogultsággal. S mint keresztyén teisták, ezen egyáltalán nem csodálkozunk. Ez pontosan az, amit várunk. A tény, hogy napjaink anti-teista filozófusai látszólag nincsenek tudatában az elfogultságuknak, s álladón ahhoz ragaszkodnak, hogy kiindulási pontjuk a semlegesség, már önmagában is a legjobb bizonyítéka annak, hogy elfogultságuk mennyire leuralja őket. Más szóval, a megdöbbenés, mellyel a filozófia, vagy tudomány átlagos diákja rád néz, ha azt mered neki mondani, hogy a te meggyőződésed szerint a semlegesség nemcsak nem kívánatos, de nem is lehetséges, elegendő bizonyíték arra, hogy soha nem kérdőjelezte meg a semlegesség értelmességét, vagy lehetségességét. Annál inkább szükséges, hogy már a kezdetben párbajra hívjuk ezt a kolosszális feltevést, mikor a görögök tanulmányozására alkalmazzák.

2. A gonosz

Ezen a nem kisebbíthető ismeretelméleti szinten kell szembe néznünk a hiba kérdésének egészével. Beszéltünk már róla közvetve, mikor a semlegesség lehetetlenségét tárgyaltuk. Ám az anti-teista továbbra is azt hozza majd elő, hogy a görögök számára természetes volt, hogy hibákat követnek el a vizsgálódásaik során, s nem szabad elvárnunk, hogy azonnal felnőtt teizmussal jelennek meg. Még ha végül teista álláspontra jutottak volna is, meg kellett találniuk a hozzá vezető utat, s ehhez időre volt szükségük.

Ennek az ellenvetésnek az alapjában az a feltevés rejlik, hogy a görög elme normális emberi elme volt. Mégsem ez a helyzet azonban, amennyiben a keresztyén teista álláspont egésze fenntartható. Ebben az esetben a görög elme az emberi elme egyik kifejeződése volt, mikor már a bűn miatt abnormálissá vált. Az anti-teista gondolkodás egyenlőségjelet tesz a bűn és a véges korlátozottság közé. Biztosra veszi, hogy mivel az ember korlátozott lény, ezért nem képes azonnal kielégítő tudással rendelkezni Istenről. Következésképpen a sok hiba, amit az ember elkövet az istenkeresés során nem bűnösnek, hanem teljesen normálisnak tekinti. A tanulást éppen csak megkezdő gyermek analógiáját alkalmazza ismét. Ám a teizmus szerint nem lehetséges a véges efféle azonosítása a bűnössel, vagy gonosszal. A teizmus szerint az eredeti ember, noha véges volt, de nem volt bűnös. Következésképpen kezdetben rendelkezett igazi és kielégítő istenismerettel.[3] Véges korlátai semmilyen módon nem gátolták őt abban, hogy rendelkezzen ezzel a kielégítő tudással. Magának a hibának a lehetősége is előfeltételezi az igazságot.

Nos, ha nem hibáztunk, mikor kijelentettük, hogy a hiba eme elmélete benne foglaltatik a teizmus alapjában, abból az következik, hogy a felelősség azoké, akik semleges kiindulási pontot akarván kikövetelni a görögöknek, először cáfolják az egész teista álláspontot. A gonosz teista elméletének van valami nagyon határozott mondanivalója a görög spekulációról. S azt, amit mond, ésszerű ellenérvekkel kellene megcáfolni, nem pedig gúnyolódással és feltevésekkel. Amíg nem történik kísérlet ebben az irányban, a magunk részéről nem tekintjük arroganciának, ha kitartunk a görög filozófia kezdeteivel kapcsolatos magyarázatunk mellett.

[3] A kielégítő alatt nem átfogót értünk. Elegendőt értünk az ő, mint teremtmény szükségletei számára.

3. fejezet:
Történeti áttekintés:
B. Görög ismeretelmélet: a csúcspont

Sokat beszéltünk hát a görög filozófia kezdeteiről. Ezalatt az általános cím alatt szükséges volt megnézni a gonosz és a semlegesség kérdését is. A továbbiakban annyi maradt, hogy megnézzük a görög gondolkodás legmagasabb fejlettségi szintjét, ami a témánkhoz való kapcsolódását illeti.

Célunk eléréséhez nem szükséges megvizsgálnunk minden egyes görög filozófust annak meglátásához, hogy mi mondanivalójuk volt az ismeretelmélet terén. Minket nem érdekel a görög ismeretelmélet fejlődése, csak amennyiben fényt vet a Platon és Arisztotelész által elért csúcspontra. S e két filozófus közül Platonnal többet foglalkozunk, mint Arisztotelésszel. Ennek oka az, hogy minket elsősorban az érdekel, mi mondanivalója volt a görög géniusznak az emberi elme helyéről a világegyetemben, s ezt könnyebben megállapíthatjuk Platon tanulmányozásával, mint Arisztotelészével. S még ha tévednénk is ebben a dologban, az sem lenne nagy ügy. Senki sem fogja cáfolni, hogy Platon vizsgálata jó összképét adja a görög gondolkodásnak. Platon kiválasztásának egyik bizonyos előnye Arisztotelésszel szemben az, hogy Platont gyakrabban tekintik a keresztyénség előfutárának, mint Arisztotelészt. Meg kell hagyni, a római katolikus egyház Arisztotelészt Platon fölé emelte, ám állításaival majd a későbbiekben foglalkozunk. Ezen a ponton jobban érdekelnek minket az afféle állítások, mint Paul Elmer More állítása, miszerint Platon igaz alapokat szolgáltatott a keresztyénség számára. More professzor úgy véli, hogy nagy különbség van Platon és Arisztotelész filozófiája között. Platon filozófiája, vallja, kiáll a kettősség mellett, így sok közös vonása van a keresztyénséggel, míg Arisztotelész filozófiája fékevesztetten az egyesített metafizika mellett kardoskodott. Nem próbáljuk meg felmérni a More professzor által fellelt különbséget Platon és Arisztotelész között. Nem fogunk vele vitába szállni Platonnal kapcsolatos magyarázatait illetően. Mi azt valljuk, hogy mind Platon, mint Arisztotelész nyílegyenesen szembeszálltak a keresztyénséggel, ezért nem is lehet kérdés, hogy vajon a keresztyénség kifejlődhetett-e a kettőjük valamelyikének filozófiájából. Ez nem tagadja a tényt, miszerint a görög gondolkodás általánosságban, s ezen belül Platon és Arisztotelész konkrétan nagy formális jelentőséggel bírtak a keresztyénség számára. S azt sem akarjuk sugallni, hogy a keresztyénség sok képviselőjét nem befolyásolták pogány motívumok. Ám a keresztyénség géniusza a görögök géniuszának az ellentettje.

Platon lélekkel kapcsolatos tantétele az, amihez fordulnunk kell, hogy meglássuk a görög ismeretelméleti spekulációk tetőpontját. Benne megtaláljuk a görög spekuláció legérettebb gyümölcsét az ember elméjének helyéről a világegyetemben. Ha valaki fenn akarja tartani, hogy inkább Arisztotelész kategóriáit akarja használni a lélek platoni tantétele helyett, hogy a görög ismeretelméleti spekulációk korrekt mintájához és csúcspontjához jusson, nem fogunk vele vitatkozni. Paul Elmer More már bebizonyította a hatalmas szakadékot, mely a keresztyénség és Arisztotelész között húzódik. Most az érdekel minket, hogy megmutassuk, pont ugyanez a szakadék húzódik a keresztyénség és a platonizmus között is.

Hogy előkészítsük a terepet Platonnak a lélekkel kapcsolatos tantétele megértéséhez, először fel kell idéznünk a filozófia néhány általános összetevőjét.

Először is észben kell tartanunk, hogy Platon minden elődje Szókratész lehetséges kivételével az emberi lelket illetően materialisták, vagy legalábbis hylozoisták voltak.[4]

Thalész azonosította a változás öröklött alapelvét a természetben az emberi lélekkel.[5] Csak kis különbség tétetett a test a lélek között. Héraklitusz azt mondja, hogy a gondolkodás a lélek legfontosabb összetevője volt a testi funkcióktól eltérően. Ám Héraklitusz még így sem tesz különbséget a világegyetemnek az embert körülvevő lelke és az emberben lévő lélek között. Biztosra veszi, hogy ezek egymás részeit képezik. Még Anaxagorász „*nous*"-a sem vezeti be a lelkiség fogalmát. Valamit tenni kell, mondja Adamson, oly módon, hogy megalkotjuk a testetlenség fogalmát, mely nem zárja a ki a materializmust annak érdekében, hogy megértsük, mit értettek a régi görögök a lélek alatt. Helyes Platonnak erre a hátterére visszagondolni. Platon maga sem kerülte el a befolyását. Az ókoriak közül senki sem tanult meg úgy gondolni az emberi lélekre, mint ami világosan különbözik az anyagi világegyetem egészétől. Ez az objektív tendencia az, ha nevezhető így, amennyiben az „objektívet" a szó közkedvelt értelmében használjuk, mely annyira nehézzé teszi a modernek számára, akik megszokták az emberi lélek kihangsúlyozását, hogy megértsék a görögök álláspontját.

Másodszor is meg kell jegyezni, hogy a görög filozófia egésze hajlamos a személytelenítésre és az elvontságra. Nem mintha tudatosan lett volna ez a helyzet. Ez nem lett volna megtehető tudatosan, mivel a személyiség modern fogalma ismeretlen volt a görögök számára. Ezalatt a gondolat alatt azt értjük, hogy jóllehet Platon esetében történt előrelépés a materializmustól a lelkiség felé, ám ezt magát elvontan értelmezték. A világegyetem egyik összetevőjét anyaginak, a másik összetevőjét lelkinek képzelték, s a lélek a lelkiben találja meg a helyét. Ám a világegyetemnek ez a lelki összetevője legfeljebb egyéniesítés. Paul Elmer More teljes mellszélességgel állította, hogy az elvontság Arisztotelésszel kezdődött, ám megkérdőjelezhető, hogy Arisztotelész megtette-e ezt a dolgot. Jellemző volt a görög gondolkodás számára, hogy elvontságokba futott bele. Minden aposztata elmélkedésben öröklött dolog az elvont gondolkodás.

A harmadik általános megjegyzés, melyet tehetünk, hogy a görög gondolkodás általánosságban intellektualista volt. Az ember érzelmi és akarati összetevőire csekély figyelmet fordítottak. A lélek lényege az „Eszmék" feletti elmélkedésben rejlik. Platon határozottan meg volt győződve arról, hogy az érzékek világa nem a legvalóságosabb világ. Meg kell hagyni, van valóságtartalma. Valósága azonban elegendően megismerhető volt az érzékszerveken keresztül. A valóságosabb világ az Eszmék világa volt, s ez már nem volt megismerhető az érzékszervek segítségével: ezt csak az elme általi elmélkedésen keresztül lehetett megismerni.

Alapos vizsgálattal meglátható, hogy a tárgyalt három jellemző, azaz (a) a hajlam az emberi elmének a világegyetem egésze törvényeivel való azonosítására, (b) a hajlam a személytelenítésre és elvontságra, (c) a hajlam az intellektualizmus felé való haladásra minden anti-teista gondolkodás jellemvonásai. Később majd megkíséreljük ezt kimutatni. S ha ez a vélemény helyes, akkor hasznunkra válik megnézni ezeknek az elveknek a működését Platon esetében.

Most rátérhetünk a lélek platoni tantételének fejlődésére a különböző párbeszédekben.

---

[4] V. ö. E. Caird, *A teológia evolúciója a görög filozófiában*; R. K. Gaye, *A platoni halhatatlanság*; Adamson, *A görög filozófia fejlődése,* stb.

[5] V. ö. Arisztotelész, *De Anima 1*, 411, a, 7.

A „Symposium” az első párbeszéd, melyben a lélek tantétele beleveszett az „eszmékről” való elmélkedésbe, melyre utaltunk. Alcestis Földre való visszatérésének allegóriájában látszik annak a fajta halhatatlanságnak a jelzése, melyre az átlagos görög vágyhat. A férje iránt érzett hatalmas szeretete jutalmául Alcestis visszatérhetett a Földre Hadész birodalmából. Úgy tűnik tehát, mintha a földi örökélet lenne a legnagyobb jutalom, amit a görögök el tudtak képzelni. Hamarosan kiderül azonban, hogy ez lehetetlen, sőt talán egyesen nem kívánatos. A halhatatlanságnak, gondolták, valami másnak kell lennie.[6] Céloztak a lények egyik fajtájára, akik természetükben halhatatlanok. El tudjuk képzelni az embert halhatatlan természettel? Így ezt a kérdést kell feltenni. Ezt nem szoktuk megtenni. De Diotema, az ihletett – mert még Szókratész sem meri felvállalni a felelősséget ezért a vakmerő nézetért – azt mondja nekünk, hogy létezhetnek egyes egyedek az emberek között, akik annyira másként nézhetnek ki a közönséges emberekhez viszonyítva, hogy más faj egyedeinek tűnhetnek. Ezek a filozófusok. Ezek egész életükben elvetették a erény puszta hasonlóságait, s szemeiket a szépség és az erény magasröptű tanulmányozására szegezték. Az alacsonyabbrendű megelégedhet a konkrét szépséggel, de a filozófusnak magát az ideális szépséget kell látnia. Már látja is, nem hébe-hóba, hanem folyamatosan. Szemlátomást felfogja, hogy ő az Eszmék világának polgára.

A bemutatás formája itt metaforikus, de már látjuk az irányt, melyben Platon gondolkodása mozog. Az ember valódi természete a lelke, nem a teste. Kettősség van kialakulóban. Azonkívül az ember valódi természete az értelme, s nem az érzékei. Csak az értelmén keresztül képes az ember kapcsolatba lépni az egyetemességekkel, s ezek az egyetemes Eszmék több valóságtartalommal rendelkeznek, mint az érzéki megtapasztalások részlegességei. Újabb kettősség van kialakulóban. Az ember lelkének valódi funkciója az Eszmék feletti elmélkedés, s legmagasabb rendű sorsa az érzéki világtól való elválasztódás annak érdekében, hogy teljesen feloldódhasson az Eszmék feletti elmélkedésben.

Platonnak azonban gondosabban figyelembe kellett vennie a Diotema által javasoltakat. Talán Diotema úgy vitt minket tüzes szekéren a mennybe, hogy közben megfeledkeztünk róla, hogy a por gyermekei vagyunk. A *Phaedrus*-ban aztán Platon megpróbálja határozottan bemutatni a halhatatlanság eszméje érvényességét. Arra a következtetésre jut, hogy Diotemának igaza volt. Az ember lényege, hogy kapcsolatban álljon az Ideális világgal. A lelket természetében halhatatlannak feltételezi és emiatt képes elvárni a halhatatlanságot a folytonos létezés értelmében.

A *Phaedo*-ban az érvelésnek erre a vonalára még inkább törekszik. Az igazi tudás csak az egyetemességekre vonatkozik, s a lélek az, mely az értelmi képességeivel alkalmas az ezzel a világgal való kapcsolatfelvételre.

Még sem szabad ezt az érvet gyorsan reklámoznunk. Még a *Protagoras*-ban, egy korai párbeszédben, Platon Szókratésszel elismertette, hogy ha az erkölcs tanítható, akkor kell lennie egy tanulási szakasznak. S nem lehet ez a helyzet, ha az érzékek világa és az Eszmék világa között túl éles a különbségtétel. Abban az esetben valaki vagy tud, vagy nem; valaki vagy kapcsolatban áll az Ideális világgal, s birtokolja azt, mint tudást, vagy az illető csak egy földigiliszta, s semmit sem tud. Valamennyi valóságtartalmat adni kell az érzékek világának is, hogy a tanulás lehetségesnek tűnjön. Talán a léleknek a testben való lakozása mégsem teljesen hiábavaló. Talán szorosabb kapcsolat van a lélek és a test között, mint amit hajlandóak vagyunk elismerni. Talán mindkettő sorsa ugyanaz. Legalább a léleknek

[6] *Symposium*, 208 A. B.

a testben való megtestesülése bír valamennyi jelentőséggel az érzékek világa számára.

A gonosz problémáról, miszerint hogy egyáltalán minek szükséges az Eszmék megtestesülése, itt nincs szó. A *Cur Deus Homo* problémával újra és újra szembesülünk. Ez volt és ma is ez a szálka a két ellentétes gondolkodási rendszer között. Sokszor elhangzik a konkrét vád, hogy itt a teizmus kétségbeesett szorításban van, mert egy abszolút Istenben hisz, Aki önálló. Egy efféle Istennek, állítják, nem volna oka a megtestesülésre, vagy arra, hogy rajta kívül létező lényeket teremtsen, hiszen önmagában is elégséges. Csak azért említjük meg itt ezt a dolgot, hogy felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy a görög gondolkodás legmagasabb szintű fejtegetése nem tudott megoldást kínálni, mikor eljutott ehhez a problémához. Hogy aztán a későbbi anti-teista gondolkodás talált-e megoldást, majd még meglátjuk. Még Platon legérettebb gondolkodásában is, mely a *Timaeus*-ban fejeződik ki, csak halvány sugallatát találjuk annak az elképzelésnek, hogy talán a lélek feladata összehozni a világegyetem két ellentétes erejét, nevezetesen az anyagot és a szellemet. S az összeegyeztetés bármiféle elképzelésének ez a hiánya, ami egyáltalán megközelítené a dolog keresztyén elképzelését, alátámasztja, amit korábban mondtunk a görögök abbéli elgondolásáról, hogy az ember elméje természetesen ép. Feltételezték, hogy nincsen szükség Isten és ember összebékítésére. S ha egyáltalán van is szükség bármiféle összebékítésre, akkor ezt az összebékítést az ember elméjének kell elvégeznie. Azaz, az ember elméjének nincs szüksége az Isten általi összebékítésre Istennel, hanem önmaga képes a fizikai világegyetemet Istennel összebékíteni. Ahelyett, hogy Közbenjáróra lenne szüksége, az ember elméje maga állítja be magát a közbenjárói szerepbe, ha ugyan van is szükség bármiféle közbenjáróra.

Vissza kell térnünk azonban a Platon által kidolgozott állításra. Amit eddig elértünk, hogy Platon szerint az egész lélek halhatatlan. Ez nem szükségszerűen jelenti azt, hogy minden lélek halhatatlan. Platon úgy gondolja, hogy az egész lélek önműködő. S minden, ami önműködő, halhatatlan. Az emberi lélekről nincs határozottan bebizonyítva, hogy halhatatlan, de mivel kapcsolatban áll a kozmikus lélek egészével, ésszerűen várhatjuk, hogy szintén halhatatlan. Ám tegyük fel, hogy az emberi léleknek el kell pusztulnia. Akkor viszont nincs garancia arra, hogy a világ-lélek egésze nem fog elpusztulni.

Rendkívül fontos itt észrevenni, hogy az érvelés végső alapja a világegyetem feltételezett örökkévalósága, vagy legalábbis létezésének vég nélkülisége. Platon sehol sem határozza meg az időt és az örökkévalóságot, de megteszi a szomszédos dolgot. Az ő időről alkotott fogalma, mint „az örökkévalóság mozgó képmása” minden gyakorlati szempontból megfelel annak, mintha azt mondanánk, hogy az örökkévaló és a mulandó egyformán végső összetevői az egyetlen egyetemes Valóságnak. Mikor azt mondjuk, hogy „végső”, itt nem azt értjük, hogy a mulandó és az örökkévaló egyformán értékesek voltak Platon szemében. Nagyon is a fordítottja az igaz. Az örökkévalót néha úgy tünteti fel, mint a valóság egyetlen értékes összetevőjét. Ám ez nem változtat a tényen, hogy Platon szerint az idő és az örökkévalóság egyike sem származék. Az örökkévalóság nem származtatható az időből, de az idő sem származtatható az örökkévalóságból. S ez a tény teszi Platon álláspontját egyszer s mindenkorra összeegyeztethetetlenné a keresztyén teizmus bármely következetes értelmezésével.

Látjuk, hogy az emberi lélekre úgy tekintettek, mint a mulandó világegyetem részére, ami nem az örökkévalóságból származik. Más szóval, az emberi elme nem Istentől származik, s emiatt, amint majd látjuk, végső soron nem felelős Isten előtt.

Innentől az emberi elme magyarázata valóban ugyanolyan végső, mint az isteni elméé. S ebből elkerülhetetlenül következik, hogy ha most bármiféle véleménykülönbség merülne fel az emberi elme és az isteni elme között, akkor az emberi elmének ebben az esetben a saját ítéletére alapozva kellene cselekednie ahelyett, hogy Isten ítéletére alapozna. Ha teljesen egyetértenek a cselekvés menete tekintetében, akkor az elsőség kérdését nem kell felvetni. Ám abban a pillanatban, hogy véleménykülönbség lép fel, a kérdést fel kell vetni, amennyiben az együttműködésnek folytatódnia kell. S ha az együttműködésnek nem kell folytatódnia, akkor egy elkülönítésnek kell lehetségesnek lennie. S az elkülönítés lehetségessége ismét csak előfeltételezi az eredeti függetlenséget.

Más irányból kezdve az érvelést, mondhatjuk, hogy a Platon által alkalmazott gondolkodási módszer annak érdekében foglalja magában a függetlenséget az ember részéről, hogy egyáltalán bármiféle értelme lehessen. Platonnak feltételeznie kellett az emberi elme származtatás-mentes jellegét azért, hogy feltételezhesse a mulandó világegyetem származtatás-mentes jellegét. Ez valójában nagyon kis különbséget tesz abban a vonatkozásban, hogy valaki az ismeretelmélettel kezdi, és a metafizikával fejezi be, vagy a metafizikával kezdi, és az ismeretelmélettel fejezi be. Azt fontos észrevenni, hogy az egyik benne foglaltatik a másikban. A világegyetem egészének feltételezett függetlensége elvezet az ember elméjének eredeti függetlenségéhez, és magában foglalja azt. Másrészt az emberi elme feltételezett függetlensége elvezet a világegyetem egészének eredeti függetlenségéhez, és magában foglalja azt.

Futólag megjegyezzük, hogy ha a keresztyén teista álláspont igaz, úgy Platon gondolkodása logikus fejleménye Éva gondolkodásának, miután átadta magát a gonosz kísértésének. Éva még mindig küzdött azzal, hogy vajon bölcs dolog volt-e, vagy sem feltételezni Isten, a gonosz és az ember egyforma végsőségét. Platonnak semmi lelkiismeret-furdalása sem volt ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Az ő idejében az emberi faj már annyira hozzászokott az anti-teizmus vakságához, hogy készpénznek vette, hogy soha más módja nem volt a látásnak, csak a vak szemekkel való látás. Vagy, ha ezt túl kemény kijelentésnek kell tekinteni, s valaki olyan teljes naivságot akar Platonnak tulajdonítani, mint a modern tudósok, nos az is rendjénvaló. Van annak bizonyos oka. Platon még mindig akart valami jelentőséget tulajdonítani a mítoszoknak, melyekről az ősatyák beszéltek. Paul Elmer More ezt nagyon szépen kiemeli, mikor azt mondja, hogy Platon a racionalizmussal kezdi és a teológiánál végzi. Amit közölni kíván velünk, az nem más, mint hogy Platon, természetesen, mint filozófus azzal a feltételezéssel kezdi, hogy az emberi elme képes szembekerülni a világegyetem rejtélyeivel, ám mikor az ember mélyebben belenéz az emberi gondolkodás korlátaiba, akkor bizonyos tisztelettel akar azokra nézni, akik azt állítják, hogy kijelentéseket kaptak az istenektől. Platon az eredeti aranykor mítoszait csak másodlagos fontosságúaknak tekintette, valamiknek, amikre valaki azután figyelhet, hogy saját megoldás-kereső erőfeszítései csődöt mondtak. Végül is lehet valami ezekben a mítoszokban. A modern tudós viszont nem sokat figyel majd a Genezis által elmondottakra az embernek az Istennel való eredeti kapcsolatáról. Ebben a vonatkozásban Platon kevésbé szélsőségesen volt anti-teista, mint a modern tudós. Azonban még így is a távolság Éva és Platon között nagyobb, mint Platon és a modern tudósok között. Platon elérte azt az állapotot, amikor az anti-teista feltevések oly mértékben belevésődtek az emberi fajba, hogy egyetlen ember sem kérdőjelezte meg ezeket, aki valamennyi értelemmel is rendelkezett.

Platonnal kapcsolatos magyarázatunkat alátámaszthatjuk a *Phaedo*-ban következő állítással is. Mint a „Meno”-ban, úgy a *Phaedo*-ban is az „emlékezet előzetes létezése” kapcsolatba kerül az Eszmékkel annak jelzésére, hogy a lélek soha nem mulandóan teremtetett, hanem részt vesz az Élet Eszméjében, s emiatt halhatatlan. A tizet nagyobbnak kell tekinteni nyolcnál, de nem a kettő, hanem a nagyság miatt. Csak így tud a legjobb fokozatossága kielégítő lenni. S így van ez Platon fő állításával is, miszerint a lélek részt vesz az élet Eszméjében, s ezért halhatatlan. A lélek bensőséges kapcsolatban áll az Eszmékkel, de maga nem Eszme. „A léleknek maga a természete tartalmazza a saját látomásában az igazi valóságokat, az Eszméket. A lélek rokon az Ideális birodalommal, s a vele való bensőséges kapcsolatán keresztül halhatatlan”.[7]

Az állítás egyik különálló eleme a lélek viszonya a változás fogalmához. Erre történtek utalások az általunk említett párbeszédek némelyikében. A lelket minden valószínűség szerint úgy fogták fel, mint mindenekelőtt a mozgás elvét a tudatosság elvét megelőzően a görög gondolkodásban. Mi azonban céllal tettük félre mostanáig ennek a megtárgyalását, mivel a gondolkodás két fonala ezen a ponton lép egymással a legbensőségesebb kapcsolatba. Itt lehet a legvilágosabban meglátni, hogy miféle vonzata van a lélek eme elképzelésének, mint a mozgás elvének, a léleknek, mint a tudás elvének közvetlenebbül ismeretelméleti kérdésére. Egy idézet Adamsontól kiemeli a pontunkat: „A pontot, ahol létrejön a kapcsolat az Ideális birodalommal a legpontosabban Platon fejezte ki, mint a lélek viszonyát az élet Eszméjével: a lélek az élet Eszméjéhez viszonyítva az a konkrétum, amely részt vesz a legelvontabban, az élet Eszméjében. Mi ez élet Eszméje? Semmi másnak nem tudom felfogni, mint a változás elvont lényegének, vagy ha ez a fogalom túlságosan széleskörűnek látszik, akkor a spontán változásé”.[8] Itt járunk a dolog szívénél. Az élet Eszméje osztozik az összes eszme általános jellemzőiben nevezetesen, hogy örökkévaló és önállóan létező. S ennek az élet Eszméjének a lélek egy konkrét megnyilvánulása, vagy részlete. A lélek „részt vesz” az élet Eszméjében, emiatt nem származtatott. Egészen eddig az állítás hasonlít arra, amivel már megismerkedtünk az előző megfontolások során. Az új elem, ami hozzáadódott, hogy a változás elemét közvetlenül belevonták az Eszmék birodalmába. Az egész mulandó világot az örökkévaló világ konkrét részletének fogják fel, s nem többnek. Ahelyett, hogy teremtmények lennénk egy mulandó világban, melyet az örökkévaló Isten alkotott, az ember az Istennel egyetemben a mulandó világ társ-teremtőjévé tétetett. Ám még ez sem magyarázza a dolgot teljes korrektséggel. Valójában nincs is semmiféle teremtés. Csak egyetlen világegyetem létezik két összetevővel: az örökkévalóval és a mulandóval. Az örökkévaló valamiképpen kifejezi magát a mulandóban, s az ember az, aki előlép, mint a világegyetem mulandó megjelenése. Azok, akik fel vannak vértezve a teológiai terminológiával, összevethetik a béke tanácsának tantételét a Szentháromság részéről Platon tanításával ebben a dologban. A teológia úgy mutatja be az Atyát, a Fiút és a Szentlelket, a Szentháromság együttesen létező három személyiségét, mint akik a megtestesülés problémájáról tanácskoznak, amint az felmerül a gonoszság kérdésével kapcsolatosan. Az Atya elküldi a Fiút. Mégis ugyanolyan jogosan mondható, hogy a Fiú a saját akaratából cselekszik. Platon gondolkodásában az ember a Szentháromság második személyét helyettesítette. Az ember ugyanolyan végső, mint Isten, csak éppen a mulandóság szférájában jelenik meg, s nem látszik különbözőnek Istentől. Amit a kalcedoni zsinat kijelent a Krisztus személyével

[7] Adamson, *A görög filozófia fejlődése*, 116. oldal
[8] Adamson, idézett mű, 116. oldal

azonosított istenemberről, Platon azt jelenti ki az általános emberrel azonosított istenemberről. Az ortodox keresztyénség számára Krisztus az, Aki „valamiképpen” kombinálja az örökkévalót és mulandót egyetlen közös vegyületté. Platon gondolkodásában az Ember az, aki „valamiképpen” kombinálja az örökkévalót és a mulandót egy keverékké.

Vessünk egy pillantást az utolsó mondatban benne foglalt hármas különbségre. Az első az általános ember és a Közbenjáró között ál fenn. Ha az emberiség, mint olyan látja el a Közbenjáró szerepét, akkor lehetetlen lesz bármely egyéni ember számára Közbenjárónak lenni. Másodszor, Platon számára az idő és az örökkévalóság keverednek, míg a keresztyén teizmusban Krisztus két természetét úgy tekintik, mint amelyek egymással nem keverednek. Az örökkévalóság és az idő közötti viszony platoni fogalma lehetetlenné teszi, hogy a keresztyénség a platonizmusból fejlődhessen ki, ahogyan Mr. More állítja, hogy megtörtént. A harmadik különbség a „valamiképpen” szóban rejtőzik. Felszínesen úgy tűnhet, hogy legalábbis ezen a ponton a keresztyénség és a platonizmus megegyeznek abban, hogy mindketten elismerik a végső titokzatosságot a filozófiájukban. Hogy ez a helyzetből fakadóan korrekt állítás, azt megérthetjük abból, hogy a keresztyénség uralkodó fogalma a teljesen öntudatosan Isten fogalma. Ennek az Istennek a számára nincsen végső titokzatosság. Mikor tehát az egyház valóban azt állítja, hogy Krisztus személyében az örökkévaló és a mulandó „valamiképpen” egyesültek, ezzel csak azt ismeri el, hogy az emberi tudás nem képes kipuhatolni az ebben rejlő nehézséget. Az egyház egyidejűleg ahhoz is ragaszkodik, hogy Istenben a titok megoldódik. A platonizmusnak viszont fenn kell tartania, hogy az isteni elmét az emberi elméhez hasonlóan körülveszi egy világegyetem, melyen az egyik elme sem hatolt át a kettő közül és nem is képes erre. Ettől kezdve a titok Isten és ember számára egyformán fennáll. Ha az ember szembetalálja magát egy megoldhatatlan titokkal, nincs joga egy felsőbbrendű intelligenciához folyamodni, aki számára ez a titok nem létezik. Később majd meglátjuk, hogy itt egy olyan alapvető különbségre tapintottunk rá, melynek gyakorta fel kell bukkannia ismét.

A megtestesülés pogány és keresztyén tantételeinek előző fejezetben tett összehasonlítása kiterjeszthető oly módon, hogy összevetjük a tekintély egymással szemben álló fogalmait. Ahogyan a platonizmus kénytelen volt megtagadni minden konkrét egyéntől a Közbenjáró szerepét, mivel az embert, mint fogalmat tekintette közbenjárónak, úgy a platonizmus kénytelen azt is tagadni, hogy bármely ember valaha is követelhetne magának abszolút tekintélyt. Magyarán, előre megjósolható volt, hogy a görög elme el fogja utasítani a Pál által hirdetett evangéliumot. A korinthusiaknak írott levél első fejezete kiemeli ezt a dolgot. Pál azt mondja, hogy a világ a bölcsessége folytán – azaz, a saját, külsőleg nem segített értelmével – nem találta meg Istent. A görög elme számára az evangélium bolondság volt, mivel, magában foglalta, hogy a „természeti ember” teljesen romlott. Pál nem úgy mutatta be az evangéliumot, mint a bölcsesség forrását más forrásokkal összhangban, hanem úgy, mint abszolút tekintélyt, ami előtt az embereknek térdet kellett hajtani. A Pál által prédikált Krisztus egy abszolút Krisztus volt, s ezért Krisztus evangéliuma is egy abszolút evangélium volt. Ha a görögök el akarták volna fogadni Krisztusnak ezt az evangéliumát, el kellett volna ismerniük, hogy saját bölcsességük bolondság. S ennek megcselekvése magában foglalta volna egész előző gondolkodásuk teljes megfordulását. Természetesen egy efféle gondolkodásbeli fordulat másként nem képzelhető el, csak Isten által, azaz a Szentlélek által. Ám egy efféle Szentlélek létezését a görögök tagadnák, ha hűek maradnának saját nézőpontjukhoz. Számukra az egyetemes ember lelke szent. Legalábbis nem engednék meg, hogy

bármely konkrét személy lelke szent legyen, míg a többi emberé nem. Látjuk tehát, hogy a görög elme, mely az Isten és ember kölcsönhatásának a feltételezésével működött, kénytelen feltételezni a viszonylagos Krisztust, a viszonylagos evangéliumot és a viszonylagos Lelket is. A görög elme kénytelen volt tagadni az Abszolútot, bárhol is jelenjen az meg. S ebben a görög elme csak az egyetemes antiteista elme egy példája volt, mint az majd jobban kiderül a folytatásból.

1. Az anti-teista gondolkodás elvontsága

Az előző részben megvizsgáltuk a görög ismeretelmélet öröklött relativizmusának szükségszerű következményeit. Most hozzá kell tennünk, hogy egy öröklötten relativista ismeretelmélet szintén szükségszerűen és öröklötten elvont. Másrészt hisszük, hogy a keresztyén teizmus által alkalmazott hallgatólagos következtetés módszere, vagy a transzcendens gondolkodás folyamata szükségszerűen és öröklötten konkrét.

De mit értünk az elvont fogalma alatt? Hogy ezt világossá tegyük, meg kell vizsgálnunk a platoni érvelés egyik összetevőjét a lélek halhatatlanságát illetően. Rögtön megértik, hogy a Platon által alkalmazott érvelés elvont abban az értelemben, hogy az empirikus ellentettje. A legjobban úgy tudjuk ezt kimutatni, hogy röviden áttekintjük a halhatatlanság Platon által kimunkált empirikus érvét. Mikor Szókratész megissza a méregpoharat, leghűségesebb tanítványai vele vannak a börtönben, hogy megbeszéljék a halál utáni élet lehetségességét. Megpróbálnak azoknak a tényeknek az alapján érvelni, melyeket ezzel kapcsolatosan mindenhol látnak. Cebes attól fél, hogy a lelkek a halálban úgy eltűnhetnek, mint a lehelet. A természetben azonban létezik az egyetemes kiegyenlítődés törvénye. Kell lennie, véli, visszatérésnek az életbe, vagy a generációk világa hamarosan ugyanolyan formában létezne mindenhol és megszűnne olyannak lenni, amilyen a jelenlegi sokszínűségében. Akkor azonban felmerül egy alapvetőbb kérdés, miszerint van-e annak egyáltalán valamiféle jó oka, hogy azt gondoljuk, ez a világ nem szűnik meg mindenestül, vagy legalábbis nem szűnik meg létezni a jelen sokféleségének formájában. Szókratész és barátai érzik, hogy empirikus érvük nem szükségszerűen érvényes, hacsak ez a változó világ nem rendelkezik egy nem változó háttérrel. Azaz, a kizárólagosan empirikus gondolkodás érvényessége megkérdőjeleződik.

De talán a lélek nem függ a testtől, és így nem semmisül meg a testtel együtt. Lehet, hogy a lélek egymásután több testet is birtokba vesz. Talán a lelket nem kellene a test egyik hatásaként felfogni, mint ahogyan a harmónia a lanton való játék hatása. Talán a lélek a test oka. Hamarosan erősebb lesz, mint a test és túléli a testet. Ám még így is megmaradnak a kizárólagosan empirikus érvelés problémái. Tegyük fel, a lélek elhasznál több testet is, de mi az empirikus bizonyítéka annak, hogy a végén ő maga is nem fog elhasználódni? Ahogyan a takács elhordhat sok felöltőt, ám utolsó felöltője túl fogja élni őt, úgy a lélek is elhordhat sok testet, míg az utolsó test túl nem éli őt. Mindeddig, amíg az érv empirikus, és csakis empirikus marad, nincs túl nagy vigasz Szókratész számára a méregpohár kiivásához.

Ennél a fordulatnál vezették be a korábban vázolt állítást, azazhogy a lélek részt vesz az élet Eszméjében. Szókratész és barátai érezték, hogy valamit tenni kellene úgy, hogy megpróbálnak valami biztosabb alapot keresni, mint amit empirikus gondolkodásmódjuk kínált. Nem mintha készek lettek volna teljes mértékben felszámolni az empirikus gondolkodást. Lennie kell, úgy érezték, a mulandó világegyetem egésze valamiféle jelentésének és jelentőségének, s így lennie kell az emberek által űzött gondolkodás folyamata jelentőségének is, mert az

emberek maguk is ennek a világnak a termékei. Másrészt érezték, hogy az ember lelke valamiképpen polgára az örökkévaló birodalomnak is. Ezért az ember gondolkodásának tényleges érvényességét talán abban a tényben kell keresni, hogy az ember elméje örökkévaló elme. Ezen okból tettek kísérletet annak kimutatására, hogy az ember lelke részt vesz magában az élet Eszméjében.

Most azonban gondosan észre kell vennünk, hogy Platon szerint teljességgel más törvények érvényesek az Eszmék örökkévaló világában, mint az érzékek mulandó világában. Ebben az érzéki világban nincs semmi, amitől valaki függhet. Ki tudja, lehet, hogy a dolgok az ellentettjükre változnak. Nincs alapvető egység, mely irányítaná az érzéki világ sokféleségét, és jelentést adna annak. Itt egy végső sokféleséggel állunk szemben, egy egyformán végső egység nélkül. Ezen okból nem lehet garanciát találni az empirikus gondolkodásban a lélek halhatatlanságára. Ám az Eszmék világában minden más. Ott semmi sem változik. Ott úgy látszik végső egységgel találkozunk egy egyformán végső sokféleség nélkül. A lélek, mely részt vesz az élet Eszméjének természetében, szintén részt vesz a változhatatlanság természetében is, mely az élet Eszméjének ugyanúgy jellemzője, mint a többi eszmének. Ezért a dolog soha nem változhatnak át az ellenkezőjükké. Sőt mi több, a dolgok egyáltalán nem változhatnak. Az Eszmék világában a minőségek abszolútok.

De akkor valójában e két világ melyikéhez tartozik a lélek? Biztosan nem tartozhat mindkettőhöz, ha az Ideális világ jellemzői összefoglalhatók a teljes változhatatlanságban, míg az érzéki világ jellemzői a teljes változékonyságban. Másrészt ugyanúgy bizonyos, hogy a léleknek mindkét világhoz kell tartoznia, ellenkező esetben nem lehetne egység a gondolkodásában.

Platon nem képes, és nem is akarja elkerülni ezt a nehézséget. Ezért végül elismeri, hogy végső soron nem is olyan ostoba dolog a régiekre hallgatni, akik azt állították, hogy az istenektől kaptak kijelentést a témában.

Nem mintha Platon nem próbálta volna megoldani a két, a meghatározás szerint egymástól olyannyira különböző világról szóló kijelentés titkát. Úgy próbálja megoldani a problémát, hogy azt mondja: „a konkrét dolgok, melyek bár önmagukban nem ellentmondóak, tartalmaznak ellentmondásokat…” Azaz, a jelen világ konkrét tüneményei önmagukban mindenestül változékonyak és képesek az ellenkezőjükre változni, ezért nem függhetünk tőlük. Ám ezek a konkrét dolgok valamiképpen mégis hordozzák magukban az eszmék világának elemeit. Durva szemléltetés végett feltételezhetünk egy pohár vizet, melyben jégkockák úszkálnak. A víz önmagában lágy és változékony, de a jég kemény és megbízható. De most képzeljünk el egy pohár színezett vizet, melyben egy feketére festett jégkocka van, valamint egy másik pohár vizet, melyben egy fehér jégkocka van. Ha most ezeket a pohár vizeket beleöntjük egy nagyobb pohárba, mikor még langyosak, a vizek keveredni fognak, de a különböző poharakban volt jégkockák nem. Most hasonlíthatjuk az egyes vizespoharakat egy-egy érzéki tüneményhez. A tiszta víz keveredik a színezettel és a színezett a tisztával. Ezzel szemben a jégkockákat hasonlíthatjuk az Eszmék elemeihez, melyek benne vannak a konkrétan érzékelt tárgyakban. A jégkockák nem fognak keveredni. Ellenállnak a keveredésnek. Ragaszkodni fognak a saját minőségük megtartásához.

Eddig minden nagyon egyszerűnek látszik. Ám a probléma akkor jelentkezik, mikor megemlékezünk róla, hogy a jégkockák valamiképpen elszabadultak a saját természetes környezetüktől és úsznak egy nagyon szabályozható közegben, melyet víznek hívunk. S most két kérdés merül fel, melyek azonnali választ követelnek. Először is tudnunk kell, hogy azok az úszó jégkockák mitől szabadultak el. A *Cur Deus Homo* kérdése nem tűnik el. Ha a lélek részt vesz az élet Eszméjében, s ezért

teljes korrektséggel hasonlítható a mulandó világ vizében úszó jégkockához, akkor miért hagyta el a lélek dicsőséges otthonát? Ez egy teljesen helyénvaló kérdés, melyet meg kell kérdezni, mivelhogy az érzéki világról úgy képzelték, hogy nincs értelme az Eszmék világától elkülönítetten. Az érzéki világnak nincsenek maradandó jellemzői, míg nem mutatható ki, hogy kapcsolatban áll az Eszmék világával. Ezért az érzéki világ megjelenésének oka mindenestül az ideális világban keresendő. S ez ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy a léleknek meg kell mondania, miért testesült meg.

Válasz azonban nincs. S ennek okát, hitünk szerint abban a tényben kereshetjük, hogy Platon valójában nem tartotta úgy, hogy az ideális világ valaha is teljes függetlenségben létezett az érzékek világától. Kétségtelenül igaz, hogy Platon úgy tartotta, az érzéki világnak semmi értelme sincs az ideális világ nélkül, ám alapjában véve azt is hitte, hogy az ideális világnak sem volt soha semmi értelme az érzékek világa nélkül. Láttuk már, hogy Platon ideje az örökkévalóság mozgó képmása. Platon egyik világa felfoghatatlan a másik nélkül. S ha ez a helyzet, nem csoda, ha a lélek képtelen megválaszolni a kérdést, miért testesült meg. Ebben az esetben ugyanis a lélek csak bizonyos értelemben testesült meg.

Ezt a dolgot könnyebben megértjük, ha felidézzük, hogy Platon számára nem lehetségesek változások az ideális világ minőségeiben. Ez, ha szigorúan vesszük, azt jelenti, hogy sehol sem jöhetne létre soha semmi változás. Teológiailag kifejezve ez bármiféle teremtés lehetetlenségét jelentené. A lélek valójában nem testesült meg, hanem mindig is megtestesült állapotban volt a különböző megtestesülései során. Azaz, az érzéki világnak mindig léteznie kellett az ideális világtól függetlenül, vagy a két világnak az egymástól való kölcsönös függőségben kellett léteznie.

Ugyanez a gondolat jut kifejeződésre, ha azt mondjuk, hogy Platon számára az egyetlen mód, mellyel az idő és az örökkévalóság kapcsolatba kerülhettek, a keveredés volt. Teremtés, vagy megtestesülés nem volna kevesebb, mint lényegi elkülönülés. Platon egykor úgy fogta fel az Eszméket, mint mozdíthatatlanokat, így a megtestesülés lehetetlen lenne. Aztán látván, hogy a megtestesülés nem állja ki az elméleti lehetetlenséget, azt kezdte vallani, hogy az örökkévaló belépett a mulandóba, emiatt többé nem volt lényegi különbség az idő és az örökkévalóság között. Ismét használhatjuk a vízben úszó jégkockák példáját. Egykor Platon azt tartotta fenn, hogy csak a jég az egyetlen igazi valóság. Tiltakozhatunk ellene, s akkor mozdíthatatlanná válik. Mindazonáltal, mondta, bizonyos mértékig a víz is valóságos. Ha a jégkockák fenn akarták tartani valóságukat és az ebből következő ellenálló erejüket, akkor valamekkora súrlódásra van szükségük abban a közegben, melyben működnek. Azaz lehetetlen volt nem tulajdonítani bizonyos fokú valóságtartalmat a víznek, melyben a jégkockák úszkáltak. S utána rájöttek, hogy az erény tanítható, hogy nincs közbenső fázis az Eszmék birodalma és az érzékek birodalma között. A jég tulajdonképpen vízzé válni látszott,a víz pedig jéggé. S az erre adható egyetlen magyarázat az volt, hogy alapjában véve ugyanabból az anyagból álltak. Ez volt az egyetlen dolog, amely valamelyes mértékben képes volt magyarázni a lélek megtestesülését.

Közvetve megválaszoltuk a második kérdést is, amit fel akartunk tenni, nevezetesen, hogy miképpen képesek ezek a jégkockák, úszkálva egy furcsa közegben, egyáltalán ellenállni egymásnak, amiképpen Platon állítja? Platon mondja: „Semmi, ami az ellenkezőjét hozza, nem ismeri el az ellenkezőjét annak, amit hoz abban, amibe behozta”.[9] Miért kellene az elvont minőség egy darabkájának, mely elszabadult az Ideális világban levő örökkévaló kikötőjéből, bármi megcselekvésére

[9] V. ö. Jowett Phaedo-fordításával, 251. oldal

is képesnek lenni? Hogyan lenne képes a lélek megtenni bármi tartós jót és ily módon tényleg erényesnek lenni, mikor mindaz, amit megtett, könnyen átfordul az ellentettjébe, miután minden munkálkodásnak vége szakadt? Nem lenne alapja sem az Etikának, sem a Tudásnak. Platon azt a dolgot próbálta megtenni, amit a kortárs pragmatikusok próbálnak megtenni és találnak lehetetlennek. Ám mégis úgy vélte, hogy valahogy majd mégis meglesz.

Mindezen állításokat azért hoztuk napvilágra, hogy megmutassuk, hogyan merítette ki Platon az anti-teista gondolkodás lehetőségeit az ismeretelmélet terén és miképpen mondott csődöt a megoldás megtalálásában a tudás problémájára.

Először is Platon megpróbált alapot találni a tudásnak egyedül az érzékek világában. Ezt a végtelenségig lehetetlennek találta, mert nem volt egység, melynek háttere előtt a tapasztalat sokfélesége eljátszhatta volna a szerepét. Ezen az alapon az ember semmit se tudhatott volna semmiről sem, mivel egy dolog ismerete magában foglalná a helyének, valamint a múltjának ismeretét. Láttuk azonban, hogy tisztán empirikus alapon nem lehetséges megállapítani, hogy a lélek halhatatlan-e, vagy sem.

Másodszor, Platon megpróbált tudáshoz jutni egyedül az Ideális világban való kereséssel. Ám ez a próbálkozása is elismerten kudarcot vallott. Mindjárt a legelején volt egy probléma magában a mennyei birodalomban. Látszólag létezett egy alapvető és mindent megalapozó egység a Jó Eszméjében. Ez az Eszme szemlátomást királyként uralkodott a többi Eszme fölött. Ám az volt a kérdés, hogy milyen jogon uralkodott a Jó Eszméje a többi felett? Talán azért, mert a Jó Eszméje végsőbb volt, mint a többi? Erről nem is lehetett kérdés. Az összes többi Eszme ugyanolyan végső volt és nem a Jó Eszméjéből származtak. S hogy ez így volt, az megfigyelhető a tényből, hogy léteztek a becstelenség, az erkölcstelenség Eszméi, azaz a gonosz dolgok Eszméi a jó dolgok Eszméi mellett. Ám mivel minden Eszme természete volt a változhatatlanság, s az ellentettjük ellenzése, természetesen tűrhetetlen lenne úgy felfogni a Jó Eszméjét, mint ami előhozza a Rossz Eszméjét. Ez meggyőzően bizonyítja, hogy Platon számára létezett egy alapvető sokféleség is az alapvető egység mellett az Eszmék világában. S ez első látásra teljesen jónak tűnik, mivel pont ez az, amit keresünk a Tudás igazi elméletében. Ám pont ez a dolog, hogy létezett alapvető gonosz is az alapvető jó mellett bizonyítja azt, hogy valójában nem létezett egy alapvető és irányító egység az Eszmék világában. A Jó Eszméje csak a nevében volt király. Bizonyos, hogy nem lenne képes irányítani engedetlen szubjektumait, melyek ugyanolyan örökkévalóak lennének, mint önmaga. Platon Eszméinek a világa egy önmagával szemben megosztott ház volt.

Nagyon is kérdéses, hogy egy efféle Eszmék birodalma hasznára lenne-e a Föld lakosainak a vitáik elrendezése során. Az egység volt az, ami hiányzott a mulandó szférából, s az egységért küldtek a földlakók a Jupiter birodalmába. Ám a Jupiternek is megvoltak a maga vitái és nem tudott csapatokat küldeni a Földre.

Harmadszor tehát mind a Föld, mind a menny teljhatalmúi úgy döntöttek, hogy mivel mindannyiuknak ugyanazokkal a problémákkal kell szembenézniük, bölcs dolog lesz egyesíteni erőiket és létrehozni az egyházak felekezet-közötti szövetségét. Ebben a szövetségben senkinek sem kellett feláldoznia a függetlenségét, mivel a szövetség tanácsának csak tanácsadói hatalma volt.

A harmadik és utolsó álláspontja Platonnak, melyről az előző részben szóltunk, némi további magyarázatra szorul, mert ez képviseli Platon gondolkodásának tetőpontját, s hitünk szerint ezzel együtt kimeríti az anti-teista gondolkodás összes lehetőségét, legyen az ókori, vagy modern.

Platonnak ez a harmadik álláspontja annak a dolognak a megértése eredménye lett, hogy akár az első, akár a második álláspont elfogadása magában foglalja a gondolkodás elvont módszerét, amelyet Platon a legbuzgóbban igyekezett elkerülni. Lehetetlen lenne megközelíteni a teljes igazságot, amennyiben valakinek csak az empirikus tények alapján volna szabad gondolkodnia. Másrészt, az illető soha nem kereshetné az érzékek világának (az érzéki világnak) valósága magyarázatát, ha az illető a tudását csak az ideális világ mércéire korlátozná. Ezeket nem lehetne elkülönítve tartani. S ami a legfontosabb volt, hogy Platon helyes bepillantással rendelkezett arról, hogy amíg valaki nem képes a két világot egymáshoz viszonyítani a tudás egyetlen átfogó rendszerében, az illető nem várhatja, hogy bármit is tudjon a két világ bármelyikéről. Érezte, hogy az emberi lélekben a két világ valahogyan egyesült, s valakinek meg kell értenie ezt az egységet, ha meg akarja érteni a lelket, vagy bármi mást.

Platon korábbi álláspontjainak eme kritikájából megtanulhatjuk, mit jelent az elvont gondolkodás vádja. Ez a nem megfelelő kategóriákkal való gondolkodást jelenti. Platon megpróbált az idő kategóriáival gondolkodni, mikor empirikusan gondolkodott. Aztán rájött, hogy ez a gondolkodás nem adott neki információt arról, amit a legjobban szeretett volna tudni, nevezetesen, hogy Szókratész vajon halhatatlan-e. Ekkor megpróbált az örökkévalóság kategóriáival gondolkodni. Ám mikor ezt megtette, képtelen volt a mulandó világra magyarázatot adni, mivel az örökkévalóság kategóriái nem mozdulnak és nem képesek teremteni. Kudarca okát nem kell sokáig keresni. Platon feltételezte hogy az ember számára lehetséges az örökkévalóság kategóriával való gondolkodás. Ez az eset természeténél fogva lehetetlen egy olyan időtől függő teremtmény számára, mint amilyennek az ember is találja magát. S ha ez így van, akkor két úton indulhatunk el innen. Valaki arra a következtetésre juthat, hogy az ember egyáltalán semmiféle tudással sem rendelkezhet. Az idő kategóriái természetesen még a mulandó dolgok magyarázásához sem elégségesek, nem beszélve az örökkévalóságról. Ezért ha az ember nem gondolkodhat, csak mulandó kategóriákkal, a tudása haszontalan. Az egyetlen mód az ember számára, hogy rendelkezzen bármilyen tudással akár mulandó, akár örökkévaló dolgokról az, hogy Isten örökkévaló kategóriákkal gondolkodjon a mi számunkra és kijelentse nekünk az igazság Mértékét, melyet kipuhatolhatunk. Azaz, valljuk, hogy a keresztyén teizmus az egyetlen lehetséges alternatíva a kételkedéssel szemben. Platon azonban az eset természeténél fogva nem láthatta ezt a pontot. Biztosra vette, hogy az ember lelkében kell rejlenie a létezés titka megoldásának. Nem fogadta el azt az elképzelést, hogy lennie kell Istennek, Aki egyedül képes örökkévaló kategóriákkal gondolkodni, hanem abban hitt, hogy amit Isten képes megtenni, arra az ember is képes.

Ugyanezt a viselkedésformát látjuk a modernizmus esetében, mikor pl. Dr. Fosdick azt mondja, hogy hisz Krisztus istenségében, de hisz az ő anyjának istenségében is. Azaz, Fosdick szerint Krisztus és az anyja megtestesítik a szeretet alapelvének azt a mértékét, mely isteninek nevezhető. Ám az efféle felvezetés mellett azonnal felmerül a kérdés, hogy vajon a szeretet mulandó, vagy örökkévaló. S ha örökkévalónak mondjuk, azonnal felmerül ismét a másik kérdés, hogy vajon ki képes örökkévaló kategóriákkal gondolkodni? Ha a modernizmus kizárólagosan empirikus akar lenni, mint ami gyakorta a helyzet, akkor még nem lépett túl Platon első álláspontján. Ha Jézust csak embernek tekintjük, nincs semmi garancia arra, hogy a benne megtestesült jó bármely értelemben is megvalósul, még akkor sem, ha minden embernek meg kell próbálni Őt követni. S ha ez a helyzet, akkor sincs a legkisebb okunk sem arra, hogy várjuk, hogy valóban mindenki követni fogja. Még

mindig ott vannak a becstelenség és az erkölcstelenség eredeti Eszméi, ahogyan Platon beszélt róluk. Más szóval, ha kizárólag mulandó kategóriákban gondolkodunk, a gonosz a világegyetemben ugyanolyan alapvető lesz, mint a jó, s nem lesz okunk azt gondolni, hogy a jó behatol majd a gonoszba, s ha még meg is teszi, a legcsekélyebb reménység sincs arra, hogy végül majd legyőzi.

Az előző rész azt is bizonyítja, hogy egyetlen ember sem képes valójában kizárólagosan mulandó kategóriákban gondolkodni. Ha bármilyen vonatkozásban állandóságot keres, ebben az esetben a szeretet állandóságát, meg kell próbálnia örökkévaló kategóriákban gondolkodni. Azonban állandóan azzal a nehézséggel találja magát szemben, amiben Platon is, mikor megpróbálta az örökkévaló kategóriákat a mulandó szférában működőképessé tenni. Azaz, a modernizmus gondolkodása hasonlít annak a fizikusnak a tevékenységére, aki megpróbálja megmérni a két jégkocka ellenállását egy nyugodt víztömegben. Ez egyszerűen nem fog menni a nedves környezet miatt.

Platon azonban valójában az anti-teista dilemmájában rejlő nehézségekkel találta magát szemben és megpróbált kiutat találni a korábban említett harmadik álláspontból.

A „Parmenidesz" elvállalta az Ideális világ fogalmának kritikáját általánosságban. Platon felteszi magának a kérdést, hogy vajon hány Eszme, vagy forma lehet jelen egyetlen érzékelhető objektumban. Az emberben lennie kell valamennyinek a Jó Eszméjéből, de egyidejűleg kell lennie az emberben valamennyinek a Rossz Eszméjéből is, mivel az ember lelkében benne kellett lennie a két világ egységének. Ám az Eszmék tantételének megfelelően a Jó és a Rossz eszméinek teljességgel szemben kell állniuk egymással, és el kell vetniük, hogy egy tető alatt éljenek együtt. Más szavakkal a gonosz problémája megoldatlan titok maradt, ha az Eszmék tantételét el kellett fogadni.

Sőt, Platon azt is megkérdezte, hogy vajon jelen lehet-e az összes különféle Eszme egyetlen érzéki objektumban. Még ha nem is volt ellentét két, az objektumban megtalálható Eszme között azok minőségi különbözősége miatt, akkor is probléma lépne fel a méretbeli különbségük miatt. A Jó Eszméje egészének benne kellene lennie az érzéki objektumok ezreinek mindegyikében. Mivel azonban ez nyilvánvalóan lehetetlen volt, így a Jó Eszméjét sok-sok kis darabkára kell felvágni, hogy az Eszméből valamennyi jusson minden objektumba. Ám ha a Jó eszméjét ily módon feldarabolnánk, a továbbiakban már nem tudná biztosítani azt az egységet, mely a tudás számára elkerülhetetlen. Más szavakkal, az Eszmék tantétele megoldatlanul hagyta az egy és sok problémáját, s így a teremtését is. Ha az Ideális világ maga is egy végső sokféleség, akkor semmiféle segítséget sem nyújthat ama világ sokféleségének megmagyarázásában, melyben mi magunk élünk.

Még továbblépve, ha az Eszméket meg kellene osztani, nem lenne vége a folyamatnak. Egy Eszmére lenne szükség egy Eszme megjelenéséhez egy érzéki objektumban. S ez a folyamat vég nélkül folytatódna. Azaz, a tudás szemtől szembe kerülne egy végtelen regresszióval.

Kétségbeesésében Platon felteszi magának a kérdést, miszerint gondolhatjuk-e, hogy az Eszmék nem többek a mi gondolatainknál, azaz, csak szubjektívek. Ám rájön, hogy ez nem kínál egérutat. Ha ebben az esetben az Eszmék kapcsolatban maradnának az érzékek világával és jelentőséggel bírnának a számára, akkor arra a következetésre kellene jutnunk, hogy minden dolog gondolkodik. Azt kellene vallanunk, hogy minden gondolatunk a valóságról pusztán szubjektív, azaz, a valóság semmivel sem több, mint a mi szubjektív gondolataink. Azaz, a tudás egy illúzióvá zsugorodna. Másrészt, ha az eszmék nem többek a mi gondolatainknál,

akkor annak érdekében, hogy kikerülhessük a szubjektivizmust, úgy is elképzelhetjük ezeket, mint amik nem járták át a teljes valóságot. Ám ebben az esetben lenne a valóságnak egy olyan területe, mely semmiféle kapcsolatban sem állna a gondolkodással. Lenne a valóságnak egy olyan területe, mely mindenki számára teljességgel ismeretlen lenne. De még ez a terület is kifejthet valamekkora hatást arra a valóságra, melyről látszólag rendelkezünk ismeretekkel. Azaz, még arról sem rendelkeznénk tudással, amiről úgy gondoltuk, hogy rendelkezünk. Ismét szembekerülnénk a végtelen regresszióval. Platon mindezt azzal mondja ki, hogy ebben az esetben léteznének el nem gondolt gondolatok.

Külön kiemeli a tényt, hogy amennyiben azt kell gondolnunk, hogy az Eszmék csak gondolatok, akkor Isten számára ugyanúgy lehetetlenné válik a tudás, mint az ember számára. Lesz ugyanis a valóságnak egy olyan területe, mely Isten gondolatain túl helyezkedik el. S Platon érzi, hogy ez a legrosszabb dolog, ami megtörténhet egy ismeretelmélettel.

A végkövetkezetés, amit levon az Eszmék elméletének ebből az újabb vizsgálatából, hogy a tudás tényét nem lehet vele megmagyarázni. S ennek oka az, hogy az egész végig alkalmazott logika túl elvont és túl kizárólagos volt. Lehetetlen volt venni a mozdulatlan minőségek egy halmazát ahhoz, hogy megmagyarázzunk vele valamit egy olyan öröklötten mozgó testben, mint amilyen a mulandó világegyetem. Az Időt és az Örökkévalóságot a kezdetektől egyformán nem származtatottnak tekintették. Ám akkor hogyan várhatjuk el, hogy az Idő hirtelen képes lesz alávetni magát az örökkévalóságnak s meg is akarja ezt tenni? Másrészt hogyan várhatjuk, hogy az Örökkévalóság hirtelen otthon kezdi magát érezni, mikor bekerül az idő birodalmába? Sokkal könnyebb egy agglegényt és egy vénlányt egy lakásba költöztetni, noha hozzászoktak, hogy egymástól elvonatkoztatott életet éljenek, s várni, hogy majd ezek után harmóniában fognak élni, mint Platon két világát egymással összehozni. „Ha kikötjük az Egyet, ami csak egy (ahogyan a megariánusok tették), úgy semmit sem mondhatunk róla. Vagy (ha amint a megariánusok megtették ezt is) az Egyet a Létezéssel azonosítjuk, akkor egy sor egymással ellentétes állítást kell kijelentenünk róla”.[10]

Ezen okokból Platon kénytelen volt a harmadiknak nevezett álláspontjára helyezkedni. Ebben a harmadik álláspontjában Platon megpróbálja az Idő és Örökkévalóság kategóriáit egymással átfedésbe hozni. Ahelyett, hogy két világgal kezdené, melyek saját törvényekkel rendelkeznek, melyeket nem hajlandók módosítani, Platon most úgy gondolkodik erről a két világról, mint amelyek valahogyan mindig együtt voltak. Ezt talán hasonlíthatjuk egy korai házassághoz, melyet a szülők kényszerítettek rá a gyermekeikre. Ha a két gyerek tudatos életük legelején összeházasodtak, várhatjuk, hogy könnyebben megszokják egymást, mint az a pár, akik életük delén kötöttek házasságot. A fiatal korban összeházasodott pár könnyedén megtanul adni és venni.

Azaz, Platon megpróbálja logikáját kevésbé elvonttá tenni azáltal, hogy úgy gondolkodik az Időtől és az Örökkévalóságról, mint amik mindig is együtt voltak. Az Időt úgy képzeli el, mint az Örökkévalóság mozgó képmását. Azaz, lesz valami az örökkévalóságból az időben és az időből az örökkévalóságban. Következésképpen nem lesz szükséges szigorú követelményeket szabni az Eszmék teljes változhatatlanságáról, vagy az érzéki világ teljes megváltoztathatóságáról.

A szofisták azt mondják nekünk, hogy az állítás megőrzése végett be kell vezetnünk a hamis állítás lehetségességét. A negatív ítélet lehetségessége magában foglalja a pozitív ítélet lehetségességét. Hogy ismét használjuk a hasonlatunkat,

[10] Burnet, *Első rész*, 272.oldal

lehetségesnek kell lenni a férj és a feleség számára egymásnak ellentmondani bizonyos kérdésekben, anélkül, hogy azonnal a válás kérdését vetnék fel. Ezek a különbségek a mélyebb egyetértés hátterével merülnek fel. Egészen mostanáig a férj mindig a válással fenyegetőzött, hanem teljesen neki volt igaza, s a feleség ugyanezt tette. Mostantól meg fognak engedni bizonyos mennyiségű hamis állítást a házasság igazságának körén belül.

Platon valójában nagyon ki akarja hangsúlyozni ezt a pontot. Mostantól az állításnak nincsen jelentése, csak az idő és örökkévalóság közötti egység feltételezett elkülöníthetetlenségének alapján. A „van" és „nincs" semmi jelentőséggel sem bírnak, csak abban a világban, melyben egyenlő jogokkal rendelkeznek és az egyik soha nem tudja teljességgel kiiktatni a másikat. A „nincs" nem foglalja magában a nemlétezést, csak a másságot. A mi hibánk az volt, hogy a házasságot a felhőtlen házastársi boldogság állapotának képzeltük el. Most viszont felfogjuk, hogy micsoda abszurdum volt ez az elképzelés. Sőt, még várunk is valamennyi civakodást. Most azt tartjuk, hogy a különbségek természetesek. Még mindig van bizonyos fokú függetlenség. Platon akkor beszél erről, mikor azt mondja, hogy nem minden forma keveredik, hanem csak bizonyos formák teszik ezt meg bizonyos formákkal. Mégis, mint egész, a harmóniára eme formák keveredése van hatással, ha ugyan egyáltalán hat rá valami.

A platoni logikával kapcsolatos kritikánkban nem kényszerülünk rá, hogy megvizsgáljuk, milyen mértékben vélte Platon a tudás problémájára adott megoldását sikeresnek. Mondhatjuk, hogy Platon érezte, a tudás problémája még az Eszmék tantételének ez után a módosítása után is megoldatlan maradt. Gyakorlatilag ugyanis ezt mondja, mikor azt állítja, hogy nem minden forma keveredik minden formával. Ha minden forma keveredik minden formával, akkor ismét egy teljesen színtelen keverékhez jutunk. Ebben az esetben ugyanolyan nehéz lesz bármiféle állítást megfogalmazni a valóságról, mint ha minden dolog ugyanolyan mozdulatlan lenne, amilyen mozdulatlannak korábban az Eszmék világát képzelte. Mindkét esetben ugyanott lennénk, ahol a megariánusok voltak, akik azt mondták, hogy minden dolog Egy, s arra a következtetésre jutottak, hogy emiatt állítást megfogalmazni lehetetlen. S aztán szembekerülnénk a kérdéssel, hogy ezt az Egyet mulandónak, vagy örökkévalónak kell elképzelni? Ha örökkévaló, akkor a teljes mulandó valóság megmagyarázatlan marad. Ha mulandó, akkor nem tehetünk mást, csak a végső sokféleségre gondolhatunk. S akkor a végső sokféleség ugyanazt jelentené, mind a végső egység. S azonnal megfelel annak, mintha azt mondanánk, hogy az állításunk egésze értelmetlen.

Másrészt nehéz meglátni, miképpen mondhatta Platon, hogy egyes formák keverednek más formákkal anélkül, hogy azt is hozzátette volna, hogy ezt minden forma megteszi. Ki fogja meggátolni a jégkockákat abban, hogy teljesen elolvadjanak, ha már egyszer hozzájárultunk, hogy valamennyire megolvadjanak? Más szóval, ha megengedjük, hogy az örökkévalóság és az idő kategóriái mindig is kölcsönös függőségben állottak, akkor nincs megállás, míg el nem érünk a Pragmatizmus nevű állomásig. Bizonyos, hogy az egyik jégkockának a másikkal szemben tanúsított feltételezett ellenállása fokozatosan addig csökkenne, mint el nem érné a nullát.

Ily módon a platoni gondolkodás teljességgel elvontnak látszik. Platon készséggel elismerte, hogy érvelése elvont, mikor az első és második álláspontra helyezkedett. Most azonban észre kell vennünk, hogy gondolkodása mit sem veszített az elvontságából, még mikor a harmadik álláspontot kezdte is vallani. Platon logikája egy vagy-vagy dolog maradt. Az idő és örökkévalóság kategóriának

kölcsönös végső függősége pontosan ugyanahhoz az elvonatkoztatáshoz vezet, mint eme kategóriák végső függetlensége. Ennek oka az, hogy a kölcsönös végső függőség megfelel a valamelyik típusú kategóriák győzelmének a másik felett. Platon nem volt képes megóvni a jégkockáit a vízzé válástól, hacsak le nem fagyasztotta az egész vizet mindenestül. Vagy, hogy a házassági hasonlatot használjuk ismét, azért volt „holtomiglan-holtodiglan" tartó harmónia, mert a férj soha nem kérdőjelezte meg a felesége véleményét, hanem végső tekintélyként mindig elfogadta azt.

Platon ragaszkodott hozzá, hogy a Gonosz elképzelése ugyanolyan eredeti, mint Isten elképzelése. Ahhoz is ragaszkodott, hogy a sokféleség elképzelése is ugyanolyan eredeti, mint az egységé. Sőt, ahhoz is ragaszkodott, hogy az idő elképzelése ugyanolyan alapvető, mint az örökkévalóságé. Ez megfelelt annak, mintha azt mondta volna, hogy az idő elképzelése ugyanolyan örökkévaló, mint magáé az örökkévalóságé. Vagy annak, hogy az örökkévalóság eszméje ugyanolyan mulandó, mint a mulandóságé. Minden a gondolkodás teljes összezavarodásához és bolondsággá tételéhez vezet. Platon nem kerülheti el a harmadik ember kritikáját. Ha lennie kell egy ember Eszméjének, aki az Athénban sétáló Szókratészt magyarázza, akkor lenni kell egy Eszmének, mely a Szókratészben benne rejlő Szókratészt magyarázza és így tovább, a végtelenségig. Platon maga is tisztán látta ezt a problémát, mikor kritizálta saját első és második álláspontját. De semmiképpen sem kerülte el a problémát harmadik álláspontjával sem. A neo-platonisták bemutatták ezt a tényt, mikor megpróbálták kidolgozni ezt a platoni alapelvet a Közbenjáróval kapcsolatban. Mikor megpróbáltak olyan Közbenjárót találni, aki keveréke volt az elérhetetlen Örökkévalónak és a Mulandónak, állandóan újabb és újabb Közbenjárókat kellett gyártaniuk.

Minden anti-teista gondolkodásnak szembe kell néznie a harmadik ember állításával, mert minden anti-teista gondolkodás a Platon által kijelölt három út valamelyikén halad és ezek az utak az elvont gondolkodásra épülnek.

Most meg kell vizsgálnunk a keresztyén teizmus kísérletét, mellyel szembeszállt ezzel a pogány gondolkodással.

4. fejezet:
Történeti áttekintés:
C. Középkori ismeretelmélet: a kiindulási pont

Nem célunk azzal kezdeni a keresztyén ismeretelmélet történetének végigkövetését, hogy a Bibliában található anyagot kövessük végig. Minket az érdekel, hogy azok, akik a Szentírást tanulmányozták, mit találtak benne.

Továbbá, amit a görög ismeretelméletnél találtunk, ugyanaz a helyzet itt is, nevezetesen, hogy nem találjuk majd meg az ismeretelmélet jól kifejlesztett rendszerét, hanem csak olyan ismeretelméletet, mely benne foglaltatik az egyházatyák által vallott egyetemes életfilozófiában.

Nem próbálunk meg részletes áttekintést adni arról, amit az egyházatyák a témában kínáltak. Vizsgálódásunkat az egyház hitvallásaira és Szent Ágoston filozófiájára korlátozzuk. Az egyház hitvallásaiban találkozunk az egyház hitele véleményével. Bizonyos határozott ismeretelméleti elméletek beágyazódtak ezekbe a hitvallásokba. Túl ezen, szerencsés tény, hogy a korai egyháznak volt egy kitűnő ortodox filozófusa Ágoston személyében. Origenész is nagy filozófus volt, de méltányos módon nem tekinthető a korai keresztyén álláspont képviselőjének, mivel nem volt ortodox. Másrészt. Voltak az egyházban Ágoston mellett még nagy emberek, akik ortodoxok voltak, de inkább teológusok, semmint filozófusok. Mindemellett tény, hogy szokása a filozófiatörténészeknek Ágostont besorolni a nagy idealista hagyományok vonalába, mely Platontól Hegelig húzódik. Próbára tévén ezt az értelmezést, azonnal szemtől szembe kerülünk az ellenséggel, s senki nem mondhatja, hogy meghátráltunk a feladat legbonyolultabb és legfontosabb részétől.

Célunk, hogy megmutassuk: Ágoston gondolkodása Platon gondolkodásának az ellentettje volt. Ahelyett, hogy úgy gondolnánk Ágostonra, mint általános idealista filozófusra néhány következetlen ortodox elemmel a gondolkodásában, mi azt tartjuk, hogy Ágostont keresztyén teista filozófusnak kell tekinteni a platonizmus egyes elemeivel a gondolkodásában. Nem mondhatjuk, hogy Platon és Ágoston, hanem Platon, vagy Ágoston.

A most felvázolt feladat elvégzéséhez nem tehetünk jobbat, mint szembeállítjuk az ágostoni gondolkodást a platoni gondolkodással azokon a pontokon, melyeket Platon ismeretelmélete alatt tárgyaltunk. Láttuk, hogy Platon háromféleképpen próbált okoskodni. Az első kizárólagosan empirikus volt. A második kizárólagosan transzcendentális volt. A harmadik egy kísérlet volt az első kettő egyesítésére. A gondolkodásnak eme három módja egyikével sem lépett túl Platon a görög filozófia három alapvető feltevésén. Ez a három feltevés: (a) minden dolog alapjában véve ugyanaz, (b) a sok származhat az egyből, azaz a változás tényéből, (c) hogy minden dolog alapjában véve ugyanaz marad, még miután kiszármaztak az egyből.

A platoni gondolkodás eredménye az volt, hogy a Szókratész előtti feltevéseket felemelték az öntudatosan elfogadott alapelvek szintjére. Az egész görög spekuláció végkövetkeztetése az volt, hogy a dolgok alapjában véve ugyanazok. Ismeretelméletileg kifejezve, ez ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy csak egyféle típusú elme lehetséges. Az emberi és isteni elme soha nem különbözhetnek másként, mint mennyiségileg. Mind az emberi, mind az isteni elmét korlátozza az a körülmény, hogy egy tőlük független helyzetben találják magukat. Mind Isten, mind az ember elméje bekerülnek egy olyan világegyetembe, mely nagyobb és eredetibb náluknál, vagy legalábbis annyira eredeti, mint ők maguk.

A platoni gondolkodás eme öntudatosan elfogadott alapelvei azok, amelyeket Ágoston elutasított. Most nem tesszük fel a kérdést, hogy vajon Ágoston teljesen tudatában volt-e annak, hogy szakított ezekkel az alapelvekkel. Minket csak annak bizonyítása érdekel, hogy tény, hogy ezt megtette. Az Ágoston gondolkodásában megmaradt platoni elemeket vizsgálódásunk szemszögéből nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk. S most nem érdekelnek minket Ágoston gondolkodásának fejlődési fázisai sem. Csak a legfejlettebb gondolatait vesszük, és ezeket állítjuk szembe Platon legfejlettebb gondolataival.[11]

A legelőször felmerülő kérdés Ágoston gondolkodási módszerével kapcsolatos. Vajon úgy gondolkodott Ágoston, mint tette azt Platon az első fázisában? Hisszük, hogy ez nem így volt. Gondolkodási módszerének szemléltetése végett vehetjük a klasszikus példáját az ő arra irányuló kíséretének, hogy a saját létezéséből tegyen szert bizonyos tudásra.[12] Ágoston érett munkáiban nem gondolkodott önmaga létezéséről úgy, ahogyan Szókratész gondolkodott lelke halhatatlanságáról. Ágoston nem különítette el saját létezését Isten létezésétől. Gondolkodása végső soron nem annak a figyelembe vételén alapult, hogy milyen törvényeket figyelt meg az őt körülvevő fizikai világegyetemben. Nem kérdezte meg, hogy létezik-e a kiegyenlítődés törvénye megfigyelhető módon a világegyetemben, ami igazolhatná őt abbéli reménységében, hogy a léleknek túl kell élnie mindent. A fizikai világegyetem semmiféle létezéssel sem bírt Ágoston számára, csak mint Isten teremtése. Ezért a törvények, melyeket megfigyelt a fizikai világegyetemben, nem hozhattak létre alapot az Isten tervétől függetlenül folytatott gondolkodáshoz. Azaz, Ágoston számára lehetetlen volt kizárólagosan empirikus, vagy mulandó kategóriákban gondolkodni.

Az, hogy Ágoston nem gondolkodott úgy, mint Platon az első fázisában, abból a tényből is látható, hogy szenvedélyesen ellenezte Arnobius s mások érzéki filozófiáját. Az érzéki filozófia eme ellenzésével ő látszólag még addig a szélsőségig is eljut, hogy azt sugallja, a fizikai világ inkább akadály, semmint segítség az igazi tudás számára. Még akár racionalistának is nevezhetjük Ágostont, ha mindenkor megemlékezünk róla, hogy ezzel a fogalommal nem akarunk többet jelezni, csak annyit, hogy valaki ellenzi a tiszta empirizmus elveit.

Fontosabb megjegyezni, hogy Ágoston a szenzácionalistákkal szembeni eme ellenállása nem ment el addig a szélsőségig, hogy azt állította volna, hogy az elme teremti a saját objektumait. Más szavakkal Ágoston nem volt szubjektív idealista. Ezt a tényt nem elsősorban annak érdekében említjük meg, hogy Ágostont realistának állíthassuk be, hanem annak érdekében, hogy megmutassuk, Ágoston teista volt. Ha csak azt tudnánk megalapozni, hogy realista volt, úgy teista mivoltának kérdése még mindig nyitva maradna, mivelhogy nagyon sok realista volt anti-teista. Amit tehát meg szeretnénk említeni, az nem elsősorban az, hogy Ágoston szerint a fizikai objektumok az emberi elmétől függetlenül léteznek, hanem hogy mind a fizikai objektumok, mind az emberi elme az Istentől való függőségben léteznek. „Az érzéki világot nem úgy képzelte el, mint ami önmagában független az értelmestől. Ennek nemcsak az értelmes világban van a forrása, de egész támogatását és irányítását onnan származtatja, s saját stílusában visszatükrözi annak tartalmát”.[13]

Akkor hát Ágoston talán Platon második módszere szerint gondolkodott? Ez a kérdés még fontosabb, mint az első, és sokkal nehezebb is megválaszolni, mint elsőre látszik, mivel magában foglalja Ágoston viszonyát Platonhoz, ami az Ideális

[11] Ágoston gondolkodásának fejlődéséről a *Keresztyénség a konfliktusban* 1. kötetében olvashatunk
[12] v. ö. *Isten városa, A hitvallások,* stb.
[13] B. B. Warfield, *Tanulmányok Tertullianusról és Ágostonról*, 142. oldal

világról alkotott fogalmukat illeti. Vajon nem különítette el mind Platon, mind Ágoston a két világot, az érzékek világát és a az Eszmék világát Istennek? Ennél alapvetőbb kérdés fel sem tehető, mint ez: vajon az Eszmék Istenben nyugszanak? Ha ezek az Eszmék nem többek, mint személytelen összegyűjtés, vagy inkább összegzés, akkor az Eszmék világa nem remélheti tartósan a szembeszegülést a szenzácionalizmus betöréseivel szemben. Ebben az esetben az érzékek világa nem lehet teljesen függő az Eszmék világától, s ezért kénytelen újból megerősíteni jogait.

Azonnal el kell ismerni, hogy Ágoston írásaiban sok minden látszik igazolni az ő ismeretelméletének platoni értelmezését. Gyakran beszél az Ideális világról, anélkül, hogy felvetné az Eszmék Istenhez való viszonyának kérdését. Ágoston úgy érvel a szenzácionalistákkal szemben, mint ahogyan Platon érvelt, miszerint az emberi lélek rendelkezik vele született fogalmakkal, melyek a Megérthető Világból származnak. Nos, amint Dr. Warfield megjegyezte, észrevettük, hogy ezzel úton vagyunk Ágoston ismeretelméletének megértése felé, de még nem értük el. A puszta utalás egy Ideális világra önmagában nem szükségszerűen több, mint deista. Ténykérdés, hogy egy efféle utalás deista, hacsak az érzéki világot nem úgy fogjuk fel, mint ami állandó függőségben van az Eszmék világától. S még így is deista, hacsak az Eszmék világa nem több, mint személytelen alapelvek sorozata. A személytelen alapelvek sorozata soha nem képes előhozni az érzékek világát, ezért az érzékek világa valójában soha nem függhet tőle. „Ágoston azonban ugyanolyan kevéssé volt a gondolkodásában deista, mint a szenzácionalisták, s ezért szükségszerűen tett egy további lépést a valóban teista intuicionalizmus felé”.[14]

Hogy Ágoston teista volt, és nem deista, s ezen okból alapvetően különbözött Platontól, a legjobban abból látható meg, ha megvizsgáljuk Ágostonnak a Szentháromságra vonatkozó tantételét.[15] Nem követjük végig, hogy Ágoston tanítása a Szentháromságról milyen vonatkozásban különbözött a többi egyházatyáétól. Elegendő annyit mondani, hogy általánosan egyetértenek azzal, miszerint Ágoston továbbfejlesztette az ortodox keresztyénség vonalát, s ez a tantétel szerves részét képezi a gondolkodásának.

Szembeállíthatjuk a Szentháromságnak ezt a tantételét Platon gondolkodásával azzal, hogy felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy Ágoston számára Szentháromság képezte az emberi tudás egysége és sokfélesége elveinek alapját. Más szóval, a Szentháromság Ágoston számára, mint egyébként minden ortodox keresztyén számára olyan elképzelés, mely nélkül a tudás nem volna lehetséges az ember számára. Az, hogy létezik egy sokféleség, melyet az embernek meg kell próbálnia egy alapul szolgáló egységhez viszonyítani, mindenki számára kétségtelen. A reflektív gondolkodás kezdetétől fogva próbált az ember egységet találni a sokféleségben. Ám a nehézség, mellyel szembekerül bárki, aki megpróbál az egység és sokféleség kérdésén spekulálni, hogy ha valaki a világ végső sokféleségével kezdi, vagy mondhatjuk, a sokféleséget végsőként kezeli, akkor soha nem tud eljutni egy egyenlően alapvető egységhez. Másrészt ha valaki egy végső elvont, személytelen egység feltételezésével kezdi, az illető nem magyarázhatja a sokféleség tényét. Egyetlen gondolkodási rendszer sem képes elkerülni ezt a dilemmát. S egyetlen gondolkodási rendszer sem kerülte el ezt a dilemmát. Sok gondolkodási rendszer tagadta a dilemma egyik szarvát, de mindaz, amit elértek ezzel, hogy enyhülést találta a struccpolitikájukban.

Amit Ágoston és utána minden teista gondolkodó megtett, hogy kimondták, hogy Istenben, konkrétabban a hármas Istenben rejlik ennek a nehézségnek a

[14] Warfield, idézett mű, 143 .oldal

[15] Szt. Ágoston a Szentháromságról, a *Niceai és Nicea utáni egyházatyákban*, 1.3. sorozat

megoldása. Nem mintha az ember képes lenne megérteni ezt a megoldást. Éppen ellenkezőleg, az ember soha nem remélheti és soha nem szabad akarnia megérteni a megoldást. Ennek oka nyilvánvaló. Ha az ember képes lenne megérteni a megoldást, akkor az többé már nem lenne megoldás. Az ember gondolkodása az Istenétől eltérően az eset természeténél fogva nem képes a végső sokféleségnél, vagy egy elvont egységnél messzebbre jutni. Még Robinson Crusoe sem volt képes elfelejteni, hogy élnek más emberek is a világban. S ha képes lett volna megfeledkezni a többi emberről az sem segített volna, akkor is objektumokat látott volna önmaga mellett. Az ember nem juthat végső egységre, amíg el nem jut egy abszolút eredetiségig, s ezt nem képes megtenni. Ám a tény, hogy az ember nem értheti meg a megoldást, nem foglalja magában azt, hogy ésszerűen nem hihet a megoldás létezésében.

A Szentháromság tantételének következménye, hogy az ember tudása analóg. Az emberi tudásnak mindig Isten tudásától kell függenie. Bármiről, amiről az ember tud, először Istennek kellett tudnia. Bármi, amit az ember tud, csak azért tudja, mert ismeri Istent. Ezen okból aztán az ember soha nem tudhat semmiről annyira jól és átfogóan, mint Isten.

A tény, hogy az ember tudásának mindig analógnak kell maradnia, ugyanúgy vonatkozik az Istennel kapcsolatos tudására, mint a világegyetemmel kapcsolatosra. Isten soha nem lesz a lényegében kimerítően ismert az ember számára. Ha azzá válna, többé már nem lenne Isten. Eben az esetben nem volna megoldás a tudás problémájára.

A Szentháromság tantételének harmadik következménye az, hogy noha az ember tudása analóg, mindazonáltal igaz. Vagy konkrétabban megfogalmazva, az ember tudása azért igaz, mert analóg. Azért analóg, mert Isten lénye egyesíti Magában a végső egységet és a végső sokféleséget, melyről az előbb volt szó. S igaz, mivel létezik ez az Isten, aki egyesíti ezt a végső egységet és végső sokféleséget. Ezért mondhatjuk azt is, hogy csak az analóg tudás az igazi tudás.

Ha rátérünk a Szentháromság eme ágostoni tantételének összevetésére azzal, ami megfelel a platoni gondolkodásnak, azonnal előbukkan a két ember közötti hatalmas különbség. Semmi sincs a platoni gondolkodásban, ami megfelelne a Szentháromság ágostoni tantételének.

Ezt kimondva nem elsősorban azt értjük alatta, hogy maga a fogalom nem található meg, mivel a platoni filozófia egész sodródása öröklötten szemben áll azzal, így semmit sem találhatunk Platon gondolkodásában, amit akár csak a Szentháromság elképzelése előjelének is nevezhetnénk. Ennek a pontnak a bebizonyításához ismét meg kell kérdeznünk, hol találja meg Platon az egység és a sokféleség elvének végső szövetségét. Azonnal azt mondják majd, hogy ő is a megérthető világ ideáljában kereste azt. Ez azonban valójában nem így van. Platon számára az érzéki világ nem teljes mértékben függ az ideális világtól. Platon nem alkotott fogalmat a mulandó teremtésről. Ezért az érzéki világ sokféleségét végsőnek fogta fel.

Rendkívül fontos megjegyezni, hogy az érzéki világ feltételezett végsőségének eme ténye valójában lehetetlenné teszi Platon számára, hogy megoldást keressen a tudás problémájára az ideális világban. Az érzéki világnak eme feltételezett végsősége magában foglalja az emberi elmét, mivel a véges elme soha nem értheti meg a végső egység és sokféleség egyesülését. Ha egyszer a végső sokféleség feltételezésével kezdjük és eme végső sokféleség részének tekintjük az érzékelhető világegyetemet, azután már soha nem juthatunk el a végső egység fogalmához.

Ezen okból nem jutott el soha az egységig az ideális világban. Az ő gondja nem az volt, hogy végső egységet és végső különféleséget keresett az ideális világban. Az ő gondja nem az volt, hogy a mulandó valóságot örökkévaló kategóriákban próbálta értelmezni. Az ő gondja inkább az volt, hogy valójában nem tette meg ezeket a dolgokat. Platon és Ágoston különböznek ezen a legfontosabb ponton – Ágoston igen, Platon pedig nem értelmezte a valóságot kizárólagosan örökkévaló kategóriákban. Platon rendelkezett sokféleséggel az ideális világában, de nem rendelkezett egységgel. Az ő Jóval kapcsolatos Eszméje soha nem tett szert elsőbbségre a többi Eszmével szemben. Korábban megjegyeztük, hogy ez az elképzelés hangsúlyosan kidomborodik, ha felidézzük, hogy Platon küzdött a becstelenség és erkölcstelenség Eszméivel, röviden a gonosz Eszméjével, ami az ő gondolkodási módjával szükségszerűen ugyanolyan eredeti volt, mint Istené. Platon soha nem juthatott el az egységre a tudásban, jóllehet felfogta, hogy az egység olyasvalami, ami nélkül a tudás lehetetlenség.

Ebből az értekezésből világos, hogy a Szentháromság ágostoni tantétele nem a platoni tudás-elmélet fejleménye, hanem az ellentettje. Ágoston tantétele a Szentháromságról maga az a tengely, melyen a tudással kapcsolatos egész elmélete forog. Valaki, aki felkarolja a Szentháromság tantételét, azt vallja, hogy az emberi tudás analóg. Aki nem karolja fel a Szentháromság tantételét, az viszont azt vallja, hogy az emberi tudás eredeti. Ez igaz Platon esetében is, dacára annak, hogy állandóan kihangsúlyozza, hogy minden tudás a léleknek az Eszmék világához való viszonyától függ. Említettük már, hogy Platon szerint az érzéki világ sokfélesége végső, s emiatt az emberi elme is végső. Ez az elme nem elégíthető ki analóg tudással. Képes ugyan elismerni az isteni elme bizonyos fokú felsőbbrendűségét, ám soha nem képes elismerni az isteni elme abszolút eredetiségét.

A platoni gondolkodás, ahogyan logikusan kifejlődött, kénytelen elutasítani azt az ágostoni alapelvet, hogy az emberi tudás azért igaz, mert analóg. A platoni gondolkodás, mivelhogy eredetinek fogja fel az emberi elmét, köteles elvetni azt az elképzelést, hogy a valóság bármely összetevője végső valóságtartalmának mindig is titokban kell maradnia az ember számára. A platoni gondolkodásnak tartania kell magát a teljes megismeréshez, mint az emberi tudás soha cserben nem hagyható ideáljához.

Ugyanez a pont tovább is magyarázható, ha kimondjuk, hogy a platoni és ágostoni gondolkodás titok-fogalma egymással ellentétes. Az ágostoni gondolkodás azt vallja, hogy nincs és soha nem is volt Isten számára titok. Ez az, ami az embert a múltban és a jövőben egyaránt körüllengő titkot nem teherré, hanem örömmé teszi a számára. Az ember örülhet az őt körülvevő titoknak, mivel hiszi, hogy Isten számára nincs titok. Ha a titkot úgy kell elképzelni, mint ami Istent is körülveszi, akkor semmi sem marad az ember számára a legteljesebb kétségbeesés kivételével. A gyermeknek, aki tudja, hogy az apja milliomos, nincs szüksége többre, mint egyetlen dollárra a markában. A hívő meggyőződéssel imádkozhat: „Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma”. Másrészről, a platoni gondolkodás azzal az elképzeléssel kezdi, hogy a titok Istent és embert egyaránt körülveszi. Mindkettőt körülveszi egy olyan világegyetem, melyben egységet kell keresniük. Ez az egység olyasvalami, amivel sem Isten, sem az ember nem rendelkezik a keresés kezdetén. Az egység el van rejtve a mindkettőjüket körülvevő titokban. S ahogyan folyik a kutatás az egység után, mind Isten, mind az ember tájékoztathatják egymást az előrelépésről, ha ugyan bármelyikük képes volt előbbre lépni. Ha valaha is meg kell találni az egységet, azt úgy kell megtalálni, hogy magában foglalja Isten és ember, az érzékek világa és az Eszmék világa egyformán eredeti sokféleségét. Mivel efféle egység az eset

természeténél fogva soha nem található, a titoknak, mely körüllengi az embert, a végső kétségbeesésbe kell elvezetnie.

A Platon és Ágoston közötti különbség az ideális világban levő Isten ebben a legalapvetőbb kérdésében még világosabban megfigyelhető, ha megvizsgáljuk mindkettőnek a saját álláspontjukra vonatkozó állításukat. Platon azt mondja, hogy az Isten kijelentésére való hivatkozás valójában a filozófia teljes feladását jelenti. Azt állítja, hogy akkor megkérdezhetjük az istenek jóslatait, mikor kétségbeesetten fel kell adnunk a filozófiát, de addig viszont nem. Ő mindaddig nem hivatkozott semmire, amit külső segítségnek tekintett, míg saját erőfeszítéseiről be nem bizonyosodott, hogy azok hiábavalók. S még akkor sem várt semmiféle segítséget a régiektől, vagy a jóslatoktól. Ágoston viszont szintén meg volt győződve, hogy amíg az emberi tudásnak nincs joga az isteni tudáshoz folyamodni, s nem mint valamiféle külsőre, addig az ember számára nem lesz tudás. Érzi, hogy amíg nem folyamodhatunk Istenhez, addig ugyanúgy mi is feladhatjuk a filozófiánkat. Távol az emberi tudás bizonyosságának csökkentésétől, az isteni kijelentés csak még bizonyosabbá teszi azt. „Bizonyosságunk végső alapja Istennel kapcsolatos meggyőződésünk. Végső soron Isten a mi bizonyosságunk a tudásunk érvényességét illetően, de nem csak távolról, mint a tudási képességeink szerzője, hanem közvetlenül is, mint a tudás minden egyes cselekedetének és az ismert igazságnak a szerzője”.[16]

Itt meg kell jegyezni, hogy ahogyan a Szentháromság tantétele lényegi eleme volt az ágostoni gondolkodásnak és döntő befolyása volt az ő ismeretelméletére, úgy az embernek az Isten képmására való teremtését is figyelembe kell venni. Már láttuk, hogy a teremtés elképzelése szakadékot alakít ki a tárgyalt kétféle gondolkodás között. Ezzel az általánosabb megfontolással együtt észre kell venni, hogy Ágoston szerint az ember Isten képmására teremtetett. Ez a tantétel természetes következménye a Szentháromság tantételének. Isten, Aki Magában hordozza az egység és a sokféleség elveinek végső harmóniáját, nem tudott Önmaga felett álló elvekhez fordulni, mikor az embert teremtette. Ha egyáltalán szükséges volt az ember megteremtése, neki Istenhez kellett hasonlítania abban, hogy lényében meg kellett lennie az egység és sokféleség elvei harmóniájának analógiája, mely a teljességét a Szentháromságban találta meg. Az emberre rányomták a bélyegüket Isten eszméinek véges másolatai. Ebben a vonatkozásban Ágoston folyamatosan a viaszba nyomott pecsétgyűrű lenyomatának hasonlatához folyamodik. Mikor az ember Istennel és az erkölcsi törvénnyel kapcsolatos tudásáról beszél, Ágoston felteszi a kérdést, hogy honnan származott ez a tudás? Válasza erre, hogy a tudás Isten akaratának folytán keletkezett. „Hol vannak hát megírva ezek a szabályok, honnan tudja még a gonosz is, hogy mi az erényes, honnan tudja azt, hogy mi kell neki, amivel ő maga nem rendelkezik? Hol vannak hát ezek megírva, hacsak nem az Igazságnak nevezett ama Fény könyvében, ahonnan minden tisztességes törvény kimásoltatott és átadatott (nem migráció, hanem rákényszerítés útján) az ember szívének, amely igazságosan cselekszik úgy, ahogyan a nyomás a pecsétgyűrűből behatol a viaszba, de mégsem hagyja abban a gyűrűt”.[17] „A figyelem, ami itt arra irányul, hogy úgy mutassa be a folyamatot, mint a törvények átvitelét a lényeg áttöltése nélkül, nevezhető az idézett szakasz, de Ágostonnak a témával kapcsolatos egész tanítása jellegzetességének”.[18]

Minderről Platon pont az ellenkezőjét tanítja. Platon szerint az ember nem Isten képmására teremtetett, mivel nem létezik elegendően abszolút Isten, hogy a

[16] Warfield, idézett mű, 149. oldal
[17] *A Szentháromságról*, 14:25:21
[18] Warfield, idézett mű, 148. oldal

saját képmására teremthetné az embert. A teremtés platoni történetében Isten felnéz a mellette levő és a tőle független anyagtól függő Eszmékre. Platon Istene nem viszi magával az egység és sokféleség végső alapelvét, hanem keresi azt. Ezért az ember tudása nem lehet az Istentől származó tudás lenyomata. Ha Isten megpróbálta volna rákényszeríteni a tudását az emberre, azt az ember megterhelésnek tekintené, mivel ő többé-kevésbé Istennel egyenlő. Azaz, Platon és Ágoston ismét csak szembekerültek egymással.

További összetevője az ágostoni ismeretelméletnek hogy kihozza azt az önmaga és Platon elmélete közötti dilemmát, hogy Ágoston szerint az ember jelenlegi állapota szellemileg abnormális. A viasz nem mindig enged a rá gyakorolt nyomásnak. Így az ember elméje is, mely mivel Isten képmására teremtetett, készre és alkalmassá tétetett az igazi tudás befogadására, ám képtelenné vált annak befogadására amiatt, hogy az ember elhajlott a tudás forrásától. A teremtés folytán az ember közvetlenül rendelkezik az igazsággal. Mivel azonban a Szentháromság Istene az eset természeténél fogva szent és igaz, az ember nem léphet kapcsolatba Istennel, s nem kaphatja meg az igazságot, míg nem keresi Istent *pie, case et diligenter.* „Ó Istenem", imádkozza, „akit senki sem találhat meg, aki nincs teljesen megtisztítva".[19] Ágoston mélyen meg van győződve arról, hogy senki nem rendelkezik igazi értelmes ismerettel Istenről, amíg nincs erkölcsileg összhangban Istennel. S arról is ugyanúgy meg van győződve, hogy senki sincs erkölcsileg összhangban Istennel, míg nincsen hite. S senkinek nem lehet hite, míg nem adatik neki Isten kegyelme által. A bűn az ember elválasztását jelenti Istentől, amit az eset természeténél fogva senki más nem tud meggyógyítani, csak Isten.

Warfield világossá teszi, hogy Ágostonnak ez a nézete senkit sem hatalmaz fel arra, hogy Ágostont szkeptikusnak tartsa.[20] Ágoston, meg kell hagyni, aki kétségbe ejtette a bűnöst, hogy saját erejéből soha nem jut el a valódi tudás birtoklására, arról is ugyanúgy meg volt győződve, hogy a hitben rejlik a bűn gonosz következményeinek a felszámolása. Ezért akiknek van hite, azok ismét a valódi tudás birtokába jutnak.

Platon számára nem létezett az ember eltávolodása Istentől, mivel az ember soha nem volt kizárólagosan felelős Istennek sem értelmileg, sem erkölcsileg. Sőt, mivel az ideális világ Eszméi nem egységesítettek, Platon szerint nagyon is lehetséges, hogy erkölcsileg ne legyünk összhangban a Jó Eszméjével, de mégis rendelkezzünk helyes értelmi ismeretekkel az ideális világról dacára ennek az erkölcsi torzulásnak. Ez a pont ismét összhangban van azzal az elképzeléssel, hogy az ember rendelkezhet tudással még akkor is, ha nincs Isten, aki abszolút tudással rendelkezik. Ugyanis az egyetlen módja annak, hogy az embert úgy fogjuk fel, mint aki nem köteles Istennek a gonoszról alkotott elképzelését elfogadni, ha a gonosz Istentől függetlenül létezik. S ebben az esetben Istenben nem lesz meg az egység végső alapelve. Így tehát Platon gonoszról alkotott elmélete megerősíti az általunk alkotott elképzelést Platon ismeretelméletéről.

Ezzel már abba a helyzetbe kerültünk, hogy megválaszolhatjuk a kérdést, miszerint fejlett szakaszában Ágoston úgy gondolkodott-e, mint ahogyan Platon az általunk másodiknak nevezett gondolkodásmódjával. Miután hiába próbálta első empirikus állításával megalapozni Szókratész halhatatlanságát, Platon a léleknek az élet Eszméjében való részvételéhez fordult. Az élet Eszméje pont azért változhatatlan mert Eszme. Ezért a léleknek szintén változhatatlannak kell lennie, hacsak nem hordoz magában minden bizonnyal valamit a gonosz Eszméjéből is. S

[19] Idézet Warfieldtől, idézett mű, 152. oldal, a Sol 1:3-ból
[20] V. ö. John Owen, *Esték a szkeptikussal* című művével kapcsolatos kritikájával, 157. oldal

hogy pontosan mi történne, ha ez igaz lenne, azt Platon nehéznek találja megmondani. Saját elmélete alapján egyetlen Eszme sem engedheti meg, hogy a saját ellentéte molesztálja a függetlenségét. Így amennyiben Szókratész lelke hordoz valamennyit magában a Jó Eszméjéből és a gonosz Eszméjéből, akkor a halhatatlanság kérdését illetően bizonytalanságban kell maradnunk. Ha Szókratész mindenestül rossz lett volna, akkor természetesen nem volna halhatatlan. Ám mivel Szókratész látszólag mind a jó, mind a rossz elemeit hordozza magában, senki sem mondhatja meg, mi történt Szókratésszel. A valódi nehézség itt, ahogyan majd látjuk, a végső sokféleség azonnali feltételezése a végső egység nélkül. Az Eszmék egymással való ellentétét nem a Jó és a rossz közötti erkölcsi ellentmondásnak fogják fel. A tény, hogy az Eszmék egyformán végsők, kizárja a végső egység lehetségességét, mivelhogy az egyik Eszme sem teljesen független az érzéki világtól. Érthető, a gonosz Eszméje függ az érzéki világban öröklötten benne levő gonoszságtól. Így ha az Eszmék világa végső soron bizonyos mértékig az érzékek világától függene, lehetetlen lenne Szókratész halhatatlanságát megalapozni egyedül az Eszmék világának természetére alapozva. Azaz, a második gondolkodásmód beletorkollik az elsőbe és osztozik a kizárólagosan empirikus érvelés minden bizonytalanságában.

Ezzel szemben mi készséggel elfogadhatjuk, hogy Ágoston végül nem ezzel a módszerrel gondolkodott. A Szentháromsággal kapcsolatos tantételében fekteti le az egység és sokféleség egyenlő végsőségének garanciáját. Ez kizárta annak lehetőségét, hogy Isten Eszméi, vagy terve valaha is bármilyen mértékben függjön a mulandó sokféleségtől. Kizárta annak a lehetőségét is, hogy a gonosz Eszméje az Ő Lényétől függetlenül létezzen. Röviden, az Isten felett álló végső sokféleség elképzelése ki van zárva. Kell lennie egy sokféleségnek, mely ugyanolyan végső, mint az egység, de ez a sokféleség az eset természeténél fogva Isten Lényében található meg. Ezért beszél Ágoston a Szentháromság Istene személyeinek egylényegűségéről.

Ebből a kedvező helyzetből kiindulva most már megértjük, hogy milyennek kell lennie Ágoston gondolkodása természetének, s megértjük, hogy ez megfelel annak, amit főleg késői munkáiból látjuk, hogy alkalmazott. Ágoston, amint tudjuk, majdnem kizárólag Isten és önmaga megismerésével volt elfoglalva. Hogyan ismerheti hát önmagát? Hogyan érvelne a halhatatlanság mellett? Úgy érvelne, hogy természetesen halhatatlan, mert Isten ilyennek tervezte őt. Nem hinne a lélek elő-létezésében, mivel ez magában foglalná az örökkévalóság lényegében való részvételt. Ebben az esetben ugyanis ismét alapító tagja lenne az Isten Lényén kívüli eredeti sokféleségnek, amit a fogalom értelme szerint eleve kizárt. Másrészt abban is egyformán biztos lenne, hogy a benne levő gonosz nem a gonosz örökkévaló Eszméjéből származó és benne levő rész miatt van. Mert ha a gonosz örökkévaló lenne, az ismét kizárná a végső egység fogalmát. Ezért a benne levő harc a jó s a gonosz között nem valami kötélhúzás volt, melyben a két fél egyforma esélyekkel indult. A gonosz elvének végesnek, a jó elvének végtelennek kell lennie. Ha most akkor céljaiban csak a végtelen jó erejével azonosul, akkor nemcsak halhatatlan, de áldott is. S ha még nem is azonosul céljaiban nem is azonosul a végtelen terveivel, még mindig halhatatlan, de a nyomorúságban halhatatlan. Isten tervének egysége egyik esetben sem törik meg. S mindezt még egyszer filozófiai fogalmakkal kifejezve, ez azt jelenti, hogy Ágoston oly módon érvel, hogy az örökkévalóság kategóriáit teszi meg gondolkodásának meghatározóivá. Módszere egy darabból áll, nem keverékből, mint Platon esetében. A legkisebb veszélye sem merült fel annak, hogy Ágoston végül annál az elvont logikai gondolkodásnál végzi, mint Platon.

A Szentháromságban Ágoston megtalálta a Konkrét Egyetemességet. Ez az ismertetőjele annak, hogy mit ért az idealizmus azon konkrét egyetemességen, hogy az egységnek és a különbözőségnek egyformán alapvetőnek kell lennie. Ám mivel Platonnak sohasem sikerült az egységet és a különbözőséget egyformán alapvetővé tennie, ezért jogosan mondjuk, hogy Platon gondolkodása elvont maradt. Először a fizikai világ alapján gondolkodott, amit megpróbált elvonatkoztatni az ideális világtól. Aztán az ideális világ alapján gondolkodott, amit megpróbált elvonatkoztatni az érzékek világától. Ám mikor az érzékek világának alapján gondolkodott, mindazonáltal készpénznek vette az ideális világ létezését annak minden egyes követelésével, s mikor a második módszerrel, az ideális világ törvényeinek alapján gondolkodott, akkor meg az érzékek világát vette biztosra annak minden követelésével. Nem vette a bátorságot arra, hogy vagy kizárólagosan empirikus, vagy kizárólagosan fogalomalkotó legyen Ezért gondolkodása minden egyes esetben nem volt más, mint az egyik összetevő időleges kivonása a másik összetevőből. Nem volt bátorsága annyira elvonatkoztatni Istent az érzéki világtól, hogy valóban önállóvá és következésképpen konkréttá válhasson.

Platon eme harmadik álláspontjával kapcsolatosan megjegyeztük, hogy a két világ elvonatkoztatása egy deista elvonatkoztatás volt. Más szóval, hasonlíthatjuk a két világ elvonatkoztatását egy alma kettévágásához, mikor az egyik felét a magas polcra, a másik felét az asztalra helyezzük. Platon az első álláspontjával megpróbált az alma természetéről okoskodni az asztalon levő darabhoz folyamodva. A második esetben Platon a polcon levő darabhoz folyamodva próbált meg az alma természetéről okoskodni. Mindegyik esetben azonban jól tudta, hogy létezik egy másik darab is. S a harmadik álláspontal Platon megpróbál úgy gondolkodni, hogy a két fél-almát ismét összeilleszti. Ha ez a hasonlat egyáltalán tükrözi Platon gondolkodását, akkor azt tanítja, hogy Platon harmadik típusú gondolkodása nem különbözött sokban az elsőtől és a másodiktól. A három álláspont egyikénél sem kerülte, vagy utasította el Platon a görög gondolkodás három alapvető feltételezését, melyekről korábban volt szó. Platon minden módszerében biztosra vette, hogy minden dolog alapjában véve ugyanaz. Még mikor látszólag elvonatkoztatta az ideális világot az érzékek világától, mivel látszólag semmi közük sem volt egymáshoz, Platon nem tagadta az egész valóságot alátámasztó egység feltevését. Legdeistább repüléseiben Platon még mindig panteista volt. A deizmus és a panteizmus alapjában véve egy és ugyanaz. Platon a két világát mindig is egymástól kölcsönösen függőnek képzelte el, mivel mindkettőt egyformán eredetinek tartotta. Ezért Platon deizmusa nem tehetett mást, mint átfordult Platon panteizmusába. Ezt értettünk az alatt, hogy a Szókratész előtti gondolkodás három feltételezése felnőtt a Platon által tudatosan elfogadott három alapelvvé.

Nos, a Szentháromság tantétele nyílt tagadását jelenti a görög gondolkodás eme három alapelvének. Ágoston legfejlettebb gondolkodásában nem volt sem deizmus, sem panteizmus. Az érzéki világot semmilyen értelemben sem tekintette olyan eredetinek, mint Istent. Ettől kezdve nem volt lehetséges valamelyik világ elvonatkoztatása a másiktól, mivel az értelmezés minden alapelve Istenben nyugodott. Nem volt szükség arra, hogy az örökkévalóság kategóriái nyitányt írjanak az idő kategóriáihoz. S legnagyobb filozófiai problémák megoldását nem a kategóriák keverésében kellett keresni, mivel ez csak sokasította volna a nehézségeket. A legnagyobb problémák megoldását inkább az abba vetett értelmes hitben kellett keresni, hogy ezek Istenben és Isten által oldódnak meg, s ezért számunkra megoldottak.

Nem célunk itt azoknak a nehézségeknek a tárgyalása, melyek benne foglaltathatnak ebben az ágostoni ismeretelméletben. Célunk az volt, hogy világossá tegyük, a hatalmas ellentmondást, mely kezdettől fogva jellemzi a két gondolkodási típust. Sok elem van Ágoston gondolkodásában, melyek idegenek a legbensőbb meggyőződése számára. Ám ezek az elemek nem adnak igazat annak, aki platoni értelmezést ad Ágoston gondolkodásának.

Amit az ismeretelmélet története eddig tanított nekünk, hogy folyik egy hatalmas harc a két fő és egymást kölcsönösen kizáró gondolkodási típus között. A harc eme két gondolkodási típus között nem pusztán csak egy intellektuális játék, hanem egy erkölcsi és vallási harc is, melyből a menny és a pokol minden ereje kiveszi a részét. Ha végül az ágostoni gondolkodásnak kell igaznak bizonyulnia, akkor létezik egy élő és abszolút Isten, aki nem tehet mást, csak megbünteti a hamis filozófiát, mert az nem más, mint az anti-teista lélek egyik kifejeződése. Ez Platon vagy Ágoston; ez nem Platon és Ágoston.

5. fejezet:
Történeti áttekintés:
D. Középkori ismeretelmélet: a csúcspont

A platoni és ágostoni gondolkodás géniusza közötti különbségre nagy hangsúlyt helyezve megpróbáltuk erőteljesen kiemelni a hitszakadást, mely az ismeretelmélet két fő elméletét elválasztja egymástól. Most talán arra kell számítanunk, hogy Ágoston után ezek az egymással ellentétes rendszerek azonnal harcba indulnak egymás ellen. Ám láttuk már, hogy még Ágoston gondolkodásában sem voltak teljesen világosak a dolgok. Szükséges volt megmutatni rendszerének tényleges teisztikus kereteit azzal, hogy lenyesegettük róla a pogányság büszke vadhúsát, mely megmaradt a gondolkodásában. Így most inkább arra kell számítanunk, hogy még egy ideig bizonyosan fennmarad az anti-teista és teista motívumok keveredése.

Pontosan ezzel a helyzettel fogunk találkozni. A egyház teológusai lelkesen ragaszkodtak az ágostoni gondolkodásban megmaradt pogány maradványokhoz és állhatatosan fenntartották azt, sőt az Egyház rendszerében jelentős elsőséget biztosítottak ezeknek.

Azonnali céljaink érdekében csak a középkor skolasztikájához és miszticizmusához kell fordulnunk ennek a ténynek a bebizonyítása végett. A skolasztikával egy jól kidolgozott és részletes ismeretelmélethez jutunk, melynek megvannak a maga jellemzői. Sőt, a skolasztika különösen fontos a számunkra, mert ismeretelmélete még mindig a római katolikus egyház hivatalos ismeretelméletét képezi.

A római katolikus egyház által megfogalmazott állítás szerint hitrendszere és gyakorlata teljesebben ellentétben áll a pogányság hitével és gyakorlatával, mint amennyire a protestantizmus rendszere erre képes. Különösen értékes lesz tehát a számunkra a skolasztika ismeretelméletének tanulmányozása ennek az állításnak a fényében. Mivel a modernizmust mind az ortodox katolicizmus, mind az ortodox protestantizmus a pogányság újjáéledésének tekinti, lényeges megjegyezni, hogy a kettő közül melyik, a katolicizmus, vagy a protestantizmus részéről várható, hogy a legjobb ellenállást kínálja ezzel az újjáéledő pogánysággal szemben.

A skolasztikus gondolkodásban két fő irányzat létezett, melyek a gyakorlatban küzdöttek egymással az elsőségért. Létezett az ágostoni irányzat, mely főként a XI. és a XII. századokban uralkodott. Anselm jórészt ágostoni volt a gondolkodásában.[21] Azután létezett egy arisztotelészi irányzat, melyet elsőször Abelard képviselt. Ez volt a második irányzat, mely fokozatosan erősödött fel. A XIII. században, mikor a skolasztika a csúcspontjára jutott, a terepet jórészt az arisztotelészi irányzat uralta.

Azt kimondva, hogy az arisztotelészi irányzat volt az uralkodó, nem azt értjük, hogy mindenestül leváltotta az ágostoni irányzatot. Főként az alkalmazott vizsgálati módszerekre gondolunk. Aquinói Tamás, a skolasztika nagymestere az arisztotelészi érvelés módszereivel próbálta megvédeni az egyház tantételeinek igazságát. Ezen felül a skolasztika, mikor a csúcsára jutott, nem korlátozta tevékenységét az egyház tantételeinek védelmére, mivelhogy ezek a tantételek az üdvösségre vonatkoztak, hanem megpróbált egy átfogó, mindenre kiterjedő életfilozófiát is kialakítani.

A tény, hogy az emberek Arisztotelészhez fordultak teológiai módszerért, már jelzi, hogy nem érezték a teista és anti-teista indíttatás közötti ellentét mélységét. Ha

[21] v. ö. az ő *Cur Deus Homo, Monologium, Proslogium* című műveivel

a keresztyénség Szentháromságra vonatkozó tantétele belegyökerezett volna az egyház tanítóinak tudatába, úgy lehetetlen lett volna, hogy visszaforduljanak Egyiptom húsosfazekaihoz. Ám láttuk már, hogy még Ágoston sem értette a Szentháromság tantételének teljes jelentőségét az élet egészének értelmezése vonatkozásában. Még Ágoston sem merte kimondani, amit az izraeliták kimondtak, nevezetesen hogy a samáriaiak segítsége nélkül fognak építkezni. Nem kell hát csodálkozni azon, hogy mikor Arisztotelész összes műve ismertté vált az egyházi tanítók számára a XIII. században, kísértésbe estek, hogy sok mindent átvegyenek azokból.

Gondosan meg kell jegyezni, hogy az erre a folyamatra vonatkozó kritikánk nem sugallja azt, hogy rossznak tartjuk a keresztyén egyház számára az Arisztotelész, vagy bármely más gondolkodó által felfedezett gondolkodási kategóriák formális használatát. Éppen ellenkezőleg, hisszük, hogy Isten gondviselése során Arisztotelészt Maga Isten emelte ki, hogy szolgálhasson Isten egyházának azzal, hogy az Ő lábai elé helyezi briliáns intelligenciáját. Mikor Salamon felépítette Isten templomát, utasítást kapott arra, hogy használja fel a szomszéd pogány nemzet különleges tehetségét és különleges ajándékait. Ám ez egészen más volt, mintha a pogány nemzettel együtt épített volna. A samaritánusok segíteni akartak a zsidóknak a város és a templom felépítésében. Ezért az igazi zsidók elutasították őket. A föníciaiak csak a kincseiket akarták elhozni Salamonnak és hagyták, hogy építkezzen, ahogyan akar. Ezért Salamon örömmel fogadta őket.

Amit a skolasztikusok csináltak, az nem Salamon utánzása volt, hanem a segítség elfogadása a samaritánusoktól.

S hogy a skolasztika eme kritikája igaz, a legjobban akkor látszik, ha megkérdezzük magunktól a legdöntőbb kérdést, amit csak ismeretelméletileg meg lehet kérdezni, nevezetesen, hogy miféle elképzelése volt a skolasztikának az emberi énről, ami az Istentől, mint az értelmezés forrásától való függőségét illeti. Feltettük ezt a kérdést a görögöknél és úgy találtuk, hogy a görögök nem tartották szükségesnek, hogy úgy gondolkozzanak az emberi énről, ami a kezdetektől kapcsolatban áll az abszolút Istennel. Mikor megkérdezzük, hogy a skolasztikusok mit gondoltak erről a dologról, úgy látszik, határozatlanok és bizonytalanok voltak ezen a nagyon sarkalatos ponton. S ez nagyon komoly dolog. Egyetlen elmélet sem engedheti meg magának, ha azt akarja, hogy keresztyén teistának nevezzék, hogy ezen a ponton bizonytalan legyen.

Annak bizonyításához, hogy a skolasztikusok bizonytalanok voltak ezen a ponton, először fel kell hívnunk a figyelmet a lélek skolasztikus tantételére. R. Seeberg azt mondja, hogy a skolasztikusok testületileg elfogadták a lélek görög tantételét.[22] Seeberg azt érti azalatt, hogy a skolasztikusok átvették a lélek teljes elképzelését a görögöktől, hogy mind a görögök, mind a skolasztikusok szerint az ember legnagyobb segítsége a tudás. Azaz, létezik egy intellektualizmus, mely jellemző mindkettőre. A lélek életfunkciói közül első a legalacsonyabb, vagy vegetatív funkció, amit a vágyakozó, majd végül a megismerő követ. Utóbbi kettő, beleértve a tulajdonképpeni egész fizikai életet, két rendre oszlanak, az érzékelőre és a szupra-érzékelőre; rendelkezünk tudással az érzékelhető dolgokról és vágyakozunk azokra.[23] A tényleg veszélyes dolog a skolasztikusok eme intellektualizmusával kapcsolatban az, hogy túlságosan könnyen vele jár a valóság fokozatosságának ama elképzelése, melyből született. Az ok, ami miatt a görögök az

[22] V. ö. *Real-Encyklopedie,* 27. kötet 714. oldal – „*Zunachts wird die ganze griechische Seelenstelung acceptiert.*"
[23] V. ö. DeWulf, *Skolasztikus filozófia*, 128. oldal

ember lényegét inkább az értelembe, semmint az akaratba helyezték, hogy az akarat mindig vágyott az érzékelhető dolgok birtoklására. S ha megkérdezzük, miért kellene annak rossznak lenni, hogy törekszik az érzéki dolgok után, a válasz az, hogy azért, mert ezek öröklötten gonoszak. Másrészt, az ember értelme látszólag az eszmék világának részesévé tette őt, s ezen belül alapvetően résztvevővé a Jó Eszméjében.

Jogos megkérdezni, hogy vajon ezeket az elemeket megtaláljuk-e a skolasztikus gondolkodásban? Ha igen, úgy a skolasztikusok intellektualizmusa nem pusztán egy ragaszkodás az értelem elsőségéhez, azaz olyan ragaszkodás, mellyel a legtöbb ortodox protestáns szívesen egyetért, hanem inkább annak a pogány álláspontnak a jele, hogy a tudás lehetséges az ember számára az Isten magyarázata nélkül is.

Nagyon fontos dolog ebben a vonatkozásban, hogy a skolasztikusok nem érezték a teremtés keresztyén elképzelésének teljes ismeretelméleti jelentőségét. Ha érezték volna, nem gondolkodtak volna úgy az érzékek világáról, mint ami valamilyen mértékben öröklötten gonosz. S következésképpen nem gondolkodhattak volna az értelemről, mint ami egyedül megkülönböztető jellegű az ember számára. Megjegyezzük, hogy a skolasztikusok inkább a görög, mintsem a keresztény elképzeléshez hajlottak ebben a vonatkozásban. Újra bevezették, vagy inkább elmulasztották kiküszöbölni a két világ pogány elképzelését, melyek a dolgok természeténél fogva ellentétben állnak egymással. Pontosan úgy, ahogy a bírák korában Izrael elmulasztotta kiűzni a népek maradékait a földjéről, a skolasztikusok úgy mulasztották el kiűzni a pogányság maradványait a keresztyén gondolkodásból. Mindkét esetben a pogányságba való nagyfokú belesüllyedés lett a büntetés.

Sőt, a skolasztikusok nemcsak megőrizték, vagy inkább újra bevezették a két öröklötten ellentétes világ elképzelését, hanem megőrizték, illetve inkább újra bevezették a görögök között uralkodó, az Istennek az Ideális világban elfoglalt helyével kapcsolatos zűrzavart. Az, hogy a skolasztikusoknak nem voltak világos keresztyén meggyőződéseik a dologban, nyilvánvaló a tényből, hogy olyan hevesen tárgyalták az egyetemességek kérdését. Az, aki gondolkodásában valódi ágostoni volt, nem érdeklődött ilyen mélyen a kérdés iránt, kivéve azon okból, hogy a kérdésben rejlő pogányságot kivesse. Mert annak, aki valóban ágostoni, nem létezik a probléma, amíg Isten elméjéről van szó. Ezalatt azt értjük, hogy mikor a problémát a barlangjáig követjük, rájövünk, hogy ez ismét az egy és a sok régi problémája. Más szóval a legfontosabb dolog az egyetemességek tantételével kapcsolatban, hogy előhozza az emberi gondolkodás számára az egység és a sokféleség viszonylagos végsőségének kérdését. Ezzel a kérdéssel kapcsolatosan az ágostoni álláspontra helyezkedett hívő azt tartja, hogy mind az egység, mind a sokféleség egyformán végsők, mivel mindkettő megtalálható a hármas Isten személyében. Ezért ha valaki a legmélyebb mélységében teszi fel az egyetemességek kérdését, tulajdonképpen a keresztyén teizmus egészének fenntarthatóságáról kérdez. Nem a keresztyén teista táboron belül kérdez valamit valamiről, amit a keresztyének megengedhetnek, hogy eltérő legyen, hanem magának a keresztyénségnek az alapjairól teszi fel a kérdését.

Ugyanez az igazság még jobban megnyilvánul, ha ezt mondjuk, hogy az egyetemes és a részleges kérdése a skolasztikában olyan problémaként bukkant fel, mellyel az emberi elmének foglalkoznia kell, és amelyre ésszerűen várhatja, hogy egyszer megoldást talál. Ha igaz, hogy az egy és a sok problémájának megoldása a Szentháromságban rejlik, akkor azt az eset természeténél fogva az ember átfogóan soha nem ismerheti meg. Az ember számára ennek a problémának a megtámadása végső soron csak annak jele, hogy bizonyos fokig leszámolt az önmaga és Isten között fennálló különbséggel. Megpróbáltuk kimutatni ezt az elképzelést, mikor

Ágoston filozófiáját vizsgáltuk. Láttuk, hogy létezik a Titokzatosság két egymást kölcsönösen kizáró nézete. A keresztyén teista azt vallja, hogy létezik titok az ő számára, de nem létezik az Isten számára. A keresztyén teista nem próbálja meg megoldani azt, aminek az eset természeténél fogva titoknak kell lennie az ő számára. Ha megpróbálja, ez annak jele, hogy a továbbiakban már nincs megelégedve azzal, hogy Istenre hagyja a világegyetem problémáinak megoldását. S ha megteszi, az meg annak jele, hogy saját elméjét akarja megtenni az igazság mércéjének. Ha az ember felvállalja a gondolkodás alapvető „antinómiáinak" harmonizálását önmaga számára, ezzel egyúttal feltételezte azt, hogy nincsen szüksége ebből a célból Isten szolgálataira. Valaki mondhatja, hogy az emberi elme feladata eme „antinómiák" megoldása, s a míg ez nem sikerül neki, nincs érvényes tudás az ember számára. Vagy, valaki mondhatja, hogy mivel az ember véges, így nyilvánvalóan nem az ő feladata eme „antinómiák" megoldásának keresése, s ezeket Istennek kell megoldania, vagy az ember gondolkodása mindenestül értelmetlen lesz. Még tovább is mehetünk és kimondhatjuk, hogy az anti-teista gondolkodás mesterségesen hozta létre ezeket az antinómiákat. Ha az ember azt mondaná magának, hogy amíg nem képes megmászni a városházát, nem látja be, miképpen sétálhatna az utcán, rámutatnánk a tényre, hogy a két tevékenység egymástól kölcsönösen nem függenek. Azaz, nem szükséges az embernek képesnek lenni eme gondolkodási antinómiák megoldására, mielőtt az életéhez elégséges tudással rendelkezne.

A skolasztikusok elkövették ugyanazt a hibát, mint a görögök. Mindkettő készpénznek vette, hogy a szavakat vagy egyszerűen egysíkúan, vagy egyszerűen kétértelműen kell használni. Mindketten biztosak voltak abban, hogy minden elhangzott állítást ugyanúgy kell Istenre vonatkoztatni, mint az emberre, vagy semmi értelme sincs egyetlen állításnak sem. Lehetséges olyan idézeteket összeszedni Ágostontól és más skolasztikusoktól, melyek ezt tagadni látszanak. Ágoston beszél az analogikus gondolkodás szükségességéről. Viszont ehhez nem következetes. Állandóan visszatért arra a görög álláspontra, hogy értelmes és lehetséges dolog az ember számára belemenni eme antinómiák megoldásába. Sőt, amit Aquinói Tamás ért az analogikus gondolkodás alatt, az a létezés analógiájának arisztotelészi elképzelésén alapszik. Ez az elképzelés magában foglalja, hogy Parmenidesz elvont racionalitása és Héraklitusz elvont különbözősége egymásban foglaltatnak. Aquinói Tamás analogikus tudás-fogalma tehát pontosan az ellentettje annak az analogikus tudás-elképzelésnek, mely öröklötten benne van Ágoston legkésőbbi gondolkodásában. Ágostonnak az analógiáról alkotott fogalma előfeltételezi a Szentháromság, a teremtés, és a megváltás bibliai tanításait, míg az analógia tamási fogalma az arisztotelészi filozófiára épül, emiatt kizárja ezeket a biblikus előfeltevéseket.

Még továbblépve észrevehetjük, hogy mikor az egyetemességek kérdését még közvetlenebb értelmében veszik oly módon, hogy visszavezetik arra a kérdésre, miszerint az egyetemesség az érzékelés dolgát megelőzően, vagy az érzékelés dolga után létezik, újabb megkülönböztetést kell tennünk. Még ebben az esetben is meg kell kérdeznünk, hogy az ember elméje, vagy az Isten elméje esetében véljük úgy, hogy az egyetemesség a dolgot megelőzően létezik. Mondani sem kell, hogy egy ágostoninak majd azt kell válaszolnia, hogy az egyetemesség Isten elméjét illetően létezik a dolgot megelőzően. Ez nem más, mint másik mód annak kimondására, hogy Isten teremtett mindent örökkévaló tanácsvégzésének megfelelően. Feltehetjük a kérdést, hogy miképpen volt lehetséges, hogy keresztyén teisták komolyan vitatkoztak ebben a dologban egymás között, hacsak nem volt

gondolkodásmódjukban egy jó adag pogányság. A skolasztikusok látszólag egészen ártatlan hitnek vélték a keresztyén számára, hogy fenntartsa, az ügy örökkévalóan létezett. Még látszólag segített is, mikor a gonoszságot vizsgálták.

Ha felosztjuk az egyetemességek tantételét három összetevőre, amint már tettük, azaz (a) az egy és sok problémájára a legalapvetőbb értelmében, (b) bármely fizikai tény létezésének problémájára Isten tervét megelőzően, vagy attól függetlenül, (c) az emberi elme a világegyetem tényeivel szembeni elsőségének, vagy utólagosságának tantételére, meglátszik, hogy a harc nem lett volna lehetséges kizárólagosan a harmadik összetevő miatt, mivel a probléma nem volt elegendően fontos ahhoz, hogy ilyen heves vitákat váltson ki, míg ha csak az első és második összetevővel kapcsolatban folyt volna, az már önmagában is jele lenne a teista álláspontból való eltévelyedésnek.

Mindez ismét csak azt mutatja, hogy mikor Seeberggel együtt azt mondjuk, hogy a skolasztikusok átvették a görögök álláspontját a lélek tantételét illetően, ez valójában azt jelenti, hogy a skolasztikusok sokkal többet vettek át, semmint csak a pszichológia egyes részleteit. Valójában a görög ismeretelmélet jelentős területeit is átvették. Ténylegesen átvették Arisztotelész alapvető módszertanát. Azaz, az Isten felett álló végső sokféleséget feltételezték. A lélek ismét megpróbálta az eredetileg egymástól függetlenül létezőnek felfogott két világ közötti harmónia megteremtését. Emiatt a skolasztikusok, mikor elfordultak az érvelés empirikus módszereitől, mint azt a legtöbbjük megtette, beleestek az ideális világ jellemzőiről való elvont jellegű gondolkodás hibájába. Más szóval, módszerük gyakorta emlékeztetett arra, amit Platon gondolkodása második módszerének neveztünk. S mivel nem voltak képesek végső egységet és különbözőséget felfedezni a Szentháromságban, így nem voltak képesek harmonizálni az ideális világ öröklött nehézségeit, s végül Platon harmadik gondolkodási módszeréhez fordultak, nevezetesen az idő és örökkévalóság kategóriáinak összekeveréséhez. Ez az, amit nagy fokban látunk abban a panteizmusban, amit a skolasztika megtartott az egyetemes fokozatossági elméleteiben.

Most van előttünk a legalapvetőbb nehézség, ami öröklött minden római katolikus apologetikában. Róma ismeretelmélete önmagában is olyan nagy mértékben pogány, hogy soha nem várható, hogy valós antitézist fog kínálni a modernizmussal szemben. Az emberi elmét úgy képzelik el, mint ami képes a tények tanulmányozására anélkül, hogy ezeket szükségszerűen az Istentől származó tényeknek képzelné el. Igaz, hogy a közelebbi múlt katolikus szerzői megpróbálták továbbfejleszteni a skolasztikus tant úgy, hogy kevéssé legyen támadható azokkal a vádakkal, melyeket felhoztunk. Fulton J. Sheen az általunk tárgyalt antinómiák kérdésével kapcsolatosan ezt mondja: „Ez az analóg állítás, melynek folytán eme abszolút tökéletességek teremtett módusa Rá alapoz, a megoldása az úgynevezett antinómiáknak”.[24] Mégis azonban ugyanaz a szerző ugyanakkor ragaszkodik ahhoz, hogy nem érdekli a dolog létezése örökkévalóságának kérdése. Ezt mondja: „Ha a világ örökkévaló, akkor örökkévalóan elégtelen a létezés fogalmai tekintetében. Ha a világ mindig létezett, akkor Isten mindig oka volt a létezésének”.[25] Ám mindaddig nem lehetséges valódi analogikus gondolkodás, míg az anyagi világegyetemet, vagy bármi mást másként képzeljük el, mint Isten teremtését. Pontosan ugyanannyi oka van a teremtés tantétele fenntartásának, mint a gondviselés tantétele fenntartásának. Ha Sheen szükségesnek tartja azt vallani, hogy soha semmi sem létezhetett, csak Isten támogatásával, nehéz meglátni, miért ne kellene neki ugyanolyan erővel

[24] v. ö. F. J. Sheen, *Isten és intelligencia*
[25] Idézett mű, 226. oldal

fenntartani azt is, hogy mindent Isten teremtett, hogy egyáltalán létezhessen. Sheen garantálni akarja a teremtés szükségességét az emberi elmét illetően. Csak azt tartja, hogy a semmiből való teremtésnek semmire sem kell utalnia. Ám mindkét esetben a teremtés tagadása magában foglalja olyan tény létezését, mely Isten mellett, Vele valamiféle kölcsönhatásban áll. Ebben az esetben tovább már nem állítható, hogy Isten önálló, vagy hogy az értelmezés egész alapelve a Szentháromságban rejlik.

Csak futólag említjük ezt meg annak érdekében, hogy felhívjuk a figyelmet arra, hogy mikor ortodox protestánsokként a legőszintébben egyetértünk Sheennel és másokkal, mikor napjaink anti-intellektualizmusát kritizálják, vigyáznunk kell arra, hogy ne vállaljuk fel a felelősséget az összes többi római katolikus következtetésért, amit ezek a szerzők vonnak le az értelem helyéről alkotott fogalmukból. Az értelem római katolikus fogalma napjainkban eredetét tekintve ugyanúgy nagy fokban pogány, mint a skolasztika időszakában volt.

A megelőző fejezetben megpróbáltuk a skolasztikus álláspontot szembeállítani a nem teljesen felnőtt keresztyén teista álláspontal. Most meg kell próbálnunk szembeállítani a teljesen felnőtt keresztyén teista álláspontal. Ez pusztán hangsúly kérdése, de ezen okból nem szükségtelen.

Természetes volt, hogy a skolasztikusok nem voltak elegendően keresztyének az ismeretelméletükben, mivel nem voltak elégségesen teisták.

Hogy teljesen megértsük ezt a pontot, vissza kell ismét térnünk a lélek skolasztikus tantételéhez. Általános vélekedés, hogy a skolasztikus tanítás szerint Isten képmása az emberben nem valami, ami az ember fonalát és szövetét alkotja, hanem amit a természetes lénye mellé még kapott. Isten képmását *donum superadditum*-ként képzelik el. Ám azt már nem annyira általánosan ismerik, hogy ennek a tantételnek az eredete abban a pogány elképzelésben rejlik, hogy az anyagi világegyetem a benne öröklötten meglevő gonoszsággal Istentől függetlenül létezik. Egy efféle világgal lehetetlenség lett volna az Istennek az embert természeti alkotásként tökéletesre teremteni. Ennek megfelelően az Istennek hozzá kellett tennie valamit a természeti alkotáshoz, hogy az rendelkezhessen valamiféle tökéletességgel.

Isten képmásának eme elképzeléséből az következik, hogy az ember bukása nem volt valami komoly dolog. Az ember elvesztette ezt a pótlólagosan hozzáadott valamit, de valójában továbbra is egészen természetes és normális maradt a bűneset után is. Erkölcsileg rosszabb lett a bukás miatt, de intellektuálisan nem látszik nagy különbség. Következésképpen úgy találjuk, hogy a skolasztikus elmélet szerint az ember értelme még a bűnnek a világba való belépése után is képes, integritásánál fogva, a világegyetemtől elvontan bizonyos fogalmat alkotni Istenről, mely igaz.

S itt meg kell állnunk, hogy rámutassunk a teljes ágoston-ellenességre, ami benne rejlik ebben az álláspontban. Ha igaz az, hogy valaki nem lehet teljesen felnőtt teista, míg nem vallja, hogy egyetlen tény sem értelmezhető az Istenre való utalás nélkül, még inkább igaz, hogy az illető nem lehet teljesen keresztyén a gondolkodásában, míg nem vallja hogy a bűnösnek egyetlen tény sem értelmezhető Krisztustól külön. Krisztus nélkül semmiről sincs valódi bölcsesség, a legkevésbé Istenről. Itt gondosan meg kell jegyeznünk, hogy most a „természeti emberről” beszélünk. Ez a „természeti ember” az Újszövetség szerint ellensége Istennek és nem ismerheti Istent. Mikor az újjászületett emberről beszélünk, a dolog egészen másként van. Az újjászületett ember értelme ismerheti Istent és képes megmutatni, hogy egy intellektuálisan egyetlen értelmes álláspont az ember számára annak

elfogadása, ami a Szentírásban szerepel. A skolasztikusok így nem tettek különbséget az újjászületett és az újjá nem született ember értelme között. Láttuk, hogy a görögök által követett hiba, mikor bármit tanulmányoztak, abban rejlett, hogy készpénznek vették: beszélhetnek az elméről általánosságban, meg nem kérdezvén, hogy van-e különbség az emberi és az isteni elme között. Hasonlóképpen a skolasztikusok kritika nélkül elfogadták, hogy nincs különbség, ha valaki a „természeti", vagy az „újjászületett" emberről beszél.

Igaz, hogy a skolasztika szabadon elfogadta és vallotta, hogy az ember nem rendelkezhet tudással a magasabbrendű dolgokról, csak Isten kegyelme által, ám ez a legcsekélyebb mértékben sem oltja kritikánk szomjúságát. A vitatott dolog nem az, hogy létezik valamiféle tudás, amelyet kijelentés által kell megszerezni, hanem hogy létezik-e bármiféle tudás, mely a megváltó kijelentés nélkül megszerezhető. Határozottan keresztyénellenesnek tartjuk azt állítani, hogy bárki bármilyen valódi tudással rendelkezhet máshogyan is, mint Krisztus bölcsességén keresztül.

Végkövetkeztetésünk a skolasztikus ismeretelmélet egészét illetően az, hogy nem előrevitte, hanem feltartóztatta az ágostoni elveket. Ez egyáltalában nem azt jelenti, hogy a skolasztika nem tett előrelépést a részletek tekintetében. S a legcsekélyebb mértékben sem csökkenti annak az értelmi munkának a nagyszerűségét, amit ebbe a mozgalomba fektettek. Csak annyit jelent, hogy nem fordulhatunk vissza a skolasztikához úgy, ahogyan azt a katolicizmus teszi manapság, hogy megoldást találjon modern korunk ismeretelméleti nehézségeire. Amire Ágoston ideje óta a leginkább szükség volt, az nem más, mint Isten, mint abszolút önálló lény fogalmának világos kidolgozása, Akiben az egység és a különbözőség egyformán alapvetők, valamint az emberi elme, mint befogadóan rekonstruktív ügynök fogalmának ennek megfelelő kimunkálása, aki Isten gondolatait gondolja Őutána. Ahelyett, hogy ezt találnánk a skolasztikában, visszatérést látunk benne az ismeretelméletben a pogány motívumokhoz. Láttuk, hogy (a) az abszolút öntudatos Isten elképzelése ismét letompíttatott. Ez azáltal történt, hogy (1) az érzéki világot bizonyos módon ugyanolyan eredetinek képzelték, mint az eszmék világát, és (2) az Eszmék világát bizonyos fokig görög stílusban képzelték el azáltal, hogy nem vetették alá világosan az összes Eszmét a hármas Isten fogalmának. Láttuk azt is, hogy (b) az Istenről és a világról alkotott eme nézetnek megfelelően az emberi elmének ismét megadatott annak a függetlenségnek a nagy része, amit a görögök adtak neki. A skolasztikusok a görögökhöz hasonlóan a lélek halhatatlansága mellett pusztán nem anyagi mivolta miatt érveltek.

Izrael Istene fokozatosan elfáradt abban, hogy Egymaga építkezik és fokról fokra egyre több segítséget fogadott el a környéken élő samaritánusoktól. Az ellentmondás az egyház és a világ között elkezdett fokozatosan kihalni. Hajnalhasadás előtt az éjszaka nagyon sötét.

6. fejezet:
Történeti áttekintés:
E. A modern ismeretelmélet: a lutheranizmus

A protestáns ismeretelmélet egészéről elmondhatjuk, hogy rendelkezik bizonyos jellemzőkkel, melyek megkülönböztetik a római katolikus ismeretelmélettől. Ezen jellemzők körülbelül két csoportban gyűjthetők össze, amiket időről időre már emlegettünk, nevezetesen Isten teljes öntudatossága és az ember ebből következő analogikus gondolkodása címszavai alatt.

Az, hogy a protestantizmus komolyabban vette Isten öntudatosságát, mint a skolasztika, meglátható abból a tényből, hogy a protestantizmus a Bibliát tette meg gondolkodásának középpontjává. A Biblia protestáns elképzelése az, hogy ez képezi az emberek hitének és gyakorlatának abszolút mércéjét. Minden gondolat akkor igaz, ha megfelel az Isten Igéjében foglalt elveknek. A keresztyén tudat nem a Biblia mellett álló, egyenlő tekintélyű valami, hanem valami, amit folyamatosan ellenőrizni kell a Biblia, mint annak abszolút mércéje segítségével. A Bibliában Krisztus abszolút tekintéllyel szól az emberhez.

A Biblia eme protestáns elképzelése elveti a skolasztikus ismeretelmélet kételvűségét. Tovább már nem lehetséges az ember számára valódi tudással rendelkezni bármiről a Bibliától függetlenül. S különösen lehetetlen valódi istenismerettel rendelkezni a Bibliától külön.

A Bibliának eme elképzelésével összhangban áll a bűn protestáns elképzelése. A protestantizmus szerint a bűn megváltoztatta az ember egész személyiségét, az értelmét ugyanúgy, mint az akaratát. Ezen okból az embernek teljességgel a Szentírásra kell hagyatkoznia az egész valóság igazi értelmezése során. Azaz, a megváltás ténye még sokkal többet számított a protestánsok, mint a skolasztikusok számára. Minden gondolatot foglyul kell ejteni, hogy engedelmeskedjék Krisztusnak.

Ám ha igaz, hogy a protestáns ismeretelmélet őszintébben keresztyén, mint a skolasztikus, ebből következik, hogy a protestáns ismeretelmélet egyben jobban teista is, mint a skolasztikus volt. Ezért ha azt mondjuk, hogy a Biblia abszolút tekintély az ember számára, az nem jelent mást, mint hogy Isten abszolút tekintély az ember számára. Ez azt jelenti, hogy a tudás problémájának megoldása ismét a Szentháromság Istenére maradt. Ez az, amit a hit magában foglal. A protestáns hit csak azért állítja magáról, hogy „ésszerű”, mert csak az Isten által a Bibliában az embernek mondottak előfeltételezésével képes az emberi „gondolkodás” helyesen működni. A minden gondolatot foglyul ejtése a Szentírásban megszólaló Krisztusnak való engedelmességre, azt jelenti, hogy a szó megfelelő értelmében gondolkodunk analogikusan.

A protestantizmus komolyan vette a teremtés tantételét. Következésképpen teljesen megszűnt a kettősség az érzékek és az eszmék világa között. Az érzékek világát annak a homályos valóságnak tekintették az örökkévalóságtól fogva, mint a skolasztikusok. Ezért az érzéki világot annak az Istennek a fogalmaival kell ezentúl értelmezni, Aki megteremtette azt. Ezen okból a tisztán empirikus gondolkodás veszélye egyszer, s mindenkorra eltűnik. Sőt, ugyanezen okból az ideális világ minőségeinek alapján történő elvont gondolkodás veszélye is eltűnik. A görögök és utánuk a skolasztikusok kitalált valóságtartalommal töltötték meg az érzékek világát. Miután eredeti valóságtartalmat adtak az érzékek világának, egyszer, s mindenkorra lehetetlenné vált olyan istenfogalmat kialakítani, melyben az egység és

különbözőség alapelvei egyformán végsők lettek volna. Most azonban a semmiből való teremtés tantételét helyreállították a teológiai gondolkodásban és ezzel lehetségessé vált a Szentháromság fogalmának kialakítása is. Ennek megfelelően, mikor a teremtés tantétele szükségtelenné tette az empirikus gondolkodás módszerét, egyúttal szükségtelenné tette az elvont elvekből kiinduló második platoni gondolkodásmódot is. Valójában lehetetlenné tette ezt a gondolkodásmódot.

Végül, a teremtés tantételének helyreállítása lehetetlenné tette a harmadik platoni gondolkodásmódot, mivel megtiltotta az idő és az örökkévalóság kategóriáinak keverését.

Ha mármost ezek az állítások megfelelnek a valóságnak, akkor, ha valahol, hát a protestantizmusban kell keresnünk a görögöktől örökölt anti-teista ismeretelmélet teljes antitézisét. Ennek megfelelően most rá kell térnünk a protestáns teológia fő osztályaira, hogy meglássuk, mit kínálnak ezek nekünk a témában. Először természetesen a lutheranizmust vizsgáljuk meg. Mégis, mivel állandóan az a kérdés lebeg a szemünk előtt, hogy a protestáns mozgalmak közül melyik volt a leghűségesebb a protestantizmus elveihez, s hogy melyik kínálja nekünk a legtöbbet a következetesen keresztyén ismeretelmélet módszerével, hasznos lesz a lutheranizmust a kálvinizmussal szembeállítva tárgyalni.

Meg kell tehát kérdeznünk, hogy micsoda a lutheranizmus géniusza és össze kell vetnünk ezt a géniuszt a kálvinizmuséval, mindig szem előtt tartva, hogy az ismeretelméleti különbözőségek azok, amiket keresünk.

Az ismeretelméleti különbözőségek keresése során természetes dolog, hogy ezeket főként a szoteriológia területén folyó különböző vitákat vesszük górcső alá. A korai reformátusok legfontosabb hozzájárulásaikat a teológiához ezen a területen adták. Folyamatosan kérdeznünk kell magunkat, hogy mi az ismeretelmélet abban, ami benne foglaltatik az emberi lélek üdvösségének kérdésére adott válaszokban. Különösen ez a helyzet Lutherrel. Ő még Kálvinnál is jobban korlátozta vizsgálódásait a határozottan üdvösségtani tantételekre.

Hogyan és mi okból érzi a keresztyén magát valódi kapcsolatban Krisztussal, tehát Istennel? Honnan van a keresztyén abbéli meggyőződése, hogy birtokában van az Igazságnak? Az ezekkel a pontokkal kapcsolatos szubjektív elégedettség ritschliánus tantétele objektív alapok nélkül soha nem lépett be a reformátorok elméjébe. Ha úgy vélik, hogy örökéletük van, az azon az előfeltételezésen alapszik, hogy létezik egy abszolút Isten, Aki kijelentette Magát Krisztusban és a Szentírásban.

A lutheranizmus nem tisztította meg magát a skolasztika maradványaitól annyira, mint a kálvinizmus. Herzog felhívja a figyelmet erre, mikor azt mondja, hogy Luther támadása nem egyenesen a pogányság ellen irányult, mely a katolikus egyházban volt megtalálható, hanem a külsőségekben kimerülő vallásosság ellen, mely ennek a gyümölcse volt.

Ennek az igazsága meglátható az emberben levő Isten-képmás lutheránus fogalmának vizsgálatával. Rómával szemben a reformátorok azt vallották, hogy az Isten-képmás nem pusztán *donum superadditum*, hanem öröklött dolog volt az ember természetében, s emiatt kulcsfontosságú a tudás szempontjából. Luther azonban, Kálvintól különbözően úgy gondolkodott az emberben levő Isten-képmásról, mint ami kizárólag csak a tudás, igazságosság és szentség erkölcsi jellemzőiben létezik. Figyelmen kívül hagyta a tágabb értelemben vett Isten-képmást, azaz ami magában foglalja az ember értelmét és akaratát. Gondosan meg kell jegyeznünk, hogy a Luther által bevezetett Isten-képmás az emberben a skolasztika maradványa. Láttuk, hogy az emberben levő Isten-képmás, mint *donum*

superadditum skolasztikus elképzelésének az oka azt volt, hogy a skolasztikusok nem vetették ki az eredendően létező érzéki világ pogány kovászát. Az ember részben ebből az eleve létező anyagból formáltatott, mely nehezen volt kezelhető. Ennek megfelelően az ember, mint öntudatos lény kapcsolatainak nem a teljessége fűződött Isten személyiségéhez. Más szóval, az ember kapcsolata a világgal nem teljességgel Isten személyiségén keresztül állt fenn. Mindenképpen volt benne a személytelenségnek valamiféle maradványa. Hasonlóképpen azt is felfedezzük, hogy létezik a személytelenségnek bizonyos maradványa a lutheránus gondolkodásban is. Luther lehetségesnek véli, hogy Istennek az emberrel való érintkezése bizonyos pontokon a személyes érintkezés szintje alá süllyedjen. Ez világosan meglátszik a tényből, hogy az ember bukása impotenciáját eredményezte abban az értelemben, hogy Istennek úgy kellett őt kezelnie, mint egy darab követ, vagy márványtömböt. Erasmussal együtt az akarat megkötözöttségéről megfogalmazott állításában Luther nemcsak az ember erkölcsi tehetetlensége mellett érvel, de ténylegesen azt mondja ki, hogy az ember Istennel való kapcsolata során, a bűnnek az ember szívébe való belépése után szükségessé vált, hogy Isten mechanikusan foglalkozzon az emberrel. Luther korai tanítása a predesztinációról súrolja a filozófiai determinizmus határait. Aztán ugyanez a személytelenség megnyilvánul abban a tényben is, hogy Luther szerint a kegyelem eszközei, azaz az Ige és s sákramentumok bizonyos fokig mechanikusan működnek. A Luther álláspontjában található személytelenség hitünk szerint visszakövethető annak a skolasztikus elképzelésnek a maradványaira, mely szerint léteznek bizonyos homályos, személytelen alapelvek, melyek hatással vannak az ember lényére. A teljességgel keresztyén ismeretelmélet sehol nem engedhet meg semmiféle személytelenséget az Isten és ember kapcsolatának vonala mentén.

A személytelenség ugyanezen eleme még világosabban felszínre bukkan abban a tényben, hogy történelmileg Luther semi-determinizmusa átcsapott Melanchton szinergizmusába. Ez egy nagyon ellentmondásos pont. Nem ellentmondásos abban az értelemben, hogy kétségbe vonható, Melanchton tanított-e egyáltalán szinergizmust. Az ellentmondás abban rejlik, hogy Melanchton eme szinergizmusát kell-e egy további lépesnek tekinteni az Isten és ember közötti személyes kapcsolatra helyezett nagyobb hangsúly felé, vagy sem. Erről szólva Benson azt mondja, hogy Melanchton nagy lépést tett a perszonalizmus felé, mivel világos különbséget tett Isten munkái között a fizikai teremtés, és racionális teremtményeinek vonatkozásában.[26] Bensonnak ez az ítélete tetszetős, de nem több, mint hihető. Meg kell hagyni, volt Melanchton szinergizmusában hangsúly azon a tényen, hogy az ember értelmét és akaratát figyelembe kell venni, mikor az Isten és ember viszonyát vizsgáljuk. Luther majdnem megfeledkezett erről. Mégis, mikor végső hatását nézzük, a szinergizmus nem munkálkodik az Isten és ember közötti viszony személyesebbé tétele irányában. A szinergizmus biztosra veszi, hogy mindaddig nem lehetséges valódi személyes kapcsolat Isten és ember között, amíg Isten abszolútságát nem istenítjük oly mértékben, hogy ezzel az ember szabadságát fenntartjuk. A szinergizmus feltételezte, hogy az ember valamely cselekedete nem lehet valóban személyes mindaddig, amíg nem egyszemélyes. Ezalatt mi azt értjük, hogy a szinergizmus szerint az ember személyes cselekedete nem lehet egyidejűleg, de más értelemben Isten személyes cselekedete. A szinergizmus feltételezi, hogy vagy az ember, vagy Isten cselekszik személyesen egy időpillanatban, s adott

[26] Benson, Fragenach, usw. 43. oldal: „*Der Grosse Fortschritt besteht vor allen darin dass Zwisschen dem Verhaltniss des Menschen zur Wirksamkeit Gottes im physischen und dem Verhaltniss des Menschen zur Wirksamkeit Gottes auf den Gebiet des Sittlichen klar und deutlich unterscheiden wird.*”

helyen, ám nem képesek egyszerre személyesen cselekedni ugyanazon a kapcsolódási ponton. Más szóval, a szinergizmus azt vallja, hogy a személyes tevékenységnek az ember részéről mindig annak a személyes jellegnek a rovására kell történnie, ami őt körülveszi. Ez ártatlan dolognak tűnhet mindaddig, amíg a környező világegyetemről van szó. Ám a veszély mégis nagyon nagy, mivel az ebben foglalt személytelenítés nem korlátozza magát az anyagi világegyetemre. Logikailag kiterjeszti magát Istenre. S ha nem is tagadja azonnal Isten személyes tevékenységét, tény marad, hogy mindig van egy hajlam a szinergizmusban arra, hogy megtartson valamit a világegyetem bizonyos értelemben Istentől független görög elképzeléséből. Ha más nem, a szinergizmust valló legalábbis kivonja saját tevékenységét Isten személyes tevékenységéből egy időpillanatban. S pontosan ekkora mértékben személyteleníti Istent.

Természetes volt tehát, hogy Luthernek a predesztinációról alkotott elképzelésében foglalt semi-determinizmusnak át kellett alakulnia valamivé, ami a perszonalizmusra helyezett nagyobb hangsúlynak látszott. Az emberi képességeknek újra meg kellett magukat erősíteni. Ám ugyanolyan hangsúllyal ki kell emelni azt is, hogy természetesen amint fellépett a reakció, kénytelen volt a pusztán nagyobb perszonalizmus irányában elmozdulni. Luther „mechanizmusa" valójában nem reakció volt, hanem inkább fejlődés. Létezett a személytelenség eleme Luther álláspontjában, s ez az elem mindössze csak formát váltott Melanchton szinergizmusában.

Luther Isten-képmásának jelentősége most kezd kirajzolódni. Ismeretelméleti hatása azt volt, hogy az ember tudása bizonyos mértékig ismét elkezdett függeni valamitől, ami eltért Isten személyiségétől és öntudatosságától. A lutheranizmusban megtaláljuk a platoni racionalizmus elemeit. A független érzéki világ kísértete ismét feltűnik a horizonton. A lutheranizmus nem tanulta meg az egész valóságot kizárólag örökkévaló kategóriákkal értelmezni. Az embernek eredetiség adatott Isten rovására.

Eme vád további megerősítése és továbbfejlesztése található meg Krisztus személyének lutheránus elképzelésében, konkrétabban abban a módban, ahogyan Krisztus kettős természetét elképzelték. A lutheranizmus szerint Krisztus két természete teljességgel keveredik. Az emberi természetet az istenivel együtt az úrvacsora elemeiben benne levőnek képzelik el. Krauth nagyon hosszasan ecseteli a dolgot, hogy teljesen világossá tegye Krisztusnak a sákramentumokban való jelenléte lutheránus elképzelésének pontos jelentését. Azt mondja nekünk, hogy a lutheranizmus soha nem hitt Krisztus testének és a kenyér lényegének együttes megmaradásában az úrvacsoránál, vagy az együttes szubsztanciában (a) a két test helyi összekapcsolódásaként, vagy (b) a két test összevegyüléseként. A vád, miszerint a két természet viszonyának lutheránus elképzelése sérti a közönséges szubsztancia-sajátosság viszony fogalmát, mondja, nem fontos. S most nagyon óvatosaknak kell lennünk, mikor megpróbáljuk ismertetni a sákramentumokkal kapcsolatos lutheránus álláspontot, mivel számukra ez hatalmas fontosságú. Sőt, a lutheránusok főleg azért tulajdonítanak nagy fontosságot ennek a dolognak, mert világosan látják, hogy messze ható következtetések vonhatók és vonandók is le belőle. Krauth merészen ragaszkodik ahhoz, hogy a megtestesülés és Szentháromság valódi tantétele áll, vagy bukik a sákramentumok lutheránus tantételével együtt. Ezt mondja: „Azt mondani, hogy Krisztus természete személyesen jelen van emberi természete nélkül annak tagadását jelenti, hogy ez az emberi természet része a személyiségének, s ezzel a megtestesülés tantétele a porba omlik".[27]

[27] v. ö. Krauth, *A konzervatív reformáció és teológiája*, 350. oldal

Krauthnak ebből az elemzéséből világos, hogy nem szükséges időt töltenünk a Krisztus testének és a kenyér lényegének együttes megmaradása az úrvacsoránál, vagy az együttes szubsztancia szavakban rejlő különbségek tárgyalására állításunk megfogalmazásához. Krauth nem húzódozik kimondani, hogy a lutheránus tanítás szerint az emberi természet Krisztus személyiségének része volt. Ebben a lutheranizmus szembeszállt a kalcedoni zsinattal. A kalcedoni hitvallásban a szavak „felfordulás nélkül, átalakítás és változás nélkül" irányulnak az eutychiánus eretnekség ellen, mely azt tanította, hogy csak egy természet volt Krisztusban. Meg kell hagyni, a lutheranizmus ragaszkodik Krisztus kettős természetéhez, s ezért nem azonosítható az eutichianizmussal, de mégis igaz marad, amit Dr. Gerhart mondott, miszerint „a lutheránus nézet egyvonalban áll az ókori eutychiánussal…"[28] Az alkalmazott terminológia összes finomításával, azazhogy Krisztus nem természetes, hanem természetfeletti módon van jelen, tény marad, hogy a lutheránus álláspont szerint az emberi válhat az istenivé. S ez a dologban a bökkenő. Ez egy különösen veszélyes tantétel. Eredetében és tendenciájában anti-teista. Nemcsak magában foglalása, hanem nyílt bevallása az örökkévaló és a mulandó keveredésének. Ismét csak egy vonalba kerül a mulandó független létezésének görög elképzelésével.

A mulandó eme örökkévalósításával összhangban Schneckenburger beszél az örökkévaló mulandósításáról is a lutheranizmus részéről. Elemzésében felhozza a református és a lutheránus nézet közötti különbséget a szentek állhatatosságának kérdését illetően. A lutheranizmus nem hisz a szentek állhatatosságában, mondja. Biztosra veszi a pillanatot, de egészen lehetségesnek tartja, hogy valaki egykor megtér, majd egy későbbi időpontban elvész. A lutheranizmusnak eme álláspontját visszaköveti az idő és az örökkévalóság viszonyáról alkotott általános elképzeléséhez. „*Es ist neben dem sittlichen das religio speculative, welche ihre ganze Anschauung vom Verhaltnisse des Endlichen und zeitlich Gegenwärtigen zum unendlichen und Ewigen durchzieht. Das Absolute ist selbst dem Prozesse des endlichen Geistes immanent, nicht ein davon in abstrakter Bewegungslosigkeit fern bleidendes; darum das unmittelbare Selbstbewusstsein des litzteren ein wahres, sowohl als Bewusstsein der Sunde wie als Bewusstsein der Kindschaft durch die Rechtfertigung. Diese Immanenz des Gotlichen im endlichen Geiste Schliest nun in sich die Möglichkeit furdenselben, sich in's Gegenteil umzusetzen".*[29]

Itt Schneckenburger, aki maga a lutheránus álláspontot támogatja, azt állítja, hogy a lutheranizmus szerint az örökkévaló mulandósítható és a mulandó örökkévalósítható. A végtelen belép a végesbe és így ad neki valóságtartalmat. Mikor a végtelen valóban belépett a hívő szívébe, ő örvendezik és boldog, ám mikor a végtelen kivonul onnan, az üdvösség is eltűnt és az örömnek vége. Azaz ahelyett, hogy kitörölte volna a pogányság kovászát, a lutheranizmus vágyakozó szemekkel ismét visszatér az egyiptomi húsosfazekakhoz. Ha valamire szükség volt, hát akkor az abszolút különbségtételre az örökkévaló és a mulandó között, amennyiben a platoni gondolkodás problémáit el akarjuk kerülni. S pontosan ezen a ponton csalódtunk a lutheranizmusban. Láttuk, hogy a skolasztika egyik gyengesége az volt, hogy korlátozott a bűnnel kapcsolatos nézete. A skolasztika szerint lehetséges, hogy a bűnös rendelkezzen némi valódi istenismerettel a megváltó kijelentés nélkül is. Ezért tehát várhatjuk, hogy minden református ki fogja hangsúlyozni a tényt, hogy a tudatlanság nagymértékben bűn, s nem pusztán csak egy helyzet, mely az ember véges jellegéből következik. Ám mégis azt látjuk, hogy Krauth szerint „a tudatlanság az isteni tudás és bölcsesség ellenpárja; a gyengeség az isteni mindenhatóságé; ám

[28] Idézi Charles Philip Krauth, idézett mű, 475. oldal
[29] v. ö. idézett mű 248. oldal

a bűn egyenesen Isten szíve és erkölcsi dicsősége ellen irányul”.[30] Azt elismerjük, hogy a tudatlanság bizonyos értelemben szembeállítható Isten tudásával. Mi végesek vagyunk és emiatt a tudásunk területe mindig is korlátozott marad. Ám a tudatlanságunk, ami a hamis istenismeretet illeti, nem a végességünkből fakad, hanem a bűnösségünkből. S ez az, amit Krauth elfelejt megemlíteni.

Ezen okokból történt, hogy azok, akik megpróbálták szembeállítani a lutheranizmus géniuszát a kálvinizmuséval, jobban kihangsúlyozták a Szentírás tekintélyét, mint a lutheranizmus. A lutheranizmus a kálvinizmusnál kevésbé ragaszkodott a speciális kijelentés szükségességéhez az emberi élet minden területén, s emiatt aztán a lutheranizmus kevéssé ragaszkodott az Isten abszolút öntudatosságához is, mint a kálvinizmus.

Ennek a ténynek van a legnagyobb gyakorlati vallási fontossága nemcsak közvetetten amiatt, hogy a hamis ismeretelmélet törvényszerűen hamis vallásos nézetekhez vezet, hanem közvetlenül is az örökélet birtoklása tudatának vonatkozásában. A lutheránus szerzők kihangsúlyozzák a tényt, hogy közösségeikben lehetséges Isten kegyének tudata örömteli birtokában élni. Ez kétségtelenül igaz, de igaz az is, hogy a lutheránus közösségben bárki elveszítheti azt az örömöt az emberi hitetlenség bármely pillanatában. A lutheránus öröme ebben a vonatkozásban hasonlítható egy gyermek örömához, aki egy frissen beszerzett kincs birtokosává vált. Az öröm mindaddig őszinte, míg a birtoklás tart, ám mikor megszűnik, a gyermek azt hiszi, hogy a feneketlen hiábavalóságba zuhant, s az ebből fakadó szomorúság annál nagyobb. „*De Luthersche leeft als een kind, dat in den lach der vadergunst her oogenblik geniet; de gereformeerde als een man,in weins bewusten geest de eeuwige glorie Gods haar schynsel werpt*”.[31] A lutheránus bizonyos az üdvösségében, mikor érzi, hogy Krisztus isteni személyének beáradása hullámzik a lelkében. Akkor valóban megigazult. Ám később elbukik és akkor többé már nem megigazult. Ez az egész folyamat túlságosan könnyedén emlékeztet minket Anaximenesz ritkulására és összesűrűsödésére, hogy beleférhessen a gondolkodás keresztyén teista rendszerébe.

Nagyon szerencsések vagyunk abban a vonatkozásban, hogy Schneckenburger megadja nekünk a lutheranizmusnak az örökkévaló és a mulandó viszonya dolgával kapcsolatos egész álláspontja legalapvetőbb okát. Teszi ezt azáltal, hogy a református teológiát annak dilemmája elé állítja, hogy vagy képzeletbelivé teszi az egész emberi erkölcsiséget, vagy kettősséget talál Istenben. Állítása itt formailag azonos a keresztyén teista álláspont egésze ellen megfogalmazott általános érvvel, nevezetesen hogy ha az abszolút Isten teremtette a világegyetemet, akkor nem gondolhatunk úgy erre a világegyetemre, mint aminek bármiféle jelentősége van. Ha a vödör már tele van, nem lehet már hozzátölteni. Ha Isten önálló volt és rendelkezett minden dicsőséggel a világ teremtése előtt, akkor a világ nem képes semmit hozzátenni Isten dicsőségéhez. Schneckenburger így érvel az erkölcsiség vonatkozásában. Azt mondja, hogy a református teológusok az előtt a dilemma előtt állnak, hogy le kell csökkenteniük minden erkölcsi ellentétet, ami gyakorlatilag az erkölcs felszámolását jelenti, vagy Istenbe kell helyezniük az erkölcsi ellentét kettősségét. Ezt a dilemmát a lutheranizmus állítólag elkerüli, mivel nem kezdi a mulandó és örökkévaló közötti olyan éles különbségtétellel, mint a református álláspont. Schneckenburger mondja: „*Indem aber die reformierte Ansicht jene im Processe des Werdens ermassigt und ans diesem Verfaren keinesweges uner hebliche Vortheile zieht verfallt sie dem Dilemma, entweder auch den sittlichen*

[30] Idézett mű, 379. oldal
[31] V. ö. G. Vos, *De Verbondsleer int he Gereformeerde Theologie*, 41. oldal

Gegensatz zu ermassign, oder dann ihr zu einem ausserweltlichen Gegensatze in Gott selbst werden zu lassen, also die Gottesidee selbst Dualistsch zu bestimmen, i.e., auseinander zu sprengen, und dem entsprechend wiederum in die Welt einen verdechten Gegensatz fast manichaischer der Verdemnten und Leligan entladet".[32]

Schneckenburgernek ebben az állításában nemcsak az ismeretelmélet legalapvetőbb kérdésének felelevenítésével van dolgunk, de a vele való foglalkozás skolasztikus módszerének feléledésével is. A vitatott dolog a teista és anti-teista ismeretelmélet között pontosan ez – elképzelhetjük-e az egységet és a sokféleséget úgy, hogy mindkettő egyforma végsőségben létezik a Szentháromság kebelében. A valódi teizmus azt mondja, hogy igen, az anti-teizmus viszont azt mondja, hogy nem. Az anti-teizmus azt mondja, hogy a végső sokféleség forrás Isten felett áll. A teista számára örökké kéznél van a kísértés, hogy menjen bele ezen a ponton anti-teista érvelésbe. Ennek a kísértésnek az oka az, hogy velünk van a sokféleség, ami valamiféle végsőnek is látszik egyben. Mindenesetre tudományos eljárásnak tűnik ezzel a sokféleséggel, mint valami végsővel kezdeni, amit a tőlünk telhető legjobban kell magyaráznunk. Ám elfelejtik, hogy pontosan ez a vitatott kérdés, s nem fog segíteni, ha az anti-teista állítást tekintjük a helyes válasznak. A teisták maguk elfelejtik, hogy az ellenfelet segítik, ha erről a kérdésről úgy vitatkoznak egymás között, mint tökéletesen vitathatóról. Vitatkozhatunk róla az anti-teistákkal. Ám nem vitatható a teisták között, mivel ők már a vita kezdetén az anti-teista oldalra kerülnek. Azaz láttuk, hogy mikor a skolasztikusok újra megnyitották az egyetemességek kérdését annak legalapvetőbb összetevőjében, tehát mint az egy és sok végső harmóniája helyének kérdését, ezzel *ipso facto* belekeveredtek az anti-teista érvelésbe. Azaz maga a tény, hogy vitatkozni kezdtek egymás közt, annak bizonyítéka volt, hogy beleestek az anti-teista spekulációba.

Pontosan ugyanez a helyzet Schneckenburger állításával is. Ha ő és minden lutheránus a protestáns álláspontra kívánnak helyezkedni, mikor a teremtés tantételére kerül a sor, amihez kétség sem fér, akkor nincs további indoklás arra, hogy miért ezt a típusú érvelést használják a református testvéreikkel szemben. Ha használták, nincs jó okuk arra, hogy kegyelmet várjanak az anti-teisták kezéből, mikor azoknak a teremtés tantételével szemben kell használniuk ugyanezt a típusú érvelést. Az egész anti-teista érvelés ezen az egy feltételezésen alapszik, miszerint ha egységet kell találnunk a tapasztalatban, akkor azt az idő és örökkévalóság kategóriáinak keverékében kell megtalálnunk. Az egész anti-teista álláspont feltételezi, hogy a szavakat egyértelműen, vagy egyszerűen kétértelműen kell használni. Vagy, mint mondják, analogikusan, de ez azt jelenti, hogy az analógia eszméje az elvont egyértelműség és elvont kétértelműség keveréke. Ennek megfelelően az anti-teizmus azt mondja, hogy nem létezhet valódi történelmi ellentét, míg egyedül a történelemben létezik, illetve ha az örökkévalóságban is létezik, ugyanolyan módon kell ott is léteznie, mint az időben. A teizmus viszont azt vallja, hogy az erkölcsi ellentmondások problémája egyedül az örökkévalóban rejlik. Az erkölcsi ellentmondások problémája csak a teremtés általános problémájának közelebbi körülírása. A történelemnek csak akkor lehet jelentősége, amennyiben az egész mulandó világegyetemet egy abszolút Isten hozta létre. Csakis ebből az okból valódiak és rendelkeznek jelentőséggel az erkölcsi ellentétek a történelemben. Ha valaki azt vallja, hogy csak egy abszolút Isten feltételezésével lehet a történelemnek bármiféle jelentősége, ugyanolyan határozottan kell azt is vallania, hogy csak egy abszolút Isten előfeltételezésével lehet az erkölcsi ellentéteknek bármi jelentősége.

[32] Idézett mű, 232. oldal

Válaszunk a dilemmára, ami elé Schneckenburger állít minket, hogy mi nem fogadjuk el és nem is kell elfogadnunk igazinak a dilemmát. Éppen ellenkezőleg, a tény, hogy Schneckenburger ez elé állít minket, rá hárítja a felelősséget, hogy megválaszoljon minden ellenvetést, amit mi az anti-teizmus ellen általában felhozunk. A dilemma elénk állításával Schneckenburger nemhogy előre mozdította volna a protestantizmus és a keresztyén teizmus ügyét, hanem hátráltatta azt. Amire mindennél jobban szükségünk van, az egy világos bepillantás a keresztyén teisták részéről legalapvetőbb pontjukba annak érdekében, hogy továbbléphessenek. Amíg a keresztyén teisták nem látnak világosan ebben a dologban, kevés reményük lehet a továbblépésre. Az ezzel a kérdéssel kapcsolatos kételyek maguk a legjobb bizonyítékai annak, hogy Platont és Arisztotelészt még nem nőttük ki. A kérdéssel kapcsolatos kétely nem más, mint kísérlet annak megpróbálására, amit Platon lehetetlennek tartott, azaz megpróbálni harmóniát elérni a harmadik fajta gondolkodásmódjában a kategóriák keverése során.

A lutheránus ismeretelmélet eme hátterével rátérhetünk egy olyan munka vizsgálatára, mely az ismeretelmélet szubjektumával közvetlenül a biblikus álláspontból kiindulva foglalkozik. Dr. Phil Karl Francke munkája, a *Metanoetik* a bűnből újjászületett emberi gondolkodással foglalkozik.

Francke kiindulópontja a 2Kor5:17: „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiek elmúltak, ímé, újjá lett minden”. Ennek megfelelően beszél ő az újjászületett gondolkodásról, mely radikálisan megváltozott. Ezt a változást az Újszövetség a *metanoetik* fogalommal írja le.

Francke érdeklődése nem az újjászületés erkölcsi következményei meghatározásának keresésére irányul, hanem inkább az újjászületés „tisztán szellemi” következményei meghatározásának megpróbálására.

A könyv három nagy részben tárgyalja az újjászületett gondolkodás szükségességét, lehetségességét és valódiságát.

Az első részben a szerző összegyűjti azokat a bibliai anyagokat, melyek a bűn megvakító hatásával kapcsolatosak. A szerző nagyon jól emeli ki a tényt, hogy az újjá nem született gondolkodás egyszer az egész valóság megismerésére törekszik, másszor meg azt tartja, hogy semmi sem ismerhető meg. „*Einerseits soll es Wahrheit überhaupt nicht erkenne, anderseits umspannen, was hoher als der Himmel, tiefer als die Unterwelt*”. Jób22:7 és azt követő versek. Ez az a pont, amire felhívtuk a figyelmet, mikor azt mondtuk, hogy az antiteista gondolkodás vagy a nyelvet akarja egysíkúan használni, vagy a tudás lehetségességet akarja mindenestül feladni. Az anti-teista gondolkodás a továbbiakban már nem lesz befogadó. „*Es will sich nicht mehr passiv und rezeptiv verhalten*”.[33] Ennek megfelelően, belevész a megoldhatatlan ellentétek mesterséges fabrikálásába. Elutasít mindenféle segítséget Istentől. Nem fogad el semmi mást, csak ami a saját bölcsességének mélységeiből származik.

A fázisok száma, melyeken keresztül a bűnös gondolkodásának eme folyamata teljeségre jut, három. Az első fázis a félrevezetésé, ez az *apathy.* A bűn eme csalárdsága felosztható a filozófia csalárdságára, Kol2:8, a gazdagság csalárdságára, Mt13:22, valamint a hamis erkölcsiség csalárdságára, 2Thessz2:10. Ez az első fázis az, amely elülteti az ember szívében az Istentől való elkülönülés magvait. A második fázis a gondolatban való megtévedés, a *plany*. A Zsolt95:10 beszél emberekről, akik szívükben mindig tévelyegnek. Ugyanezt a gondolatot fejezi ki Ézsaiás, mikor ezt mondja: „Mindnyájan, mint juhok, eltévelyedtünk”. A „tévelygésnek eme lelke” (1Jn4:6) volt az, aki az ókorban mozgatta a hamis

[33] 14. oldal

prófétákat Isten országa megvalósulásának ellenében. A tévelygésben külsődlegesebb kifejeződésre jut az, ami a csalárdságon át az ember szívében lakozást vesz. A harmadik fázis a kábulat, a *katanuxis*. Ez jelzi az anti-teista gondolkodás folyamatának csúcsát. Ennek Isten bölcsessége már bolondság. Ez megkeményíti a szívet (Rm11:25). Az igazság visszataszító a kábultság lelke áldozatának számára. Bezárja a fület az igazság meghallása előtt (Ézs9:10). Ezt a harmadik fázist az emberek gyakorta büntetésként kapják amiatt, hogy belekeveredtek a korábbi fázisokba. Ebben a harmadik fázisban az első és második fázisok elérik természetes csúcspontjukat. Mondhatjuk tehát, hogy az első fázis mindennek a meghatározója. Isten nemcsak akkor haragszik, mikor a dolgok már ilyen szintre jutnak, amit az első és második fázis büntetéseként tüntet fel a rómabeliekhez írott levél első fejezete. Mivel a harmadik fázis gyakorta az első és második fázisok büntetése, ebből az következik, hogy az első fázis az, ami Isten szemében már döntő jelentőségű. Először ez a természeti gondolkodás nem fog látni és hallani, végül aztán már nem képes látni és hallani.[34]

Látjuk tehát, hogy a bűn lelki hatásának Francke által felrajzolt képe meglehetősen sötét. Mégis megjegyezzük azonban, hogy az ember függetlenségének lutheránus elképzelése húzza alá az egész elemzést. Az ember a tévelygésnek ezt az egész útját az Isten tervéhez való bármiféle kapcsolódás nélkül kezdi meg. Francke természetesen elismeri a teremtés történetét, ám nem sikerül neki átlátnia annak teljes jelentőségét. Azt mondja, Istennek tiszteletben kellett tartania azt a szabadságot, amit Ő Maga adott a teremtményeinek. „*Er muss die ihm schopfungmassig garantierte Freiheit respektieren*".[35] S ezt a szabadságot úgy értelmezi, mint eszközt, amellyel az ember tehet, ami csak neki tetszik az Istenre való utalás nélkül. A torzulás egész folyamatát úgy festi le, mint ami Istentől függetlenül zajlik mindaddig, amíg Isten jónak látja beavatkozni, mikor a dolgok már túl messzire mentek.

Az embernek eme függetlensége még nyilvánvalóbb, mikor elérkezünk a könyv második részéhez, mely az újjászületett gondolkodás lehetségességével foglalkozik. A bűnös ember helyzetéről adott sötét kép után természetesnek látszik, hogy csak Isten kezdeményezheti a helyreállítás folyamatát, ha egyáltalán van ilyesmi. A „természeti ember" annyira halottnak látszik, hogy a Szentlélekre lesz szükség, hogy az élet leheletét lehelje az orrába. Úgy gondoltuk, láttuk a természeti embert holtan a bűneiben és vétkeiben, azaz, mint holttestet. Ám eltévesztettük. A „holttest" nem holttest. Lélegzik és mozog. Nemcsak Istennek kell tiszteletben tartania a teremtéskor adott szabadságot, de még a bűnösnek is adatik erő, hogy vágyakozzon az igazságra és keresse azt a Szentlélek tevékenységétől függetlenül. Saját magától „jut el önmagához" és kritizálja saját elveszett helyzetét a Szentlélektől kapott mindenféle segítség nélkül. Nem mintha a természeti ember képes lenne kikeveredni ebből a szörnyű állapotából a Szentlélek segítsége nélkül. „*Die dämonischen Geister des Irreals können nur durch Mittel und Krafte eines überdämonischen d. I. göttlichen Geistes verbannt werden*". A bűnös azonban, látván saját borzasztó helyzetét, legalább segítségért képes kiáltani. Vágyakozik kikerülni a nyomorúságból és belekerülni az igazságba. Francke itt nem biblikus és gondolkodásában pelagiánus. Igaz, létezik a „természeti emberben" egy kapcsolódási pont a Szentlélekkel. Ez a kapcsolódási pont az embernek az Isten képmására alkotott lényében rejlik. Ám magát az ember „racionalitását" is befolyásolja a bűn, ezért semmiféle értelemben sem képes tevékenységet kifejteni a

[34] Idézett mű, 4. oldal
[35] Idézett mű, 48. oldal

helyes irányban. Ennek a „racionalitásnak” új életet kell adni, mielőtt képes lenne lelkileg lélegezni, ahogyan kell neki lélegeznie.

Francke úgy vélekedik megalapozni ezt a dolgot, hogy Krisztusnak az apostoloknak adott ígéretére hivatkozik, miszerint meg fogja nekik adni az Igazság Lelkét. Úgy festi le Pál konfliktusát is, amikor kéri, hogy megszabadulhasson a bűnnel való borzasztó összeütközéséből, mint a természeti emberi világosság-keresésének egy példáját. Ám ezek a példák csak az effajta érvelés szegénységi bizonyítványai. Az apostolok Júdás kivételével Krisztus valódi tanítványai voltak az Ő saját szavai alapján. S Pál mondja nekünk a Rm7:14 és további versek közvetlen szövegösszefüggésében, hogy az új élet benne megpróbálja levetni az óember maradványait, amit a saját akarata ellenére megtalál önmagában. Azaz, Pál nagyon határozottan újjászületett embernek tartotta magát, mikor ezt a híres segítség-kérést megfogalmazta a szabadulásért. Azaz, maguk a bizonyítékként felhozott példák a legjobb bizonyítékai annak, hogy Francke álláspontja nem biblikus. Sőt, amennyiben az ember ténylegesen képtelen az Istent keresni a természeténél fogva, amint azt maga Francke is állítja, akkor honnan bukkant fel hirtelen az Isten keresésének eme új képessége nála? Most vagy el kell fogadnunk Francke exegézisét könyvének első részében, melyben komolyan leírja a bűn eredményeit, s elutasítanunk a második részt, mint ezzel ellentéteset, vagy tartanunk kell magunkat a második részben foglaltakhoz, és azt kell vallanunk, hogy az első részben egész idő alatt a függetlenség hamis eszméjébe kapaszkodott. S a második lehetőség kiválasztása látszik tisztességesnek, mivel Francke a leginkább azt a szabadságot igyekszik fenntartani az ember számára, amellyel képes lesz mindenféle dolgot csinálni, ami szemlátomást nem áll Isten irányítása alatt.

Francke érvelése nevezhető Luther érvelése pont az ellentettjének, amit ő *Az akarat megkötözöttsége* című munkájában fejt ki, ahol nagyon részletesen bizonyítja, hogy az ember a természeténél fogva semmiféle jóra sem képes. S láttuk, hogy sok esetben Francke érvelése könyvének első részében hasonlít Luther érvelésére. Ám az áttérés Francke esetében az első részről a másodikra emlékeztet arra, ami akkor történt, mikor Luther fél-mechanizmusa hamarosan átalakult Melanchton szinergizmusába. Mindkét esetben ez inkább fejlődés volt, semmint visszalépés. S nem lehetett volna fejlődés, amennyiben az első szakaszban már nem lett volna benne a második szakasznak valamiféle csírája.

Mondhatjuk tehát, hogy könyvének második részében Francke hűtlenné lesz a megváltó alapelv egészéhez. Ha valaki azt a szoteriológiai elméletet vallja, melyben a „természeti embert” úgy fogja fel, mint aki önerőből képes az igazság keresésére, mivel valódi bepillantása van szomorú helyzetébe, az illető nem tehet mást, mint anti-teistává válik ismeretelméletileg abban az értelemben, hogy bizonyos tényeket oly módon létezőknek képzel el, hogy azokról az ember rendelkezhessen valódi ismeretekkel az igaz Istenről való ismeret nélkül. Ha senki sem mehet az Atyához, csakis Krisztus által, és senki sem mondhatja Úrnak Krisztust, csak a Lélek által, akkor az ember számára egyformán lehetséges, vagy egyformán lehetetlen kapcsolatba lépni az Atyával, vagy a Fiúval, vagy a Szentlélekkel. Ha valaki azt vallja, hogy képes Krisztushoz járulni a saját erejéből még bűnösként is, ugyanúgy azt is mondhatja, hogy az Atyához is képes járulni. S ha valaki mondhatja, hogy a Szentlélek megvilágosítása nélkül képes a bűn tényét ismerni, ugyanúgy mondhatja, hogy egyéb tényeket is ismerhet az Istenhez való folyamodás nélkül. Sőt, valójában azt is mondhatja, hogy minden tényt képes ismerni az Istenhez való folyamodás nélkül. Ha akár egyetlen tény is ismerhető az Istenhez való folyamodás nélkül, akkor nincs semmi jó ok arra, hogy ne valljuk, minden tény ismerhető az Istenhez való

folyamodás nélkül. Ha egyszer a naturalizmus elefántja bedugta az ormányát az ajtón, mindaddig nem nyugszik, míg egészen be nem nyomul.

Itt újabb forrását kell megemlítenünk annak, ami miatt Francke elmulasztja, hogy következetesen keresztyén teista legyen. Francke nem rendelkezik szerves elképzeléssel az Ószövetség és Újszövetség viszonyáról. Ő a szerinte a „természeti emberben" meglevő, az Igazság Lelke utáni vágyat az Ószövetség szentjeiben levő, a Silónak tett ígéret beteljesülése utáni vággyal azonosítja, amint azt az 1Móz49:10-ben olvashatjuk. Ez az azonosítás azonban azt előfeltételezi, hogy ezek az ószövetségi szentek inkább hitetlenek voltak, noha azt olvassuk, hogy Ábrahám lett a hívők atyja. S állítása, miszerint a Siló utáni vágy az Ószövetség történetének menetében ugyanúgy egyre erősebbé és erősebbé vált, mint a „természeti ember" részéről az igazság iránti vágy, szintén megbukik. „A természeti ember képes megtanulni várakozni az Igazság Lelkére". [36] A természeti embernek ez a nézete, amit végül kialakít, hogy keresi az igazságot és imádkozik érte, olyan messze áll a Szentírás által a „természeti emberről" adott képtől, amennyire csak lehetséges. Ha egyszer megindulunk az elhajlás útján, nincs megállás. *Facile est descensus in Averno.*

Az, hogy végső soron Francke nem rendelkezik túlságosan mélyenszántó bűn-fogalommal, azzal a további ténnyel is bizonyítható, hogy minimalizálja az eredendő bűnt. A „természeti ember" gondolkodása nem azért bűnös, mondja, mert az illető bűnben született, hanem azért mert valójában mindenki elkövette a bűnt. Számára az öröklött bűn fogalma logikai ellentmondás.[37] Ez ismeretelméletileg igen lényeges pont: Miért kell az eredendő bűnt logikai ellentmondásnak tekinteni? Nos, csak akkor tekinthető annak, ha biztosra vesszük, hogy a személyes képviselet egy lehetetlen elképzelés. Most nem foglalkozunk annak bizonyításával, hogy a személyes képviselet fogalma biblikus. Ezt nem képes senki könnyen tagadni, aki olvasta a Rm5:12-t: „Annakokáért, miképen egy ember által jött be a világra a bűn, és a bűn által a halál, és akképen a halál minden emberre elhatott, mivelhogy mindenek vétkeztek". Nekünk most csak annyi a fontos, hogy megmutassuk: ez a képviseleti alapelv miért csak úgy tagadható, hogy feltételezzük, egy személyes cselekedetnek szükségszerűen egyszemélyes cselekedetnek kell lennie. Valaki vagy vallja, hogy az emberi személyes gondolkodás és cselekvés képviseleti, szövetségi a cselekvésen keresztül, mivel az embert minden ponton körülveszik Isten követelményei, vagy valójában azt vallja, hogy az emberi személyes gondolkodás és cselekvés autonóm. Ezzel az utóbbi nézettel azonban a szövetségi személyes cselekedetnek egy önmagában cselekvő személy cselekedetének kell lennie. Azaz, egyszemélyesnek. Egy cselekedet akkor lehet igazán személyes, ha a személyt körülvevő környezet személytelen. Hogy ezzel a nézettel valóban személyesek lehessünk, nem lehet jelen egynél több személy. Ha több, mint egy személy lenne jelen, úgy a környezet nem lenne teljesen személytelen, s ennek mértékéig a cselekedet nem lenne teljesen személyes. S ez az abszurditás szintjére egyszerűsíti le a helyzetet, mivel ha csak egyetlen személy létezne, úgy nem volna lehetséges semmiféle személyes kapcsolat. Jogos és igaz lenne azt kijelenteni, hogy az emberek közötti minden személyes tevékenység alapjának egyetlen végső személy személyiségén kell nyugodnia, nevezetesen Istenén, amennyiben Istennek ezen a végső személyiségén a hármas személyiséget értjük. A Szentháromságban maradék nélküli, teljes személyes kapcsolat rejlik. S ezen okból mondhatjuk, hogy az ember

[36] „*Da natürliche Denken kann die Kunst lernen, auf den Geist der Wahrheit zu warten. Und wo dieses sich unwillkürlich zum bitten um denselben*", idézett mű, 56. oldal.
[37] Idézett mű, 73. oldal

minden cselekedete szintén személyes. Az ember környezetét átjárja a személyesség, mivel minden dolog a végtelenül személyes Istenhez viszonyul. Ám mikor azt mondtuk, hogy az ember környezete valóban teljesen személyes, azzal egyúttal megállapítottuk a képviseleti elv tényét is. Az ember minden cselekedetének Istent képviselő cselekedetnek kell lennie. Még a Szentháromság személyei is egymást kölcsönösen képviselők. Egyikük a másiknak kimerítően a képviselője. Mivel az ember teremtmény, gondolkodásában, érzelmeiben és akaratában Isten képviselőjének kell lennie. Számára nincs más út. Az eset természeténél fogva semmire sem lenne képes gondolni, míg Isten gondolatait nem gondolná Őutána, s ez képviseleti gondolkodásnak felel meg. Azaz, az ember gondolkodása Isten gondolkodásának a képviselete, jóllehet nem a kimerítő képviselete.

Az eredendő bűn tantétele a képviseletnek ezen a tisztán teista, mert tisztán biblikus elképzelésén alapszik. Mivel Isten egész lénye, ha teljes tisztelettel mondhatjuk így, a képviseleti tervre épül, Isten számára lehetetlen volt teremteni másként, mint a képviselet tervével. Ez vonatkozik minden egyes emberi lényre, ám ugyanúgy vonatkozik a faj egészére is. Ha lenni kell bármilyen személyes viszonynak a véges személyek között – és semmi más nem képzelhető el – annak képviseleti viszonynak kell lennie. Minden véges egyén mindegyik cselekedete befolyásolja az összes utána következő véges személy összes cselekedetét Istennek az egész teremtésre vonatkozó egyetemes terve következtében. Ezért nem lehet másként, minthogy Ádám tettei képviseletileg befolyásolnak minden utána következő emberi lényt. Azért mondjuk, hogy nem lehet másként, mert a Szentírásban azt olvassuk, hogy ez a helyzet. Nem állítunk fel semmiféle lehetségességet a Szentírástól független érvelés vonala mentén.

Az eredendő bűn tantételének elvetését tehát felfoghatjuk engedménytételként annak az anti-teista elképzelésnek, mely szerint az emberi személyiségek cselekedeteit olyan világegyetem veszi körül, mely felett Istennek nincsen teljes körű uralma, azaz egy mindenestül személytelen világegyetem. Kiderül tehát, hogy az eredendő bűn tantételének elvetése Francke részéről pusztán csak újabb jele és bizonyítéka annak, hogy a „természetei emberről" alkotott elképzelésünk helyes. Ha a gondolkodásban valahol felbukkan egy anti-teista pont, az egészen bizonyosan megjelenik máshol is. Az öltöny rendszerint egyszerre több ponton is mutatja az elhasználódás jeleit.

Összefoglalván Francke egész tanítását az újjászületett gondolat lehetségességének kérdéséről mondhatjuk, hogy szerinte az újjászületés lehetségessége nem elsősorban abban a tényben rejlik, hogy a Szentlélek mindenható – jóllehet ez *sine qua non* -, hanem inkább abban, hogy a természeti ember meglehetősen nagy hatalommal rendelkezik a jóra, mivel mindig racionális teremtmény marad, s egyetlen racionális teremtmény sincs soha minden támasz nélkül. Francke nagyon gonosz szabadságot adott az embernek mindjárt a kezdetben. *Hinc illae lacrimae!*

Összefoglalván az egész lutheránus ismeretelméletet, már amennyire megvizsgáltuk, nem vonhatunk le más következtetést, minthogy a lutheránus ismeretelmélet nem váltotta be a kezdetben hozzá fűzött reményeket. A lutheranizmusban hatalmas előrelépés van a skolasztikához képest. S ezt az előrelépést minden irányban látjuk. Mégis, az előrelépés sokkal nagyobb lehetett volna ha a lutheranizmusnak lett volna bátorsága továbbvinni a reformációt annál, ameddig vitte. A folyamat bizonyos fázisaiban a lutheranizmus úgy beszél, mintha lennének az ember boldogulását érintő dolgok Isten álláspontjának befolyásolása nélkül is. A lutheranizmus nem volt kellően teista abban az értelemben, hogy

megtette volna Istent teljesen eredeti és kizárólagosan eredeti személyiségnek amelyik az emberi állítások jelentése minden egyes morzsájának alapjául szolgálna. A lutheranizmus soha nem kerülte el teljesen a platoni gondolkodás harmadik módszerét, azaz az örökkévaló és mulandó kategóriák összekeverését.

7. fejezet:
Történeti áttekintés:
F. A modern ismeretelmélet: az arminianizmus

Létezik egy pont, melynek egyre világosabbá kell válni a skolasztikáról és a lutheranizmussal kapcsolatos vizsgálódás során, mégpedig hogy a következetesen keresztyén ismeretelmélet fejlődését feltartóztatja, ha a bűn szellemi hatásainak bibliai fogalmát nem fogadjuk el szó szerint. S az ok, amely miatt a keresztyének gyakorta elmulasztják elismerni a bűn szellemi befolyásának teljes mértékét abban rejlik, hogy feltételezték, az ember rendelkezik a függetlenség akkora hatalmával, hogy soha nem kerülhet oly mértékben a bűn rabságába, hogy onnan aztán már önerőből semmit se legyen képes tenni a megszabadulás érdekében. A továbbiakban meglátjuk, hogy az arminiánus ismeretelmélet nem elegendően keresztyén teista, s pontosan azért nem várhatjuk tőle, hogy továbbviszi a reformációt, mert az ember természetéről és az ember bukásának természetéről alkotott fogalmait tekintve gyenge.

Az arminiánus ismeretelmélet vizsgálatánál Watson, Miley és Curtis munkáinak rövid vizsgálatára korlátozódunk. Mindhármukat tekinthetjük az arminiánus hívők jelentős csoportja tökéletes képviselőjének abból az időből, mikor munkáikat írták.

Watson munkája a rendszeres teológia alapműve. Nagyon tudományos, alapos és ortodox. Más szóval Watsonban megtaláljuk a legjobb arminiánust. Ha nem találunk igazán keresztyén teista állítást Watson ismeretelméletében, akkor nem kell várnunk azt máshol sem. Nem várunk részletes ismeretelméleti elemzést egy rendszeres teológiai munkában, mivel azonban az arminiánusok nem írtak olyan monográfiákat, melyek közvetlenül foglalkoznának a témával, természetes, hogy a rendszeres teológiához fordulunk. Egyébként nem fogunk csalódni. Watson a munkájának nagyon sok fejezetében foglalkozik ismeretelméleti témákkal. Ebben a vonatozásban sokkal több található Watson *Teológiai Institúcióiban*, mint W. B. Pope *A keresztyén teológia rövid összefoglalása* című művében.

Watson könyvének legelső része, amelyik a kijelentéssel foglalkozik, számunkra különösen fontos. Watson természetesen megkérdezi, miért van szüksége az embernek kijelentésre. Válasza az, hogy a kijelentés amiatt szükséges, mert a pogányok összekeverték az erkölcsiség fogalmait és mivel a vallás állapota a kijelentés eljövetele előtt mindenhol nagyon alacsony szinten állt. A kijelentés szükségességéhez megjelölt eme okok alapján úgy látszik, hogy Watson a speciális kijelentésről beszél, mivel ezek az erkölcs és vallás állapotához kapcsolódnak. Lényeges azonban, hogy Watson nem mondja meg nekünk nyíltan, hogy az általános, vagy a speciális kijelentéssel foglalkozik. Vajon a vallás és erkölcs eme alacsony színvonalával kapcsolatos állítások megpróbálják az általános kijelentés szükségességét is bizonyítani? Ha ez a helyzet, az magában foglalná, hogy az ember, mint teremtmény, már a bűnbeesés előtt tökéletlen volt, mivel az általános kijelentésnek az eset természeténél fogva semmi köze a bűnhöz. Hamarosan majd meglátjuk, hogy Watson az elemzésében mind az általános, mind a speciális kijelentésre egyaránt utal. Ő mondja, hogy Istennek magát a létezését is *a posteriori* érvekkel kell bebizonyítani, de még ezen érvek használata mellett is függünk Isten kijelentésétől.[38]

[38] v. ö. *Institúció*, 1. kötet 335. oldal

Nemsokára kétségtelenül világossá válik számunkra, mi Watson alapvető álláspontja az ember természetét és az ember bukásának természetét illetően. Összhangban áll ugyanis Watsonnak az ember teremtéséről alkotott elképzelésével, és a bűnnel kapcsolatos nézetével, hogy a kétféle kijelentésről különbségtétel nélkül beszél. Ő mondja: „Egyetlen teremtmény sem lehet tökéletes, mivel véges, s ősszüleink példájából kitűnik, hogy egy ártatlan és önmagában tökéletes lény csak Isten visszatartása által nem bukik el. Mivel azonban ez egy cselekedet, lennie kell benne akarati elhatározásnak, ezért mikor a legkisebb kísértés is létrejön a tiltott örömök iránt, mindig kéznél van az ellenség, hogy elhomályosítsa az ítélőképességet és felgyorsítsa a gonosz folyamatát”.[39]

Ebből az idézetből két fő dolgot látunk. Látjuk, hogy Watson szerint a szükségszerűség végessége magában foglalja a gonoszt. Ez rendkívüli fontosságú. Ez azonnal megmagyarázza, hogy Watson miért érvelt a kijelentés szükségessége mellett úgy, ahogyan azt tette. Ha a gonosz és a végesség szükségszerű velejárói egymásnak, akkor továbbá már semmiféle megkülönböztetés sem lehetséges az általános kijelentés mellett és a speciális kijelentés mellett szóló érvek között. Ebben az esetben az emberi lénynek pont azért van szüksége Megváltóra, mert emberi lény. Meg kell hagyni, a történelem kezdetén történt nyílt bűnbeesése súlyosbítja a helyzet komolyságát, de a tény ettől még tény marad, miszerint szüksége van Megváltóra még akkor is, ha nem esett volna nyílt bűnbe a kezdet kezdetén. Az ember, aki a teremtésénél fogva tökéletlen, nem tehet mást, mint egyre mélyebbre és mélyebbre süllyed, mivel mindig „kéznél van az ellenség”, aki csak gyorsítja a folyamatot. A pogány gondolkodás összes nehézsége lesben áll itt az utcasarkon túl. Első és legfontosabb ezek között annak az érzéki világnak a kísértete, mely Istentől független. Ha Isten az egyetlen teremtője az érzéki világnak, akkor nincs semmi ok arra, ami miatt ez az érzéki világ ne lehetne öröklötten tökéletes. S ha úgy gondolkodunk erről az érzéki világról, mint ami bármely értelemben véve is független az Istentől, úgy nyugodtan mondhatjuk, hogy mindenféle értelemben véve is független az Istentől. Látjuk tehát, hogy ha fenntartjuk az elképzelést, miszerint a szükségesség végessége magában foglalja a gonoszt, egyetlen kérdést sem oldunk meg, hanem még nehezebbeket hoztunk létre. Ha ugyanis garantáljuk a független valóságot az érzéki világ számára, a platoni gondolkodás mindhárom módszerét kell ismét megpróbálnunk és híjával valónak találnunk.

A második dolog, amit a Watsontól vett idézettel kapcsolatosan meg kell jegyeznünk, ugyanarra a végkövetkeztetésre vezet, mint az első. Arra utalunk, ami talán a legfontosabb, vagy legalábbis a legjellegzetesebb elemnek nevezhető az egész arminiánus teológiában, nevezetesen, hogy az ember akarata és racionalitása magában foglalja abbéli képességét, hogy megváltoztassa az események menetét ahhoz képest, ahogyan azt Isten eltervezte. Az arminiánus teológia akkora hatalmat tulajdonít az embernek, amellyel képes megtenni dolgokat, melyek nem szerepeltek Isten tervében. S hogy ez a dolog felvezetésének korrekt módja, az meglátható a tényből, miszerint az arminianizmus határozottan vallja, hogy ha az ember elé kerülő választásnak valódi jelentősége kell legyen, úgy két választási lehetőséget kell tartalmaznia. Nos, ezzel a két abszolút végső lehetőséggel kapcsolatban észre kell venni, hogy ami Isten irántuk való viszonyát illeti, csak három mód kínálkozik rá, ahogyan elképzelhetjük ezt a viszonyt. Felfoghatjuk úgy, (a) hogy Isten tervében nem szerepelt az ember bűnbe esése. Ha ez a helyzet, akkor az ember nyilvánvalóan megtette azt, ami nem szerepelt Isten tervében. Más szóval vannak tények, melyekről Isten nem tud. Azaz, Isten nem az emberi tudás központosító és egyesítő

[39] *Teológiai Institúciók*, 1. kötet 33. oldal

tényezője, így az egységet az emberben kell megtalálni, ahol láttuk, hogy soha nem található meg. (b) Másodszor, felfoghatjuk úgy, hogy Isten tervében szerepelt az ember bűnbeesése. Ebben az esetben a választás szabadsága nem lehet az aminek az arminiánus állítja, mert ebben az esetben az ember választása nyilvánvalóan szerepelt Isten tervében. Végül, (c) felfoghatjuk úgy, hogy mindkét lehetőség szerepelt Isten tervében. Ebben az esetben az ember választása ismét csak szerepelt Isten tervében. Azaz, az arminiánus az elé a dilemma elé kerül, hogy vagy felülvizsgálja a szabadságról alkotott elképzelését, vagy vállalja az anti-teista gondolkodás korábban tárgyalt összes nehézsége miatti felelősséget.

Ha valaki jobban szeretné a bűnnel, semmint Isten tervével kezdeni annak érdekében, hogy kiderítse a kettő közötti viszonyt, ugyanerre az eredményre jut. Mondhatjuk, hogy a bűn szerepelt, vagy nem szerepelt Isten tervében. Ha szerepelt, akkor a választás arminiánus elképzelése nyilvánvalóan tarthatatlan, mivelhogy ekkor a választásnak valami olyasmit kell jelentenie, ami összhangban áll Isten tervével. Ha a bűn nem szerepelt Isten tervében, akkor a meghatározás alapján léteznek tények, amelyek nem állnak Isten ellenőrzése alatt és máris anti-teista alapokon állunk.

Nem tehetünk mást, csak érzékelhetjük, hogy Watson az anti-teizmus irányába fordult, mikor oly erőteljesen kihangsúlyozta az ember eredeti hatalmának függetlenségét.

S hogy a platoni gondolkodás veszélyeiről alkotott elképzeléseink nem pusztán a képzelet szülöttei, azt bárki megláthatja Watson időfogalmából. A platoni gondolkodás, mondtuk, az idő és örökkévalóság kategóriáinak összekeverésén alapszik. Vagy mondhatjuk, hogy a platoni gondolkodás feltételezte, hogy minden kijelentésnek egyjelentésűnek kell lennie. Nos pontosan ez az, amit Watson tesz. Ezt mondja: „Az időtartam tehát, mikor Istenre vonatoztatjuk, nem több, mint egy önmagunkra alkalmazott elképzelés kiterjesztése, s arra serkenteni minket, hogy valami lényegileg másnak fogjuk fel nem jelent mást, mint azt követelni tőlünk, hogy fogjuk fel a felfoghatatlant”.[40] Nem azt állítjuk itt, hogy Watson álláspontja megegyezik a modern filozófiáéval, mely azt vallja, hogy a tér-idő folytonosság az egész valóság mátrixa, de állítjuk, hogy valami ehhez hasonló motívum meghúzódik Watson álláspontjában. Érvelése az egyjelentésű érvelés tiszta példája. A felfogható és felfoghatatlan nem jelölhető ki azáltal, amit az emberi elme képes átfogóan megragadni. Igaz az, hogy nem érthetjük meg, miképpen lehet az idő valóságos Isten számára anélkül, hogy Ő alá lenne vetve az időnek. Azonban az ugyanúgy igaz, hogy hacsak nem vagyunk képesek felfogni egy olyan Istent, Aki magasabbrendű kategóriákban gondolkodik, mint mi, nem lesz harmónia a tapasztalatunkban. Elképzelni az idő felett álló Istent nem jelenti egy öröklötten elképzelhetetlen dolog elgondolását, hanem csak olyasvalamire gondolást, ami meghaladja felfogóképességünket. Azaz Watsonnak ez a gondolkodása az idő természetéről csak megerősíti arra vonatkozó kritikánkat, hogy anti-teista elem búvik meg a gondolkodásában.

Még továbblépve, ennek a véleménynek a megerősítését találjuk Watson szoteriológiával kapcsolatos értekezésében. Láttuk, hogy Watson szerint Ádám a természeténél fogva tökéletlen volt, s rendelkezett bizonyos hajlamokkal a gonoszra. Ez jó mélyre leszállítja Ádámot abból a magas pozícióból, melybe a Szentírás helyezi őt. Ha mi, mint bűnösök, képesek vagyunk bizonyos magasságba emelkedni a Lélek segítsége nélkül, az ember bukása kevéssé komollyá válik, mint amilyennek megszoktuk elképzelni, s az üdvözülés folyamata is könnyebbé lesz ahhoz képes,

[40] Idézett mű, 1. kötet 337. oldal

amilyennek a Biblia lefesti. Ebben a vonatkozásban a legeslegfontosabb dolog ismét csak a tény, hogy mi bűnösök, Watson szerint megtartottuk azt a teremtményi függetlenséget, ami Ádámot jellemezte. Mikor a Szentlélek megpróbál minket megmenteni, szembetalálkozhat a visszautasítással. Ha akarjuk, elutasíthatjuk a Szentlélek munkáját. Azaz ismét csak szemtől szembe kerülünk a fent említett kérdéssel, hogy cselekedeteink Isten terve szerint történnek, vagy azon kívül. Ha hitünk Isten tervében benne foglaltatik, akkor az nem lehet annak a szabadságtípusnak az eredménye, amire az arminianizmus vágyik, mivel abban az esetben nem mondható, hogy egyformán lehetséges lenne számunkra hitetlenkedni, vagy hinni. Ebben az esetben választásainknak és erkölcsi tetteinknek általánosságban azért van jelentőségük, mert Isten tervében szerepelnek. Másrészt viszont, ha hitünk nem szerepel Isten tervében, akkor a dolgok a meghatározásuknál fogva Isten tervén kívül zajlanak, s mi *ipso facto* anti-teista alapokon állunk. Sőt, utóbbi esetben azzal a különleges helyzettel állnánk szemben, hogy a hitnek, amire Isten olyannyira vágyik, akaratán és tervén kívül kell megvalósulnia. Vagy ismét mondhatjuk, hogy hitetlenségünk vagy szerepel Isten tervében, vagy nem. Ha nem, úgy vannak tények, melyek ismét csak kívül állnak Isten hatáskörén. Ha igen, úgy a hitetlenség valódi hitetlenség, mivel Isten terve szerinti tény.

Minden egyes ember minden egyes cselekedetét kapcsolni kell Isten tervéhez, vagy egyáltalában semmi értelme sem lesz. S ez jónak tartja mind a hitetlenség, mind a hit cselekedeteit. A hitetlenség cselekedetei egyenesen „elképzelhetetlenek" az Istenhez való viszonyítás nélkül, mivelhogy ezek az Isten elleni hitetlenség cselekedetei. Azt állítani, hogy ami Isten ellen irányul az kívül áll az Ő tervén nem más, mint azzal az érzéki világgal kapcsolatos platoni elképzelést kínálni, ami Istentől függetlenül létezik. Akkor viszonyt csak valamelyik platoni gondolkodásmód lehet helyénvaló. Nem viselkedhetünk úgy, hogy az egyik pillanatban élvezzük az anti-teizmus szabadságát, s aztán, mikor sarokba szorulunk, a teista állásponthoz fordulunk vigasztalásért.

Mikor Watson leírja Krisztusnak és a Szentléleknek a munkáját, az embernek eme függetlensége ismét felbukkan. Watson szembeszáll azzal, hogy Krisztus aktív engedelmessége nekünk beszámíttatik. Ez az elképzelés, véli, sértené a szabadságunkat és antinomianizmushoz vezetne. Krisztus Watson szerint nem tett többet, csak eltávolította az üdvösségünk útjában álló akadályokat. Így most képesek vagyunk vagy elfogadni, vagy elutasítani a nekünk felkínált üdvösséget. Mindazonáltal a Lélek újjászülő munkája „az emberben kimunkált változás – amely által a bűn uralma felette megtörik, így akaratának szabad választásával szolgálja Istent". Azaz, a Szentlélek munkája Krisztus munkájához hasonlóan az akadályok eltávolítására korlátozódik. Ily módon a legkritikusabb fordulatban az ember szabadsága, mint autonóm, megmarad. Az Isten és ember közötti kapcsolat egész vonala mentén él a feltételezés, hogy ha az ember erkölcsi cselekedeteinek valódiaknak kell lenniük, a választásnak, mely elé az ember kerül, magában kell foglalnia olyan cselekedetek elkövetésének lehetőségét, melyek kívül esnek Isten tervén. S eddig a mértékig az arminianizmus nem rendelkezik valós ellenérvvel a keresztyén-ellenes gondolkodással szemben.

A hamis egyjelentésű gondolkodás különösen kifinomult formája található meg az arminianizmusban, mikor pontosan ebben a vonatkozásban azt vallja, hogy a tény, miszerint Isten arra vonatkozó parancsa, hogy az emberek mindenhol térjenek meg, magában foglalja, hogy az emberek erre képesek, mivel Isten soha nem kért olyasmit az emberektől, amit ők nem képesek megtenni. Ám ha azt mondjuk, hogy Isten soha nem kér olyasmit az emberektől, amit nem képesek megtenni, ezt

érthetjük jó, és rossz értelemben is. A kijelentés abszolút értelemben igaz, mert Isten egykor megadta az embernek a képességet, hogy megtegye, amit megparancsolt neki. Az, hogy az ember a továbbiakban már nem képes megtenni, amit meg kell tennie, nem jelenti a szabály cáfolatát. Sőt, azoknak, akikhez Isten az evangélium hívásával jön, egyidejűleg segítséget is kínál, mellyel engedelmeskedhetnek a hívásnak. Ám az a kijelentés, hogy Isten soha semmit nem kér az embertől, amit az nem képes megtenni, nem igaz, ha abban az értelemben fogalmazódik meg, hogy az ember saját magától képes megtenni, amit tőle Isten követel. Érvek nélkül senki sem veheti úgy, hogy ez a kijelentés erre a fajta képességre utal. Ez a fajta képesség beleillik egy lényegileg anti-teista gondolkodási rendszerbe, de nem illik bele egy lényegileg teista gondolkodási rendszerbe. Mielőtt rátérnénk Mileyre, meg kell állnunk azt megjegyzendő, hogy Watson merész kijelentésénél, miszerint az arminianizmus a kálvinizmusnál jobban fenntartja a teljes romlottság bibliai tantételét. Ha így lenne, minden kritikánk elesne, mivel kritikánk fő irányvonala arra irányult, hogy a Watson álláspontjában fellelhető nehézségek oka abban a tényben rejlett, hogy nem volt képes felfogni a teljes romlottság ismeretelméleti jelentőségét. Watson mondja: „Az igazi arminiánus ugyanolyan teljességgel, mint a kálvinista elismeri az emberi természet teljes romlottságának tantételét ősszüleink bukásának következményeképpen”.[41] Sőt mi több, Watson azt vallja, hogy az arminianizmus sajátságos előnye abban rejlik, hogy mivel elismeri azt a jót, amely a nem keresztyén emberekben látható a Szentlélek munkálkodása következtében, így jobban fenn tudja tartani a teljes romlottság tantételét, mint a kálvinizmus, ugyanis utóbbi gondolkodási rendszernek a nem keresztyén emberekben található jót az általános kegyelem mesterségesen alkotott tantételével kell magyarázni.

Watsonnak ezzel az állításával szemben nekünk csak annyit kell megjegyezni, hogy maga a dolog, amit Watson megpróbál bizonyítani, nevezetesen, hogy ő munkálta ki a teljes romlottság tantételét, valójában azt bizonyítja, hogy tagadta azt. Ő valójában azt mondja, hogy az újjászületett emberben feltalálható jó csak mennyiségileg különbözik attól a jótól, ami az újjá nem született emberben található. Ez a speciális kegyelem szükségességének a tagadása, mint valamié, ami minőségileg különbözik a „természeti ember” szükségleteitől. Mindenesetre emlékezni kell arra, hogy ebben a vonatkozásban bármi legyen is a Szentlélek munkája az üdvösség kimunkálásában, az ember Watson szerint képes ellenállni ennek a munkának, s ez már önmagában is a teljes romlottság tagadását jelenti. Watson hangsúlya a teljes romlottság tantételén az arminiánus teológia fejlődésének boldog következetlensége. Gondolkodásának fő vonala az ellenkező irányban halad.

Ezek után röviden megnézhetjük Miley *Rendszeres teológiáját*.

Általánosságban azzal foglalhatjuk össze Miley teológiáját, hogy ő még erősebb hangsúlyt helyez az ember metafizikai függetlenségére, s ez letompítja a teljes romlottság tantételét, amit Watson még mindig igyekszik fenntartani. A teljes romlottság tantétele letompításának szomorú eredménye az, hogy az ismeretelmélet kevésbé keresztyénné válik, míg az ember metafizikai függetlensége szomorú eredménye az, hogy az ismeretelmélet kevésbé teistává lesz.

Miley leszállítja Ádámot abból a magas pozícióból, ami a Szentírásban adatott neki. Ádám, gondolja Miley, egyfajta erkölcs-előtti gyermeki ártatlanságban élt. Ádám természete „természetszerűleg nem tartalmazhatott semmiféle olyan helyes erkölcsi elemet, mely csak a szabad személyes cselekedetből eredhetett”.[42] A „puszta

[41] Idézett mű, 1. kötet 48. oldal
[42] Idézett mű, 1. kötet 409. oldal

természet" nem lehet alanya az erkölcsi bűnösségnek és érdemtelenségnek. Ádámnak nem erkölcsi, következésképpen nem érdemi szentsége volt.

Amire Miley eme kritikája valóban vonatkozik, az, hogy egy cselekedetet akkor tekinthetünk erkölcsinek, ha az a vákuumban zajlik. Vagy más szóval, nézetei szerint, ami általános az arminiánus nézetben, ahhoz, hogy egy cselekedet erkölcsi, vagy nem erkölcsi lehessen, egy teljességgel személytelen környezetben kell annak lezajlania. Ha a cselekedet környezete bármely értelemben véve személyes, az a cselekedet a továbbiakban már nem lehet mentes valamiféle befolyástól, s emiatt a tény miatt nem lehet erkölcsi. Most tegyük fel, hogy az ember személyisége mellett az Isten személyiségével is számolni kell. Az Isten elismerten jelen van abból a tényből kiindulva, hogy az embert Ő teremtette. Egy efféle Isten természetesen nagy befolyást gyakorolna az emberre, ha nem közvetlenül, hát közvetve, az ember környezetére gyakorolt irányítása által. Azaz, az ember egyáltalában nem szabad, s az erkölcsi cselekedet sohasem történhet meg. Sőt mi több, Miley kénytelen elismerni, hogy az ember nemcsak közvetetten, hanem közvetlenül is Isten irányítása alatt áll a teremtésből kifolyólag. Az ember a lélegzetét is a Teremtőjétől kapja. Gondolkodásának minden ereje Istentől származik. Hogyan lehetne hát az ember cselekedete erkölcsi, ha nem lehet erkölcsi Isten gondviselésének atmoszférájában? Látjuk, hogy az ember egész atmoszférája személyességgel túlterhelt. Még akár azt is mondhatjuk, hogy az ember teremtése nem lehet más, mint egy jellem teremtése. Vajon az abszolút Isten képes Önmagától erkölcsi cselekedetet teremteni? Ez a kérdés két dolgot jelenthet. Jelenthet erkölcsi cselekedetet abban az értelemben, ahogyan az arminiánus értelmezi az erkölcsi cselekedetet, azaz, mint ami nem kapcsolódik semmiféle erkölcsi minőséghez. Az arminianizmusnak hinne kell egy efféle cselekedet teremtésében. Az arminianizmus fellázadt az erkölcsi minőség teremtése elképzelése ellen. Az arminianizmus szerint az erkölcsi élet kezdetének erkölcsi tettnek kell lennie, mivel azt vallja, hogy az ember akarata csak akkor lehet erkölcsi, ha kizárólagosan felelős azért, amit megtett.

Észre kell venni, hogy az arminianizmus pszichológiájának ez a morzsája sokkal többet jelent, mint amennyit gyakran felfognak. Senki nem állhat meg ezen a ponton, mikor az ember erkölcsi cselekedete eredetiségével helyettesíti az ember erkölcsi minőségének eredetiségét. Ebben a vonatkozásban felmerül az erkölcsi mérce kérdése. Tegyük fel, hogy a cselekedet megelőzi a minőséget. Mi teszi a cselekedetet erkölcsivé? Talán az Isten törvényével való összhang? Ennek kell lennie a mércének, amennyiben az ember Isten teremtménye. Ám ha Isten törvénye az akarat mércéje, mivel Isten teremtette az embert, s ha Isten törvénye csak azért lehet az erkölcsi cselekedet mércéje, mert az ember Isten teremtménye, úgy maga az erkölcsi cselekedet is teremtett. S ha az erkölcsi cselekedet teremtett, akkor a továbbiakban már nem felel meg az arminiánus szabadság követelményeinek. Egy teremtett erkölcsi cselekedet pontosan ugyanazokat a problémákat hozza a felszínre, mint a teremtett minőség, vagy jellem. Az arminianizmusnak a teremtett minőséggel szemben megfogalmazott ellenvetései ugyanakkora erővel merülnek fel a teremtett cselekedettel szemben is. Ahhoz, hogy erkölcsi lehessen az arminianizmus által felállított követelményrendszer szerint, egy cselekedetnek teljesen ön-kezdetűnek kell lennie, s ez nem lehetséges, ha a teremtés tantételét fenntartjuk. S ha a teremtés tantételét tagadjuk, a továbbiakban már nincs erkölcsi mérce, melynek alapján egy tett erkölcsinek volna tekinthető. Más szóval, az arminianizmus szerint ahhoz, hogy minden cselekedet erkölcsi lehessen, annak magában kell foglalnia az emberi lények Istentől független létezését. Mielőtt az arminianizmus védhetővé tehetné tantételét, az egész nem teista rendszert, mely vallja a világegyetem Istentől

független létezését, szintén védhetővé kell tennie. S ha az arminianizmus nem kívánja ezt megtenni, ha fenn akarja tartani a teremtés bibliai tantételét, logikai pártatlansággal nem kifogásolhatja a teremtett minőségek tantételét. Azaz, mondhatjuk, hogy Isten nem teremthetett erkölcsi cselekedeteket, ha a cselekedetet csak akkor tekintjük erkölcsinek, ha egy nem teista világegyetemben zajlik. S ha másodjára vesszük a kérdést, miszerint az, hogy teremthet-e Isten erkölcsi cselekedetet, azt jelenti, hogy képes-e olyan teremtményeket alkotni, akiknek tettei összhangban vannak az Ő akaratával, akkor a válasznak igennek kell lennie, ám ebben az esetben képes erkölcsi jellemeket is teremteni. Valójában teremtett is erkölcsi jellemeket.

Azért foglalkoztunk ennyit az eredendő erkölcsi cselekedet lehetségességével, mert pontosan itt leselkedik az anti-teizmus az utcasarkon túl. Ha valaki nem kívánja hordozni a teista rendszer szégyenét ezen a ponton, nem várhat vigasztalást tőle a későbbiekben. Az arminianizmus pszichológiája önmagának ellentmondó, mivel a teista és anti-teista alapelvek megkísérelt kombinációjára épül. A szabadság anti-teista elképzelésének megfelelően egy cselekedet nem lehet erkölcsi mindaddig, míg a semmiben kezdődik. Az anti-teizmus nem vonakodik azt vallani, hogy minden valóság a semmiből származott. A nyílt anti-teizmus számára meglehetősen következetes dolog az akaratnak ezt a fajta elméletét vallani. Az, hogy a végsőkig lehetetlen dolog racionálisan gondolkodni egy cselekedetről, mely a semmiben zajlik erkölcsileg, nem más, mint az egész anti-teista gondolkodási rendszerrel szemben megfogalmazott általános kritikánk specifikus formája, nevezetesen, hogy szerinte a puszta lehetségesség megelőzi a ténylegességet. A biblikus álláspont Istent tartja a lehetségesség forrásának. Az arminianizmusnak azonban ezzel kapcsolatban a anti-teisták oldalára kell állnia és szembe kell néznie a teisták támadásával. Azután meg kell fordulnia és meg kell állnia az anti-teisták támadásának középpontjában, mit azok a teremtés kérdésének teista álláspontja ellen indítanak.

Látjuk tehát, hogy Miley még Watsonnál is jobban ragaszkodott ahhoz, hogy hamis metafizikai függetlenséget adjon az embernek. Nem csoda tehát, hogy Miley, Watsonnál jobban letompította a bűn tantételét. Az egyik dolog mindig a másikkal együtt jár. A következetesen teista ismeretelméletnek következetesen keresztyénnek kell lennie, s a következetesen keresztyén ismeretelméletnek pedig következetesen teistának. Ha valaki fenntartja, hogy létezhetnek cselekedetek Isten tervétől függetlenül, teljesen természetes, hogy az illetőnek azt is feltételeznie kell, hogy létezett eredendő gonoszság, aminek semmi köze sem volt Isten tervéhez. A platoni gondolkodásban az érzéki világ Istentől függetlenül létezett, így a gonoszságot ehhez az érzéki világhoz vezették vissza.

Nagyon hasonló módon gondolkodik Miley a gonoszról, ami valamiképpen belép az ember gondolataiba, illetve máris benne van az emberben, amint az megjelenik a Földön. Miley szerint Ádám természete nemcsak nem erkölcsi volt a kezdetben, hanem volt benne valami „fogékonyság a kísértésre”, így, mondja Miley, „noha Ádám és Éva szentnek alkottattak erkölcsi természetükben, melynek spontán hajlamai a jóra irányultak, teljes alkatukban azonban mégis volt fogékonyság a kísértésre, mely átcsaphatott egy bűnös cselekedetbe”.[43] Meg kell hagyni, léteztek erkölcsi erők, melyek feltartóztató erőként hatottak mindenféle gonoszra való hajlammal szemben. Ám ezeknek az erőknek a nagysága a megfelelő feltételektől függött. Ezek az erők, a szeretet és a félelem, meggyengülhettek a gonosz hajlamok feltartóztatása terén fennálló kötelességük teljesítése során. „A szeretet azonban

[43] Idézett mű, 1. kötet 434. oldal

csak akkor működik így, mikor aktív állapotban van. Ennek az állapotnak a feltétele a helyes mentális istenfélelem". S „a primitív ember alkata nem teszi szükségszerűvé ezt az állandó istenfélelmet. A gondolkodás időszakos elterelése lehetséges volt a bűn nélkül is. A kísértés efféle eltereléshez vezetett, ezért elködösítette Isten látását, hogy megakadályozza a szeretet gyakorlati erejét. Ebben az állapotban a szeretet már nem volt továbbra képes ellenállni a felébresztett vágy impulzusainak, s bekövetkezhetett az engedetlenség".[44] A fejezetből, melyből az idézetek származnak, világos, hogy Miley szerint az eredeti emberben hajlamok is voltak a gonoszra, nemcsak fogékonyság, ami kialakíthatott egy kapcsolódási pontot. Ha nem így lenne, akkor semmi sem lenne a szeretet és a félelem erői számára, amit fel kellene tartóztatniuk. A Miley által adott teljes leírás az ember eredeti állapotáról szemlátomást a lélek platoni elképzelésének módosított formája, ahol is a jó elvekkel megpróbálja gonosz elvét ellenőrzése alatt tartani.

Még tovább, maga a tény, hogy Miley független pszichológiai magyarázatot igyekszik adni a bűn eredetének az ember lelkében, jele a keresztyén teista motívummal szembeni hitetlenségének. A gonoszság eredetének nincs megadható „pszichológiája". Ha az ember tökéletesnek teremtetett, amint az a Szentírás szerint történt, akkor nem lehettek pillanatok, melyekben az ember intellektuális istenfélelme elaludt volna, mint azt Miley állítja. S nem lehetett volna az ember lelke egyik összetevőjének semmiféle figyelő, vagy visszatartó ereje a másik összetevőjével szemben. Efféle dolgok csak akkor képzelhetőek el, ha az ember nem teljességgel Isten teremtménye. Más szóval, ez csak akkor képzelhető el, ha kezdetben létezett egy Istentől független érzéki világ. Ha a gonoszságnak az ember szívébe való belépését az ember végességével kell magyarázni, az semmivel sem kevesebb, mint egyetérteni a görögök ama állításával, hogy a gonosznak ugyanolyan eredendőnek kell lennie, mint a jónak. S hogy ez így van, meglátható azokból az érvekből, melyeket annak alátámasztására fogalmaz meg, hogy a szükségesség végessége magában foglalja a gonoszt. Más oka annak ugyanis nem lehet, ami miatt Isten nem lett volna képes tökéletes, jóllehet véges lényt teremteni. S miért ne lett volna képes Isten tökéletes, bár véges lényt teremteni? Az egyetlen válasz, mely erre adható, hogy léteznek Isten felett álló feltételek, vagy törvények melyeknek megfelelően kell csinálnia bármit, ha egyáltalán megteszi. Ez azt jelenti, hogy Isten véges. Ha Isten nem véges, akkor nincs anyag és nincs törvény, melytől bármilyen értelemben függene a véges lények teremtése során, s nincs ok azt hinni, hogy Isten nem volt képes teremteni erkölcsileg tökéletes lényeket.

Mileynek az eredeti emberre vonatkozó elemzésével összhangban a jelenlegi emberrel kapcsolatos elemzése. Az ember, amiképpen létezik, még a bűn belépése után is megtartotta a teremtés során kapott szabadságát, s ugyanazt a jóra felügyelő erőt, amivel a bukás előtt rendelkezett. Igaz, hogy a bűnös számára nehezebb a jóra ügyelni, mint Ádámnak volt, de mégis van hatalma megtenni ugyanazt. „A világi elme képes mélyen törődni a mennyei dolgokkal".[45] S ez a képesség nem is szükségszerűen Isten kegyelmétől függ. „Ami az erkölcsi szabadság kérdését illeti, lényegtelen, hogy ez a képesség veleszületett, vagy kegyelemből adatott. De a Szentírás Igazságának következetessége érdekében kegyelmi eredetűnek kell lennie".[46] Azaz, Ádám nagyon közel került hozzánk és mi is nagyon közel kerültünk Ádámhoz.

[44] Idézett mű, 1. kötet 435. oldal
[45] Idézett mű, 2. kötet 305. oldal
[46] Ugyanott, 304. oldal

Miley nem hagyta, hogy találgassuk az eredendő bűnnel kapcsolatos álláspontját, hanem egy teljes fejezetet szentelt a könyvében a tárgyalásának. Miley nem vonakodik kimondani, hogy a korábbi arminiánus teológusok következetlenek voltak az eredendő bűn tantételének tanításában. Arminius, Fletcher, Watson, Watts, Pope és Summer, mondja, hiába próbálták meg harmonizálni az eredendő bűnnel kapcsolatos tanításaikat az arminianizmus vezérelveivel. Konkrétan Poperől beszélve az alábbiakat mondja: „Így tehát Pope esetében az egyetemes veleszületett bűn és kárhozatosság három különböző területének fenntartását látjuk. Az Ádámmal való tényleges azonosság, valamint a képviseleti azonosság talaján osztozunk a vétekben és rászolgálunk az ő bűnének büntetésére. A harmadik talaj az Ádámtól örökölt természet romlottságának belső bűnösségében adatik. Ezek a nézetek sem egymással nem egyeztethetők össze, sem az arminianizmus meghatározó elveivel”.[47] Miley álláspontja az, hogy aki hisz az ember teljes romlottságában, annak hinnie kell a kiválasztás és elvettetés tantételeiben is a fogalmak kálvinista értelmében. Ezzel a vélekedésével Mileynek kétségtelenül igaza van. „Az öröklött kárhozatosság önmagában is teljességgel ágostoni, semhogy bármely következetes helyet találhatna az arminiánus rendszerben”.[48] A szokásos mód, mellyel az arminianizmus megpróbálja összeegyeztetni az ember romlottságát a szabad akarat tantételével, mondja Miley, az ahhoz való ragaszkodás, hogy Krisztus minden emberért meghalt. Ez azonban, mint helyesen meg is jegyzi, nem érinti a kérdést. Ha az ember az egyik pillanatban szabad bizonyos dolgok megtételére, melyek Isten akaratán és tervén kívül vannak, nincs semmi ok azt gondolni, hogy nem rendelkezik azzal a szabadsággal más pillanatokban. Ha az ember rendelkezik azzal a szabadsággal, amivel az arminianizmus szerint igenis rendelkezik, akkor nem lehet Ádám bűnének a szenvedő alanya. Abban az esetben nem lehet összefüggés Ádám és leszármazottai bűne között, mivelhogy akkor nincs összefüggés semmi között. Az arminiánus szabadság az Isten tervén kívüli cselekedetek megtételének szabadságát jelenti, s ha bármely cselekedet Isten tervén kívül áll, eredményei semmivé lesznek, mert maga a cselekedet is a semmiben zajlik. Nem csoda tehát, hogy mivel Miley nem mond le erről a fajta szabadság-fogalmáról, szükségszerűnek tartja, hogy hagyjuk az öröklött bűn régi elképzelését távozni. Ha ragaszkodunk az egyetemes bűnbe vetett hithez, de elutasítjuk a kiválasztásba és elvettetésbe vetett hitet, el kell vetnünk az egyetemes bűnbe vetett hitünket is, vagy a következetesség kárára el kell kerülnünk az ember érdemeinek kérdését és menedéket kell keresnünk az egyetemes engesztelés céljának égisze alatt.

Miley tehát sikeresen közel hozta egymáshoz Ádámot és a bukott embert. Egyikük sem teljesen szent és egyikük se teljesen vétkes. Ettől kezdve a megkülönböztetetten keresztyén ismeretelmélet szükségessége megszűnik. Ettől kezdve Mileynek a kijelentés szükségességére vonatkozó állításai, mint Watson állításai, nem tesznek különbséget a speciális kijelentés szükségessége és az általános kijelentés szükségessége között.

Ha rátérünk O. A. Curtis *A keresztyén hit* című könyvére, meglátjuk, hogy ő még jobban kihangsúlyozta az arminiánus szabadság-tantételt, s maga mögött hagyta az összes boldog evangélikus következetlenséget, melyek még mindig jellemezték Miley teológiáját. Curtis megpróbálja az arminiánus gondolkodásmódot naprakésszé tenni. Másokkal egyetemben tudomásul veszi Borden P. Bowne perszonalizmusának befolyását. Röviden, Curtis teológiája joggal nevezhető a filozófiai perszonalizmus korrekciójának. Ám a perszonalizmus a filozófiában a hegeli

[47] Ugyanott, 511. oldal
[48] Ugyanott, 512. oldal

idealizmus módosulása. S a hegeli idealizmus logikus továbbfejlődése a gondolkodás kanti kreativitás-elméletének, mely viszont az emberi gondolkodás görög, vagy egyetemesen anti-teista elméletének logikus továbbfejlődése.

Nem furcsállhatjuk, hogy a modern arminiánus teológia könnyen hozzáigazodott a kortárs anti-teista gondolkodáshoz, mint amilyen a bostoni perszonalizmus. Albert C. Knudson a Boston Teológiai Főiskola dékánja írt két cikket a *The Christian Advocate* című lap 1931. március 5. és 12-i számaiban, melyekben megpróbálta megmutatni, hogy a metodista teológia különösen szerencsésen alkalmazkodott a modern gondolkodáshoz, mivel a kezdet kezdetétől bizonyos fokig empirikus volt a módszertanának tekintetében. A korai metodistáknak „a vallásos megtapasztalás elsőségére" helyezett hangsúlyát úgy értelmezi, mint valamit, aminek a gondatlanságot kellett eredményeznie, vagy a hangsúly megváltozását az egyház hagyományos tantételeinek vonatkozásában. „Ennek az álláspontnak minden egyes vonatkozását Wesley és a korai metodista teológusok nem dolgozták ki, sőt, teljességgel mondhatni soha nem dolgozták ki. Most azonban a hagyományos evangélikus teológia sokkal nagyobb módosítását látjuk, mint amit egy évszázaddal ezelőtt a metodisták megvalósítottak".[49] Sőt mi több, Knudson nem csak azt mondja nekünk, hogy a korai metodizmus eme empirikus hangsúlyának meg kellett változtatnia a régi tantételeket, hanem azt is, hogy hová kellett elvezetnie ennek a módosításnak. „A fontos itt azonban az, hogy megjegyezzük: a vallásos tapasztalat elsősége, melyet tekinthetünk egyházunk alapelvének, lehetetlenné teszi a teológiai megfellebbezhetetlenséget, s ha mi hűek akarunk maradni ehhez az elvhez, teológiánknak folyamatosan alkalmazkodnia kell a világ változó gondolkodásához – egyszóval, progresszívnek kell lennie".[50]

Érthető, hogy a Watson és Miley írásaiban megfigyelhető tendenciákra adott kritikánk összhangban van a Knudson dékán által körvonalazottakkal. Az ágostoni és platoni összetevő ádáz csatát vívtak az arminiánus teológia történetében az elsőségért. A dolog, amit Knudson a legfontosabbnak tart a lehetségességről, az, amit „teológiai megfellebbezhetetlenségnek" nevez. Ezalatt nem azt érti és mi sem azt értjük, hogy egy emberi lény rendelkezik a tekintély abszolút ismeretével. Mindössze annyit ért alatta, hogy létezik egy abszolút Isten abszolút tekintéllyel, aki Krisztuson keresztül beszélt a Szentírásban. Az arminianizmus, mint láttuk, hamis függetlenségi elképzelésével megtámadta Isten abszolútságának és az Ő Krisztuson keresztül a Szentírásban adott kijelentésének ezt az alapvető tantételét. Azután van még egy logikai ok arra, hogy miért nem szabad elfogadni ezt a teljességgel relativisztikus álláspontot. Az arminiánus teológia, s ez nem csoda, „progresszívvé" vált. Ám más oldalról felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy az arminianizmus, amint Knudson is mondja, nagyon könnyen az érvelés empirikus módszeréhez vezetett. S a platoni típusú gondolkodás összes nehézsége, amelyet a korábbi fejezetekben taglaltunk, azonnal felbukkant a színen.

S hogy mindez jól fejlett formában megtalálható Curtis teológiájában, azonnal világossá válik, ha megfigyeljük az emberi személyiség függetlenségére helyezett hangsúlyát. Ezt mondja: „Az önelhatározás a legfontosabb jellemzője az egész személyes folyamatnak azon egyszerű okból, hogy ez a csúcspontja".[51] Szigorúan szólva egyetlen elhatározás sem tekinthető erkölcsinek, mely nem a legérettebb gyümölcse a teljességgel öntudatos személyiségnek. A gyakorlott személyiség, egyedül a teljes öntudatosság lehet az alapja az erkölcsi folyamodásnak. Röviden,

[49] 292. oldal
[50] 292. oldal
[51] Idézett mű, 23. oldal

ezek Curtis nézetei a személyiséggel kapcsolatban. Ezek a nézetek világos, hogy a személyiség fogalma empirikus vizsgálatának eredményei, legyen az a személyiség emberi, vagy isteni. Azaz, Curtis nyilván nem kérdezte meg önmagától, hogy lehetséges-e így gondolkodni és hűségesnek maradni a teista elvekhez. Curtis módszere magában foglalja azt, hogy nem tesz különbséget az emberi személyiség jellemének elhatározásai között, akár van abszolút Isten, akár nincs. Azaz, Curtis már a kezdetben teljességgel anti-teista.

Másodszor, ugyanúgy keresztyén-ellenes is. Ez abból a tényből látszik, hogy a gonoszt valami természetes dolognak tartja. „Az ember természetszerűleg fél a természetfelettitől, bárhol is találkozzon vele, ám mivel szabad személy, képes nagyobb dolgot is cselekedni mintsem csak önkényes indokot adni: képes a bizalom kockázatával uralni azt. Ezt a személyes kockázatot nevezzük hitnek”.[52] Azaz, Curtis lecsökkentette a bűnt az autó-szuggesztió szintjére. Az igazságosság szükségességének, melyről beszél, semmi köze sincs a bűnhöz, s mivel az igazságosság a teljes személyiség része, ezt is a személyiség fejlődésének természetes menetében kell megvalósítani.

Curtis teológiája egészében véve is egy tanulságos példa azok számára, akiket kísért a gondolat, hogy a perszonalizmus a filozófiában jó teista alapokat szolgáltathat a keresztyénségnek. Történelmi tény, hogy az úgynevezett perszonalista filozófusok megtagadták a keresztyénség ortodox értelmezését. Megmutattuk, hogy ez a történelmi tény miért logikus fejleménye a gondolkodás öröklött hajlamainak.

[52] Idézett mű, 85. oldal

8. fejezet:
Történeti áttekintés:
G. A modern ismeretelmélet: a kálvinizmus

Az előző fejezetekben láttuk, hogy a protestáns ismeretelmélet jobban keresztyén, mint a római katolikus, mivel komolyan veszi a bűn szellemi befolyását. Azt is láttuk, hogy a lutheránus és az arminiánus ismeretelmélet nem voltak olyan hűek a protestáns alapelvhez, mint amennyire lehettek volna. Most meg kell látnunk, hogy a protestantizmus alapelve a kálvinizmusban jutott a legteljesebb kifejeződésre, ezért a kálvinizmus jobban keresztyén, mint akár a lutheranizmus, akár az arminianizmus.

Másodszor, láttuk, hogy a protestantizmus teistább volt, mint a római katolicizmus, mivel a protestantizmus nem tulajdonít annyi hamis függetlenséget az embernek, mint a katolicizmus. Most már csak annyit kell megfigyelni, hogy a kálvinizmus teistább a lutheranizmusnál és arminianizmusnál is, mivel azoknál jobban megtisztította magát az emberi függetlenség, vagy autonómia utolsó maradványaitól is.

Az egyik ok, ami miatt a protestantizmus keresztyénibb a katolicizmusnál, az, hogy a protestantizmus a Szentírást állította gondolkodásának középpontjába. S mindenekelőtt ebben az értelemben protestánsabb a kálvinizmus protestáns hittestvéreinél. Korábban már megjegyeztük, hogy Gobel, Nietzsche és Heppe a kálvinizmus és a lutheranizmus legfontosabb megkülönböztető jellemzőjének tartják, hogy az előbbi a Szentírás tekintélyének formális alapelvét, míg utóbbi a hit által való megigazulás materiális alapelvét hangsúlyozta ki. Lehetséges, hogy túl nagy a hangsúly a különbözőségnek ezen a pontján, ám hogy a különbség létezik, az világos. Talán mint bárhol máshol, ugyanolyan világosan nyilvánul meg ez abban a tényben is, hogy a kálvinista egyházak egyház-irányítási elvei az egyetlenek, melyek lelkiismeretesen a Szentírás mintájára lettek kialakítva. Csak akkor látjuk meg a maga valóságában a Szentírás protestáns nézetét, ha a protestantizmus „formális” és „materiális” alapelveit egymást kiegészítőknek tekintjük. Csak ily módon látható meg, hogy a történelem egész teleológiájának protestáns szemlélete ellentettje a platoni-arisztotelészi gondolkodásban foglalt történelmi teleológiának, ami nagymértékben befolyásolta a római katolicizmust.

Másodsorban meg kell jegyeznünk, hogy a kálvinizmus jobban keresztyén, mint a lutheranizmus, mivel a hangsúlyt a Szentlélek munkájára helyezi az embernek az igaz istenismeretre való helyreállításával kapcsolatosan. Kálvint „a Szentlélek teológusának” nevezték. Kálvin minden őt megelőzőnél jobban kidolgozta a Szentlélek munkájának tantételét, mint az emberről is világáról kialakított igaz nézethez nélkülözhetetlent.

A Kálvin által a Szentírásra és a Szentlélekre helyezett hangsúlyt kapcsolatba kell hozni az általa a bűn szellemi befolyásáról alkotott elképzeléssel. S a témával kapcsolatos tanítása nem érthető meg mindaddig, amíg világosan meg nem ragadtuk elképzelését az emberben levő Isten-képmásról. Kálvin különbséget tett az Isten-képmás között a szó szűkebb és az Isten-képmás között a szó tágabb értelmében. Szűkebb értelemben az emberben levő Isten-képmás az igazi tudás, az igazi igazságosság és az igazi szentség, melyekkel az ember azután rendelkezett, hogy Isten megteremtette. Tágabb értelemben az emberben levő Isten-képmás az ember racionalitása és erkölcsisége. A bűn miatt az ember mindenestül elveszítette a szűkebb értelemben vett Isten-képmást, s a tágabb értelemben vett Isten-

képmásnak is csak a maradványait őrizte meg. Ez azt jelenti, hogy az ember lelkileg vak, de megmarad racionális teremtménynek, s mint ilyen, állandóan szembetalálja magát Isten körülötte, valamint az alkatában levő kijelentésével. Isten nem foglalkozik az emberrel, mint egy márványtömbbel, ahogyan Luther gondolta. Úgy kell gondolnunk az emberre, mint lelkileg vakra, de a személyiségének tagadása nélkül. Lelki vaksága előfeltételezi lényének szövetségi személyiségét. Ennek megfelelően a kálvinista gondolkodásban egyetlen esetben sem fejlődött ki a szinergizmus. Nem lépett fel annak veszélye, hogy az embernek abszolút eredetiséget kell adni a szoteriológia területén. A „természeti ember" eszméiben átváltoztatta Istent valami mássá, mint ami Ő valójában, s amíg a pikkelyeket le nem veszik a szeméről, nem képes semmi valódit tudni Istenről, vagy bármi másról. Hasonlóképpen, a Szentírás nélkülözhetetlen a bűnös számára, mint szemüveg, melyen keresztül valóban láthatja Istent az őt körülvevő tényeken és önmaga alkatán keresztül. Még a Paradicsomban is ki kellett egészíteni Istennek a természetben és az ember természetén belül adott kijelentését az Istennek az ember felé irányuló közvetlen gondolati kommunikációjával. A bűnös számára azonban ennek a „természetfeletti" gondolati kommunikációnak megváltóinak kell lennie.

Amellett a tény mellett, hogy Kálvin fenntartja az abszolút eredetiséget Isten számára, meg kell jegyeznünk, hogy magának az üdvösségnek a jellege semmilyen értelemben sem az ember örökkévalósításának, hanem eredeti tökéletessége helyreállításának és továbbfejlesztésének. Krisztus munkája nem vett el semmit az ember végességéből, hanem az ember bűnét vette el. A megtestesülésre nem amiatt volt szükség, hogy létezik valamiféle öröklött tökéletlenség a véges teremtményekben, hanem mivel az ember, aki tökéletes volt, s nem volt szüksége Megváltóra, bűnössé lett és emiatt már szükségessé vált a számára a Megváltó. Ezért Krisztus emberi természetének nem kell benne lennie az úrvacsora sákramentumában. Megfigyeljük majd, hogy ebben a vonatkozásban Kálvin nagyon különbözik a Krauth által felvázolt lutheranizmustól, aki azt állította, hogy a megtestesülés füstbe megy, hacsak Krisztus nincs jelen az úrvacsora sákramentumában az Ő emberi természetének megfelelően.

Kálvinnak a kijelentéssel kapcsolatos álláspontja lehetővé tette a megszabadulást a természeti és a kijelentett teológiák közötti hamis skolasztikus különbségtételtől is. Nem létezik különálló természeti teológia amelyik megélne a kijelentés nélkül és képes lenne valamilyen mértékű valós ismereteket szerezni Istenről, mint azt a skolasztikusok állítják. A természetet csak azok képesek helyesen magyarázni, akik megengedik, hogy a Szentírás fénye essen rá.

Kálvin eme hangsúlyainak felsorolásából nyilvánvaló, hogy következetes keresztyén ismeretelmélethez nekünk Kálvinnak eme tanításai továbbfejlesztésére kell alapoznunk. Kálvin nem keverte a mulandó és az örökkévaló kategóriáit. Nem engedett a kísértésnek, hogy hamis függetlenséget adjon az embernek az üdvösség munkájában. Ezért a reformátorok közül egyedül ő volt képes megtisztítani magát a platoni gondolkodás utolsó maradványaitól.

Ez még nyilvánvalóbbá válik, ha másodsorban megjegyezzük, hogy Kálvin álláspontja nem csak jobban keresztyén, hanem jobban teista is volt, mint a lutheranizmus.

Kálvin teizmusát a céljaink számára a legjobban két fő vonalon, a szövetségi teológiáén és a Szentháromságén szemlélhetjük. Ez a kettő kölcsönösen összefüggenek egymással.

Kálvin szövetségi teológiája Kálvin keresztyénségének vizsgálatán keresztül szemlélhető. Kálvin szoteriológiája, teológiájának más összetevőihez hasonlóan

teljes mértékben szövetségi elképzelésén alapszik. Itt mégis inkább Kálvin szövetségi elméletét tárgyaljuk, mivel a szövetségről alkotott elképzelése visszanyúlik teizmusának egészen az alapjáig.

Még az is mondható, hogy Kálvinnak a szövetségről alkotott elképzelésében talált a teizmus önmagára. A szövetségi eszme nem más, mint a teljes valóságra következetesen alkalmazott képviseleti elv kifejezésre juttatása. A képviseleti elv alapja az emberek között az a tény, hogy a Szentháromság az azt alkotó három Személy kölcsönösen kimerítő képviseletének formájában létezik. A hangsúlyt a kimerítő (átfogó) mivolt elképzelésére kell helyezni. Ez azért fontos, mert kiemeli a teljes egyenlőség dolgát, ami az egység és a különbözőség elvének végsőségét illeti. A Szentháromság Személyeinek eme kölcsönös átfogósága valakit a valóság kizárólag mulandó, vagy kizárólag örökkévaló kategóriákban történő értelmezésének választása elé állít. A Szentháromság tantételének követelése, mikor így fogják fel, nem más, mint hogy a valóságot kizárólagosan örökkévaló kategóriákban értelmezzék, mivel a különbözőség forrása magában a Szentháromságban rejlik és soha nem található meg az Isten felett álló érzéki világban. Ezért az egy és sok, az egyetemes és részleges, a létezés és valamivé válás, az analitikus és szintetikus érvelés, az *a priori* és *a posteriori* problémája a Szentháromságra való kizárólagos utalás által oldandó meg. Ennek egyetlen alternatívája annak feltételezése, hogy megpróbáljuk a teljes valóságot mulandó kategóriákkal magyarázni, tehát az emberrel, mint végső viszonyítási ponttal. Azaz, az ember világos válaszút elé kerül, és nem létezik a továbbiakban a kísértés, hogy megpróbálja eme problémák megoldását a mulandó és az örökkévaló keverésével megoldani.

Ennek az igazi szentháromsági alapelvnek az alapján építette fel Kálvin a szövetségi teológiáról alkotott elképzelését. Ha a Szentháromság Személyei képviseletileg kimerítik egymást, az emberi gondolkodás szintén a képviseleti vonal mentén kezdődik. Ebben az esetben nem volna más, mint teljességgel személyes légkör, amelyben az emberi személyiség működhetne. Ennek megfelelően, mikor az ember szembesül bármely ténnyel, *ipso facto* Istennel szembesül. Metafizikusan és vallásilag egyaránt igaz, hogy az embernek *coram deo* kell élnie és nem is élhet másképp. Még egy véges személyiség találkozása egy másik véges személyiséggel sem lenne valóban személyes, ha egy személytelen környezet venné körül mindkét személyiséget. Ami személyessé teszi a találkozásukat az nem más, mint a tény, hogy mindegyikük és mindkettőjük személyiségét körülveszi Isten személyisége. Ezért a véges személyek közötti minden személyes kapcsolatnak Isten központi személyiségén keresztül kell összekötődni. Ugyanezért a véges személyek közötti minden kapcsolatnak Istent képviselőnek kell lennie. Egy véges személy minden cselekedetének az eset természeténél fogva képviseletinek kell lennie, mivel ezzel szemben az egyetlen alternatíva az, hogy teljességgel személytelen. Még azt is mondhatjuk, hogy Isten végtelen személyisége minden egyes cselekedetének is képviseletinek kell lennie, mert az egyetlen alternatíva ezzel szemben az, hogy teljességgel személytelen. A Szentháromság szükségszerűen azon a módon létezik, amelyiken. Láttuk, hogy ez így van, mivel az egység és különbözőség alapelveinek egyformán eredetieknek kell lenniük. Ennek megfelelően, mikor a véges személyiség természetének kérdésére térünk rá, nem hátrány a véges személyiség számára, hogy úgy gondoljon önmagára, mint valamiképpen Isten személyiségéhez viszonyulóra. Éppen ellenkezőleg, a Szentírás hármas Istene, Isten belsőleg teljes személyisége a konkrét feltétele a létezésének. Egy véges személyiség nem működhet másban, mint teljesen személyes légkörben, s efféle légkör csak akkor

lehetséges a számára, amennyiben létezése teljes mértékben Isten átfogó személyiségétől függ.

Nem mintha először kitalálhatnánk a valóság efféle képviseleti rendszerét, majd örömmel felfedezhetnénk, hogy összhangban van azzal, amit a Szentírás tanít. Éppen ellenkezőleg, először megismerjük a szentháromsági nézetet, ahogyan azt a Szentírás tanítja, majd elfogadjuk azt a Szentírásban megszólaló Krisztus tekintélyéből kifolyólag. Mivel azonban ez a helyzet, egyidejűleg azt is felfogjuk, hogy egyedül ez a bibliai álláspont kínál értelmes alapot az ember összes tevékenysége gyakorlásához.

Ily módon fogja fel Kálvin az ember személyiségét. A ember metafizikailag nem független lény. A teremtést komolyan veszi. Az embernek nincs szüksége a felelősségéhez olyan szabadságra, mely lehetővé tenné a számára, hogy Isten tervén kívül is tegyen valamit. S az a tény, hogy az ember Isten világegyetemében van és Isten tervének megfelelően tevékenykedik, nem hátrány, melynek ellenére az embernek a legtöbb dolgot tennie kell. Kálvin nagyon biztos abban, hogy amíg az ember nem Isten tervének keretein belül tevékenykedik, addig egyáltalán nem is csinál semmit. Kálvin nem bocsánatkérések közepette vezeti fel az ember akaratával kapcsolatos tantételét, hanem bátran, mint az egyetlen alternatívát, a teljes személytelenséggel szemben. Kálvin határozottan a tudatában volt annak, hogy csak a szövetségi teológia biztosítja a valóság teljesen személyes jellegű értelmezését. Kálvin meg van róla győződve, hogy a lutheranizmus és az arminianizmus hamis erőfeszítései annak vonatkozásában, hogy egy személyes cselekedetnek egyszemélyesnek kell lenni abban az értelemben, hogy nem veszi körül egy teljesen személyes jellegű légkör, elvezet a gondolkodás keresztyén teista rendszerének teljes elutasításához. Nem tárgyalja a dolgot pontosan abban a formában, ahogyan ezt itt és most mi tesszük. Érdeklődése nem közvetlenül ismeretelméleti volt, hanem inkább vallásos. S ez csak még jobban kiemeli a dolog hatalmas jelentőségét, amit Kálvin tulajdonított neki a valóság valóban képviseleti elképzelésének megfelelő hittel és gyakorlattal. Mélyen meg volt győződve, hogy az igaz vallás egyedül csak a szövetségi teológiával boldogulhat. Csak a szövetségi teológia ad minden dicsőséget Istennek, s anélkül, hogy minden dicsőséget Istennek adnánk, nincsen igazi vallás. Csak a ténylegesen képviseleti teológia hagyja rá a létezés összes titkát Istenre, melyek közül nem éppen a legkisebb a gonoszság titka.

Az előzőekben megfogalmazottak bebizonyításához röviden áttekintjük Kálvin elemzést (a) az Isten ismeretéről, (b) Isten tantételről, (c) a Szentháromság tantételéről. Dr. Warfield *Kálvin és a kálvinizmus* (Összegyűjtött munkák) című könyvében nagy részletességgel taglalja ezeket a kérdéseket.

Kálvin ragaszkodik hozzá, hogy az ember nem létezett és nem is létezhet istenérzet nélkül. E módon mondja ő ki, hogy az ember önismerete és istenismerete együtt járnak. Warfield mondja: „Ha Isten ismerete ily módon belép a humanitás eszméjébe, és létezésének törvényét alkotja, ebből következik, hogy a tudásnak ugyanabban a cselekedetében adatik, mely által megismerjük önmagunkat”.[53] Az ember létezését soha egyetlen pillanatra sem lehet elképzelni Isten létezésétől függetlenül. A Szentírás hármas Istene tétetett meg minden emberi gondolkodás előfeltevésének. A kérdés, hogy az ember vajon ismeri-e önmagát, mielőtt Istent megismerné, nem fontos, ha csak a mulandó elsőséget vesszük figyelembe. A végső előfeltételezés kérdése az, ami fontos. Sőt, Kálvint nem érdekelte az Isten puszta létezésével kapcsolatos érvelés az Ő természetétől elkülönítve. Kálvin nem különítette el a „mit” és az „azt”. Warfield mondja: „Isten ismerete, mellyel

[53] 35. oldal

természettől fogva felruháztatunk, több mint a puszta meggyőződés arról, hogy Isten létezik: ez magában foglalja annak több-kevesebb megértését is, hogy Isten milyen".[54] Kálvinnak az istenismerettel kapcsolatos gondolkodásában sehol nincs elvontság. Gondolkodásában nincs meg a természeti és kijelentett teológia, a Lélek munkája és a Szentírás helye, az ember tudása és Isten tudása közötti mesterséges szétválasztás. Mindezen dolgokat egymással összefüggésben gondolja végig, mikor a bűnös istenismeretének kérdését vizsgálja. S mivel ezeket egymással összefüggésben gondolja végig, a valódi elsőség oda kerül, ahol annak lennie kell, nevezetesen Isten hármas személyiségére.

Kálvin nem mérlegelte ezeket a bizonyítékokat részletesen. Teljességgel nem is vetette el őket. Ám a tény, hogy minden lehetséges hangsúlyt arra a tényre helyez, hogy az ember semmit sem ismerhet, míg előfeltételezésként nem ismeri a Biblia hármas Istenének létezését és kijelentését, a bizonyítékok megsemmisítésére irányult, amiképpen azok történelmileg megformáltattak.

Kálvin gondolkodása konkrét volt a szó valódi értelmében. Ő nem gondolta, hogy először megismerheti önmagát, majd utána Istent. Idéztük Warfieldet Kálvinnal kapcsolatos értelmezésünket megerősítendő, melyben kimutattuk, hogy az önismeret és az istenismeret Kálvin szerint a gondolkodás egyetlen cselekedetében foglaltattak benne. Ez az, ami Kálvin gondolkodását ténylegesen analogikussá teszi. Ezért van az, hogy noha Kálvin nem tárgyalta a teista érveket részletesen, mégis hatalmas szolgálatot tett nekik. Ösztönösen, ha ugyan nem kifejezetten különbséget tett eme érvek valóban teista és lényegében anti-teista használata között. Ezen a módon egy határozott előrelépés történt a következetesen keresztyén teista ismeretelmélet és következetesen teista apologetika felé.

Kálvin istenismerettel kapcsolatos tantételétől külön is meg kell vizsgálnunk röviden a Magáról Istenről alkotott tantételét, hogy még jobban bizonyíthassuk állításunkat, miszerint Kálvin valóban előrelépett a valódi keresztyén teista ismeretelmélet felé. Ebben a dologban lehetünk rövidek. Most csak annak megjegyzése érdekel minket, hogy Kálvint felváltva vádolták azzal, hogy istenfogalmát illetően panteista, illetve deista. Kálvin világosabban, mint bárki őelőtte, dolgozta ki Isten transzcendenciájának és immanenciájának fogalmait. Ily módon Kálvin valóban jobban fejlesztette a teizmus fogalmát, mint bárki őelőtte. (A. M. Fairbairnt idézve, Warfield ezt mondja: „Kálvin olyan tiszta, bár nem annyira tudatos és következetes panteista volt, mint Spinoza".)[55] Annak oka, hogy ezt a lenyűgöző kijelentést tette, abban rejlett, hogy Kálvin úgy vélte, Isten az egyetlen hatékony akarat a világegyetemben. Ám ez csak egy egyszerűen téves állítás Kálvin tanításáról, mivelhogy Kálvin csak azt tanította, hogy minden dolog Isten tervének megfelelően történik. Ebből azt állítani, hogy Isten akarata az egyetlen hatékony akarat a világegyetemben csak akkor lehetséges, ha valaki készpénznek veszi, hogy egy cselekedet csak akkor lehet személyes, ha egyszemélyes, azaz ebben az esetben egy cselekedet nem mehet végbe egyszerre Isten terve szerint és az ember tette által. A dolog igazsága az, hogy Spinoza talán mindenki másnál jobban kihangsúlyozta a világegyetem és Isten azonosságát, míg Kálvin bárki másnál jobban szétválasztotta a világegyetemet és Istent. Kálvin számára Isten transzcendenciája megelőzi immanenciáját. Ez nem más, mint arra vonatkozó tanításának természetes következménye, hogy Isten létezése önmagában teljes már a világegyetem létezését megelőzően. Ezen okból Kálvin tartózkodott az immanencia tantételének tanításától, ami valójában az azonossági tantételnek felel meg. Maga a

[54] Idézett mű, 37. oldal
[55] Idézett mű, 156. oldal

tény, hogy Kálvint deistának és panteistának írták le, jelzi a tényt, hogy Isten transzcendenciáját és immanenciáját egyformán komolyan vette. Az ő teizmusa valódi volt. Ezen a módon Kálvin képes volt teljességgel elkerülni a platoni gondolkodás első módszerét, mivelhogy nem tulajdonított hamis függetlenséget az érzéki világnak. A valóságot örökkévaló kategóriákban szükséges értelmezni.

Kálvin teizmusa nem az Isten és a világegyetem elvont azonosságaként értelmezett panteizmus és az Isten és a világ elvont elkülönítéseként értelmezett deizmus keveréke volt. A két eretnekség keverése nem eredményezett igazságot. Kálvin teizmusa kezdettől fogva a Szentírás hármas Istenében, mint minden emberi állítás előfeltételezésében rejlett.

Továbbá megfigyelhetjük, hogy Kálvin tanítása magában foglalja Isten természetének kijelentése valóban teista elképzelését Isten akaratához. Ebben a vonatkozásban ismét fontos megjegyezni, hogy Fairbairn oly mértékben kihangsúlyozta Kálvinnak az Isten akaratáról szóló tanítását, hogy gyakorlatilag azonosította a személytelen akarattal, míg a kálvinizmussal szemben megfogalmazott egyik általános vád szerint az általa vallott Isten önkényes. A tény az, hogy Kálvin számára Isten akarata sohasem zsarnoki, hanem Isten természetének kifejezése, míg Isten természetét soha nem szabad azonosítani a személytelen törvénnyel, mivel Isten természetét soha nem szabad elkülöníteni Isten akaratától. Ily módon a teljes perszonalizmus, majd utána a teljes stabilitás összefog. S ily módon a nehézségek, melyekkel Platonnak kellett szembenéznie a második fajta gondolkodásában, eltöröltetnek. Platon, jusson eszünkbe, a második fajta gondolkodási módszerével az egész valóságot az ideális világ fogalmaival próbálta értelmezni, de csődöt mondott, mivel nem talált harmóniát az ideális világban. Az ideális világban különbség volt a személytelen alapelvek, vagy eszmék és a személyes Isten között. Ágoston, mint láttuk, azt tanította, hogy az eszmék együttesen képezik Isten tervét. Ezen a módon Ágoston egységet talált az ideális világban. S szintén ezen a módon Kálvin, tovább fejtegetvén Ágoston elképzeléseit, egységet talált Isten akarata és természete között. S ugyancsak ezen a módon volt képes Kálvin értelmezni a valóságot a kizárólagosan örökkévaló kategóriákban. Platon nem volt képes ezt megtenni, mivel nem rendelkezett egységgel az ideális világban. Azaz mondható, hogy az Isten ágostoni elképzelésével kapcsolatos további munkálkodása során Kálvin volt egy előrelépés a ténylegesen keresztyén ismeretelmélet irányában.

Végül meg kell állnunk, hogy részletesebben megvizsgáljuk Kálvinnak a Szentháromságról alkotott tantételét. Már láttunk valamit az ő szentháromsági tantételéből, ami alapul szolgált szövetségi teológiájához. Tárgyaltuk Kálvinnak az Istennel kapcsolatos tanítását is általánosságban, melynek a Szentháromságról alkotott tantétele természetesen a kifejeződése. Mégis kifizetődő lesz számunkra, ha konkrétabban megvizsgáljuk Kálvin tanítását a Szentháromságról, mivel konkrét jelentősége van az ismeretelmélet kérdése számára.

A *Kálvin tanítása a Szentháromságról* című cikkében, mely az említett kötetben olvasható, Dr. Warfield teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy Kálvin határozottan hozzájárult a Szentháromság keresztyén tantételéhez. A hozzájárulás abban nyilvánult meg, hogy erőteljesen a felszínre hozta a Szentháromság személyei egylényegűségének fogalmát. Meg kell hagyni, a niceai zsinat is beszélt a Személyek egylényegűségéről, de az egyház gondolkodásában ez nem teremte meg azt a gyümölcsöt, amit meg kellett volna teremnie. Warfield Kálvinnak eme hozzájárulásáról az alábbi szavakkal szól: „Ez a hozzájárulás az ő a világos, szilárd és megingathatatlan meggyőződésében foglaltatott össze a Fiú autotheotyséről. Ám

a niceai egyházatyák autotheotyséhez való ragaszkodása korlátozás nélkül és a legteljesebb értelemben a tantétel sarokpontjává vált".[56] Korábban Warfield elmondja nekünk, hogy az ok, ami miatt az egyház elmulasztotta, hogy a Szentháromsággal kapcsolatos niceai tanítás teljes horderejének megfelelően éljen, az volt, hogy „a niceai ortodoxia a Szentháromság tantételének megfogalmazásában megőrzött valamennyit a logosz krisztológia fogalmaiból és sajátos frazeológiájából, melyeket jóllehet ártalmatlanítottak a niceai egyházatyák magyarázatai, s gyakorlatilag Ágoston idejétől fogva elavultak, mégis megtartották helyüket formálisan és többé-kevésbé feltételesen az emberek gondolkodásában – különösen azokéban, akik a Szentháromság tanítását többé-kevésbé a hagyományos módon vallották".[57] Az egyház gondolkodásában a Fiú örökkévaló nemzését és a Szentlélek származását valahogy inkább a lényeg, semmint a személyiség alárendeltségének tekintették. Ezért Kálvin nem vonakodott továbbfejleszteni a niceai terminológiát és hozzáadta az „autotheotys" szót annak a ténynek a kihangsúlyozása érdekében, hogy a Fiú az Atyához hasonlóan nem származtatott.

A katolikusok, a lutheránusok és az arminiánusok viszont a Fiú pusztán önmagától eredő léte[58] miatt támadták Kálvint. Ennek oka az volt, hogy a gondolkodók eme mindhárom csoportjában megvoltak az alárendeltség maradványai. Azaz a tény, hogy a lutheranizmus és az arminianizmus támadták Kálvin szigorú koordinácionizmusát, csak újra nekünk ad igazat amiatt, hogy azzal vádoltuk a lutheránus és az arminiánus álláspontot, hogy elmulasztották szétválasztani a mulandót és az örökkévalót, s nem tették meg a Szentírás Istenét elsődlegesnek a gondolkodásukban.

Ennek a kérdésnek az ismeretelméleti fontossága azonnal világossá válik, ha felidézzük, hogy pontosan a szilárd ragaszkodás a mulandó és örökkévaló közötti különbségtételhez az, amire a legnagyobb szükség van, ha következetes keresztyén teista ismeretelméletet akarunk. Az igaz ismeretelméletnek maga az alapja is Isten teljes öntudatossága. S ez a teljes öntudatosság nem érhető el, ha van az alárendeltségnek valamennyi maradványa a Szentháromság Személyeiben. Ha van valamennyi alárendeltség, az magában foglalja, hogy Isten addig a mértékig már nem az összes valóság egyetlen értelmező kategóriája. Az alárendeltség mértéke, amelyet bármely teológiai rendszer meghagy a Szentháromsággal kapcsolatos tantételében, a pogányság mértékének jele abban a rendszerben. Platon független érzéki világa azonnal felbukkan a látóhatáron, ha az alárendeltségnek bármennyi teret is adunk. Utoljára határozott lépést tettek a megfelelő irányba, mikor az egyházat felszólították, hogy tisztítsa meg magát az alárendeltség utolsó maradványaitól.

Láttuk, hogy Kálvin tényleg sokkal következetesebben kidolgozta a református alapelveket, mint a lutheranizmus, vagy az arminianizmus. Kálvin helyreállította a bűnös teljesen bibliai elképzelését, s ezzel teljesen helyreállította az ember bibliai tantételét. Másodszor Kálvin helyreállította a Szentháromság bibliai tanításának teljes jelentőségét, ezzel Isten teljes öntudatosságának bibliai fogalmát. Azaz, az ismeretelmélet legsarkalatosabb kérdését illetően látjuk, hogy Kálvin visszavezette a keresztyén teista gondolkodást a megfelelő kerékvágásba. A Kálvin által javasolt vonalak mentén várhatjuk a keresztyén ismeretelmélet továbbfejlődését.

[56] Idézett mű, 184. oldal
[57] Idézett mű, 233. oldal
[58] v. ö. Warfield, idézett mű, 262. és azt követő oldalak

9. fejezet:
Történeti áttekintés:
H. A modern ismeretelmélet: anti-teista

Láttuk, hogy a szűkebb értelemben vett ismeretelmélet kérdése valójában a modern időkben került előtérbe. Az ókoriak inkább a metafizikával, semmint az ismeretelmélettel foglalták el magukat. S a modern időkben amiatt a tény miatt került előtérbe az ismeretelmélet, hogy a modern gondolkodás érettebb, mint az ókori. Az ókoriak túl gyakran vették biztosra a tudást. A modern ember tanulmányozza a tudás lehetségességét. Ezért természetes módon várhatjuk, hogy a modern időkben nyilvánul meg az ismeretelmélet teista és anti-teista elképzelései élethalálharcának teljes jelentősége. Láttuk már, hogy a református teológia volt az, amelyikben a teista motívumot minden addiginál jobban kidolgozták. Ennek megfelelően most egy-egy pillantást kell vetnünk a modern anti-teista ismeretelmélet csúcsaira. Csak annyiban foglalkozunk ezzel, amennyire közvetlen befolyása van az ember öntudatának és az Isten öntudatának viszonyára.

Descartes, amint közismert, annak bebizonyításával próbálta megtalálni a tudás bizonyosságának kőszikla-alapját, hogy lehetetlenség kételkedni az emberi személyiség gondolkodási aktivitásának létezésében. Innentől, amit Descartes az emberi személyiség létezése megingathatatlan alapjának tekint, kezdi kialakítani az őt körülvevő világegyetem létezésével és Isten létezésével kapcsolatos érvrendszerét.

Fontos megjegyezni Descartes eme álláspontjáról, hogy ez nem az, amit rendszerint annyira kiemelnek, nevezetesen, hogy Descartes az ókoriaktól eltérően hangsúlyosan ragaszkodott az embernek az őt körülvevő világegyetemtől való függetlenségéhez. A fontos dolog inkább az, hogy Descartes kihangsúlyozta az embernek az Istentől való függetlenségét is. Nem Descartes szubjektivizmusa az, ami az ő anti-teizmusaként főleg aggaszt minket. Csak mivelhogy az ő szubjektivizmusát tekinthetjük az anti-teizmus bizonyítékaként, ezért kell figyelmet fordítanunk rá. S nem kell elemeznünk ezt a dolgot, mivel Descartes gondolkodásának anti-teista jellege annyira világos, annyira félreérthetetlen és annyira közvetlen, hogy nem szükséges időt szánnunk az ezzel kapcsolatos közvetett érvek keresgélésére.

Csak egy pillanatra kell összevetnünk Descartes gondolkodását Kálvinéval annak érdekében, hogy meglássuk a közöttük levő teljes ellentétet. Kálvin soha egy pillanatra sem tartotta lehetségesnek az ember személyiségére gondolni úgy, hogy Isten személyiségére ne gondolnánk. Descartes viszont filozófiája alapjának tette meg az emberről való gondolkodást mindenekelőtt és a Teremtőjétől való teljes függetlenségben. Ha bárki kételkedik ebben az értelmezésben, csak arra a tényre kell rámutatnunk, hogy Kant egész filozófiája ama konkrét dolog ellen irányult, hogy Descartes filozófiája az elkülönülés filozófiája volt. Kant számára nem volt semmi hasznuk a teista érveknek, ahogyan azok a kartéziánus filozófián alapultak, mivel ezek előfeltételezték az ember és a világegyetem különálló létezését. Nem nagyon kell mondogatni, hogy Descartes az embert teszi meg filozófiájának kiindulási pontjaként, míg Kálvin filozófiájának kiindulópontja Isten.

Eme állítás helyénvalóságának további kimutatása abban a tényben rejlik, hogy Descartes szerint a fizikai világegyetem teljességgel mechanisztikus alapelvekkel működik. A lényeg itt nem elsősorban az, hogy Descartes nemcsak a világegyetem Isten által történt teremtését tagadta, hanem az, hogy Isten

gondviselését is. Az ismeretelméleti érvelés szemszögéből nem számít, hogy az ember a teremtést és gondviselést tagadja, vagy csak a gondviselést. Az hogy valaki egyedül a teremtést, vagy egyedül a gondviselést tagadja, vagy tagadja mindkettőt, nem különbség, mivel bármelyik esetben úgy gondolt a tényekre, mint amelyek valamikor, vagy valahol függetlenek Istentől, s ez teszi ezt a tagadást teljességgel anti-teistává. Ez az a dolog, ami az egész deista mozgalmat, ami Descartes filozófiáján alapult, teljességgel anti-teistává teszi.

Ha vesszük ezt a két pontot, Descartes emberről szóló tantételét és a világegyetemről szóló tantételét, megfigyelhetjük, hogy Descartes szerint a törvény Isten személyiségétől függetlenül létezett. Néha mondják, hogy Descartes híres kijelentése, a *Cogito ergo sum* nem képzelhető el úgy, mint egy szillogizmus a fő ígérettel, miszerint „minden, ami gondolkodik, létezik". Inkább az ember jelenlegi tudatára kell gondolnunk, mint kiindulópontra, ahonnan levonja az általános következtetést, hogy minden, ami gondolkodik, létezik. Akármilyen módon is értelmezzük Descartest, mindenképpen teljességgel anti-teista. Úgy felfogni az egyéni emberi tudatot, mint végső kiindulási pontot, amelyre alapozni kell a következtetéseket az egyetemes törvények vonatkozásában, az embert teszi meg Isten helyett a törvények forrásává. Másrészt, olyan egyetemes törvénnyel kezdeni, mint a „minden, ami gondolkodik, létezik" anélkül, hogy megkérdeznénk, létezik-e egy efféle törvény önmagában, vagy Istentől függ a létezése, nem adja meg Istennek azt az eredetiséget, amely nélkül valódi teizmus nem létezhet.

A Descartes után kifejlődött két gondolkodási vonal az empirizmus és a racionalizmus. Mindkettő nevezhető Descartes álláspontja egy-egy összetevője továbbfejlődésének.

Az empirizmus szántszándékkal az érzéki világ végsőségében állt meg. Azaz, hasonlíthatjuk az empirizmust Platon első gondolkodási módszeréhez. Nem mintha az ideális világot teljesen elfelejtették volna. Az ideális világot még mindig létezőnek vélték, de olyan elkülönülten létezőnek tekintették az érzéki világtól, hogy lehetséges az ember számára az érzéki világból, mint önálló entitásból kiindulva tevékenykedni az igazság feltárásának érdekében. A teológiában szokásossá vált úgy gondolkodni Istenről, mint a világ teremtőjéről, de tagadni, hogy egészen mostanáig Ő a világegyetem fenntartója. Az inga átlendült a deizmus felé.

A tény, hogy az empirizmus úgy gondolkodott a világegyetemről, mint ami Istentől független, még világosabban megnyilvánul Berkeley és Hume nominalizmusában. Számukra az egyetemességek teljességgel szubjektívek, azaz semmi közük sincs az emberi elme felett álló objektumokhoz. S ennek az álláspontnak az anti-teista jellege világosan megjelenik, ha észrevesszük, hogy ez a nominalizmus közvetlenül ellenzi Isten tervének elképzelését. Ha következetes teizmust kell fenntartani, akkor sehol sem létezhet tény, amely nem tartozik Isten tervének „egyetemességéhez". A teizmus szerint az emberi elme a fizikai világegyetem objektumaival Isten tervén keresztül kapcsolódik össze. Akkor viszont lehetetlen az emberi elme felett álló tények ismeretének teljes igazságát, vagy hamisságát függővé tenni az egyetemességek úgynevezett szubjektivitásától, vagy objektivitásától. Azt mondani, hogy az objektív tények ismerete bizonytalan, vagy megbízhatatlan, mivel az emberi elme hozzátesz a gondolkodás kategóriáihoz, nem más, mint tagadni, akár csak közvetetten is, Isten tervét, melyhez minden tény viszonyul.

Akkor hát jól megérthetjük, hogy miért fejlődött tovább Berkeley nominalizmusa Hume szkepticizmusába. Hume azt mondja, hogy az empirikus nézőpont nem ad a gondolkodáshoz *a priori*, vagy érvényes elemet. Hume

megpróbálta kidolgozni Descartesnek az emberi elmére, mint a tudás legvégsőbb alapjára helyezett hangsúlyának teljes következményeit. Azaz fejezte be, hogy ezen az alapon semmiféle tudás sem lehetséges. Nem segíthetünk, csak egyetérthetünk az ő következtetéseivel, de nem a premisszájával. Hume szkepticizmusa ama álláspont abszurditásának legjobb levezetése, amely az emberi egyéntől veszi a kiindulási pontját. Majd meglátjuk, hogy az empirizmus későbbi formái hozzátettek a általános nézőpont bonyolultságához, de semmiben sem erősítették az álláspontot. Hume gondolkodása megmarad annak legegyszerűbb bizonyítékának, hogy ha valaki az érzéki világra alapoz, akkor semmiről sem lehetséges a tudás. Hume álláspontja Platon első módszerét a nyilvánvaló abszurditás határáig munkálja ki.

A racionalizmusról elmondható, hogy Descartes ama elképzelését fejlesztette tovább, hogy a gondolkodás irányítható bizonyos egyetemes elvek alapján, melyek valahol a világegyetemben lebegnek, s amelyeket végsőnek kell tekintenünk. A racionalizmust hasonlíthatjuk Platon második gondolkodási módszeréhez. Ebben a második gondolkodási módszerben Platon megpróbálta a teljes valóságot bizonyos *a priori* alapelvek fogalmaival értelmezni. A racionalizmus azonban nem kerülhette el az állásfoglalás szükségességét eme egyetemes alapelvek, és a személyiség Eszméjének, vagy alapelvének viszonya kérdésében. Végső soron valakinek azt kell vallania, hogy ezek az alapelvek Istenben, mint végső és önálló személyiségben nyugszanak, vagy azt kell vallania, hogy ezek az alapelvek az ember személyiségében, mint végsőben rejlenek. Látták már Platon sikertelenségét, mikor szembetalálkozott ezzel a kérdéssel, mind annak boldogtalan következményével, hogy nem tudott egységet találni az ideális világban. S az ideális világban való egység megtalálására tett erőfeszítéseinek sikertelensége ismét csak oda vezetett, hogy képtelen volt az érzéki világot az ideális világ fogalmaival értelmezni, amit pedig szeretett volna. Hasonlóan a racionalizmus, mint a platoni hagyomány örököse, készpénznek vette, hogy ezek az *a priori* alapelvek az emberi elmében, mint végsőben rejlettek. Igaz, ők is beszéltek Istenről, mint ahogyan Platon is beszélt Istenről annakelőtte. Ám a meghatározó pont az, hogy Isten egyik esetben sem kapta meg azt az eredetiséget, amelyet meg kell kapnia, ha valóban teista értelemben akarunk Rá gondolni.

Nem csoda hát, hogy ahogyan Hume esetében az érzéki világ függetlenségével kapcsolatos kartéziánus alapelvek zsákutcába jutottak, úgy Spinoza esetében is megfeneklettek az elvont alapelvekből kiinduló gondolkodás kartéziánus alapelvei. Ahogyan Hume szkepticizmusa az empirizmus abszurditásának hirtelen, de egyszerű lecsökkentése volt, úgy volt Spinoza panteizmusa a racionalitás hirtelen és egyszerű lecsökkentése. Spinoza a szubsztancia fogalmából kiindulva gondolkodott és úgy találta, hogy Isten és ember nem más, mint a szubsztancia egyetemes Eszméjének egyedesülései. Azaz, a racionalitás elvont alapelvére úgy gondolt, mint ami mind Isten, mind az ember felett áll.

Mind Hume, mind Spinoza vonatkozásában meg kell jegyezni, hogy gondolkodásuk egyjelentésű volt, nem analogikus. Spinoza esetében ez nyilvánvaló. Ő egyszerűen a szubsztancia elvét elemezte, biztosra véve, hogy azt a fogalmat, ha ugyan egyáltalán alkalmazható, egyforma módon kell alkalmazni Istenre és emberre. Hume esetében a gondolkodásának egyjelentésű mivolta nem annyira világos. Ám még ő is biztosra veszi, hogy ha az emberi elme nem képes a tudáshoz szükséges egyetemességek létrehozására, akkor Isten sem képes arra. Hume negatív, míg Spinoza pozitív következtetést von le Isten létezését illetően. Teista nézőpontból azonban az egyik pontosan annyit ér, mint a másik. Spinoza következetése

valójában ugyanannyira negatív, mint Hume-é, amennyiben megkérdezzük, hogy létezik-e valóban abszolút Isten. Az, aki azt mondja, hogy Isten minden, mondhatja azt is, hogy Isten semmi. Az egyjelentésű gondolkodás mindig a tagadáshoz vezet. Az egyjelentésű gondolkodás a tagadáson alapul. Az egyjelentésű gondolkodásnak maga az előfeltételezése is az, hogy abszolút Isten nem létezik. Ha létezne abszolút Isten, akkor *ipso facto* nem kérdéses, hogy a gondolkodás kategóriáit ugyanazon a módon kell alkalmazni Rá is, mint az emberre.

Talán a legjobban úgy tudjuk kifejezni a bökkenőt, amit Kant próbált meg hozzáadni az anti-teista gondolkodás folyamatához, ha azt mondjuk, hogy ő képviseli a platoni gondolkodás harmadik, és egyben utolsó módszerét. Platon gondolkodásának harmadik módszere az első és második módszer összekombinálásának eredménye volt. Hasonlóképpen az empirizmus is megpróbálta a valóságot kizárólagosan az érzéki világ fogalmaival értelmezni, a racionalizmus megpróbálta a valóságot egyedül az ideális világ fogalmaival értelmezni, míg Kant megpróbálta a kettő kombinációjának alkalmazását. Ebben a vonatkozásban a probléma formáját kétségtelenül másként határozták meg a modern időkben, mint az ókorban, de csak azt korrekt dolog kimondani, hogy a probléma maga lényegileg ugyanaz maradt. Az ismeretelméletben feltehető egyetlen alapvető jelentőségű kérdés az, hogy a valóságot vajon kizárólag mulandó, vagy kizárólag örökkévaló kategóriákban, illetve a kettő keverékében kell értelmezni. Ez a kettő, amint azt már megláthattuk, végül két lehetőségre egyszerűsödnek le, nevezetesen, hogy a valóságot örökkévaló, vagy mulandó kategóriákban kell-e értelmezni.

Ha akkor igazunk van, mikor azt mondjuk, hogy Kant filozófiája egy kísérlet arra, hogy a valóságot a mulandó és örökkévaló kategóriák keverésével értelmezze, úgy már maga ez a tény is jele az anti-teista álláspontnak. Egyetlen teista sem mondhatja, hogy a valóság végső módon értelmezhető, csakis ha az örökkévaló kategóriákban történik. Korábban láttuk, hogy maga a tény, hogy a skolasztikusok megpróbálták megoldani a gondolkodás „antinómiáit" az idő és örökkévalóság között, jele volt a valódi teista tudat hiányának. Azt is láttuk, hogy az alternatíva, mely elé Schneckenburger állítja Kálvint, miszerint vagy elfogadja a mulandó és örökkévaló keverésének lutheránus nézetét, vagy dualizmust helyez magába az istenségbe, jele az elégtelen teista tudatnak. Bárki, aki csak megpróbálja a valóságot a kategóriák keverésével értelmezni, valójában azt jelenti ki, hogy különbözőség és egység elvei végső egységüket nem Istenben, hanem Istennek és a világegyetemnek a kombinációjában találják meg. Igaz, hogy illető csak azt mondta, hogy ez lehetséges, de valamit lehetségesnek tartani máris nagyon sokat jelent. Mikor valaki a lehetségességet definiálja, *ipso facto* a valóságot definiálja. Mikor valaki a lehetségességgel kapcsolatban nyitja ki a száját, Istennel kapcsolatban is kinyitja azt. Isten vagy a lehetségesség forrása, vagy a puszta lehetségességből kerül elő, vagy ugyanezen okból bármi más fogalomnak nem lenne jelentősége, ha nem Isten állna mögötte, mint az állítás végső alanya. A teizmus eme alapvető bázisát tagadja valaki, ha a valóságot a kategóriák keverésével próbálja meg értelmezni.

Az, hogy Kant valóban a kategóriák keverésével próbálja meg értelmezni a valóságot, nyilvánvaló abból, ami álláspontjának magát a szívét alkotja, nevezetesen, hogy a gondolkodás *a posteriori* és *a priori* elemeinek egysége az emberi elmében található. A konkrét probléma, amit Kant maga elé állított, hogy *a priori* lehetségesek-e szintetikus ítéletek. A szintetikus ítéletekkel jutunk új tudáshoz. Hume azonban látszólag kimutatta, hogy a szintetikus ítéletek lehetetlenek, mivel az új tényhez jutás a régitől, vagy az ismeretlen tényhez jutás az ismerttől kapcsolat

fennállását követeli meg eme tények között, s nincs rá garancia, hogy ez a kapcsolat valóban fennáll. Elméinknek kell biztosítania ezt a kapcsolatot, de nincs okunk azt hinni, hogy képes is biztosítani ezt a kapcsolatot. Másrészt a racionalisták úgy vélték, hogy rendelkeznek a szükséges kapcsolatokkal ama tények között, melyekről értesültek, de nem voltak képesek új tényeket hozzáadni a gyűjteményükhöz, mivel nem volt garancia arra, hogy az új tények osztoznak az egyetemes törvények jellegében. S Kant megpróbálta megmutatni, hogy mind a racionalizmus, mind az empirizmus ama tévelygés hatálya alatt munkálkodtak, hogy a tapasztalat *a priori* és *a posteriori* elemei el vannak választva egymástól. Azt mondta, hogy noha meg kell hagyni, a tudásban az emberi elme szolgáltatja az *a priori* elemet, ám ez nem teszi érvénytelenné a tudást. Éppen ellenkezőleg, a tudás érvényesítése magában a tényben rejlik, hogy maga az elme szolgáltatja azt a cementet, mely összeköti a tapasztalatot. Az ember csak azért rendelkezhet valódi tudományos tudással az őt körülvevő világról, mondja Kant, mert maga az elme szolgáltatja az „objektivitást". Az ember elméje „teremti" az objektivitást. A racionalizmus és empirizmus korábbi objektuma és korábbi szubjektuma összevonandó egy új szubjektumba. Ezzel megvan a kategóriák transzcendentális következtetéses származtatása. A kategóriák transzcendentális következtetéses származtatása alatt Kant azt a tényt érti, hogy a tér és idő tényeit, valamint a gondolkodás viszonyait egyetemességben meglátszik, hogy soha nem képzelték egymástól elkülönítettnek.

Kantnak ez az empirizmusra és racionalizmusra vonatkozó kritikája kétségtelenül helyes, ami abbéli elképzelését illeti, hogy az ember elméjét és a világegyetem tényeit soha nem szabad elválasztani egymástól. Ám az ugyanúgy igaz, hogy még alapvetőbb kérdés, hogy az ember elméjét szabad-e valaha is Isten elméjétől elkülönítetten elképzelni. Hogyan képes az emberi elme bármit is tudni a világegyetem bármely tényéről, ha ezek a tények, akárcsak maga az elme is nem kapcsolódnak az alapvetőbb egység bázisához Isten tervében? Mégis, Kant pontosan azt állítja, hogy az emberi elme rendelkezik az ismeretek egy saját szférájával az Istennel való kapcsolatától és a tények Istennel való kapcsolatától függetlenül. S ez az álláspont nem lesz tartható mindaddig, amíg az ember elméje nem független az isteni elmétől bizonyos lényegi vonatkozásban. Valójában nem számít, hogy valaki azt mondja, hogy az ember Istentől függetlenül ismer egy tényt, vagy tények ezreit, vagy akár az összest. Mindegyik esetben egyformán anti-teista. Még ha csak azt mondja is, hogy egyetlen tény ismert az ember számára közvetlenül, függetlenül mind a tény, mind az elme Isten tervével való kapcsolatától, valójában már az is Isten abszolút tudatosságának tagadását jelenti. Valójában annak tagadást jelenti, hogy a valóságot végsőleg és kizárólag örökkévaló kategóriákban kell értelmezni. Még ha csak egyetlen tényről mondjuk is, hogy az ember Istentől függetlenül ismerheti, az is az emberi gondolkodás képviseleti jellegének tagadását jelenti. Ez eredetiség követelését jelenti az emberi gondolkodás számára. S mint ilyen, az embernek az Isten által történt teremtését tagadja.

Észre kell venni, hogy a gyakorta hangoztatott kijelentés, miszerint Kant azért korlátozta a tudás területét, hogy helyet készítsen a hit számára, alapjában véve hibás. Ha Kant álláspontját kellene fenntartani, mind a tudás, mind a hit megsemmisülnének.

A tudás és a hit nem egymás ellentmondásai, hanem egymás kiegészítői. Kant nem készített helyet a hitnek, mivel megsemmisítette azt az Istent, Akire a hitnek egyedül irányulnia kell. Természetesen igaz, hogy Kant beszélt Istenről, mint lehetségesen létezőről. Ez az Isten azonban nem lehetett több egy véges Istennél, mivel legalábbis nem rendelkezett, vagy nem kellett rendelkeznie eredeti tudással a

fenomenális világról. Kant úgy gondolta, hogy az ember képes Isten nélkül is előre haladni a tudományos ismeretek dolgában. Ezzel aztán a képviseleti elvet, amiről láttuk, hogy a keresztyén teista elmélet szívét képezi, félre is tette. Ha az ember ismer bizonyos tényeket úgy, hogy Isten vagy ismeri ezeket, vagy nem, s ez lenne a helyzet, ha a kanti álláspont igaz lenne, az ember tudása eltöröltetne.

S hogy a kanti ismeretelmélet pontosan a keresztyén teista ismeretelmélet fordítottja, abból a módszerből is látható, amivel Kant megsemmisítette a teista érvek érvényességét, mikor megmutatta, hogy ezek nem képesek túl vinni minket a véges világ határán. Ez azonban nem a kielégítő módja a dolog felvezetésének. Meg kell hagyni, Kant megsemmisítette a teista érvek erejét, ahogyan azokat gyakorta alkalmazták, és még mindig alkalmazzák a keresztyén tanítók. Sok keresztyén tanító egyjelentésűen alkalmazta és alkalmazza még mindig ezeket a teista érveket. Azaz, ők közvetlenül lineáris módon érvelnek az októl az okozatig, vagy az okozattól az okig, s egyszerűen úgy okoskodnak, hogy mivel minden okozatnak kell lenni okának, így a világegyetemnek is kell lennie okának, vagy Teremtőjének. Nos, ha ezeket az érveket ily módon használjuk, akkor igaz, hogy Kant megsemmisítette ezeket. Mikor ezen a naiv módon mondjuk, hogy Isten teremtette a világot, akkor egy kislány megkérdezi majd, és joggal kérdezi meg, hogy ki teremtette Istent.

Mikor azonban Kant megsemmisítette az érvek egyjelentésű használatát, azzal nem semmisítette meg azok analogikus használatát. A gondolkodás valódi analogikus módszere általánosságban azon az állításon alapszik, hogy a bármivel kapcsolatos emberi tudás előfeltételezi a végsőleg öntudatos Istent, mint a bármivel kapcsolatos emberi tudás viszonyítási pontját. Mivel Kant azt tartotta, hogy az empirizmus és racionalizmus összes hibája a tudás szubjektuma és objektuma hamis szétválasztása miatt következett be, ezért mi azt tartjuk, hogy az anti-teista gondolkodás összes antinómiája a ember és Isten hamis szétválasztása miatt lépett fel. Ha nem lett volna a bűn, az ember soha nem gondolt volna másként a tudására, mint Istennek Önmagáról, az emberről és az ő világáról való tudásának a képviselőjére. S ahogyan Kant meg volt győződve álláspontjának helyességéről amiatt, hogy sem empirikus, sem racionális alapokon nem volt lehetséges semmiféle tudás, úgy vagyunk mi meggyőződve álláspontunk helyességéről, mivel a kanti alapokon semmiféle tudás sem szerezhető meg. Hogy Kant nem rendelkezett tudással a tényekről, az világos abból a megfontolásból, hogy nem rendelkezik kimerítő tényismerettel. Azt állította, hogy rendelkezik tudással a fenomenális világról, s a teológusok rendszerint megelégedtek azzal, hogy meghagyták ebben a hitében mindaddig, amíg szabad kezet kaptak a nomenális világban. Ez hiba volt. Nem ismerhetjük el, hogy ezekkel az alapelvekkel Kant rendelkezhetett tudással akár csak a fenomenális világról. Nem lehetett biztos abban, hogy a nomenális világ néhány ténye, mondjuk Isten, nem képes befolyásolni azokat a tényeket, amelyekről úgy vélte, hogy ismeri azokat a fenomenális világban. Sőt, kénytelen volt negatív kijelentéseket megfogalmazni a nomenális világról. Vegyük egy pillanatra a tüneményt, mikor Jézus a Földön jár. Ha az ortodox keresztyén nézet a helyes, akkor Jézusban a fenomenális és nomenális kombinációjával állunk szemben. S Jézus azt mondta, hogy azok, akik tagadták a benne levő nomenálist, egy napon örökkévaló büntetést fognak Tőle kapni. Kant tagadná, hogy ez valaha is bekövetkezhet. Ha következetes akarna lenni, tagadnia kellene a nomenális világ létezését, vagy fel kellene adnia ragaszkodását ahhoz, hogy rendelkezhetünk valódi tudással a fenomenális világról a nomenális világra való utalás nélkül.

S most kezdjük megérteni, hogy Kant eme teista érvek egyjelentésű használatát egy egyjelentésű állítással semmisítette meg. Ő Belzebub segítségével

űzte ki az ördögöket. Belzebub azonban maga is egy Isten hatalma alatt álló teremtmény. Azaz, ahhoz, hogy Kant tagadásai a teista érvelésekkel kapcsolatosan bármiféle jelentéssel bírhassanak, a keresztyénség Istenének, annak az Istennek, Akiről Kant lényegében azt mondja, hogy nem létezhet, valójában léteznie kell. Láttuk, hogy ennek az ellenérvnek a fenntartásához neki az abszolút mindenestől való nemlétezését kell vallania. Kantnak fenn kell tartania a fenomenális világ önállóságát. S pontosan ez az, amit Kant tett, mikor azt mondta, hogy az ember számára lehetséges Istentől független tudással rendelkezni. A gondolkodás kreativitásáról alkotott elmélete megkövetelte a függetlenségnek eme kijelentését. Ám a fenomenális világ még Kant szerint sem lehet abszolút, mivel az idő eleme öröklött összetevője volt az alkatának. Kant többször is beszélt a szintetikus ítéletekről, azaz olyan ítéletekről, melyek által új ismeretek adódtak hozzá a már meglevő ismeretek rendszeréhez. S ha valaki azt mondja, hogy ez alatt ő talán azt értette, hogy a tudás számunkra volt csak új, de nem az Isten számára, erre válaszolhatunk azzal, hogy Kantnak mindössze csak a mi tudásunk volt fontos. Ő úgy vélte, hogy rendelkezhetünk tudással függetlenül attól, hogy Isten rendelkezik-e vele, vagy sem. Azaz, a mi új tudásunk, mivel ezt az Istentől való függetlenségben szereztük, az Isten számára is új lenne, ha Ő egyáltalában tudna róla. S ha ismét azt hoznák fel ennek ellenében, hogy legalábbis a valóság, melyről az új ismereteket megszereztük, nem feltétlenül új, csak a vele kapcsolatos ismeretek azok, erre ismét azt válaszolhatjuk, hogy Kant szerint a valóság, ami nem áll kapcsolatban a tudásunkkal, pontosan olyan jó, mint a nem létező. Az idő maga szubjektív. Ami nekünk új, az új Istennek is, ha tud róla, s Kant szerint minden megérthető értelemben új. S ha mindenestül új, akkor nem mondható, hogy bárki rendelkezett volna tudással bármely tényről, ami megelőzte ezt a tudást. Minden régi tényt megváltoztat, vagy legalábbis megváltoztathat ez az új tény, ami belebeg az ismereteink körébe. A matematika képletei módosulhatnak, ha egy új bolygót fedeznek fel. Amiről most azt gondolom, hogy a helyes erkölcsi viselkedés, arról bebizonyosodhat, hogy erkölcstelen, ha az ítélkezés új ténye bukkan fel. Kanti alapokon a gondolkodás *a priori* eleme számára lehetetlen, hogy utolérje a gondolkodás *a posteriori* elemét. S ennek oka az, hogy az *a priori* elemet az ember elméjének kell szolgáltatnia, aki önmagában is mulandó állapotú lény, akár szubjektívnek, akár objektívnek fogja fel valaki az időt.

Ha most összeszedegetjük állításunk elemeit, láthatjuk, hogy (a) ahhoz, hogy Kantnak a teista érvekkel kapcsolatos elutasításának csak akkor van bármi jelentősége, ha minden lehetséges létezésre érvényes, így a jövőt ugyanúgy magában foglalja, mint a múltat. Más szóval, Kantnak szüksége van egy abszolútumra annak érdekében, hogy az „abszolútnak" nevezett Istennel szemben megfogalmazott érveit hatékonnyá tegye. Ám (b) a világegyetemben és az ember elméjében efféle abszolútum nem található azon elégséges okból, hogy a szintetikus mindig felülmúlja az analitikust, ha az emberi elmének kell szolgáltatnia a tapasztalat magyarázó kategóriáját. Ennek megfelelően (c) jogos azt mondani, hogy Kantnak előfeltételeznie kellett a Szentháromság hármas Istenének létezését, mielőtt cáfolhatta volna.

Így tehát Kant megsemmisítette az Isten létezésére vonatkozó egyjelentésű érvelést egy, eme egyjelentésű érvekkel szemben megfogalmazott egyjelentésű ellenérvvel, de egyidejűleg megsemmisített minden egyjelentésű gondolkodást azáltal, hogy megmutatta: minden egyjelentésű gondolkodás, beleértve a sajátját is, előfeltételezi az analogikus gondolkodást. Ahogyan Sámson meghalt, mikor megölte ellenségeit, úgy halt meg Kant is, mikor ezt tette.

Kantnak az egész ismeretelméleti folyamatnak tett szolgálata aligha becsülhető túl. Ezt a szolgálatot összefoglalhatjuk azzal a kijelentéssel, hogy hatalmasan világossá tette a teista és anti-teista gondolkodás közötti vitát. Kant nagyon sok teistát megtanított analogikus módon gondolkodni, amint azt álláspontjának öröklött alapelvei megkövetelték. Láttuk, hogy Kálvin ténylegesen analogikusan gondolkodott. Kálvin azonban nem elsősorban filozófus volt, s nem dolgozta ki az analogikus gondolkodás eme módszerét az ismeretelméleti terminológiában. Azok viszont, akik Kant után jöttek, s követték az analogikus gondolkodást, amint az elviekben megtalálható Ágostonnál és Kálvinnál, élvezhették a nagyobb világosság előnyeit abban a légkörben, mely a teista érvek kanti kritikájának következményeképpen alakult ki. Nincs számukra bocsánat, ha egyjelentésűen gondolkodnak ahelyett, hogy analogikusan gondolkodnának. Kant hatalmas szolgálatot tett a teista érveknek, mikor megsemmisítette azokat abban a formában, ahogyan hagyományosan használták, s előhozta azok valódi formában történő használatának a szükségességét.

Másrészt Kantnak az ismertelmélet területén tett szolgálatának nagysága abból a tényből is kiviláglik,, hogy Kant minden elődénél jobban kihangsúlyozta a tényt, hogy az anti-teista gondolkodás úgy ragaszkodik az egyjelentésű gondolkodáshoz, mint az egyetlen lehetséges gondolkodási típushoz. Kant egyszer s mindenkorra lehetetlenné tette az anti-teista gondolkodás számára, hogy visszatérjen Platon gondolkodásának bármelyik módszeréhez. Kant olyan mélyen beültette az *a priori* és *a posteriori* elemeket az ember elméjébe, mint végsőbe, hogy többé már nem gondolkodik az ideális és az érzéki világokról egymástól elkülönítetten. Platon első módszere azon alapult, hogy az érzéki világ az ideális világtól elkülönülten létezik, ám egész idő alatt megemlékeztek róla, hogy az ideális világ szintén létezik. Platon második módszere az ideális világ független létezésén alapult, de egész idő alatt megemlékeztek arról, hogy az érzéki világ szintén létezik. Platon harmadik módszere megpróbálta összekombinálni a két világot, de mindvégig megemlékeztek róla, hogy ezek még mindig bizonyos fokig egymástól függetlenül léteznek. S Kanttal mindez megváltozott. A két világot soha nem képzelték már el egymástól elkülönítetten. Kant után jönnek majd azok, akik úgy vélik, hogy az egész valóság értelmezhető az érzéki világ kategóriáiban. Ők azonban többé már nem hivatkoznak az ideális világra. S lesznek, akik ismét megpróbálják az egész valóságot az ideális világ fogalmaival értelmezni. Ők azonban először megpróbálják bebizonyítani az érzéki világ nemlétezését. Végül, lesznek, akik megpróbálják majd a valóságot mind az ideális, mind az érzéki világ fogalmaival értelmezni, ők azonban biztosra fogják venni, hogy ezek a világok mindig is egymás kölcsönös függőségében léteztek.

Mondhatjuk tehát, hogy Kant a gondolkodás három módszerét leegyszerűsítette egyre. Kant rájött, hogy az egész ismeretelmélet eredendő bűne az *a priori* és *a posteriori* két világának, az idő és örökkévalóság két világának elkülönítésében rejlik: az anti-teisták számára a gondolkodásnak csak egyetlen formája lehetséges. A gondolkodás egyetlen formája, ami megmarad nekik, a kategóriák összekeverésének kivitelezése, s ez valójában a mulandó kategóriák győzelmével egyenértékű. Láttuk, hogy Kant szerint az emberi elmének csak a tapasztalatnak adandó *a priori* elemet kell szolgáltatnia. Az embernek bármi áron szolgáltatnia kell az *a priori* elem valamely részét. S mivel az ember mulandó lény, az általa szolgáltatott *a priori* szintén mulandó állapotú, s valójában egyáltalán nem lesz *a priori* elem. Amit Kant befolyása valóban jelentett, az nem más, mint hangsúly a mulandó kategóriák kizárólagos használatán.

Természetes tehát, hogy Kant után a keresztyén apologétáknak a fő csapásirányt az anti-teizmus eme alapvető elképzelése ellen kell irányítaniuk, nevezetesen, hogy a valóság értelmezhető kizárólag a mulandó kategóriákban. A gondolkodás Kant által védett kreativitás-elmélete fektette le a médek és perzsák törvényeként, hogy minden gondolkodásnak egyjelentésűnek, tehát ember-központúnak kell lennie. Ragaszkodik hozzá, hogy fel kell hagynunk abbéli szokásunkkal, hogy különbséget teszünk az isteni és az emberi gondolkodás között. Nekünk csak a gondolkodásról, mint olyanról szabad beszélnünk. A keresztyén apologétáknak tehát meg kell jegyezniük, hogy ha Kantnak ezt a programját teljességgel kivitelezik, akkor minden tudás teljes annihilációja lesz a végeredmény. S ez önmagában is a legjobb bizonyítéka annak, hogy az egyjelentésű gondolkodás hamis gondolkodás.

Ami a Kant utáni ismeretelméletet illeti, itt már lehetünk rövidek a történeti áttekintést illetően. Feloszthatjuk a Kant utáni ismeretelméletet két csoportra. Voltak, akik következetlenül, s voltak, akik következetesen munkálták ki Kant abbéli követelését, hogy az egész valóságot kizárólag mulandó kategóriákban kell értelmezni. Vagy talán még jobban kifejezhetjük ezt az elképzelést azzal, hogy kimondjuk: létezett következetesebb és kevésbé következetes alkalmazása a kanti alapelveknek. Kant egy időben következetesebben, máskor kevésbé következetesen viszonyult a saját alapelveihez. Vagy inkább, Kant maga sem volt következetes, így követői sem voltak azok. S az ok, ami miatt sem Kant, sem a követői nem voltak következetesek, hogy a kanti alapelvek igazán következetes alkalmazása nagyon könnyen az egész anti-teista álláspont nyilvánvaló *reductio ad absurdum*-jához vezet.

A modern pragmatikus filozófusok másoknál következetesebben próbálták meg eltörölni az örökkévalót a valóságértelmezésük során. Beszéltek „az örökkévaló elavulásáról". Számukra a tudás és az igazság egész fogalmainak semmi közük sem volt az ideális világhoz. Mondható, hogy ebben a vonatkozásban követték az ókori szofisták és a modern kori empiristák hagyományát. A különbség azonban mégis az, hogy a pragmatista gondolkodók elődeiknél sokkal alaposabban megtanultak megfeledkezni az örökkévalóról. Ők többé már nem deisták. Nekik nincs szükségük Istenre a gondviselés elképzeléséhez, de a teremtés elképzeléséhez sem. S ezen okokból a pragmatista gondolkodóknak nincs szükségük Istenre a tudáshoz sem. Továbbra is beszélnek Istenről, azonban az általuk emlegetett Isten egy véges Isten. Ez az Isten maga is állandóan új tényeket keres. Mondhatjuk róla, hogy tudományos, ahogyan az ember is tudományos, abban az értelemben, hogy feltevéseket és elméleteket használ, melyeket a tőle függetlenül létező valóságra alkalmaz. Azaz, a pragmatizmus állandóan azt a kanti eszmét munkálta, hogy az embernek kell szolgáltatnia a saját *a priori*-ját. F. C. S. Schiller ezt a dolgot különösen világossá tette „Axiómák, mint posztulátumok" című cikkében, mely a *Személyes idealizmus* című könyvében olvasható. Azt mondja nekünk, hogy most axiómáknak, azaz a napi gondolkodás egyetemességeinek tekintjük mindazt, amik egykor nem voltak mások, mint ősapáink posztulátumai. Azaz, az emberiség történelmileg kifejlesztette a saját *a priori*-ját, és ez minden, amire szüksége van.

A modern idealista filozófusok kevésbé következetesen munkálták ki a kanti alapelveket. Meg kell hagyni, Hegel sok vonatkozásban következetesebb volt, mint Kant. Ő látta és világosan hirdette, hogy ha az ember képes ismeretekkel rendelkezni bármely tényről, akkor tudnia kell minden tényről, mivelhogy minden tény összefügg a többivel. Természetesen Hegel nem azt értette ezalatt, hogy egy emberi lény, vagy minden emberi lény együttvéve mindenről tud, vagy átfogóan tudhat(nak)

mindenről. Valósan látta, hogy ha Kantnak igaza volt, mikor azt tartotta fenn, hogy az ember rendelkezhet ismeretekkel a fenomenális világról az Istenre való mindenféle utalás nélkül, úgy az embernek képesnek kell lennie ismeretekkel rendelkezni a nomenális világról is, ugyancsak az Istenre való mindenféle hivatkozás nélkül. Világosan látta, hogy Kantnak a gondolkodással kapcsolatos kreatív elmélete következetesebb kimunkálást igényel, mint amennyit Kant maga elvégzett. Ha az emberi gondolkodás képes törvényeket alkotni a fenomenális szférában, akkor képesnek kell lennie ugyanezt megtenni a nomenális szférában is. Ha valaki, hát Hegel fejlesztette tovább Kantnál is jobban azt az elképzelést, hogy az *a priori* és az *a posteriori* soha nem különíthető el egymástól, hogy az érzéki és az ideális világ mindig is együtt voltak, hogy soha nem szabd különbséget tennünk isteni és emberi gondolkodás között, hanem gondolkodásról, mint olyanról kell beszélnünk arról. Az ő műve, *Az igazság koherencia-fogalma* Kant igazsággal kapcsolatos kreativitás-elméletének a továbbfejlesztése. Magában foglalja a teljes kölcsönhatást az isteni és az emberi gondolkodás között. Valaki ugyanolyan joggal mondhatja, hogy Istennek szüksége van az emberre a tudáshoz, mint azt, hogy az embernek van szüksége Istenre a tudáshoz.

Elvileg tehát a hegeli, vagy Idealista gondolkodás általánosságban nem különbözik a pragmatikus gondolkodástól. Mindkettő Kantnak a gondolkodással kapcsolatos kreativitás-elméletének továbbfejlesztése, ami a mulandó kategóriákat tette meg minden magyarázat végső mércéjévé. Lesz alkalmunk megjegyezni, hogy az idealista filozófiának nincs joga így hivatkozni Istenre. Ez a hivatkozás nem több, mint következetlenség.

Lehetetlenség tovább folytatni ezt a történeti áttekintést a realizmus, pragmatizmus és idealizmus összes változata részleteinek vonatkozásában, amelyek ma a filozófia területét uralják. Gyors vázlatunk nem több, mint a csúcspontok megemlítése. Ám meg kell jegyezni, hogy tényleg mindössze ennyi, ami szükséges a keresztyén teista apologetika céljai számára. Nem keressük az ismeretelméleti elméletek részletes ismeretét. Inkább az érdekel minket, hogy megemlítsük a nagy, átfogó mozgalmakat, valamint néhány kiemelkedő irányelvet, melyek az anti-teista érvelés fejlődését alakították. Ám annyi, amennyit megadtunk, elégséges lehet ahhoz, hogy magunk elé állítsuk napjaink és korunk gondolkodásának csúcspontját, mely korban élünk, s melyben elhívattunk a munkálkodásra. Végigkövetvén ama gondolkodás fejlődésének történelmi menetét, mellyel mi, mint keresztyének szembekerülünk, abban a helyzetben vagyunk, hogy érvényre jutathatjuk azt a gondolkodást, egyúttal biztosak lehetünk benne, hogy találkoztunk a minket összekötő legrosszabb ellenséggel. Úgy kell belevetnünk magunkat az ellenséggel folytatott élethalálharcba, amiképpen az ma megjelenik.

10. fejezet:
A keresztyén teista ismeretelmélet kiindulási pontja:
A. A tudás tárgya

Végére érve az ismeretelmélet két fő iránya között dúló harc rövid történeti áttekintésének, nem marad más hátra, minthogy begyűjtsük az eredményeket, és rendszerezett beszámolóját adjuk a dolgok jelenlegi állásának, valamint annak, hogy mi látszik a legjobbnak álláspontunk igazságának felállításában a modern formában megjelenő ellenszegüléssel szemben.

Az első dolog, ami megfontolásra érdemes, ismét csak a kiindulási pont kérdése. Már tettünk néhány előzetes megjegyzést erről a kérdésről a második fejezetben. Ott főleg az érdekelt minket, hogy az ismeretelmélet kérdésében már magánál a kiindulási pontnál van egy elfogultság. Most össze kell kapcsolnunk ezt a tényt más kérdésekkel, melyek a kiindulási pont központi kérdése köré csoportosulnak.

Történelmi áttekintésünk kimutatta a tényt, hogy a harc a keresztyén teizmus és ellenfele között a tudás egész területére kiterjed. Nem azt jelenti ez, hogy mi már a kezdetektől a világ rólunk szóló tudásának kérdésével foglalkozunk és az egyetlen vitatott pont az, hogy Isten ismerhető-e és kell-e ismerni. Tényleg feltehetjük a kérdést, hogy Istent kell-e és lehet-e ismerni úgy benne foglalva, hogy az összhangban legyen a kérdéssel, miszerint ismerhető-e bármi. A keresztyén teizmus alapvető állítása pontosan az, hogy semmi sem ismerhető mindaddig, amíg Isten nem ismerhető, és nem ismert. S mint korábban kijelentettük, Isten alatt a hármas, önálló Istent értjük, és az embernek és a világának adott kijelentését Önmagáról. Bármilyen formában is vetjük fel akkor a kérdést, a fontos dolog megjegyezni ezt az alapvető különbséget a teizmus és az anti-teizmus között az ismeretelmélet kérdésében. Égen-földön nincs egyetlen pontocska sem, amelyet ne vitatnának a szembenálló felek. Ez az a dolog, ami újra és újra nagy hangsúlyt hordozhat.

Talán a leginkább azt emelhetjük ki, ami ebben a dologban fontosnak látszik, nevezetesen kimutatván, hogy mind abban, amit általában a tudás tárgyának neveznek, mind abban, amit általában a tudás alanyának neveznek véleménykülönbség áll fenn, mikor a kiindulási pont kérdése felmerül.

A tudás tárgya alatt értünk bármit, amiről mint „tényről” beszélünk. Efféle tényeket bárhol találhatunk a kutatások sok-sok birodalmában. Ezek tartozhatnak a fizikai világhoz. Tartozhatnak a pszichológia világához. Tartozhatnak a matematika világához. Tartozhatnak a „spirituális” világhoz.

Azonnal észrevesszük, hogy ezen tények némelyikével kapcsolatban azonnal fel kell tenni a kérdést, miszerint léteznek-e ezek, azaz, hogy valóban tények-e. Egy materialista azonnal megállít minket, ha csak feltételezzük a spirituális létezését, s azt mondja majd nekünk, hogy pontosan ez a vitatott pont, s nincs jogunk rá, hogy létezését készpénznek tekintsük. Vagy, tételezzük fel, hogy úgy kell beszélnünk, mintha egy abszolút Isten létezése olyan kérdés lenne, melyről nem kezdeményezhető vita: kétségtelen, hogy mindegyik anti-teista ellenfelünk azonnal megállítana minket, és azt mondaná, hogy be kell bizonyítanunk, nem pedig biztosra vennünk Isten létezését.

Mégis, nem mintha csak annyit követelnénk magunknak, amennyit meg akarunk engedni ellenfeleinknek. A keresztyénség nem pusztán a legjobban tartható feltételezés, amit valaki a világ magyarázatához találhat. A keresztyénség

egyáltalában nem feltevés. A Szentírás önmagát igazoló Krisztusának tekintélye alapján fogadjuk el, de egyúttal olyan előfeltételezés is, mely nélkül egyetlen állításnak sincs értelme.

Amit ellenfeleink bármely „tény” létezésén értenek, az annak létezése Istentől külön. S hogy pontosan ezt értik, az vitathatatlan ama okból, hogy egy efféle Istentől különálló létezés *ipso facto* kijelentéseket tett minden „tényről”, Isten „tényét” kivéve, ha Isten „tényét” kérdésesnek nevezzük. Bárki ugyanis, aki Isten létezését kérdésesnek nevezi, legalábbis léteznie kell, valószínűleg Istentől külön kell léteznie. Más szavakkal, az anti-teista feltételezi, hogy elkezdhetünk érvelni egyjelentésűen, míg a teista fenntartja, hogy nem kezdhetünk másként, mint analogikus érveléssel, azaz azoknak az igazságoknak az előfeltételezésével, amit a Szentírás mond el Istenről.

Az előző fejezetben megfogalmazott állítást néha nem teljes mértékben veszik biztosra. Az idealista szerzők általánosságban a filozófiáról és konkrétan az erkölcsiségről gyakran alapozzák magát az állításukat arra az elképzelésre, hogy bármely „tényre” vonatkozó állítás teljes jelentése nem jelenik meg mindaddig, amíg nem látható legteljesebb lehetőségeiben. Így pl. A. E .Taylor *Egy erkölcstanító hite* című könyvében azt állítja, hogy az erkölcs teljes jelentése nem jelenik meg mindaddig, amíg nem kerül kapcsolatba a vallással, a vallás viszont valakit az Isten létezéséről szóló kérdéssel hoz kapcsolatba. Taylor és az egyetemes teista elhajlás sok más szerzője szerint a teizmus és anti-teizmus közötti kérdés ama állítások gazdagabb, vagy szegényebb fogalmi tartalma, melyeket a tapasztalat „tényeire” kell vonatkoztatni. Mindeközben Taylor biztosra veszi, hogy legalábbis létezik egy közös jelentés, mellyel mindenkinek kezdeni kell. Ezért beszél Taylor folyamatosan az élet tényéről, mint végső kiindulási pontról. Megpróbálja megmutatni, milyen feltételes következtetések származnak az erkölcsi élet eme „tényéből”, s eme feltételes következtetések egyikét Isten létezésének találja, de mindenesetre megmarad annál az alapvető hibánál, hogy az erkölcsi élet jelentését a fogalmi tartalomtól elkülönítve veszi biztosra. Emiatt lép fel a látszólag furcsa tünemény, hogy noha Taylor maga is igencsak szükségesnek állítja be az analogikus gondolkodást az egyjelentésű gondolkodással szemben, mégis mindennek ellenére egyjelentésűen gondolkodik. Taylor anélkül alkalmazza az erkölcsi élet „tényének” kijelentett létezését, hogy megkérdezné, létezhet-e erkölcsi élet Istentől elkülönítetten. Az igazi teizmus nem engedheti meg, hogy a jelentés ennyire elkülönüljön a fogalmi tartalomtól. Ha igaz, hogy „benne élünk, mozgunk és élünk”, nem kezdhetjük az érvelést semmiféle „ténnyel”, mintha az létezhetne Istentől elkülönülten. Lehetetlenség elkülöníteni az „azt” a „mitől”, vagyis a fogalmi tartalmat a jelentéstől. Ha a teista álláspont az igaz, az „az”, vagy bármely véges „tény” létezése függ a „mitől”, vagy a fogalmi tartalomtól. Isten adta a tényt. Ha a teizmus igaz, a jelentés és a fogalmi tartalom azonos Isten személyiségének vonatkozásában. Istennél a „mi” ugyanaz, mint az „az”. Ez az, ami szolgáltatja az alapot az analogikus gondolkodáshoz, és szükségessé teszi azt. Az egyetlen kimerítő alternatíva ezzel az álláspontt szemben az, ha azt mondjuk, hogy bármely véges „tény” esetében a „mi” és az „az” Isten létezésétől függetlenek, és egyáltalában nem szükséges Rá hivatkozniuk. Azt mondani, hogy a „tény” „mi”-je független Isten létezésétől, ám az „az” nem érthető meg az Istenre való utalás nélkül, azt jelenti, hogy egyszerre próbálunk meg egyjelentésűen és analogikusan gondolkozni, következésképpen Istentől és az Ő Igéjétől függetlenül.

Ha tehát a „létezés” fogalma nem használható hanyagul, mintha mindenki, aki csak használja, ugyanazt értené alatta, s ha talán inkább analogikusan, semmit egyjelentésűen kell használni, akkor a nemlétezés kérdését is különbözőképpen

érthetik különböző emberek. A kérdés, amit gyakran feltesznek, hogy értelmesen gondolhat-e valaki Isten nemlétezésére. Ugyanezek az emberek néha ragaszkodnak hozzá, hogy nem gondolhatunk értelmesen az egész valóság nemlétezésére. A nemlétezés dolgának vonatkozásában úgy látszik, hogy négy elméleti lehetőség áll nyitva. Lehetnek, akik (a) ésszerűnek tartják az Isten létezésével kapcsolatos kételkedést, de ésszerűtlennek a világegyetem nemlétezésére gondolni. Lehetnek, akik (b) lehetségesnek tartják értelmesen gondolni mind Isten, mind a világegyetem nemlétezésére. Lehetnek, akik (c) úgy vélik, lehetetlen értelmesen gondolni akár Isten, akár a világegyetem nemlétezésére. S végül lehetnek, akik (d) lehetségesnek vélik a világegyetem nemlétezését ésszerűen elképzelni, de Isten nemlétezését nem.

Mindezen különböző lehetőségek közül azonnal világos, lesz, hogy aki az első három álláspontot fogadja el, az érvelés anti-teista oldalára áll. Csak az utolsó álláspont van összhangban a teizmussal .Ám azt is észrevesszük, hogy sok esetben az első három álláspont bármelyikét vallók biztosra veszik azt az érvelés kezdetén anélkül, hogy tudatában lennének, az adott állásponttal eleve kizárták magukat annak lehetőségéből, hogy teista következtetésekre jussanak. Más szóval, eme három álláspont bármelyikét a kutatás szigorúan empirikus módszerével összhangban állónak vélik, ami, gondolják, bármilyen végkövetkeztetésre elvezethet. Az első két álláspont példájaként megemlítjük a népszerű tudóst, James Jeanst. Ő teljesen lehetségesnek tartja teista következtetésre jutni a valóság természetéről, miután eltörölte a világegyetem eredetének kérdését azzal a könnyű szívű megjegyzéssel, hogy nem kell törődnünk ilyen apróságggal, mivelhogy véletlenek történhetnek, és a világegyetem létrejöhetett egy véletlen következményeképpen.[59] A harmadik álláspont példájaként megemlíthetjük azt a nagyszámú antropológust, akik idealista alapokra helyezik a munkájukat. Így pl. C. C. J. Webb a *Problémák Isten és ember viszonyában* című könyvében világosan jelzi egyetértését az ítélkezés idealista elméletével, mely azt állítja, hogy a részeknek az egésztől elkülönítetten nincs semmi értelme, s a szintézisnek sem lehet értelme az ugyanolyan végső analízistől elkülönítetten. Ugyanakkor Webb teljesen lehetségesnek tartja az erkölcsi tudat tüneményének vizsgálatát a tudományos empirizmus közönséges módszerének megfelelően. Mondhatjuk tehát, hogy egy oldalról Webb lehetetlennek tartja értelmesen gondolni akár Isten, akár a világegyetem nemlétezésére, ám még mindig úgy akarja tanulmányozni a világegyetemet, mintha teljesen új dolgok bukkannának fel benne, más oldalról viszont teljesen lehetségesnek tartja az anti-teista empirizmus közönséges módszerével kezdeni és végül teista álláspontra jutni.

Most ha megemlékezünk arról, hogy Webb eljárása csak tipikus példája az egész valóság nemlétezésére való gondolás kérdése iránti egyetemes idealista viselkedésnek, meglátszik, hogy nem lehetünk eléggé óvatosak hozzájárulásunk adásához azoknak az állításához, akik látszólag egy egyetemes teista állásponthoz igyekeznek, de egyáltalán nem érnek el oda. Nem lehetünk eléggé óvatosak annak vizsgálatával, hogy bárki állításának kiindulási pontja konkrétan micsoda. A legeslegfontosabb dolog, hogy utat találjunk a tévelygés útvesztőjén át, ami a témában uralkodik.

A téma megvilágosításához segítségképpen javasolhatjuk a különbségtételt az azonnali és a végső kiindulási pontok között. Az azonnali kiindulási pont alatt azt a helyet értjük, ahol a tényismeretnek kezdődnie kell. Ez természetesen teljesen összhangban van azzal a teista állásponttal, hogy úgy kell kezdenünk a „tényekkel", ahogyan azt a fogalmat közönségesen értjük. Se Ágoston, se Kálvin nem ellenkeznének azt kimondani, hogy az önismeret volt az ő közvetlen és időleges

[59] *A titokzatos világegyetem*, 1-10. oldalak

kiindulási pontjuk. Ám mikor a végső kiindulási pont kérdése felmerül, akkor már más a helyzet. Abban az esetben mind Ágoston, mind Kálvin azt mondanák, hogy a végső kiindulási pontjuk Isten. Azaz, képesek lennének értelmesen gondolni a saját nemlétezésükre, de képtelenek Istenére. A különbséget talán az ugródeszka példájával mutathatjuk be. Tegyük fel azt is, hogy egy ugró áll az ugródeszka csúcsán, és az ugródeszkából csak magát a csúcsát láthatja, amin áll. Tegyük fel azt is, hogy csak vizet lát maga körül. Most ha azt mondjuk, hogy az ugródeszka, melyről ugrani készül, a kiindulási pontja, akkor ezalatt két dolgot érthetünk. Ha úgy gondolunk rá, mint aki nincs tudatában annak a pontnak az alappal való kapcsolatáról, amin áll, akkor beszélhet róla, mint állandó, vagy végső kiindulási pontról. Másrészt, ha tudatában van arról, hogy az ugródeszka csak a csúcsa egy emelvénynek, mely szilárd kőszikla-alapon áll, akkor is beszélhet a deszkáról, mint kiindulási pontról, de csak mint közvetlen kiindulási pontról. A valódi és végső kiindulási pont a számára az alap lenne, amin az egész ugróemelvény áll. Hasonlóan azt is mondhatjuk, hogy a kérdéses dolog nem az, hogy melyik a közvetlen kiindulási pont. Mindenki egyet fog érteni azzal, hogy a közvetlen kiindulási pontnak a mindennapi tapasztalatunknak kell lennie, valamint azoknak a „tényeknek" melyek a legközelebb állnak hozzánk. A vád azonban, amit sok idealistával, valamint pragmatikussal szemben megfogalmazunk, hogy bizonyos mulandó „tényeket" nemcsak mulandóknak, hanem végső kiindulási pontnak is tekintenek. Ez foglaltatik benne Webb épp az imént tárgyalt módszerében. Ez szerepel benne, mikor például A. Seth Pringle Pattison *Isten elképzelése a modern filozófiában* című könyvének első részében azt mondja nekünk, hogy nem nagyon törődik a túlvilággal. Azt mondja, könyvének első részében csak a külső megjelenésekkel foglalkozik, s ehhez mindössze biztosra kell vennie a külső megjelenések valóságát. Ám ehhez nincs joga, amennyiben nemcsak az azonnali kiindulási pontról van szó. S hogy többről van szó, mint csak a közvetlen kiindulási pontról, kiderül a tényből, hogy teljesen lehetségesnek tartja jelentős állításokat megfogalmazni eme külső megjelenések természetéről anélkül, hogy egyáltalán figyelembe venné a nomenális realitásokat. A kérdéses pont azonban az, hogy lehetséges-e egyáltalán bármiféle kijelentést tenni a külső megjelenésekről az Isten tényére való hivatkozás nélkül.

Egy érdekes és tanulságos példájaként annak, hogy milyen eredménnyel jár, ha valaki keresztülviszi a gondolkodás teljes folyamatát a világegyetem „tényei" független létezésének feltételezésével megemlítjük azt a végkövetkeztetést, amire A. E. Taylor jut az istenismerettel kapcsolatosan. Taylor mondja: „Mivel a teremtmények világa valójában a válik valamivé, esetlegesség és részleges határozatlanság világa, így ha Isten másként fogta fel, Isten maga is a megcsalattatás áldozatává vált: ez az úgynevezett tudás nem lenne tudás. Egy minden ismeret birtokában levő lény természetesen a hiányosat hiányosnak, a nyitott alternatívákat nyitott alternatíváknak ismeri. A lényeg azonban az, hogy bár lehet elegendő esetlegesség abban, amit a tudó tud, magában a tudóban nem lenne esetlegesség. Ő például tudná, hogy az életemnek ebben a pillanatában mik az altenatívák, melyek közül választhatok: ám mivel mindegyiket azonnal látja, azt is látná, hogy én éppen az egyik alternatíva kiválasztásában vagyok benne, s azt is tudná, melyiket fogom választani. Nem lepődne meg a választásomon".[60] A fontos ebben az idézetben az, hogy Taylor számára bizonyos „tények" az Istentől való akkora függetlenségben léteznek, hogy Istennek úgy kell azokat elfogadnia, ahogyan feltalálja. Taylor készpénznek veszi, hogy ama minősítéseket, mint az esetlegességet, teljességet, vagy hiányosságot, nyitott alternatívákat, stb. úgy kell venni, ahogyan léteznek a világegyetem tényei

[60] *Egy erkölcstanító hite*, 1. sorozat, 430. oldal

aktuális alkalmazásában oly módon, hogy Istennek ezekkel a tényekkel kapcsolatos tudását ezeknek a minősítéseknek, mint végsőknek kell megszínesíteniük. Az, hogy ez pontosan az ellentettje annak a valóban teista álláspontnak, mely vallja, hogy a tény minősége az „Isten tervéhez" való viszonyától függ, azonnal nyilvánvaló. Igaz, Taylor úgy véli, elkerülte ezt a problémát, mikor kimondta, hogy létezhet esetlegesség, „amelyet a tudó ismer, noha magában a tudóban nem lehet esetlegesség". Ez egyszerűen következetlenség. Ha a „tények" minősítése nem függ attól, hogy Istennel kezdjük-e, nehéz elkerülni azt a logikus következtetést, miszerint akkor Isten függ a „tényektől". Ha az „esetlegesség" szó egyáltalán jelent valamit Isten tervétől, vagy Magától Istentől különváltan is, akkor nyilvánvaló, hogy Isten lénye és tudása független tényektől függ. Akkor Isten tudása a továbbiakban már nem kizárólag analitikus, hanem szintetikus is. Végezetül visszaérünk a régi platoni álláspontoz, mely megpróbálta minden ismeretelméleti probléma megoldását a mulandó és örökkévaló kategóriák egységében megtalálni. Isten természetesen meglepődne, ha a világegyetem „tényei" mindenestül új dolgokat hoznának elő.

Az előző fejezetben folytatott elemzések szolgálhatnak átmenetként is a tudás tárgyával kapcsolatos vizsgálódásainkban a tudás tárgya létezésének kérdésétől a tudás tárgya jóságának, vagy rosszaságának kérdéséhez, amit az ismeretelmélet nyelvén a hiba kérdésének neveznek. Első látásra úgy látszik, hogy ennek a hiba kérdésének semmi köze sincs a tudás tárgyához. A hiba látszólag csak a megismerőre, de nem az ismert tárgyra vonatkozik. A tárgy látszólag mindig ott van és ugyanaz, s a hiba egyetlen látszólagos oka az, hogy a megismerő nem gondosan figyeli meg a tárgyat, vagy nem helyes következtetést von le a megfigyeléséből. Ám ha a keresztyén teista álláspont igaz, akkor a hiba határozottan kapcsolódik a tudás tárgyához. A Szentírás szerint az ember erkölcsi gonoszsága átkot hozott a „természetre", ezért nem jelenik meg a lehetséges teljes dicsőségében. Ténylegesen Isten átka a világegyetem összes tényére vonatkozik. Ezt az egész dolgot elvihetjük az emberben levő fizikai halál kérdéséig. Szándékosan irányítjuk a kérdést erre a dologra, mivel itt nem lehet vita a bibliai álláspont egyes értelmezői között a halál eredete kérdésének vonatkozásában, ami esetleg felléphetne, ha a növény-, vagy állatvilágban fellépő halál példáját taglalnánk. Ami az ember halálát illeti, minden, a Szentírásban hívő ember egyetért azzal, hogy a bűn következményeként szakadt rá az emberre. Mégis, az ember testét a tudás egyik tárgyának kell tekinteni a fizikai világegyetem egyik részeként.

Mi hát, tehetjük fel a kérdést, a természetet vizsgálók legnagyobb részének viselkedése a dolgot illetően? A válasz az, hogy a legtöbben készpénznek veszik, hogy nincs kapcsolat a természeti és az erkölcsi gonoszság között. Rendszerint nem méltatják egy mosolynál többre, ha valaki azt sugallja, hogy az ember bűnének bármi köze lehet ahhoz, hogy a természet mindenestül nyomorult. A halál tüneményét még az ember esetében is az élet természetes és normális befejezésének tekintik. A radikálisok hahotáznak, a pallérozottabbak mosolyognak, mikor azt olvassák, hogy vannak emberek Tennessee államban, akik imádkoznak az időjárásért.

Ha most megkérdezzük, hogy az ellenkezés eme viselkedése igazolható-e, nos nyilvánvaló, hogy nem. Először igazolniuk kellene, hogy „tények" léteznek Istentől teljességgel függetlenül. Emellett meg kellene mutatniuk, hogy ez igaz a „tények" minden minősítésére is, nemcsak a puszta létezésükre. Azután meg kellene mutatniuk, hogy a kijelentésnek van jelentősége anti-teista alapon is. Most nem azt állítjuk, hogy ez nem lehetséges. Minket csak annak kimutatása érdekel, hogy még egy olyan kérdésben is, mint a tudás tárgya, annak mind a létezését, mind a

minősítését illetően, a kezdetektől fogva nincs más, csak ellenségeskedés a teisták és anti-teisták között.

Ebben a vonatkozásban röviden utalnunk kell a Szentírás kérdésére. A keresztyén teista álláspont szerint láttuk, hogy egy „ténynek” sem a jelentősége, sem a fogalmi tartalma nem ismerhető meg Istentől elkülönítetten. Ám a véges „tények” minősítésének egyik része az, hogy gonoszság találtatik bennük. S mivel Isten abszolút, a gonoszság nem lehet végső. Ha végső volna, úgy Istent korlátozná. Ennek megfelelően a gonoszságnak az ember által kellett belépni a világegyetembe. Az ember tehát bűnös, és rászolgált az Istentől való elszakadásra. S ez az elszakadás természetesen örökkévaló lesz, mivelhogy Isten örökkévaló. Ám minderről nem tudnánk, hacsak Isten nem mondta volna meg nekünk. A bűnnek maga a természete magában foglalja az ezzel a ténnyel szembeni vakságot. A bűnös a bűnt tartja normálisnak a saját maga számára. Legfeljebb a körülmények áldozatának tekinti magát. Saját magától soha nem fogja elfogadni a bűnnek a világba való belépése miatti felelősséget. Mégis, az ő bűne miatt borul sötétség a „tényekre”, vagyis a tudás tárgyaira. Ahogyan Mózes leplet borított az arcára, hogy Izrael fiai ne láthassák Isten dicsőségét, mely az arcán világolt, bizonyos értelemben úgy borul lepel a természetre, hogy az ember ne láthassa olyannak, mint amilyen. Ám most jön a megváltó elv a dolgok rendbetételére. Az objektív szférában ott vannak Krisztusnak, mint az Isten Fiának és az Emberfiának a megtestesülése, halála és feltámadása tényei, s ott van a Szentírás, mint eme tények hiteles magyarázata. A megtestesülés, valamint mindaz által, ami benne foglaltatik Krisztus életében és halálában, a tudás tárgya megváltást nyert. Azaz, a tudás tárgya még egyszer a helyes kapcsolatba került Istennel. S ennek a helyreállításnak az egyik összetevője a Szentírás által rá vetődő igazi fény. A Niagara vízesés sem látszik az éjszakában mindaddig, amíg egy erős reflektor meg nem világítja.

Fontos megjegyezni a Szentírás eme dolgáról, hogy a keresztyén teista álláspont szerint a Biblia a teizmus egésze rendszerének elidegeníthetetlen része. Ha az ember teljesen függőteremtmény, s ha az ember bűnbe esett úgy, hogy az egész teremtés ennek következtében a „hiábavalóság” alá vettetett, ha a „tényeket”, mivelhogy valamennyit Isten teremtette, végsőleg Istennek kell értelmeznie mind a fogalmi tartalmukat, mind a jelentésüket illetően, akkor lennie kell Szentírásnak, ami elhozza hozzánk Istennek ezt a magyarázatát. Ám hogy lennie kell Szentírásnak, erről magából a Szentírásból értesülünk A Szentírás, mint az Önmagáról bizonyságot tevő Krisztus Igéje nélkül egyetlen tényt sem ismernénk annak, ami, azaz, ahogyan meg van határozva az egyetlen keretben, melyben rendelkezhet jelentéssel. A legeslegfontosabb dolog, hogy a keresztyének maguk tudatában legyenek a Szentírás pontos helyének a gondolkodásukban. Túlságosan gyakran tartják magukat a régi skolasztikus tantételhez, hogy az ember megismerhet bizonyos tényeket a gondolkodásának használatával, más tényekről azonban a kijelentés által kapott információra van szüksége. Nos, ha a keresztyén teista nézet egyáltalán igaz, akkor egyetlen tény sem ismerhető igazán a Szentírás kijelentése nélkül. A gondolkodás és a kijelentés nem állíthatóak szembe egymással, mint a tudás két külön forrása. Világosan meg kellene érteni, hogy a „tények” az Isten által történt teremtettségük következtében nem ismerhetőek meg másként, mint a kijelentés útján. A teremtés következtében maguk a „tények” is Isten kijelentését képezik. S az Istennek a teremtett világ tényeiben adott kijelentését kezdetektől fogva kiegészítette Isten „természetfeletti” szóbeli kijelentése. Ezért ha a gondolkodásnak gyümölcsözően kell működnie, mindig a kijelentés anyagán kell munkálkodnia. A gondolkodás, mint egy „tény” a sok közül, önmagában is kijelentés. Ez benne

foglaltatik a teizmusban. Emellett azt is vallanunk kell, hogy egyetlen „tény” sem ismerhető valójában most, hogy a bűn a világba jött, a Szentírás speciális kijelentése nélkül, mivel csak Krisztuson és a Szentíráson keresztül látszanak a „tények” a maguk valóságában, azaz teisztikus „tényekként”.

Mindez csak annyira érdekel minket, hogy megvizsgáljuk, miféle hatással van a tudás kiindulási pontjára, ami a tudás tárgyát illeti. S meg kell jegyeznünk, hogy pont ez a dolog képezi a különbséget, ahol teista és anti-teista nagyon is észrevehető. Ezt aligha kell fejtegetni, mivel közismert tény, hogy nemcsak a nyíltan anti-teisták veszik biztosra, hogy elkezdhetik a sok „tény” vizsgálatát a Szentírásra való bármiféle hivatkozás nélkül. Tovább kell elemeznünk az elméletet, hogy megkezdhessük a tényszerű vizsgálat menetét a Bibliára való utalás nélkül.

Az először felhozott érv, hogy ezzel kapcsolatosan nem lehet érveket megfogalmazni. Mindenki természetesen a „tényekkel” kezdi, mondják. Vajon nem az abszurditás csúcsa lenne, ha amikor valamelyik állati életformát tanulmányozzuk Afrika szívében, a Bibliához fordulnánk információért erről a „tényről”? Igen, mondjuk, az valóban abszurd lenne, de nem ezt értjük a dolog alatt. Nem konkrét információ-morzsák begyűjtéséről beszélünk a biológia, vagy fizika konkrét „tényeiről”. Ám azonnal biztosra vesszük, hogy bármely „tényt” találjunk is Afrika szívében, vagy akárhol máshol, az része lesz a „tények” általunk említett hatalmas birodalmának. A tudományos megismerésnek maga a célja a tények egymással való viszonyba állítása. S a tudás területeinek eme tényei mindegyikének vannak bizonyos minősítései. Eme tények egyik jellemzője, hogy a felbomlás működik közöttük. Ez valami természetes dolog? Az anti-teista mint láttuk, biztosra veszi, hogy ez természetes. Ám láttuk azt is, hogy nincs joga feltételezni ezt. Csak egyedül a Szentírásban találunk alternatív magyarázatot Afrikának eme tényeire. Az Afrika-kutató számára szükséges ezt a másik magyarázatot is figyelembe venni, mely ahhoz a tényhez adatott, amit éppen vizsgál. A Biblia azt mondja neki, hogy az a magyarázat, amit önmaga ad arra a „tényre”, vagy bármely más „tényre”, teljesen rossz. A Biblia nem állítja, hogy egy rivális elméletet kínál, mely vagy igaz, vagy nem. Ehelyett azt állítja, hogy rendelkezik a tényekkel kapcsolatos végső igazsággal.

Következésképpen, ha valaki a vizsgálódást a Biblia nélkül kezdi, azzal máris elutasította a Biblia fenti állítását és kénytelen olyan megoldást találni az általa vizsgálandó tényekre, vagy ésszerűen meg kell indokolnia, hogy nincs megoldás. Még ha akár csak azt mondjuk, hogy a megoldást a jövőben találják majd meg, az is a Biblia elutasítását jelenti. Nos, azok a „megoldások”, amelyekre a tudósok jutottak, később maguk jelzik, hogy maga a tudás „ténye” megmagyarázatlan maradt, ha a Szentírást kihagyták a számításból. James Jeans például azt mondja, hogy a tudománynak nincs kijelenthető nyilatkozata a valóság természetéről. Úgy véli, senki nem képes megmondani, micsoda is a valóság természete. Az efféle következtetés azt mutatja, hogy ha valaki bármiféle tudás vizsgálatát a Szentírás nélkül kezdi, a végén nem jut teista álláspontra. A Szentírás szükségességéről szóló állítás ennek megfelelően formájában és jelentőségében ugyanolyan, mint az annak szükségességéről szóló, hogy a „tényekről” úgy gondolkodjunk, mint amik Istennel állnak kapcsolatban a vizsgálódás kezdettétől fogva. Ezért ha ésszerűtlen annak feltételezésével kezdeni a vizsgálódást, hogy a „tények” az Istentől való teljes függetlenségben léteznek, akkor ugyanolyan értelmetlen a vizsgálódást a Biblia nélkül kezdeni. Ennek oka az, hogy csakis a Szentírásból ismerjük Istent.

Arra a következtetésre jutunk tehát, hogy a tény, miszerint „mindenki” nyilvánvaló dolognak veszi, hogy „a tényekkel kell kezdenünk”, meglehetősen ártatlan, mivel értelmetlen, ha ezzel a kifejezéssel azt jelezzük, hogy vizsgálatok

helye az afrikai dzsungel, vagy hogy a Biblia nem a tudomány szövegkönyve. Senki sem mondja, hogy valakinek a Bibliához kell fordulnia ahelyett, hogy Afrikába menne. Senki sem állítja, hogy a Biblia a tudomány szövegkönyve. Mindössze annyit állítunk, hogy a nyílt anti-teistáknak meg kell mondaniuk, miért nem viszik magukkal a Bibliáikat Afrikába. Nem nyugodhatunk bele a puszta információba, hogy nem viszik, és kész. Ez egy életrajz szempontjából érdekes dolog, s mikor a fenti módon elemezzük, van neki ismeretelméleti jelentősége, de nem igazolja az eljárásukat.

A második ok, amit megneveznek, hogy miért nem kezdik a vizsgálódást a tudás bármely tárgyáról Bibliával a kézben, az az elképzelés, hogy efféle eljárás előítéletet jelent a dologban. Például, a Gifford Előadássorozat feltétele, hogy az emberek nem védhetik a kijelentés egyik formáját sem, csakis olyan filozófiai állításokkal, amelyek nem tartalmaznak tekintélyre való hivatkozást. A. E. Taylor többször is utal erre a szabályra a Gifford Előadássorozatból az *Egy erkölcstanító hite* című művében annak érdekében, hogy folyamatosan mutogassa: állítása, ami csak határozottan történelmi dolgokkal kapcsolatos, s még ha akár olyan dolgokkal is, amelyek kizárólag a keresztyénségre vonatkoznak, soha nem foglal magában semmiféle hivatkozást a tekintélyre.

Amellett, hogy teszi ezeket az erőfeszítéseket, melyek arra irányulnak, hogy kibújjon a tekintélyre való hivatkozás vádja alól, Taylor azt tartja, hogy a legjobb érv a „kijelentés" mellett akkor fogalmazható meg, ha valaki gondosan elkerüli a saját konkrét fajtájú kijelentésének védelmét. Teljes hosszban idézzük őt, hogy megfigyelhessük az anti-teista kiindulási pont tipikus érveit. Taylor mondja: „A történelmi tényben a különböző kijelentésszerű vallások apologétái szükségtelen komplikációkat alkottak maguknak és meggyengítették a kijelentés, mint az Istennel kapcsolatos tudás forrásának védelmét azáltal, hogy túlságosan sokat engedtek arra irányuló vitatkozó vágyuknak, hogy a saját vallásukat úgy mutassák be, mint egyetlent, ami ezzel a tudással rendelkezik, ellenfeleikét pedig úgy, mint teljesen irreális kijelentésre pályázókat. Azaz, az egyik konkrét történelmi vallás apologétája érvelésével biztosítja mindennek egyben az elutasítását, mikor ellenfelei ellen olyan fegyvert használ, amelyet könnyű ellene is fordítani. Valójában azonban nem szükséges a kijelentésnek, mint az igazság forrásának a valóságát azzal védeni az egyik történelmi vallásban, hogy elvetjük annak meglétét az összes többiben. Mivel a történelmi vallások nem egyszerűen ellentmondanak egymásnak, hanem sok ponton alá is támasztják egymást, természetesebb és kegyesebb dolog elismerni, hogy ezek nem oszthatók kétfelé egyetlen igaz és több hamis vallásra, hanem hogy az igazság többé-kevésbé mindegyikben megtalálható. Azaz, például a keresztyénség és a mohamedanizmus alapvető pontokon ellentétben állnak, ha az egyikük igaz, a másik nem lehet az. Ám ez nem igazolja az ügyes keresztyén vitatkozót abban, hogy elvesse Mohamedet, mint 'hamis prófétát' és vallását, mint 'szélhámosságot'. Az a vallás a keresztyénséghez hasonlóan hangsúlyosan bizonyságot tesz az isteni egységről, mint a gondviselés valóságáról".[61]

Taylor azt fejezte ki, ami sokak szívében rejlik. Sőt, Taylor módszere az állításának megfogalmazását tekintve nagyon alapos és kimerítő. Ha kimutattuk a hamisságát, továbbra már nem kell félnünk attól, hogy a pragmatisták jobb érvekkel jönnek majd. Taylor maga messze áll attól, hogy pragmatikus legyen. Ő még csak azt sem akarja, hogy az objektív idealisták közé sorolják. Álláspontját teistának tekintve védi. Álláspontja minket igazol annak kimondásában, hogy megpróbál közel kerülni a hagyományos teista álláspontoz. Annál inkább figyelemre méltó, hogy Taylornak olyan érveket kell használnia, mint amilyet idéztünk is.

[61] *Egy erkölcstanító hite*, 2. sorozat, 95. oldal

Az első dolog, amit meg kell jegyeznünk ezzel az érveléssel kapcsolatban, hogy azt tartja például, hogy a keresztyénség és a mohamedanizmus lehetnek „ellentmondásban az alapvető pontokat illetően”, ám mégis egyetértésben más, nem kevésbé alapvető pontok tekintetében. Meg kell hagyni, elismeri az idézetet követő szakaszban, hogy keresztyén szemszögből „lényeges különbséget tenni például az isteni egység igazsága és az istenfogalomnak az iszlámban az egységhez való vakmerő és egyoldalú ragaszkodás miatt megfigyelhető torzulásai között”. Taylor szerint azonban nyilvánvalóan állítható, hogy a keresztyénség és a mohamedanizmus egyetértenek az Isten egységével kapcsolatos alapigazságban, bár radikálisan különböznek egyéb alapvető pontokon. A dolgok felvezetésének eme módja jó, amennyiben nem akarunk többet, mint népszerű nyilatkozatot tenni. Egy agyafúrt érvelő odafigyelésével jellemzett filozófiai vitában ez nem helyénvaló. Különösen nem helyénvaló annál, aki az általában teista álláspont magas fokán áll. Kétségtelennek kellene lennie, hogy amennyiben alapvető különbségek vannak a keresztyénség és a mohamedanizmus között, úgy azok mindenhol fennállnak. Ha valódi különbsége van bármely történelmi tény értelmezésében, akkor különbségnek kell lenni az istenfogalomban is. Taylor maga is azért munkálkodott, hogy kimutassa: a teljes összhang bármely történelmi tünemény esetén nem található meg az örökkévaló kategóriákra való hivatkozás nélkül. Azt mondani, hogy az egyik helyen lehetnek alapvető ellentmondások, míg más helyeken alapvető egyetértés, nemcsak azt jelenti, hogy a kettő közül valamelyiknek nélkülöznie kell az összes tény átfogó értelmezését, hanem valójában azt is, hogy mind a keresztyénség, mind a mohamedanizmus nélkülözi az értelmezés egységét.

S ezzel a kritikával egyúttal be is mutattuk Taylornak a kérdéssel kapcsolatos egész érvelése fő gyengeségét. A keresztyén teizmus egész küzdelme arra irányul, mint láttuk, hogy minden egyes történelmi „tényt” az abszolút Isten létezésének fényében kell szemlélni. Ebből logikusan következik, hogy csak egyetlen történelmi vallás lehet igaz vallás. Minden keresztyén apologéta kibújik a kötelesség alól, ha nem jelenti ki, hogy Mohamed hamis próféta. Ebben nincs semmiféle szívtelenség. S nincs benne semmiféle kettéosztó folyamat. Meg kell hagyni, van benne némi kettéosztás, de Luther kettéosztása a wormsi birodalmi gyűlés előtt. Ha a teizmus valódi keresztyén teizmus, akkor ez azért igaz, mert benne foglaltatik magának a teizmusnak a fogalmában.

Ugyanez az állítás bukkan fel egy további formában, mikor, Taylortól véve a példát ismét, azt mondjuk, hogy a keresztyénség a hitről és az erkölcsről tett kijelentésekre szorítkozott. Taylor felfogja, hogy ez nem teljesen menti a helyzetet, mivel a modernistáknál gondosabban gondolkodva látja, hogy a hit és az erkölcs elválaszthatatlanul egybefonódnak egyszerű ténykérdésekkel még a fizikai világban is. Ám még Taylor is azt gondolja, hogy apologetikailag előny ennek a korlátozásnak a fenntartása. Legalábbis látszólag helyet hagy ama tények tanulmányozásának, melyeknek semmi közük sincs a hithez, vagy az erkölcshöz, így aztán létezik semleges terület, melyen keresztyének és nem keresztyének egymás mellett állnak. Ám nyilvánvalónak kellene lennie, hogy valakinek csak Taylor saját javaslatát kell végigvinnie, miszerint hit és erkölcs összefonódtak a dolgokkal a fizika területén, hogy megdöntse a felhozott érvet. A halhatatlansággal kapcsolatos keresztyén érv magában foglalja például, hogy ami most a fizika visszavonhatatlan törvényének látszik, egy napon hatályon kívülre kerül. Krisztus beszél „minden dolog újjáteremtéséről”, ami alatt a megváltás folyamatában csúcspontra jutását érti a világegyetem végső határáig. Senki nem vetheti el megvető legyintéssel „a

keresztyénség kozmikus jelentőségét", mintha nem foglalná magában a tér-idő világ radikális megváltozását.[62]

Nincs apologetikus előny a megváltás korlátozott fogalmában. Épen ellenkezőleg, hatalmas apologetikus hátrány van benne. Valójában a benne rejlő apologetikus hátrány olyan hatalmas, hogy megfelel az érveink feladásának már az érvelés megkezdése előtt. Ha megengedjük, hogy bármely „tény" szigorúan szólva kívül legyen a hit és az erkölcs területén, akkor a keresztyénséget illetően sem hit, sem erkölcs nem marad. Ha egyetlen tény kívül eshet a hit és erkölcs területén, akkor amennyire tudjuk, ezer is eshet, s nem lehet megmondani, hogy a hit és az erkölcs érinti-e majd „mindenek újjáteremtését".

A keresztyénség korlátozása hitre és erkölcsre meglátható a Taylortól előbb idézett szakaszban. Ugyanezen az oldalon, pontosan az imént idézett szakasz után azzal folytatja, hogy beszél a „történelmi véletlenekről". Ezt mondja: „Komolyabb dolog, hogy gyakran fellázították az érzékeny lelkiismeretet, s közülük néhányan még mindig ezt teszik azzal, hogy az emberek örökkévaló jólétét a megismerés történelmi véletlenétől teszik függővé, még mikor az ebben a vonatkozásban teljesen elkerülhetetlenül egy szintre kerül az igazság szándékos és csökönyös elutasításával".[63]

Ez az idézet, majd látjuk, a történelemfilozófia egész kérdését felöleli. Vajon vannak „történelmi véletlenek"? Hogy viszonyul egy történelmi tér-idő „tény" a többi és valamennyi tér-idő „tényhez"? Ezt a problémát nevezhetjük az objektum-objektum viszony kérdésének. Nemcsak egyetlen objektumról kell tudással rendelkeznünk, hanem ismernünk kell ennek az objektumnak a többi objektummal való viszonyát is. Még szükséges is kijelentenünk, hogy nem rendelkezünk tudással egy „tényről" mindaddig, míg nem ismerjük, mit foglal magában a többi „ténnyel" fennálló viszonya. A „tények" nem tekinthetők megismerhetőnek a törvényektől elkülönítve. Vagy, mondhatjuk, hogy a részlegességek nem tekinthetők megismerhetőnek a törvényektől elkülönítve. Erről többet kell majd szólnunk, mikor rátérünk a pragmatizmussal szemben megfogalmazandó érvekre. Ebben a pillanatban azonban egyetlen célunk, hogy ezt a dolgot csak a tudás kiindulási pontjának szemszögéből vizsgáljuk. S észre kellene venni, hogy nem lesz megfelelő azt feltételezni, hogy a tudás egyetemességei a puszta véletlenek művei. Taylor ismét készpénznek vette azt, amit bizonyítani kell.

A kálvinizmus azt tartja, hogy a történelem minden egyes ténye Isten titkos tanácsvégzésének megfelelően történik. Az ismeretelmélet nyelvezetével ezt az elképzelést úgy fejezhetjük ki, hogy a történelem részlegességeit összekötő egyetemességeknek, valamint maguknak a részlegességeknek az eredete is Istenben van. Isten teremtette fajnak az emberi fajt, ami azt jelenti, hogy tagjai valamennyien viszonyulnak egymáshoz. Volt már lehetőségünk hivatkozni erre a pontra, mikor a teljes romlottság és a szövetség teológia tantételeiről beszéltünk, amiképpen Kálvin tanította azokat. Akkor láttuk, hogyan lesz a szövetségi teológia a teológia egyetlen formájává, mely a valóság teljesen perszonalisztikus értelmezését adja. Így ebben a vonatkozásban ismét észrevesszük, hogy ha a „történelmi véletlenekről" beszélünk, mikor arra utalunk, hogy egyes emberek ismerik, mások nem ismerik az evangéliumot, akkor azt feltételezzük, hogy az ember egy személytelen világegyetembe helyeztetett. Akkor viszont a vizsgálataink végén lehetetlen lesz teista álláspontra jutni. Azaz, az illető az érvelése kezdetén anti-teista álláspontra helyezkedett.

---

[62] *Egy erkölcstanító hite* , 2, sorozat, 51. oldal
[63] Idézett mű, 2. sorozat 51. oldal

Taylor maga javasolja az egyetlen lehetséges megoldás formáját, ami adható arra a kérdésre, hogy az egyik ember miért kerül kapcsolatba az evangéliummal, a másik miért nem? Azt mondja nekünk, hogy végül is a probléma, hogy egyesek miért jutnak a keresztyénség kijelentéséhez, mások pedig miért nem, összevethető azzal a kérdéssel, hogy egyesek miért jutnak gazdagsághoz az életben, s mások miért nem. Ezzel kapcsolatban ezt mondja: „Ennek a problémának nincs megoldása, csak amit Tóbiás bácsi – és Szent Pál – adott rá, nevezetesen, hogy Isten az Ő bölcsességében így rendelte". (Lábjegyzetben Taylor idézi Sterne: *Tristram Shandy* 3:41-et: „Nem lehet, csak egyetlen oka annak, válaszolta Tóbiás bácsikám, hogy az egyik ember orra miért hosszabb, mint a másiké, nevezetesen, hogy Isten kedvére van, hogy így legyen – Ez a zöldségárus megoldása, mondta rá apám. Ezt Ő, folytatta Tóbiás bácsikám – aki valamennyiünket megalkot, megszerkeszt és összerak olyan formában, arányokban és végtagokkal, melyek megfelelnek végére mehetetlen bölcsességének".) A fontos itt az, hogy ami az orrok hosszának dolgát illeti, Taylor úgy véli, hogy Tóbiás nagybácsi és Szent Pál válasza egészen megfelelő, ám mikor a történelemfilozófia nehéz problémájára adandó megoldás komoly kereséséről van szó, elveti, hogy Szent Pál javaslatával kezdje. Pontosan itt látjuk a szembeszökő különbséget az igaz teizmus és a hamis teizmus között. Az igaz teizmus tényleg azt érti alatta, amit mond, mikor arról beszél, hogy a valóságot kizárólagosan örökkévaló kategóriákban kell értelmezni.

Taylor eme idézete azt is lehetővé teszi, hogy pontosan meglássuk, mit értünk Taylornak a történelmi véletlenekről alkotott elképzelése kritikáján. Láttuk, milyen következtetésre jutott. Isten, mint az élet legelképesztőbb titkai végső megoldása elvetésének dolgát annyira természetesnek tartja, ami mellett valakinek érvelni sem kell, csak kijelenteni azt. S ez a következtetés elkerülhetetlenül az általa követett út végeredménye. Korábban láttuk, hogy Taylor szerint, ha Istennek minden dolgot ismernie kell, akkor azt csak véletlenként ismerheti. Az esetlegesség pedig, Taylor szerint rendelkezik jelentőséggel Istentől külön is. Így ebben az esetben a történelminek először független létezést ad, majd megkísérli a megérkezést Isten létezéséhez. Mindezt egyszerűen készpénznek veszi az anti-teista álláspont egésze. Nem lesz elégséges kétfelé osztani mindenkit azokra, akik hisznek az abszolút Istenben, és azokra, akik nem, s feltételezni, hogy akik hisznek, mindegyik rossz, még mielőtt az érvelés megkezdődne.

Még jobban megnyilvánul az efféle érvelés inkorrektsége, ha ismét követjük Taylort oly módon, hogy figyelmünket különösen az örökkévaló büntetésre irányítjuk, ami, az ortodox teológia szerint benne foglaltatik Krisztus nem ismerésének „történelmi véletlenébe". Folytatván az érvelést onnan, ahol utoljára néztük, Taylor ezt mondja: „Az állítólagos erkölcsi nehézség csak akkor merül fel, mikor mi szükségtelenül annak feltételezésével bonyolítjuk a problémát, hogy a végtelen bölcsesség és jóság Istene azzal bünteti teremtményeit, amit szerinte nem képesek megtenni, s ez a feltételezés, joggal mondhatjuk, a történelmi vallás bármely formájában elavult dolog, de élő lehetőség a tanult Európaiak számára manapság is".[64] Ezzel kapcsolatosan Taylor megjegyzi, hogy ő nem ismer keresztyén közösséget, mely az tanítaná, hogy a pogányok elvesznek, ha nem hallják az evangéliumot. S Taylornak tudatában kellene lennie annak a ténynek, hogy az egész problémát inkorrekt módon veti fel, ami az ortodox keresztyén álláspont által kínált megoldást illeti. A keresztyén tanítás szerint Isten nem bünteti a teremtményeit csak azért, amit nem kívánt nekik megadni. A keresztyén tanítás szerint Isten megadta az emberi fajnak mindazt, amire szüksége volt. A pogányok, tehát, ahogyan Pál tanítja,

[64] Ideézett mű, 2. sorozat 54. oldal

nem ártatlan áldozatai a körülményeknek, hanem Isten gyűlölői. Ha a dolognak eme értelmezését elvetjük, akkor jó és súlyos okból kell elvetnünk, mivel a dolognak végtelenül nagy jelentősége van. Az nem rendezi el a dolgot, ha azt mondjuk, hogy ezt többé már nem élő választási lehetőség a tanult emberek számára. Ez lehet igaz, de az is lehet igaz, hogy élő választási lehetőségnek kell lenni tanult és tanulatlan emberek számára egyaránt. Az egyetlen mód, mellyel a páli magyarázat elvethető, annak megmutatása, hogy az emberi faj kölcsönhatásának egész tantétele nem az Isten tervén alapuló tény. Nem tekinthető rossznak az érvelés legelejétől fogva.

Összefoglalván a tudás tárgyának dolgában lefolytatott vizsgálódásunkat, ami a kiindulási pontot illeti, a következő fontos pontokat sorolhatjuk fel:

A. Elkezdhetjük a tudásszerző folyamatot és annak tárgyalását, hogy rendelkezünk-e igazi tudással bármely „tényről". Ez azonban csak az azonnali, vagy közvetlen kiindulási pont. Az igazi probléma a végső kiindulási pont kérdésével kezdődik.

1. Itt az a kérdés, hogy mit értünk bármely „tény" létezésén, vagy jelentésén. Az nem lesz hasznos, ha készpénznek vesszük, hogy a létezés fogalma értelmesen alkalmazható bármely „tényre", ha azt a tényt Istentől elkülönítetten képzeljük el. Ez csak a dolog egyik oldala.

2. Másodszor a fogalmi tartalom kérdését kell elővenni. Megint nem lesz jó, ha biztosra vesszük, hogy egy „tény" fogalmi jelentése megadható az Istenre való bármiféle hivatkozás nélkül.

A keresztyén teista álláspont egész állítása arra vonatkozik, amit a szubjektum-objektum viszonynak nevezünk, azaz annak lehetősége, hogy bármely objektumról rendelkezhessek tudással, értelmetlen anélkül az előfeltételezés nélkül, hogy a tudás minden szubjektuma, mivel a szubjektumok ebből a szempontból szintén objektumok, a létezését és fogalmi tartalmát végső soron Istentől kapja. Ezért nem lesz hasznukra az anti-teistáknak a teista álláspont hamis voltának előfeltételezésével kezdeni az egész gondolkodási folyamatukat. A teizmus állítása az, hogy egy tény helyes ismeretéhez teista tényként kell azt ismernünk. Ezért kifejezetten logikátlan és inkorrekt ennek az álláspontnak az ellenfelei részéről azzal a feltételezéssel kezdeni, hogy a tények anti-teista tényekként is megismerhetők.

B. Hasonló érv vonatkozik a Szentírás és a valódi tudás kapcsolatára. A keresztyén teizmus azt tartja, hogy a Szentírás fénye nélkül egyetlen tény sem ismerhető igazán. Ezért nem lesz hasznára ellenfeleink számára a kezdetektől fogva elvetni ezt az állítást, mint ami nem „élő választási lehetőség" egy művelt ember számára. A Szentírás szükségességének érve, mint láttuk teista abban az értelemben, hogy a valódi teizmus a Szentírásban adott álláspontal együtt áll, vagy bukik.

C. A második fő kérdés, amit vizsgáltunk, az objektum-objektum kapcsolat. Ez a természet és a történelem kérdése. A keresztyén teizmus állítása az, hogy létezni kell törvényeknek a természetben és a történelemben, ám ezek a törvények nem jelentenek semmit Isten előfeltételezése nélkül, Aki az összekötő anyagként szolgáló cementet adja a tér-idő tapasztalat összes ténye számára. Ennek megfelelően, nem lesz hasznos ellenfeleinknek annak feltételezése, hogy a természet és a történelem Istentől függetlenül létezik és működik.

11. fejezet:
A keresztyén teista ismeretelmélet kiindulási pontja: B. A tudás alanya: szélsőséges anti-teizmus

Lényegében ugyanaz a kérdés, ami a tudás tárgyával kapcsolatban felmerült, ismét megjelenik, ha a tudás alanyára terelődik a beszélgetés. Ismét előjön a létezés és a fogalmi tartalom kérdése, de előbukkan a hiba kérdése is. Mégis vannak ezeknek a kérdéseknek olyan összetevőik, melyeket külön szükséges tárgyalnunk.

Először is megint megemlítjük a különbséget a közvetlen és a végső kiindulási pont között. Ez a dolog itt különösen fontos, mivel a tudás alanyának tárgyalásánál ez a két kiindulási pont sokkal gyakrabban keveredik, mint a tudás tárgyának tárgyalásánál. S ebben az esetben speciális oka van annak, hogy az emberek oly gyakran becsapódnak. Ez az ok nem más, mint hogy a keresztyén teizmus néhány kiváló védője kutatásaikat az én gondos elemzésével kezdték. Talán az elmébe elsőként bejutó példa a legfeltűnőbb. Ágoston írásai általánosságban, hitvallása pedig különösen bővelkedik nemcsak alapos pszichológiai megfigyelésekben, hanem látszólag alapul is szolgál az Isten létezése melletti érveléshez lineáris következtetéssel a lélek-élet tüneményétől. Ennek megfelelően egyes filozófiai írók nem érzékelték a hatalmas különbözőséget Ágoston gondolkodása és Descartes gondolkodása között. Mégis, amint arra rámutattunk az Ágostonról szóló fejezetben, valójában ugyanannyi különbség volt közöttük, mint amennyi teizmus és anti-teizmus között. Mivel azonban Ágoston maga nem tette ezt teljesen világossá, nem nagy csoda, hogy azok, akik egész saját álláspontjuk természeténél fogva csak az egyjelentésű gondolkodást engedték meg, nem vették észre a különbséget. A hatalmas különbség kifejezhető azzal, ha kimondjuk, hogy Ágoston, Kálvin és mások a legkövetkezetesebb teisták közül vették az emberi ént és úgy ebből, mint közvetlen kiindulási pontból elindulva gondolkodtak, míg Descartes és az egész anti-teista hagyomány általánosságban az éntől, mint végső kiindulási ponttól elindulva gondolkodott.

Érezzük, hogy ha ezt a megkülönböztetést észben tartjuk, helyesebb hangsúly adható a tudás szubjektumának és objektumának elsőségével, valamint kölcsönös függőségével, vagy függetlenségével kapcsolatos érveknek. A skót realizmus esetében minimálisan elmondható, hogy szükségtelen hangsúly adatott a kísérletnek, mellyel megpróbálták felállítani az objektumnak a szubjektummal szembeni realizmusát, vagy függetlenségét annak érdekében, hogy elkerüljék Berkeley szubjektív idealizmusát. S ez a kérdés nem veszítette el a jelentőségét. Fontosságát azonban abban a tényben kell keresnünk, hogy ha a szubjektív idealizmus elszabadul a tudás objektumától, vagy tagadja bármi más létezését önmagán kívül, akkor köteles, ugyanezzel az érvvel elszabadulni Istentől is. Más szóval a szubjektív idealizmus annak az anti-teista hagyománynak az egyik konkrét megjelenése, mely örökké változó formákban ragaszkodik az embernek az Istentől való függetlenségéhez.

Ami a legjobban érdekel minket ebben a fejezetben az nem más, minthogy az emberek az emberi ént közvetlen, vagy végső kiindulási pontnak tekintik.

Futólag azt is meg kell jegyezni, hogy a modern filozófiában az ókori filozófiától eltérően a tudás szubjektumát hangsúlyozzák ki a tudás objektuma helyett. Locke *Esszé az emberi megértésről* és Kant *A tiszta ész kritikája* című műveikben kihangsúlyozták a filozófia kérdésének szubjektív megközelítését. Tegyük hozzá még a tényt, hogy egészen a modern időkig a filozófia tudománya nem lépett

fel azzal a csodás állítással, hogy ő alkotja a valóság megértéshez vezető legjobb utat, s látni fogjuk, hogy mikor a tudás szubjektumának kérdését tárgyaljuk, azonnal a csetepaté közepére kerülünk, és tudatában kell lennünk minden egyes lépésünk lehetséges következményeinek.

Eme okokból az egyszerű ember örvendezhet a ténynek, hogy noha létezik a „tények" valóságos őserdeje, melyeket mind a modern ismeretelmélet, mind a modern pszichológia kínál, mégis valójában egyetlen egyszerű dologgal kell szembenéznie mindenhol. Ezt dolgot már említettük: vajon az emberi ént közvetlen, vagy végső kiindulási pontnak tekintik?

Ám jóllehet a dolog önmagában egyszerű, ez nem jelenti azt, hogy mindig könnyű felfedezni, hogy valaki azt ént csak közvetlen kiindulási pontnak használja, vagy végsőnek is. Sok és körmönfont módon próbálták meg az emberek bevezetni, sokszor már a beszélgetés kezdetén, az énről alkotott, legitim módon nem tartható elképzeléseiket, amit csak hosszú és alapos okoskodás után lehet kimutatni.

Kérdésünk tehát ebben a fejezetben konkrétabban az, hogy megengedhető-e az embereknek, hogy úgy induljanak ki a gondolkodásukban az emberi éntől, mint az abbéli feltételezések alapjától, melyek bizonyosra veszik, hogy az emberi én a tudás végső szubjektuma.

A keresztyén teizmus alapvető állítása az énnel kapcsolatosan az, hogy Isten a tudás végső szubjektuma. Az ember csak származtatott értelemben lehet a tudás szubjektuma és így is lesz azzá, mivel Isten a tudás szubjektuma abszolút értelemben. Teológiailag kifejezve mondhatjuk, hogy az ember tudása azért valódi, mert az ember Isten képmására teremtetett. S szintén ezen okból nem lehet vita az ember érelmének és érzéseinek viszonylagos elsőségéről. Mivel Isten személyisége egy teljes egység, így az ember személyisége is egység.

Állítjuk, hogy az anti-teizmus nem tett mást a történelem során, mint egyszerűen készpénznek vette, hogy ez az álláspont nem lehet igaz. Ez egyszerűen kétfelé osztotta az emberi fajt értelmesekre és értelemmel nem rendelkezőkre, s kijelentette, hogy a teista álláspont a továbbiakban már „nem élő választási lehetőség" a művelt emberek számára.

Nem tehetünk többet, mint jelezzük ennek az eljárási módszernek néhány formáját.

Történelmi áttekintésünk megpróbált ujjal mutatni az anti-teista gondolkodás eme sebezhető pontjára. Láttuk, hogy Platon esetében végső soron volt az emberi egyén, akit az igazság mércéjének tekintettek. A modern időkben Descartes ugyanezt a pontot hangsúlyozta ki. Kantnál megtaláljuk ennek a gondolkodási vonalnak a legijesztőbb kifejeződését. Ő szögelte rá ezt a dolgot a modern filozófiára és teológiára.

Helyes dolog itt megállni egy pillanatra és megkérdezni, hogy mit ért a modern gondolkodás a szubjektív fogalma alatt. Történelmileg igaz, hogy Kant álláspontja az őt megelőző szubjektív idealizmus ellen irányult. Gyakran mondják, hogy Kant vette a tudás régi szubjektumát és régi objektumát, melyről az empirizmus és a racionalizmus vitatkoztak és összegyúrta azokat egy új szubjektummá, a transzcendentális ego szubjektumává. S néha hozzáteszik, hogy Kant saját álláspontja ismét csak nevezhető szubjektívnek, mivel nem foglalta bele a nomenális világot ebbe az új szubjektumba. Ebből a szemszögből az igazi objektivitást mindaddig nem érték el, míg a hegelianizmus bele nem foglalta a valóság egészét egyetlen hatalmas gondolkodási rendszerbe. Ekkor született meg az „objektív idealizmus". A mi céljaink számára fontos megjegyezni, hogy bármely gondolkodási rendszert szubjektívnek kell neveznünk, amennyiben az a rendszer az emberi

gondolkodást, vagy az emberi tudatot teszi meg az igazság végső mércéjévé. Pontosan ez a különbség ebben a vonatkozásban a teizmus és az anti-teizmus között.

Meglehetősen divatossá vált Kantnak a hagyományos teista érvekkel szemben megfogalmazott kritikájában rejlő szkepticizmustól megpróbálni úgy megszabadulni, hogy azt mondjuk, az érzelmek összetevőinek ugyanakkora jelentősége van, mint az értelem összetevőinek. Más szavakkal, a személyiség egységét a modern időkben kihangsúlyozták, s azt hitték, hogy ezzel egyúttal helyet készítettek a hitnek. Meg kell azonban jegyezni, hogy az nem jelent különbséget, ami a teizmus és anti-teizmus közötti különbséget illeti, hogy valaki főleg az emberi érzelmekre, vagy főleg az értelemre támaszkodik, mint végső kiindulási pontra és mércére. Bármit, ami emberi, ha megtesznek végső mércének, az nyilvánvalóan anti-teista.

Például Schleiermacher, „a modern teológia atyja" egész teológiáját a függőség érzésének szubjektív megközelítésére alapozza.

Például Ritschl szétválasztja a tudományt és a vallást azért, hogy a vallást megszabadítsa a történelmi vizsgálódások támadásaitól. Ám a fő dolog, amit Ritschl dolgában meg kell jegyezni, nem az, hogy különválasztotta az emberi szubjektumot és a történelmi tényt. Meg kell hagyni, ez nagyon fontos, de azért nagyon fontos, mivel ezzel különválasztotta az emberi szubjektumot Istentől is. Más szóval, Ritschl szubjektivizmusának konkrét formáját időnként a szubjektivizmussal, mint olyannal azonosítják. Ezért tehát észben kell tartani, hogy valaki helyezhet hatalmas hangsúlyt a történelmi vizsgálatokra és gondolhatja, hogy az igazság a történelemtől függ, s mégis szubjektivista marad, mikor a teizmus és anti-teizmus nagy kérdésének tárgyalására kerül a sor, mint maga Ritschl is.

Mikor az írók a tapasztalatról beszélnek, ez a tapasztalat először is szembeállítható az értelemmel. Néhány teológus pontosan így is írt róla, hogy elkerülhessék Kant szigorú értelmi bírálatait. S ez az, ahogyan olyan tudósok, mint J. Arthur Thomson, James Jeans és Eddington beszélnek róla azért, hogy vigasztalást nyújtsanak azoknak, akik el akarják fogadni a tudós tekintélyét végsőnek, ám mégis hagyni akarnak egy kis helyet a vallásnak is. Eme tudósok szerint lehetséges rendelkezni a teljes értelmi agnoszticizmussal, amiképpen Jeans védelmezi azt *A titokzatos világegyetem* című könyvének zárszavában amellett, hogy az illető vallását érintetlenül hagyjuk.

Másodsorban, mikor az írók a tapasztalatról beszélnek, ezalatt érthetik a történelemtől való függetlenséget. Azaz, Ritschl „értékítéletei", melyek annyira népszerűvé váltak az amerikai pragmatista teológiában, megpróbálják megőrizni a vallásos tapasztalat érvényességét a biblia-kriticizmustól függetlenül. Igaz, Ritschl akar valamennyi jelentőséget tulajdonítani a történelemnek, de végső soron meg akarja őrizni a vallásos szubjektum függetlenségét mindennel szemben, ami az „objektív szférában" következhet be.

Harmadszor sok kortárs író a tapasztalat alatt valami olyasmit ért, ami nem zárja ki az utalást az értelemre, az objektumra és a történelemre. Manapság a tapasztalat alatt az emberi fajnak a világegyetemre adott reakcióinak összegyűjtését értik. Ezalatt azt értjük, hogy John Dewey biologizmusa sok teológiai írót befolyásolt, ezért azok nem különítik el a szubjektívet és az objektívet, mint azt korábban tették, hanem veszik a tudás viszonyát, mint az emberi élet egyik szokásos funkcióját. Észrevehetjük, hogy a tapasztalatnak, mint a vallásos igazság mércéjének a legtüzesebb védelmezői egyúttal érdeklődnek a történelmi kutatások iránt is. Más szavakkal, az egész evolúciós folyamatot végig kell követni annak érdekében, hogy

megértsük a faj mai tapasztalatát. Szintén hasonlóan, a különbség az értelem és a tapasztalat között elmosódott. Az értelem most benne foglaltatik a tapasztalat fogalmában. S az értelemnek maga a ridegsége, amelytől a tapasztalat korai szószólói féltek, s ami miatt kizárták magának a tapasztalatnak a fogalmából, most elvétetett azáltal, hogy ismét bevezették a fejlődés fogalmát. A történelmet azért hívták segítségül, hogy megmutassák nekünk, ami most az értelem kemény csontvázáénak tűnik, egykor olyan rugalmas volt, mint maga a test. Más szóval, ahogyan a gyermek csontjai először rugalmasak, majd az életkor előre haladtával fokozatosan rugalmatlanokká válnak, úgy vagyunk mi is: amit atyáink csak posztulátumoknak tekintettek, azt most megkövesedett axiómáknak tekintjük.[65]

Láthatjuk a tapasztalat fogalmának ezekből a változó jelentéseiből, hová kell vezetnie annak, ha az emberi ént tekintjük végső kiindulási pontnak. Teljes relativizmushoz vezet az ismeretelméletben és a metafizikában. Lehetetlen fenntartani az egyéni tudat függetlenségét hosszú időn át a tudás „objektumával" szemben. Ha az énnek valóban függetlennek kell lennie, a valóságot az én konstruktív funkciója szubjektumává kell tenni, vagy az énnek kell a tudás objektuma részévé válnia. Az egész ismereti viszony a tudás szubjektuma és objektuma között az Istenre való mindenféle utalás nélkül bonyolítandó le, ha a tudásnak akár a szubjektumát, akár az objektumát önmagában létezőnek képzeljük el a kezdetben. Aztán az egyén függetlenségét sem lehetséges túl sokáig fenntartani a fajjal és a faj történelmével szemben. Az egyéni ember tudása függ a faj által felhalmozott tudástól. Ha az egyén tudásának egy független kezdőponton kell alapulnia, az nem lehetséges másképp, mint ha az emberi történelem egésze és a mulandó valóság egésze Istentől függetlenül létezik. S emiatt a pragmatikus filozófusok és teológusok látták annak erejét, hogy nem vonakodtak kijelenteni, hogy nemcsak a tudás objektuma létezik Istentől függetlenül, hanem a tudás szubjektuma is hozzájárul a tapasztalat értelmezési elemének egészéhez. Ám ez azt is bizonyítja, hogy ahelyett, hogy azzal a feltételezéssel kezdenék, hogy az emberi elme, akár egyénileg, akár kollektíven fogjuk fel, képezheti a tudás végső kiindulási pontját, a pragmatikus teológusoknak okát kell adniuk az eljárásuknak.

Hasznos célt szolgálhat, ha jelezzük, hogy valaki hol találhatja meg az ember egyéni tudata, mint az ismeretelmélet végső kiindulási pontja feltételezésének határozott példáit. Valaki kezdheti azzal, hogy megemlíti a tényt, miszerint sok vezető egyetemen a teológiát felváltotta az antropológia. Természetesen a teológia nevet megtartották, ám a szó fogalmi tartalma megváltozott. Ahelyett, hogy azt tartanák, hogy a teológia az Istentől az embernek adott konkrét kijelentést tanulmányozza, azt mondják, hogy a teológia feladata annak tanulmányozása, hogy mit gondol az ember Istenről. A teológia eme fogalma mögött meghúzódó feltételezés nyilvánvalóan az, hogy az emberi elme Istentől független a kezdetektől.

Konkrétabban, bárki megláthatja, hogy a vallás filozófiájának és pszichológiájának különböző iskolái által alkalmazott szokásos módszer feltételezi, hogy az emberi tudat eredetének semmi köze sincs Istenhez. Szokásos dolog látni az embereket, akik úgy fognak bele a vallás tüneményének vizsgálatába, hogy nem teszik fel a kérdést, vajon a vallás eredhet e a nem vallásosból, hanem egyszerűen feltételezik, hogy igen.

Ennek az anti-teista feltételezésnek a legszélsőségesebb formája néhány évvel ezelőtt jelent meg, mikor divat volt az állatvilágban vallást keresni. Eme nézet szerint lehetséges a vallás öntudat, vagy istentudat nélkül is. S szintén eme nézet szerint az ember lehet egy vallásos tranzakciónak mind a tárgya, mind az alanya.

[65] v. ö. F. C. S. Schiller, „Axiómák, mint posztulátumok" a *Személyes idealizmus* című könyvben

Azaz, Istent leegyszerűsítették a tér-idő létezés következő, magasabb rendű empirikus kategóriájának jelképévé.

Azaz F. B. Taylornak a *Primitív kultúra* című könyvében a vallás eredetével kapcsolatos magyarázata, nevezetesen az aminizmus, valamint H. Spencernek az *Egyházi szokások* című könyvében adott magyarázata, nevezetesen az ősapák imádata, készpénznek veszik, hogy a vallásos tranzakció lebonyolódhat az Istenre való mindenféle utalás nélkül.

M. Müller és Schleiermacher emlékeztetnek egymásra annyiban, hogy mindketten vallják, hogy semmi következménye sincs a vallást illetően, hogy hisz-e valaki egy személyes Istenben, avagy sem.[66] Ezzel a ponttal kapcsolatos kritikánk nem az, hogy ez az álláspont tarthatatlan, hanem hogy a szerzőknek igazolniuk kell a hitüket, hogy az tartható, Ezt elmulasztották megtenni. Kétségtelenül megpróbálják igazolni álláspontjukat bizonyos mértékig, ám nem a vizsgálódásuk kezdetétől fogva, ahol mindennél jobban szükség van erre az igazolásra.

A filozófia legfőbb iskolái, melyek szolgáltatják az alapot ahhoz a munkához, amit a teológusok vallásfilozófia területén elvégeztek, talán az alábbiak szerint rendszerezhetők:

Első a gondolkodók nyíltan pragmatikus iskolája. Itt lazább értelemben használjuk a pragmatikus fogalmat, hogy ne csak a pragmatizmus iskolájának olyan vezetőit sorolhassuk ide, mint F. C. S. Schiller, James és Dewey, hanem mindazokat, akik a nyitott világegyetem szószólói, bármi is legyen a nevük. Ezek között megemlíthetjük az evolúció filozófusait, például Henri Bergson (*Teremtő evolúció*), S. Alexander (*Tér, idő és istenség*), C. Lloyd Morgan (*Függetlenné váló evolúció*), R. Wood Sellars (*Evolúciós naturalizmus: A filozófia elvei és problémái*) és mások. William James ebben a vonatkozásban különösen fontos, mivel ő írt egy könyvet, mely a vallásos megtapasztalásokkal foglalkozik (*A vallásos megtapasztalások sokfélesége*). Az egész könyvön át húzódó feltételezés az, hogy a vallás képes ténylegesen funkcionálni a tárgyától függetlenül. Általánosságban jellemezhetjük ezeket az írókat azzal, ha kimondjuk, ők nyíltan elismerik a mulandó kategóriák önállóságát és az ember hatalmát arra, hogy értelmezze a valóságot önmaga számára.

Az először említett csoporttal szemben létezik egy második csoport, akik inkább a logikára helyezik a hangsúlyt, semmint az időre. Innen három nagyon éles eszű emberre hívjuk fel a figyelmet.

Bertrand Russell elsősorban kiváló matematikus és másodsorban briliáns filozófus. *A filozófia problémái* és *Tudományos módszer a filozófiában* című munkáiban látszólag van egy kétségbeesett erőfeszítés a tudás olyan tárgyának megtalálására, mely egyáltalán nem tartalmaz magyarázó anyagot, ezért mindenestül adatott valami. B. Bonsaquet Russell eme erőfeszítését kritizálva mondja: „A pszichológiai primitív utáni vadászat a gonoszság gyökere”.[67] Ezt mondván Bonsaquet azt érti ezalatt, hogy Russell megpróbált eljutni az emberi tapasztalaton belül valamihez, aminek abszolút módon adatnia kell, következésképpen objektív. Bonsaquet azért kritizálja Russell nézetét, mert az emberi tapasztalat egyik összetevőjét úgy keresi, mint az egyetlen helyszínt, ahol valaki eléri a valóságot az értelmezés összevegyítése nélkül. Ám bármit is találunk „pszichológiai primitívként”, mindaddig, amíg a világegyetemmel való közvetlen

[66] „*Ob man sich dagegen dies Eine unendliche Wesen als ein persönliches oder unpersönliches vorstelle ist nach Schleiermacher von untergeordneter Bedeutung; mit beiden Vorstellungen kann die gleiche Innigkeit des religiösen Gefühls verbunden sein.*“ O. Pfleiderer, *Geschichte der Religionsphilosophie,* 1. kötet 307. oldal

[67] *Filozófiai Szemle,* 1915: Russell *Ismeretünk a külvilágról* című könyvének áttekintése

kapcsolat által keresi az objektivitást az Istennel való ugyanilyen és alapvetőbb kapcsolat nélkül, ez a valami teljességgel anti-teista.

Másoldalról viszont Russell, mint matematikus, nagyon érdeklődik a törvény fogalma iránt és feltételezi, hogy a törvény az Istentől való teljes függetlenségben létezik. Azaz a tudás működését anélkül elemzi, hogy egyáltalán megkérdezné, lehetséges-e tudás Isten nélkül.[68]

Mint e második gondolkodástípus fő képviselőjét, megemlítjük J. E. McTaggart nevét. McTaggart az állítja, hogy az idő irreális. Ez durván megfelel Platon második álláspontjának, melynél megpróbálta a teljes valóságot az ideális világra való kizárólagos hivatkozással értelmezni. Ez az a motívum, amit McTaggart mindenki másnál jobban kidolgozott.[69]

McTaggart nem vonakodott levonni a következtetést, amit, mint kimutattuk, mindenkinek le kell vonni, aki az ő álláspontjára helyezkedik, nevezetesen hogy a valóság egésze olyan, mint egy demokratikus társadalom, melyben Isten legfeljebb egy logikai egyetemesség lehet, mely összeköti az egyformán végső részlegességeket. Azaz, minden egyes emberi lény ugyanolyan eredeti, mint Isten.

McTaggart álláspontját az ítélkezés általános idealista elmélete logikus következményeként kezeli. Most nem tárgyalhatjuk ezt az állítást részletesen. Elég annyit felidézni, hogy az ítélkezés idealista elmélete szívének tekinthetjük az ahhoz való ragaszkodást, hogy minden ítéletben az egyformaságnak és a különbségnek egyformán alapvetőnek kell lenni, s hogy a különbségnek, melyről itt szó van, az úgynevezett tér-idő világ létezésének kell lennie. Annak érdekében tehát, hogy a különbséget ugyanolyan alapvetővé tegye, mint az egyformaságot, McTaggart nem vonakodik kimondani, hogy ami a tudás viszonyát illeti, az embert ugyanolyan örökkévaló lénynek kell tekinteni, mint Istent.

McTaggart állítása nem kis mértékben segített kitisztítani az atmoszférát. Ezután már nem olyan könnyű az idealistáknak a kétértelműségeiket csűrni-csavarni azért, hogy továbbra is teistáknak látsszanak. Most már határozott alternatívák előtt állnak. Két út áll nyitva előttük. Ott a pragmatikusok útja, akik számára az idő valósága nagyon is képes magyarázni önmagát mindenféle örökkévalóra való utalás nélkül. Számukra ez látszik a legtermészetesebb és leglogikusabb útnak, mivel nem könnyű leszámolni az idő valóságával, amint azt McTaggart megpróbálta megtenni. Ám ha mégis vonakodnának a pragmatistákkal tartani, követhetik a McTaggart által előttük megnyitott fáradságos utat.

A harmadik ember, akiről itt röviden beszélni fogunk, F. H. Bradley. *Megjelenés és valóság* című cikkében azt állítja, hogy az egész világ megjelenése tele van ellentmondásokkal, ezért nem értelmezhető racionálisnak. Bradley azt érti ezalatt, hogy az emberi elme nem láthat keresztül kimerítően a tér-idő valóságon. Feltételezi, hogy ha az emberi elme nem értheti kimerítően a valóság természetét, akkor az nem érthető meg. Igaz, Bradley azt mondja nekünk, hogy az általunk látott ellentmondások „valamiképpen” nem találhatóak meg az abszolútban. Ám Bradleynek maga ez a „valamiképpen”-je azt mutatja, hogy számára Isten kegyes utógondolat csupán. Bradley gondolkodásában Isten elképzelésének nincs funkcionális jelentősége az emberi tudás számára. Az emberi elmét a megjelenés

---

[68] v. ö. B. Russell, *A filozófia problémái* és *Tudományos módszer a filozófiában*. Russell álláspontjának kritikájával kapcsolatban lásd *Az elme,* 1920, 414. oldal; *Nemzetközi Etikai Magazin*, 1915. január, Broad kritikája, *A filozófia, pszichológia és tudományos módszer magazinja,* 1915. augusztus 19, Theodore de Laguna kritikája; J. B. Pratt, *Kalandok a vallásban és a filozófiában*.

[69] *Az elme*. N. S. V. 2, 893, 490. oldal; Ugyanott, 1894, 190. oldal, *Az elme*. N. S. 17, 1908, 457. oldal, és különösen *A létezés természetes* című kétkötetes munka. A. E. Taylor kritizálta McTaggart elképzelését az *Egy erkölcstanító hite* című munkájában, 1. kötet, 112. és azt követő oldalak

világával kapcsolatban működőnek tekinti, jóllehet negatív módon, akár létezik Isten, akár nem. Ebben a vonatkozásban Bradley Kantra emlékeztet. A fenomenális világot illetőleg mindkettő az Istenre való hivatkozás nélkül fejezte be a tudás munkáját. Istent félretették valamiféle bizonytalan nomenális világba, mely egyfajta marginális szürkületi háttérvilágítást ad a fenomenális világhoz. Annak a ténynek, hogy Kant szerint lehetséges, Bradley szerint viszont nem lehetséges racionális tudással rendelkezni a megjelenés világáról, ebből a szempontból nincs jelentősége. A fontos az, hogy mindketten fenntartják, hogy bármit is mond az emberi elme a fenomenális valóságról, azt mondhatja és mondja is az Istenre való hivatkozás nélkül.

Logikával kapcsolatos kétkötetes munkájában Bradley ugyanezt a nézetet alakítja ki. Ebben a munkában dolgozza ki a logika ama idealista elképzelését, amelyet már McTaggart is hirdetett. Bradley rámutat, hogy az analízisnek és a szintézisnek egyformán alapvetőnek kell lennie minden kijelentésben.[70] Másként kifejezve, Bradley azt mondja, hogy az egyformaságnak és a különbözőségnek egyformán alapvetőnek kell lennie. Mégis felfogja, hogy hatalmas nehézségbe kerül fenntartani ezt az állítást, mivel akkor úgy látszik, hogy a mulandó világban állandóan megjelennek új tények, melyek látszólag semmiféle kapcsolatban nem állnak az őket megelőző tényekkel. Ezt mondja: „A Valóság eme kettős természete, mely által elsiklik önmaga elől a mi megkülönböztetésünkben, hogy állítássá váljon, ezenközben egész idő alatt megmaradjon önmagában, mint végső szubjektum, melytől minden minőséget származtatunk, és amelyhez viszonyítjuk azokat, ha akarják megmagyarázhatatlan”.[71] Tehát ahelyett, hogy a keresztyén teizmus történelmi álláspontját a legcsekélyebb mértékben figyelembe venné, mely szerint annak oka, hogy a valóság számunkra látszólag ezekkel az egymást kizáró kategóriákkal rendelkezik, nem más, mint hogy mi végesek vagyunk és amennyiben a tudásunknak bármiféle jelentőséggel kell rendelkeznie, akkor Isten fogalmán kell alapulnia, akiben az egység és a különbözőség harmonizálnak, Bradley biztosra veszi, hogy ha az egység és a különbözőség nem egyeztethető össze, akkor további minősítés nélkül kijelenthető, hogy a probléma megmagyarázhatatlan. Bradley számára az igazság végső próbája az, amit a véges elme képes, vagy képtelen mondani bármiről. S ez a vitatott pont teizmus és anti-teizmus között.

Joachim *Az igazság természete* című könyvében ebben a vonatkozásban emlékeztet Bradleyre. Miután mindent megpróbál, hogy meglássa, lehetséges-e a valóság természetét kizárólagosan emberi kategóriákban kifejezni, azt mondja nekünk, hogy „oka van rá, hogy azt gondolja, létezik valamiféle alapvető ellentmondás a dolgoknak magában a szívében”. Itt ismét készpénznek veszi, hogy ha az ember számára a dolgok szívében látszólag létezik egy alapvető ellentmondás, akkor ennek az alapvető ellentmondásnak Isten számára is léteznie kell.

Most megnézzük a filozófusok harmadik csoportjának néhány íróját. Ezt a csoportot nehezebb megvizsgálni, mint az első, vagy második csoportot. Az első csoport esetében egyes írók nem húzódoztak nyíltan kijelenteni, hogy a tudás működésének értelmezéséhez nincs szükségük Istenre. Úgy vélik, hogy az ember, noha mulandó alkatú, teljesen képes irányítani az egész dolgot. A második csoport szintén szkeptikus viselkedést akar tanúsítani aziránt, hogy az ember tudása vajon nem elégséges-e önmaga számára. Ám az a csoport, melyről most van szó, (a) nem gondolja, hogy a mulandó elme önmagában elégséges, és (b) nem próbálja meg a mulandó elmét örökkévalósítani, és nem akar a szkepticizmus álláspontján maradni.

[70] v. ö. 1. kötet, 252. és azt követő oldalak, 2. kötet 471, 662, 629. és azt követő oldalak,
[71] *Logika,* 2. kötet 620. oldal

Őszintén elismerik, hogy szükségük van Istenre. Megpróbálják összekapcsolni Isten elméjét az ember elméjével. Ám mégis, Isten szükségességének elismerése mellett, valójában nem ismerték el Isten szükségességét, és Isten keresése mellett valójában nem keresték Őt. Ezt megmutatni hálátlan feladat. Nemrég megjelent, *Kalandok a filozófiában és a vallásban* című humoros könyvében J. B. Pratt bemutatja „Dr. Idealistát", aki Szókratészhez beszél és elveti, hogy szaván fogja Platont, még ha vissza is tér a Limbusból és azt is mondja, hogy dualista volt. Dr. Idealista mondja: „Kedves Szókratészem, ha egy ember odajön hozzám és Platonként mutatkozik be, ám egyúttal elismeri, hogy dualista, arról tudni fogom, hogy ő nem Platon".[72] Ehhez hasonlóan a mi feladatunk is az lesz, hogy jelezzük, az ember sokszor mondja, hogy teista abban az értelemben, hogy hajlandó elismerni, hogy az ember tudás-funkciója nem működhet, míg Isten nem létezik, de valójában az illető mégsem teista. Ebben semmi inkorrektség sincsen. A bíróság nem fog mindenkit a szaván és nem lesz emiatt nevetségessé. A bíróság nevetségessé válna, ha mindenkit a szaván fogna.

A dolog, ami talán a legszembetűnőbb számunkra, mikor az idealista iskola íróit olvassuk, hogy nemcsak az Isten iránti méltányosságukat ismerik el, de látszólag nagyobb szükségük is van Istenre, mint a keresztyén teistának. A közvetlen és a végső kiindulási ponttal kapcsolatos összehasonlításunk fogalmaival kifejezve úgy látszik, hogy az embert nemhogy a végső kiindulás pontnak nem teszik meg, de még a közvetlen kiindulási pontnak sem akarják megtenni.

Az Isten létezésének szükségességéhez való ragaszkodásra irányuló hajlam az idealisták között egy általános kozmikus erőfeszítésben nyilvánul meg. Láttuk ezt Bradley esetében. Számára semmi mulandó nem rendelkezhet valósággal, legalábbis igazi valósággal nem. Ugyanez a hajlam figyelhető meg Bonsaquetnél is. Bonsaquet egész logikája szemlátomást szemben áll a pragmatikus filozófusok elképzelésével, miszerint a valóság lényegileg új dolgokat hoz létre. Az egyik legalapvetőbb elképzelése az, hogy a tudásnak rendszerre van szüksége, s nem létezhetne rendszer, ha a valóság nem volna más, mint szétkapcsolt események sorozata. Ahhoz, hogy bármit mondhassunk bármiről az egész valóságot számításba kell vennünk. „"Következik tehát a feltételes következtetés természetéből, hogy minden egyes levezetésben benne foglaltatik a valóság egészén alapuló ítélkezés, jóllehet csak egy részrendszerre utalva, aminek még valóságosnak sem kell lennie".[73] Mikor Bonsaquet így érvel a pragmatikusok és az olasz idealisták ellen, látszólag egyfajta lépcsőzetességet vezet be a valóságba. A mulandó valóság kevésbé tűnik valóságosnak, mint az örökkévaló valóság. Bonsaquet azt mondja, hogy a valóság alacsonyabb rendű összetevőit a magasabb rendűek fogalmaival kell értelmeznünk. Azaz, első ránézésre úgy tűnhet, hogy Bonsaquet nem sorolható azok közé, akik az emberi elmét tekintik a végső kiindulási pontnak.

Bonsaquet azt vallja, hogy az emberi elme önmagában egyáltalán nem független, hanem csak az Abszolút fókusza. Látszólag tehát az egyéni ember személyiség kérdésében Bonsaquet a teistánál is teistább. Bonsaquet erőteljesen ellenzi, hogy bármi független létezést tulajdonítsunk a véges személyiségnek. S nemcsak a véges személyiség létezésével kapcsolatosan ez a helyzet, de az ember értelmező hatalmával is. Itt érünk a dolog kulcspontjához. Bonsaquet azt mondja, hogy olyan állításokat, melyeket az általunk ismert valósággal kapcsolatban fogalmazunk meg, nem alkalmazhatunk az abszolút valóságra, mert Isten esetében nem állhatnak fenn azok a korlátok, melyeknek mi magunk alá vagyunk vetve. Vegyük a példa kedvéért a fogalmat. A célról alkotott fogalmunkat nagymértékben

[72] Idézett mű, 106. oldal
[73] *A feltételes következtetés és a lineáris levezetés*, 55. oldal

színesíti az ellenállás eszméje, mellyel szembetaláljuk magunkat. Céljainkat az ellenállással szemben próbáljuk megvalósítani. Ám ez, mondja Bonsaquet, nem lehet így Isten esetében. Ennek megfelelően nem alkalmazhatjuk a cél fogalmát Istenre. Nem mondhatjuk, hogy Isten eltökélt bizonyos dolgokat a világegyetemet illetően.[74] Látszólag tehát ezen a ponton Bonsaquet kitartóbb, mint mi magunk. Ő nagyon határozottan azt tartja, hogy az ember magyarázata nemcsak messze áll a végsőtől, de önmagában véve meglehetősen értéktelen is.

Ez a pont akkora egyetemes fontossággal bír, hogy még azt is jeleznünk kell, hogy ily módon látszólag teljes harmónia áll fenn Bonsaquetnek az ember létezéséről és az ember magyarázatáról alkotott elképzelései között. Látszólag mindkettőt meg kell semmisíteni, mielőtt eljuthatnánk a tényleges valósághoz és igazsághoz. *Az egyén értéke és sorsa* című könyvében azt mondja, hogy az embernek teljességgel meg kell tagadnia önmagát, mielőtt kapcsolatba léphetne az igazsággal.[75] Ebben a vonatkozásban Bonsaquet egyetért Bradleyjel, aki ugyanezt az érzést így fejezte ki: „Az egység nem ragaszkodik véges, vagy elszigetelhető jellegéhez. Mint a vallásban is, önmagából indul el és nem önmaga felé, és nem kér jobbat, mint hogy elvesszen az egészben, ami egyidejűleg a saját legjobbja”.[76] Amíg az egyén el nem veszíti az önmaga iránti érdeklődését, addig „nem érzi a törekvést az egész irányában”. Hasonló módon követeli Bonsaquet, hogy az emberi lény először tagadja meg saját értelmezési kategóriáit, mielőtt kapcsolatba kerülhetne az abszolút, vagy isteni értelmezési kategóriákkal. Hogyan lenne hát lehetséges bármiféle indokkal besorolni Bonsaquetet azok közé, akik feltételezik, hogy az ember elméje a végső kiindulási pont?

Az első fő megfontolás, amit meg kell tennünk ebben a vonatkozásban, hogy Bonsaquetnek a pragmatista álláspontnak szemben megfogalmazott egész állítását az azzal kapcsolatos, szintén alapvető állításának fényében kell értelmezni, hogy jóllehet a mulandó világegyetem az egyik értelemben nem végső, de más értelemben az. Bonsaquet a filozófia összes problémáját a legmélyebb bepillantással tárgyalja, mikor a logikával foglalkozik. S az ő logikájában mondja nekünk, hogy noha igaz, hogy az elemzésnek alapvetőnek kell lennie mindenfajta tudás vonatkozásában, az ugyanúgy igaz, hogy a szintézis is alapvető mindenfajta tudás esetén. A realista és pragmatista kritika nyomása alatt nem vonakodott kimondani, hogy a valóság „öröklötten szintetikus”, azaz egyetlen önmagából kiinduló változásra sincsen szükség, hogy számot adjon azokról a különbségekről, melyek újszerűek és kreatívak, tökéletes folytonossággal.[77] Ebben a ragaszkodásban, miszerint az egész valóság lényegében szintetikus, Bonsaquet nemcsak visszaadta a mulandó világnak a valóságot, amit látszólag megtagadott. Ennél sokkal többet tett. A Valóságról szólva anélkül, hogy különbséget tett volna az örökkévaló és mulandó valóság között, majd azt mondani, hogy ez a valóság öröklötten szintetikus, gyakorlatilag leszállította az örökkévalót a mulandó szintjére.

A valódi ok, ami miatt Bonsaquet gondolkodásának teljességgel anti-teista jellegét nem mindig fogják fel, a tény, hogy létezik egy kétértelműség a gondolkodásának szívében, melyet nem könnyű észrevenni. Ezért jó, ha ezt gondosan kezeljük.

A kétértelműség forrása abbéli próbálkozásában rejlik, hogy az ítélkezés természetét tisztán egyjelentésű módon elemzi. Beszél az ítélkezésről, s biztosra

---

[74] *Az egyéniség és az érték alapelve*, 4. előadás, 122. és azt követő oldalak
[75] 153. és azt követő oldalak
[76] F. H. Bradley, *Az elme*, N. S. V. 19., 154. oldal
[77] *Filozófiai szemle*, 32. szám, 1923, 596. oldal

veszi mindenféle kritikus elemzés nélkül, hogy ennek az ítélkezésnek ugyanazokat a jellemzőket kell feltárnia ugyanolyan módon, Istenben és emberben egyaránt. Ez a pont létfontosságú, mikor a módszertan kérdését tárgyaljuk, itt azonban csak jelezzük a tényt annak érdekében, hogy megmutassuk: ezzel Bonsaquet azt feltételezte, hogy az ember ugyanolyan végső, mint Isten. Ha az ember nem lenne ugyanolyan végső, mint Isten, akkor nem lehetne úgy folytatni, mintha nem lenne a kettő között semmi különbség.

Emiatt az alapvető feltételezés miatt folytatja Bonsaquet a Valóságról, valamint az Abszolútról és a Létezésről szóló egyetemes értekezéssel. Az eredmény természetesen az, hogy ezen alanyok vonatkozásában feltételezi, hogy nem szükséges megkérdezni, vajon lehetséges-e válogatás nélkül állításokat tulajdonítani nekik. Más szóval azt feltételezi, hogy a Valóság, vagy Létezés, vagy az Abszolút az állítások egyetlen szubjektuma. Az emberi személyiségekről úgy beszél, mint az Abszolút fókuszairól, vagy a tartalom puszta kapcsolatairól. A Valóság szó jelentése, amely a legjobb összhangban van Bonsaquet alapvető állításával a logikában, az Egész. Ténykérdés, hogy bármiféle elképzelések is léteznek, Bonsaquet be fogja azokat foglalni az állítás szubjektumába. Annak tehát valamiképpen tulajdonítani kell a jót, a gonoszt és a közömbös állítást.

Kihangsúlyozzuk ezt a pontot, hogy Bonsaquet számára az Egész az állítás valódi szubjektuma, mivel ebből világosan látható, hogy mennyire centrálisan üti az ő filozófiája a keresztyén teista álláspontot. Egy tollvonással törli el a különbségeket mulandó és örökkévaló, Isten és ember között. Feltételezi, hogy egység és különbség nem a Szentháromság szívében található meg, hanem az egész szívében, melynek a mulandó világegyetem máris része.

Az érzéki világ vonatkozásában Bonsaquet álláspontja visszavisz minket Pontosan oda, ahol Platon hagyott, nevezetesen hogy készpénznek kell venni, hogy nem vagyunk származtatottak. Platonhoz hasonlóan Bonsaquet is felfogja az álláspontjában rejlő nehézségeket, s bizonyos mértékig megpróbálja ezeket orvosolni azzal, hogy bevezeti a lépcsőzetes motívumot, amit Platon is bevezetett. Platon az időt az örökkévalóság mozgó képmásának nevezte. Nem akart neki annyi valóságtartalmat tulajdonítani, mint magának az örökkévalóságnak. Hasonlóképpen beszél Bonsaquet is a valóság alacsonyabb és magasabb rendű összetevőiről. Időnként nagyon kihangsúlyozza ezt a dolgot. Említettük a gondolkodásában ezt a kozmikus erőfeszítést. Időnként úgy beszél az Abszolútról, mint az Odaátvalóról. S ezzel összhangban beszél az idő világának dolgairól úgy, mintha azokat olybá kellene tekintenünk, amiknek semmiféle értékük sincs. Ennek egy kiemelkedő példája abbéli állítása, hogy az emberi ént teljesen meg kell semmisíteni ahhoz, hogy az Abszolútnak meglegyen az útja benne. Ám ezt a kozmikus erőfeszítést nem szabad másként értelmezni, mint gondolkodási rendszere fő állítása csődjének vonakodó elfogadásaként. Természetes, hogy bárki, aki az Egészet teszi meg minden állítás közvetlen szubjektumának, kénytelen kiagyalni valamiféle módozatokat és eszközöket, melyek által elhárít valamennyit a nyilvánvaló nehézségekből, melyek maguk próbálnának meg az előtérbe kerülni. Túlságosan is világos, hogy nem jellemezhetjük megfelelően az ugyanarra a közvetlen szubjektumra vonatkozó állításokat feketén-fehéren anélkül, hogy leegyszerűsítenénk az emberi beszédet szavak értelmetlen sorozataira. Platon érezte ezt a problémát, mikor nem tudta, hogy mit cselekedjen a becstelenség és erkölcstelenség Eszméivel. Hasonlóképpen beszélt Bonsaquet állandóan az Abszolútról, mint minden állítás végső szubjektumáról. Ugyanezen okból beszélt az Abszolútról, mint Odaátvalóról. Ám gondosan meg kell jegyezni, hogy Bonsaquet

ezzel valójában nem került el semmi, a logikájában rejlő nehézséget. Az ő Odaátvalója és az állítás végső szubjektuma mindig a Valóság egészének egyik összetevői maradnak. Soha egyetlen írásában sem mutatja ezt az Odaátvalót úgy, mint ami az érzéki világtól való teljes függetlenségben létezik. Az érzéki világ mindig is megmarad a Valóság Egésze másik összetevőjének. A Valóság rendkívül összesűríthető, mondhatni, a felső végén, s nagyon megritkítható az alsó végén, ám az egyik soha nem létezhet a másik nélkül.

Bonsaquet megpróbálja bemutatni az Abszolútot, mint az egység helyét és forrását, az érzéki világot pedig, mint a különbözőség forrását a logikában. Bonsaquet számára a mulandó az egyetlen és kizárólagos forrása a végső különbségtételnek. Ez teljesen ellentétes a keresztyén teista elképzeléssel, mely a különbségtétel végső forrását az örökkévaló Szentháromság személyeiben keresi. Ennél alapvetőbb ellentét el sem képzelhető. Ez elhatol a teizmus és anti-teizmus közötti különbség szívéig.

Ennek ellenében felhozható, hogy a keresztyén teizmus is azt állítja, hogy minden állítás végső szubjektuma Isten, mivel azt tartja, hogy minden, a mulandó világban bekövetkező esemény Isten tanácsvégzésével függ össze, s ebben a vonatkozásban a keresztyén teizmus és Bonsaquet álláspontja ugyanannak látszik. Ám észre kell venni, hogy az azonosság csak látszólagos. Az idealista álláspontról nem mondható el, hogy szerinte minden történelmi dolog Isten tanácsvégzésének megfelelően történik. Az egész álláspontban alapvető, hogy a Valóság öröklötten szintetikus és öröklötten analitikus. Azaz, az idealizmusnak nemcsak nyitott világegyeteme, hanem nyitott Istene is van. Vagy, először belefoglalhatjuk Isten fogalmát a Világegyetem, vagy Valóság fogalmába, majd mondhatjuk, hogy az Egész valóság nyitott. Ebből joggal következtethetünk arra, hogy Bonsaquet nem képes megtenni Istent az állítások végső alanyává. Bonsaquet Istene még nem nőtt fel teljesen, sőt mi több, soha nem fog teljesen felnőni, amíg csak az idő tart, mivel az idő abszolút új kiegészítéseket hoz magával. Az idealisták természetesen ellenzik ezt azzal, hogy ez nem korrekt állítás, mert az idealizmusnak maga az alapja az, hogy semmi abszolút új nem történik, vagy az úgynevezett új valójában kapcsolódik a régihez. Ám pontosan ez az, ami a mi állításunkhoz is kötődik, hogy az idealizmus nem vallhatja, hogy semmi abszolút új nem történik, mert az általa biztosítani próbált egység valójában nem egység, mert önmagában is öröklötten mulandó.

S ha igaz az, hogy Bonsaquet számára, hogy a mulandó világ nem származtatott és mindig is az örökkévaló világ egyik összetevője, ebből következik, hogy az emberi elme létezésének és értelmező hatalmának kérdéseit az isteni elme létezéséhez és értelmező hatalmához való viszonyában kell magyaráznunk ennek az egyetemes kölcsönhatásnak a fényében.

Az egyén értéke és sorsa című könyvében Bonsaquet azt állítja, hogy az egyéniséget teljességgel meg kell tagadni, hogy felfogjuk „az egész iránti törekvést”.[78] Megfigyeltük, hogy ez a Bonsaquet gondolkodásában rejlő egyetemes kozmikus erőfeszítés bizonytéka. Most azonban megtanultuk értelmezni ezt az egyetemes kozmikus erőfeszítést nem mint a teizmus bizonyítékát, hanem mint önmagában is az anti-teizmus bizonyítékát, s azt is látjuk, hogy Bonsaquetnek maga ez a ragaszkodása az egyéniség megsemmisüléséhez önmagában is bizonyítéka az emberi elme végsőnek való feltételezésének. Ez legfeljebb kísérlet volt annak megtételére, ami McTaggart oly alaposan megtett, hogy felvette az emberi elmét az isteni elmébe. S ha sikeres volt ebben, úgy az ember legalább annyira végső lesz, mint Isten. Legfeljebb kölcsönhatás lesz Isten és ember között. Mondható, hogy

[78] Idézett mű, 153. és azt követő oldalak

Bonsaquet nem tette egyenlővé az embert Istennel, mivel mindenestül megsemmisítette az embert. Erre azt válaszoljuk, hogy ha azt állítják, hogy Bonsaquet teljesen megsemmisítette az ember egyéniségét, hát tette azt azáltal, hogy az embert Istennel azonosította és valóságát Istenben találta meg. S ha valami, hát ez többet mond közvetlenül az álláspontja ellen, mintha azt mondanánk, hogy fenntartott valamilyen fokú függetlenséget az ember számára. Egyenlővé tenni az embert Istennel pontosan ugyanazzal az eredménnyel jár, mint az ember Istennel való azonosítása, ami az ismeretelméletet illeti. Mindkét esetben megtörténik Isten trónfosztása arról az egyedi helyről, amit a teista gondolkodás biztosít Neki.

A legvilágosabban és jelentőségteljesebben ez akkor nyilvánul meg, ha lezárásképpen megnézzük az értelmezés dolgát. Láttuk, hogy Bonsaquet talán jobban, mint bármely más idealista, vallja, hogy a valóságot örökkévaló, és nem mulandó kategóriákban kell értelmezni. Ragaszkodása ehhez a dologhoz megfelel abbéli ragaszkodásának, hogy az emberi egyéniség nem létezik az Abszolúttól elkülönítve. Ám mint abban az esetben, úgy itt is, nem jutunk el az értelmezéssel kapcsolatos elképzelése szívéig, míg nem jegyezzük meg, hogy bármennyire is ragaszkodni látszik Bonsaquet ahhoz, hogy a valóságot az Abszolút fogalmaival kell értelmezni, az is igaz, hogy az embert eme Abszolút részének tekinti, s ezzel feljogosítja a szavazásra. Ez különösen abban a feltételezésben nyilvánul meg, amire már céloztunk, hogy állandóan a gondolkodásról beszél anélkül, hogy firtatná, szükséges-e különbséget tenni isteni és emberi gondolkodás között. Készpénznek veszi, hogy az emberi gondolkodás végső. Emiatt Bonsaquet számára lehetetlen azt mondani, hogy Isten, vagy az Abszolút minden állítás végső alanya. Ezt nem képes megtenni attól fogva, hogy Istent az Egésszel azonosítja, mivel ebben az esetben az egész egésze még nincs meg. Ám akkor sem tudja megtenni, ha Istent az Odaátvalóval azonosítja, mivel még abban az esetben is az érzéki világot úgy kell számításba venni, mint valami nem származtatottat, melyre az állítások bizonyos fajtáit kell alkalmazni, vagy amelyiktől kiindulva az állítások legalábbis eredetieknek tekinthetőek.

Az elemzést lezárandó külön felhívjuk a figyelmet arra a tényre, hogy bármiképpen is akarja valaki Bonsaquet filozófiáját magyarázni, legyen panteistább, vagy általánosabb teista mód, tény marad, hogy Bonsaquet számára az ember nem abszolút származtatott lény, s emiatt nem kell elismernie Istent a magyarázat legfelsőbb kategóriájaként, és nem is ismeri el. Természetesen használhatja Istent, mint jelképet ahhoz, amit ő maga, Istentől függetlenül elképzelt a Valóság fő jellemzőjeként, ám Isten neki nem a Valóság végső értelmezője. Az eredeti valóság számára nagyobb fogalom, mint Isten. Isten nem a világegyetem teremtője, hanem csak egy összetevője. Legfeljebb segíthet a világegyetem magyarázatában, de nem magyarázhat az embernek abszolút módon.

Fontos ismét megemlékezni arról, hogy Bonsaquet erre az álláspontra nem logikai szükségszerűségből helyezkedik, hacsak az nem annak a logikai szükségszerűsége, hogy a világegyetem Istennél nagyobb végsőségének feltételezésével kell kezdeni. Az, hogy Bonsaquet anti-teista kiindulási pontra helyezkedett, nyilvánvaló abból a tényből, hogy soha nem kérdezi meg az ítélkezéssel kapcsolatos vizsgálat kezdetének helyességét, mert biztosra veszi, hogy minden gondolat lényegileg egyformán végső. Biztosra veszi, hogy a becstelenség és erkölcstelenség Eszméi ugyanolyan végsők, mint a jóé. Ebben a vonatkozásban nem jelentett előrelépést a platoni filozófiához viszonyítva. Ezzel a feltevéssel biztosra vette, hogy nincsen abszolút és nem is lehet abszolút. Ha valaki bármely objektum vizsgálatát azzal a feltételezéssel kezdi, hogy teljes kölcsönhatás áll fenn

Isten és ember között, akkor semmiképpen nem jut el a teista álláspontra. Így előre kijelenthető következtetés, hogy nem található abszolútum.

12. fejezet:
A keresztyén teista ismeretelmélet kiindulási pontja: C. A tudás alanya: szelídebb anti-teizmus

Sok időt töltöttünk Bonsaquet álláspontjának tárgyalásával egyrészt irányító befolyása miatt, melyet a késői idealista körökre fejt ki, másrészt amiatt a tény miatt, hogy a logikáról alkotott elképzelése alapul szolgál az idealisták sok későbbi módszeréhez. Sőt, a kozmikus erőfeszítése gondolkodásában magával hozza a sajátságos kísértést, hogy úgy gondoljunk Bonsaquetre, mint aki túl kevés hatalmat adott az emberi elmének ahelyett, hogy túl sokat adott volna.

Bonsaquet álláspontjának általunk végzett vizsgálata, s különösen a kozmikus erőfeszítés belehelyezése a gondolkodásába egész filozófiájának tényében lehetővé teszi számunkra megbecsülni a reakciót, ami Bonsaquettel szemben támadt az idealista körökben. Ez a reakció jórészt a gondolkodásában rejlő kozmikus erőfeszítés ellen irányult. Megújította a hangsúlyt az emberi egyéniség eredetiségén és végsőségén Bonsaquet Abszolútjának túlkapásaival szemben. Láttuk azonban, hogy Bonsaquet Abszolútja valójában nem avatkozott be az emberi elmébe. Ha valami, hát ez vette az emberi elmét önmagában és állandó helyet biztosított a számára az asztalánál, mint Dávid tette Mefibósettel. Ez a reakció nem történhetett annak érdekében, hogy több eredetiséget adjon az emberi elmének, mint amekkora annak volt Bonsaquet filozófiájában. Az emberi elmének nem lehetett több eredetiséget adni, mint amennyit ő adott neki. Ő tette abszolúttá, s ennél többet senki más nem tehetett. Az egyetlen lehetséges reakció erre az volt, ha valaki fellázadt az ellen, hogy Bonsaquet túl közeli kapcsolatba hozta az egyént az abszolúttal, így az látszólag elveszíthetett valamennyit egyéniségéből. Az analógia nem az adóztatás elleni lázadás lenne képviselet nélkül, hanem lázadás a képviselet ellen, amely túl messze van. Az inszurgensek nemcsak függetlenséget, hanem önkormányzatot is akartak.

Továbbá meglátjuk majd, hogy a Bonsaquet álláspontja elleni reakció nem tarthatott a valódi teizmus felé, hanem csak valami felé, ami hasonlított a teizmusra. Ez a leglényegesebb dolog. Gyakorta vélik, hogy a Bonsaquet elleni reakció a filozófia problémáinak panteistább megközelítésével szemben a teistábbra igyekezett nagyobb hangsúlyt helyezni. Ennek az állításnak a hamissága nyilvánvalóvá válik, ha megértjük, hogy az emberi elmére, mint a filozófiában a végső kiindulási pontra helyezett hangsúly soha nem lehet a teizmus valamiféle megközelítése, mert az semmi másban nem érdekelt, mint annak fenntartásában, hogy nem az ember, hanem Isten a végső kiindulási pont az igazi ismeretelméletben. Nem állítjuk, hogy a Bonsaquet elleni reakció messzebbre vitt a teista álláspontól, mivel valójában már nem volt lehetséges messzebbre menni. Mégis, bizonyos értelemben mondható, hogy a reakció a teizmustól való eltávolodást jelentette, mivel valóban egy további lépés volt a pragmatizmus irányában, amely nyíltabban kimondja szembenállását a teizmussal, mint az idealizmus. Mint amiképpen igaz, hogy a modernizmus nem kevésbé anti-teista, mint az A. A. A. A. Társaság[79], de kevéssé nyílt anti-teizmusában, úgy az is igaz, hogy Bonsaquet álláspontja nem kevésbé anti-teista, mint a pragmatizmus, de kevésbé nyíltan az. S a Bonsaquettel kapcsolatos általános reakciót még mindig gyakrabban azonosítják a teizmussal, mint Bonsaquet álláspontjával, ezért annál inkább szükséges felhívni a figyelmet arra, hogy ez az

[79] American Association of Amateur Astronomers (Amerikai Amatőr-csillagászok Szövetsége) – a ford.

egyetemes teizmus ugyanúgy anti-teista, mint a pragmatizmus, sőt nevezhető egy további lépésnek a pragmatizmus irányában.

Az első ember, akit megemlítünk az írók eme fő csoportjában, A. Seth Pringle Pattison. *Hegelianizmus és személyiség* című kis könyvében megfújta a kürtöt, mellyel az embereket el akarta téríteni Bonsaquet házától. Nem mintha az ő álláspontja magában foglalná a logika idealista elképzelésének tagadását. Legalábbis nem szándékozott az idealizmus elutasítása lenni, csak az idealizmus ama szélsőséges formájáé, amit Bonsaquet támogatott. Pringle Pattison nem akarta fenntartani, hogy az emberi egyéniségnek bármiféle jelentősége lenne Bonsaquet Abszolútjától elkülönítve, de kimondta, hogy nem szabad úgy megsemmisíteni, ahogyan Bonsaquet tette. Azt mondja nekünk, hogy mindig hitt az Abszolút és az ember „lényegi rokonságában". Nem támogatja a teljes pluralizmust. Ami ellen lázadt, mondja, az nem volt más, mint az emberi egyének leegyszerűsítése „tartalmi kapcsolatokra a valódi egyénen belül, melyhez tartoztak". *Isten elképzelése a modern filozófiában* című könyve első részében az úgynevezett „Megjelenések" világának létezésével foglalkozik. Ebben az első részben csak csekély, vagy egyáltalán semmi szükségét sem érzi az Abszolútra való utalásnak. Már ez is mutatja, hogy a Megjelenések világát úgy tekinti, mint valamiféle végsőt.

Hasonlóképpen, az Arisztotelész Társaság előtt tartott egyik szimpóziumon, mely azzal foglalkozott, hogy az egyének rendelkeznek-e lényegi, vagy csak melléknévi[80] létezéssel, Pringle Pattison azt mondja, hogy az egyén látszik „a mennyei törekvés egyetlen elképzelhető céljának".[81] S mikor Bonsaquet annak kimondásával kritizálta a nézeteit, hogy Pringle Pattison alapján valakinek a végső pluralizmushoz kell jutni, utóbbi nem vonakodott azzal válaszolni, hogy Bonsaquetnek nem szabad alábecsülnie „a numerikus azonosság, mint a konkrét létezés alapvető jellemzőjének jelentőségét".[82] Azt szándékozik elfogadni, hogy önmagukban az egyének csak puszta absztrakciók, de hozzáteszi, hogy önmagában az Abszolút is csak absztrakció. Azt mondja, hogy Bonsaquet filozófiája hajlamos „a formális azonosság elérésére ama különbségektől való elvonatkoztatással, melyektől a világegyetemnek, mint szellemi kozmosznak maga a jellege függ".[83]

Pringle Pattison eme filozófiájában a Valóság, vagy Létezés fogalma ismét olybá vétetik, hogy nemcsak magában foglalja Istent és embert, hanem amiben Isten és ember egyformán végsők. Ha az állítást a tiszta logika alapján folytatnánk, az épp felvázolt álláspont McTaggartéra emlékeztetne. Mindkét esetben Isten leegyszerűsödik egy logikai Egyetemesség szintjére, melyben nincs létezés, csak azokban a részlegességekben, melyeket összeköt. A „*Hegelianizmus és személyiség"*-ben még a véges személyiség „áthatolhatatlanságáról" is beszélt. Később látta, hogy a dolgok ilyeténképpen való felvezetése sebezhetővé teszi őt azzal a váddal szemben, hogy filozófiája a pragmatizmusba torkollik, ezért módosította a fogalmat. Nem akar semmiféle realizmust, vagy empirizmust, mert ez elfelejti „az elvonatkoztatást, mely alatt megérti a tapasztalat szerkezetét".[84] Pringle Pattison szerint ez teljességgel a kölcsönhatás dolga. Nem jobban gondolhatsz Istenre az ember nélkül és az emberre az Isten nélkül, mint férjre feleség nélkül és feleségre férj nélkül. A logikai területén tehát mondható, hogy Isten biztosítja az egységet, és az ember biztosítja a különbözőséget.

---

[80] mellékes, közvetett – a ford.
[81] *Közlemények*, 1917-18, 511. oldal
[82] Ugyanott, 512. oldal
[83] Ugyanott, 522. oldal
[84] *Közlemények,* 1917-18, 484. oldal

Ehhez hozzá kell tenni, hogy akik biztosítják a különbözőséget, mulandó lények. Igaz, hogy ez a megfontolás semmit sem tesz hozzá Pringle Pattison, vagy bárki más filozófiájának öröklötten anti-teista jellegéhez. Sőt, mikor az idő valóságát tagadják és az embert magát emelik fel az örökkévalóságba, és helyezik egy szintre Istennel, az anti-teizmus teljes. Efféle logikai kölcsönhatás, nem kevésbé, mint a pragmatista mulandó kölcsönhatása, támadja a teizmus alapvető elképzelését, mely kimondja, hogy Isten nem áll kölcsönhatásban az emberrel, hanem tőle teljesen független létezéssel rendelkezik. Mégis igaz, hogy mikor az emberek az idő valóságát magától értetődőnek tartják, s veszik az emberiséget, ahogyan önmagunk körül látjuk és metafizikailag ugyanolyan végsőnek teszik meg, mint Istent, a teista álláspont elvetésének teljessége még világosabb, mint az McTaggartéhoz hasonló logikai rendszerekben. Utóbbi esetben legalább látszólag lesz valami jelentősége annak az állításnak, hogy a valóságot kizárólag örökkévaló kategóriákban kell értelmezni. S mivel láttuk, hogy csak az igazi teizmus értelmezi a valóságot kizárólagosan örökkévaló kategóriákban, úgy tűnhet, hogy McTaggart álláspontja teista. Ez a hasonlóság azonban teljességgel kizárt Pringle Pattison esetén. Ő nem tesz az örökkévalóságról az ember számára olyan kijelentést, mint McTaggart. Ő ténylegesen egyenlővé teszi az örökkévalót és a mulandót. Mint Bonsaquet mondta, a Valóságnak lényegében analitikusnak, de egyidejűleg azt is mondta, hogy lényegileg szintetikusnak kell lennie, úgy mondja Pringle Pattison, hogy a Konkrét Létezésnek, ami csak más szóval a Valóság, lényegileg örökkévalónak és lényegileg mulandónak kell lennie. S ahogyan Bonsaquet gondolta, hogy ez az állítás az analízis és szintézis egyenlőségéről annyira ténykérdés, hogy nem is kell mellette érvelni, csak egyszerűen elfogadni, úgy vette Pringle Pattison egyszerűen biztosra, hogy az emberi egyén alapító tagja a Világegyetemnek. Azaz, az egész anti-teista álláspontot ismét készpénznek veszik ahelyett, hogy bizonyítanák.

Megállunk itt annak megmutatása végett, hogy az emberi tudatot, mint az ismeretelmélet végső kiindulási pontját azok is feltételezték, kik idealista szempontból láttak neki a vallás és az erkölcs filozófiájának és történelmének tanulmányozásához. Mondani sem kell, hogy a pragmatikus filozófusok, mint például William James a vizsgálódásainak kezdetétől biztosra veszi, hogy nincsen abszolút vallás, valamint azt is, hogy nincs abszolút Isten. Ez foglaltatik benne James *A vallásos tapasztalatok változatai* módszerében, valamint James Bisset Pratt *A vallásos tudat* című művében, mikor úgy tevékenykednek, mintha nyilvánvaló tény lenne a filozófia kizárólagosan empirikus tanulmányozásával a vallás valódi természete kiderítésének lehetségessége. Egy idealista esetében azonban helyesnek látszhat kijelenteni, hogy ha komolyan veszik az Abszolútjukat, akkor filozófiailag lennie kell abszolút vallásnak, s ez lesz az elismert „elfogultság”, amit magukkal visznek Afrikába, vagy Ausztráliába is. Mikor úgy találjuk tehát, hogy az idealista minden erőfeszítést megtesz annak bebizonyítására, hogy elfogulatlan a vallás filozófiája és történelme kérdésének megközelítését illetően, ezt csak jelnek vesszük, mely megmutatja, hogy soha nem vette komolyan az Abszolútját.

Szemléltető példaként megemlítjük, hogyan közelíti meg C. C. J. Webb a vallásfilozófia kérdését. A *Problémák Isten és ember kapcsolatában* című könyvében Webb azt mondja, hogy teljesen egyetért az ítélkezés idealista elméletével. Ezt mondja: „Azaz, Isten és ember egysége mindkettő lényegéhez hozzátartozik, az egyikéhez úgy, mint a másikéhoz”.[85] Későbbi könyveiben folytatja Isten és a Világegyetem eme kölcsönhatásának fenntartását. Ugyanazt a kétértelműséget megtaláljuk Webb gondolkodásában is, mint Bonsaquet esetén, nevezetesen, hogy

[85] Idézett mű, 240. oldal

egyszer úgy beszél az Abszolútról, mint a Világegyetemről, mely magában foglalja mind Istent, mind az embert, máskor meg úgy beszél, mintha Isten egészen a világegyetem felett és mögött állna. Ennek megfelelően a vallásról alkotott fogalmában is megjelenik a kétértelműség. Egyrészt azt mondja nekünk, hogy „a kijelentésnek, amit a különböző iskolák kortárs filozófusai tettek ebben az országban, s melyben egyetértettek, hogy 'Isten nem az abszolút', szerintem, ha komolyan vesszük a vallást nonszensz dologgá kell tennie".[86] Azaz úgy tűnhet, hogy Webb felfogja a valódi transzcendencia szükségességét az igazi vallás számára. Ám utána ismét egyáltalán nem tesz különbséget, hogy Isten a világegyetem felett áll-e, vagy sem. Ezt mondja: „Én ugyanis nem gondolom, hogy a vallás törődik az isteni öntudat természetével, kivéve, mikor ez esetleg benne foglaltatik az Istennel való személyes kapcsolataink valóságában; s mindaddig, amíg ezeket nem kezeljük képleteseknek, vagy csalókáknak, nem fűződik vallásos érdekeltségünk ahhoz, hogy vonakodjunk fenntartások nélkül megvallani, hogy Isten gondolatai nem a mi gondolataink és az Ő útjai sem a mi útjaink".[87] Itt Webb lehetségesnek tartja, hogy az egész vallásos tranzakció két személy között bonyolódjon, akik maguk egy közös világegyetemen belül helyezkednek el. Meg kell hagyni, Istennek sokkal nagyobbnak kell lennie nálunknál, ha az imádat tárgyát kell képeznie, de nincs szükség arra, hogy a világegyetem felett álljon. Azaz, Webb gondolkodásának anti-teista jellege elkezd a felszínre bukkanni. A teizmus számára ugyanis Isten öntudatosságának a természete a legalapvetőbb fontosságú kérdés, míg Webb számára ezt az egész kérdést át lehet tolni a másodlagos fontosságú dolgok sorába.

Ugyanez a dolog kerül előtérbe ismét, mikor Webb a személyiség elképzelését tárgyalja a Szentháromság esetében. Erről a megkülönböztetésről szólva ezt mondja: „Ez a személyes megkülönböztetés azonban nem értelmezhető oly módon, mint ami magában foglalja a különbséget a személyes jellegben anélkül, hogy meg ne semmisítené a mögötte álló egységet, valamint minden különbségen át, amit elsősorban észben tartunk, mikor egyáltalában beszélünk az Abszolútról. Ez csak azok számára foglalhat magában efféle különbséget, akik képesek elfogadni az igazi pluralizmust, amely vallásos formában alapos politeizmusként jelenne meg".[88] Ebből az idézetből nyilván kiviláglik, hogy Webb nem engedhet meg egy olyan Istent, Akiben az azonosság és a különbözőség egyformán végsők. Attól fél, hogy amennyiben a Szentháromságon belüli személyek megkülönböztetésére alkalmazott különbséget keresztül visszük, a pluralizmus lesz a végeredmény. Webb nem azt védi itt, amit az ókori egyház védett, mikor szembeszállt a triteistákkal. A triteisták nemcsak azt tartották, hogy a Szentháromságon belüli személyes különbség alapvető. Ezzel szemben az egyháznak nem volt ellenvetése. Éppen ellenkezőleg, az egyház nem állhat fenn, amíg a Szentháromság Személyei közti különbségtétel úgyszólván nem éri el az Istenség mélységeit. Ennek egyetlen alternatívája, hogy a pluralitás forrását a Szentháromságon kívül kell keresni. Ám a triteistákkal szembeni ellenállás oka az volt, hogy tagadták Isten alapvető egységét, mint a személyi megkülönböztetés alapját. Webb állítása viszont az, hogy nem tehetjük meg mindkettőt egyszerre. Ha fenntartjuk a személyi megkülönböztetés végsőségét, azzal *ipso facto* elvetettük a végső egység fenntartásának lehetségességét. Ennek következménye nem más, mint hogy az egység, melyben Webb hisz, mint az értelmes beszédnek magában az alapjában, leegyszerűsödik egy logikai egyetemesség szintjére a részlegességek halmazában.

[86] *Isten és személyiség*, 153. oldal
[87] Ugyanott, 154. oldal
[88] Ugyanott, 173. oldal

Beszélhetünk tehát Webb esetében, mint sok más idealista társa esetében is, három különböző Istenről, akiket különböző időpontokban, különböző esetekben szolgálnak. Az idealizmus főistene az Egész, a Valóság, a Világegyetem, vagy a Létezés. Ám mivel ennek az Egésznek két alkotóeleme van, nevezetesen az egység és a különbözőség, várható, hogy ha az idealistát megvádolják azzal, hogy álláspontja a nyitott világegyetemhez vezet, igyekezni fog hódolatának tárgyát az Odaátvalóval azonosítani. Másrészt, ha a pluralisták gyötrik és azt mondják neki, hogy álláspontja a véges személyiség valóságának a tagadásához vezet, igyekezni fog azt megmutatni, hogy nem gondolta az egység alapelvének Odaátvalójára helyezett hangsúlyát olyan komolyan. A legalapvetőbb különbségtétel valójában a személyiségé. Az Isten, akinek szolgál, valójában egy *Primus inter pares*. Közben meg kell jegyezni, hogy nem számít, e három Isten közül az idealista egy adott pillanatban melyiknek szolgál, ő egyformán mindig anti-teista marad. Minden esetben a teizmus legalapvetőbb elképzelését tagadta, nevezetesen, hogy pontosan a Szentháromság az, amiben az egység és különbözőség elvei egyformán alapvetők. Ezért soha nem lehetséges a teista számára ide-oda ugrálni az Istenségen belüli egységre helyezett hangsúly és a különbözőségre helyezett hangsúly között.

Azért elemeztük az idealizmusnak ezt az új Szentháromságát, hogy megmutassuk a könnyedséget, mellyel az idealisták képesek hozzáigazítani magukat a gondolkodás mindenféle új ágazatához. Ebben a vonatkozásban az idealizmus emlékeztet a római katolikus egyházra annak nyilvánvalóan merev jellegével és végtelenül nagy alkalmazkodó képességével egyetemben. Az idealizmusnak maga a kozmikus erőfeszítése, melyet volt alkalmunk megemlíteni, az anti-teizmus egyik jele. Hasonlóképpen megérthetjük az okot, ami miatt az idealizmus képes teljességgel követni az empirikus módszert a vallás filozófiájának és történelmének területén. Az idealizmusnak valójában nincs abszolút Istene, és ezért nem kell az abszolút vallás dolgát komolyan vennie. Az idealizmus szerint a valóság öröklötten szintetikus, így lehetséges, hogy teljesen új dolgok bukkanjanak elő. S ennek megfelelően az igazság nem lehet abszolút, hanem növekednie kell. Ebben a vonatkozásban a különbség az idealista és a pragmatista között látszólag teljesen eltűntek. Ha odahaza van is némi tartózkodás, a misszió mezején az idealizmus és a pragmatizmus képviselői megtanultak testvérekként együttműködni. S azok, akiket megpróbálnak átalakítani, a teisták, akik még mindig fenntartják az abszolút Isten bálványképét.

Ami bizonyos vonatkozásban a végső pluralizmusra helyezett további hangsúlynak látszik az Lotze, illetve mostanában James Ward és követőinek a filozófiájában jelenik meg. Ward filozófiáját szúrjuk ki egy rövid elemzés kedvéért, mivel ennek kortársi mivolta előnyére szolgál. Sőt, mint az előző részben, mikor Webb tárgyalása mellett megtárgyalhattuk a valláspszichológia iskolái kiindulási pontjának kérdését, így Ward esetében is vethetünk egy oldalpillantást az idealista pszichológiára és felfedezhetjük, hogy ez is anti-teista álláspontra helyezkedik a kezdetektől fogva. Végül Ward esetében még egyszer lehetőség nyílik annak kimutatására, hogy ami teistának látszik, az gyakran anti-teista. D. C. Macintosh *A tudás problémája* című könyvében Ward álláspontját a tudás kérdését illetően ama írók csoportjánál tárgyalja, akiket a „fél-pluralista teista idealizmus”[89] névvel illet.

Először Ward pszichológiájáról szólva, mivelhogy ez volt az a terület, ahol Ward a legeredetibb hozzájárulását tette a modern gondolkodáshoz, s mivelhogy pszichológiája az, amit valakinek állandóan észben kell tartani, ha az illető meg szeretné érteni az ő ismeretelméletét, megjegyezzük, hogy a Ward által tett

[89] Idézett mű, 183. oldal

hozzájárulás lényege jelentős, arra az állításra helyezett hangsúlyt foglal magába, hogy a tudás szubjektumát és objektumát, valamint a tapasztalatot általánosságban soha nem szabad úgy elképzelni, mint amik egymástól elkülönülten léteznek. A szubjektum-objektum viszony, vallja Ward, bármilyen alacsony szinten is, de jelen van a tudat minden tényében. Azaz, az empirizmus és racionalizmus régi problémája mesterségesként lemorzsolódik, mondja.

Efféle elemzés teljesen teista értelemben érthető meg. Ami Ward állításának formáját illeti, hisszük, hogy azt fejezte ki modern pszichológiai terminológiával, amit a teológusok legnagyobbjai is kifejeztek, mert valóban biblikus. Volt már lehetőségünk megjegyezni, hogy Ágoston és Kálvin esetében az ember istentudatát ugyanolyan alapvetőnek tartották, mint az öntudatot. S ezzel az állásponttal összhangban valóban teistának hisszük azt mondani, hogy a tudás szubjektuma és objektuma egyformán eredetiek, még ha a tudás objektumát nem Istennel azonosítják, hanem a minket körülvevő érzéki világgal.

Azonban ebben a teista értelemben nem értelmezhetjük Ward pszichológiáját. Amit ő közönségesen a tudás objektuma alatt ért, az nem Isten, akár közvetlenül, vagy közvetve, illetve akár közelien, akár távolian, hanem a „tények" világa, azaz a véges világegyetem. Ennek megfelelően készpénznek veszi, hogy az egész tudás tranzakció az ember tudásának vonatkozásában az úgynevezett objektív világot illetően az Istenre való mindenféle utalás nélkül bonyolódik le. Az egység végső kötelékét tény és törvény között, részleges és egyetemes között nem Isten szolgáltatja végsőleg, hanem az ember. Ward egyáltalán nem tartja szükségesnek, hogy Istenre hivatkozzon a tudás szubjektuma és objektuma közötti viszony tárgyalásakor. Biztosra veszi, hogy ha Istennek egyáltalán bármiféle köze is lenne a tudás-viszonyhoz, az majd tetszés szerint beidézhető egy későbbi időpontban.

Beszélvén a tudatról, mint olyanról, Ward azt teszi a pszichológia területén, amit Bonsaquet tesz a logikáén, mikor a gondolkodásról, mint olyanról beszél. Ők feltételezik, hogy a világegyetem ugyanolyan szükséges Istennek, mint amennyire Isten a világegyetemnek. S nyilvánvaló, hogy ha Istent úgy képzelik el, mint pusztán logikai egyetemességet, a részlegességek ugyanolyan szükségesek lesznek a létezése számára, mint az övé a részlegességek számára. Vagy ismét, ha Isten Maga *primus inter pares*, várható, hogy ugyanazoknak a korlátozásoknak lesz alávetve, mint felebarátjai. Végül, ha Istent úgy képzelik el, mint a valóság Egészét, akkor mondani sem kell, hogy számára a szubjektum-szubjektum viszony maga is Isten.

Rátérve Ward filozófiájára, úgy találjuk, hogy alátámasztja pszichológiájának általunk adott értelmezését. Itt szintén Isten nélkül áll. S teszi ezt nem lopva, hanem készakarva. Konkrét célja annak megmutatása, hogy az idealizmus képes az élet tényeivel kezdeni, s ezek vizsgálatából kimutatni, hogy Isten szükséges eme tények végső értelmezéséhez. Így látszólag részben teistának tűnik, két szempontból. Először is azért látszik teistának, mert Pringle Pattisonnal és másokkal együtt kihangsúlyozza az Isten személyisége és az ember személyisége közötti különbséget. Emellett azonban még látszólag a közvetlen és végső kiindulási pont közötti megkülönböztetést is bevezeti, amiről korábban szóltunk. Azt mondja, hogy pusztán csak a pluralizmussal akarja kezdeni annak érdekében, hogy megmutassa: a valóság bármely végső értelmezésére mi Isten nélkül képtelenek vagyunk. Ez még szükségesebbé teszi, hogy megvizsgáljuk: valóban ennek az elvnek megfelelően élt?

Az első megjegyzendő dolog ebben a vonatkozásban az, hogy Ward szerint Isten nem teremtett embert. *A végek birodalma* című könyvében Ward egy egész fejezetet szentel a teremtés elképzelése tárgyalásának. Ebben a fejezetben a

teremtés fogalmának szokásos idealista értelmezését adja. A teremtés, mondja Ward, valójában az okozáshoz hasonlóan olyan kategória, mely nem alkalmazható a tapasztalat egészére, mivel, mint kategória, a tapasztalat részét képezi. „Ha a szubsztancia és az ok kategóriái csak a tapasztalaton belül érvényesek, úgy nem alkalmazhatók a tapasztalat egészére. Bármilyen feltételes következetésekkel járhat is a tapasztalat, biztosan nem foglalhatja magában önmaga felülmúlását. Egy efféle helytelenül nevezett transzcendencia, ha van is valamiféle érvényessége, annak alapjában véve immanenciának kell lennie”.[90] Észre fogjuk venni, hogy ily módon kritikátlanul beszél a tapasztalat fogalmáról. Ward magától értetődőnek tartja, hogy Isten tapasztalatát és az ember tapasztalatát fajoknak kell tekinteni a Tapasztalat nemzetségén belül, mely mindkettőt magában foglalja. Már szavakkal, Ward azzal kezdi, hogy belefoglalja a Tapasztalat fogalmába mind az isteni, mind az emberi tapasztalatot, majd azt állítja, hogy az okságnak, vagy a teremtésnek Isten kizárólagosan immanens cselekedetének kell lennie. Mondani sem kell, hogy ha valaki először a valóság egészét belefoglalja az egyetlen Tapasztalat fogalomba, azután már nem lehetséges Istennek bármely transeunt cselekedetére, mint a teremtésre, úgy gondolni, ahogyan a teista álláspont gondol rá. Egy dolog azt vallani, hogy Isten minden transeunt cselekedetét úgy kell elképzelni, mint ami előfeltételezi Istennek egy logikailag megelőző immanens cselekedetét, de egészen más dolog biztosra venni, hogy Isten minden cselekedete kizárólagosan immanens.

Azt mondani, hogy Isten minden cselekedetének kizárólagosan immanensnek kell lenni, amit egyébként valójában Ward mond, csak másik mód annak kimondására, hogy azt a pluralitást, amire a logikának, vagy az ismeretelméletnek szüksége van, a tér-idő világ tényei szolgáltatják. Ha ezeket egyáltalán teremtetteknek nevezzük, akkor valamennyit úgy kell elképzelni, mint a különbség végső forrását a Valóság Egészében. Más szóval, Ward álláspontja itt megegyezik Webb előbb tárgyalt álláspontjával, mikor utóbbi azt mondja, hogy a különféleséget nem szolgáltathatják a Szentháromság személyiségei, hanem az érzéki világ tényeinek kell azt szolgáltatnia. Ugyanazzal a ragaszkodással találkozunk mindkét filozófus írásaiban, sőt nagyon sok idealista filozófus írásaiban is, hogy Istent le kell egyszerűsíteni az egység elvont alapelvre a világegyetemben. Az úgynevezett Konkrét Egyetemesség nem azonosítandó a Szentháromsággal, hanem Istennel és a világegyetemmel, amit együttesen Világegyetemnek hívunk. A legvilágosabban ez akkor bukkan elő Wardnál, mikor ezt mondja: „Ha megpróbáljuk Istent a világtól elkülönítetten felfogni, semmi sem vezet minket a teremtéshez”.[91] Válaszképpen azt mondjuk, egy efféle Isten pontosan az a fajta Isten, Aki nekünk kell, nevezetesen olyan, Akire úgy gondolhatunk, hogy nem kell hozzágondolnunk, hogy bármiféle szüksége is lenne a teremtésre. Bármi ennél kevesebb a pluralitás forrását Isten fölé helyezi, és *ipso facto* tagadja Isten abszolútságát. Ám most nem érdekel minket annak bemutatása, hogy Ward eme álláspontja miképpen vezet a tapasztalat lerombolására, mint ahogyan oda vezet, hanem csak annak megfigyelése érdekel, hogy mivel Ward számára teljesen nyilvánvaló, hogy bármelyik Istent, Akiben nekünk hinnünk kell, úgy kell elképzelni, mint szükségszerűen a világ teremtőjét, ezért az abszurditásig való leegyszerűsítés folyamata csúcsának tekinti, mikor az Isten, Akit a világtól külön képzelnek el, nem engedi meg nekünk, hogy miért teremtette a világot szükségszerűen. Azaz, az anti-teizmust biztosra veszik, ahelyett, hogy bizonyítanák.

Azonban nem korlátozódunk a következetések levonásának szükségszerűségére Ward álláspontjából ahhoz, hogy megmutassuk teljes anti-

[90] *Naturalizmus és agnoszticizmus*, 2. kötet 239. oldal
[91] *A végek birodalma*, 309. oldal

teizmusát, olyan bőbeszédűen mondja, hogy az Isten felett álló világegyetemnek kell lennie a pluralitás forrásának. Ezt mondja: „Bármilyen értelemben mondod is, hogy abszolút, abban az értelemben nem mondhatod, hogy sok”.[92]

Összhangban áll a Ward részéről tapasztalható ragaszkodással ahhoz, hogy Istent le kell egyszerűsíteni egy logikai egyetemességre a világegyetem sokféleségében, az ahhoz való ragaszkodása, hogy vizsgálódásainkat a pluralitás ismert világától kell kezdeni. Azt mondja nekünk, hogy „a világ valósága az, ahonnan elindulunk”.[93] Vagy máshol: „Nem kezdhetjük Istennel a világegyetem felépítését”.[94] Azaz, a világegyetem úgynevezett tényeit nem közvetlen, hanem végső kiindulási pontnak tekinti. A világegyetemre úgy gondol, mint aminek megvannak a saját bizonyos jellemzői, melyeket az ember képes az Istenre való mindenféle utalás nélkül megállapítani. Mint A. E. Taylor esetében, aki azt mondta, hogy amíg Isten nem ismerte a világot, mint véletlent, addig egyszerűen becsapódott, mivel ténykérdés, hogy a világ véletlen, úgy Ward is lehetségesnek tartja az ember számára, hogy bizonyos korlátozásokat tulajdonítson az érzékek világának, majd azt mondja, hogy Istennek jobb lesz egyetérteni ezekkel a korlátozásokkal. Semmi sem lehet ellentétesebb a valódi teizmussal. Valójában a teizmus állítása az, hogy a világegyetem tényei saját létezésüket az Istentől származó állítástól, vagy magyarázattól kapják. Teológiailag úgy fejezzük ki ezt a gondolatot, hogy azt mondjuk, minden dolog Isten tanácsvégzésének megfelelően állt elő. Gyökeres ellentétben ezzel Ward nemcsak azt mondja, hogy a világegyetem Istentől függetlenül létezik, hanem hogy Istennek alá kell Magát vetnie a feltételeinek. Ezt mondja: „Immanensként ebben a világban, Istent úgy látszik, a világ alapvető feltételeinek szubjektumaként kell felfogni”.[95] Ward nyilvánvalóan tanítja, hogy a világegyetem feltételei, vagy törvényei, vagy egyetemességei Isten felett állnak. Istennek inkább fel kell néznie ezekre, semmint meghatározni őket.

Arra a következtetésre jutunk tehát, hogy ahelyett, hogy teistább lenne, mint idealista társai, Ward, ha lehetséges, még náluknál is anti-teistább. Valaki, aki a Ward-féle pluralizmussal kezdi, a pluralizmussal fogja befejezni is. Nem csak közvetlen, hanem határozottan végső kiindulási pontnak tekinti az emberi elmét. Macintosh azt sugallta könyve címében, hogy Ward álláspontja fél-teista. Mi viszont kénytelenek vagyunk fenntartani, hogy minden fél-teista álláspont teljességgel anti-teista. Nem szolgálhattok Istennek és a Mammonnak.

Futólag utalhatunk Hastings Rashdall és James Lindsay szavaira. Az ő filozófiájuk ismét és kiváló nyilvánvalósággal jelzi, hogy ha valaki az ítélkezés idealista elméletével kezdi, akkor nem lehetséges, hogy később teista álláspontra jusson.

Lindsay egyik fő művének *A teista idealizmus egyik rendszere* nevet adta. Ebben a munkában az a célja, hogy letompítsa a szélsőséges panteizmust, ami például T. H. Green, John és Edward Caird, Bradley és Bonsaquet munkáiban van jelen. Teszi ezt nagyon hasonlóan ahhoz, ahogyan Pringle Pattison próbálta megtenni, azaz a hangsúlyt az emberi egyéniségre helyezi szemben az Abszolútra helyezett hangsúllyal. Ezt mondja: „Dr. Bonsaquet elképzelése nem mond nekünk semmit az egyetlen valódi Egyéniség és az ember viszonylagos egyénisége viszonyáról, amit a filozófusok ismerni akarnak, s nem ad nekünk semmiféle használható elképzelést erre a célra”.[96] Ami Lindsay saját filozófiáját illeti, ő azt tartja,

[92] *A végek birodalma*, 37. oldal
[93] *A végek birodalma*, 245. oldal
[94] *Naturalizmus és agnoszticizmus*, 2. kötet 120. oldal
[95] *A végek birodalma*, 194. oldal
[96] Idézett mű, 444 .oldal

hogy az Isten és ember közötti viszony jobban megérthető, ha először is megemlékezünk róla, hogy az érzéki világot úgy kell leképzelnünk, mint Isten akaratának, s nem pusztán a saját természetének teremtményét.[97] Lindsay nagyon igyekszik filozófiájának teista színezetet adni. Lindsay azt mondja nekünk, hogy nem akar olyan Istent, Aki kozmikusan független. Bármit is értett a világ teremtése alatt Isten akarata által, ezt azon a Világegyetemen belül működőnek kell felfogni, mely Istennél és embernél egyaránt nagyobb.

A keresztyén teológia azt állítja, hogy a történelem egész jelentése az, hogy Istent dicsőíti, s Isten Maga is ebből a célból teremtette a világot. Filozófiailag ezt úgy fejezzük ki, hogy azt mondjuk, Isten minden állítás végső szubjektuma. Ezzel szemben Lindsay ezt mondja: „A teista idealizmus túl férfias ahhoz, hogy aggódjon a finnyásság miatt, ami néha a filozófusok részéről megtapasztalhatunk, mikor a természetet a régi teológiai értelemben szemlélik, azaz mint ami elsősorban a Teremtője dicsőségére létezik: ez a nézet szabadította meg a világot az ókori pogány dualizmustól. Az idealizmus ugyanis sokkal felsőrendűbb, mint az antropomorfizmus, semhogy úgy gondoljon az Istenségre, mint az emberre, aki mohón törekszik a dicsőségre – Ő az, Akihez semmit sem lehet hozzáadni”.[98] Istennek a történelemhez való viszonya ilyeténképpen való meghatározásával Lindsay egy kézlegyintéssel elvetette az Istennel kapcsolatos egész teista elképzelést. Ha a történelem nem kizárólag Isten dicsőségére áll fenn, akkor minek áll fenn? Az egyetlen válasz, ami erre a kérdésre adható, hogy független, azaz a saját dicsőségére létezik. Bárki számára nagyon könnyű dolog rámutatni ama, a teista állításban rejlő logikai problémára, hogy Isten önálló, mindazonáltal a történelemnek is van valódi jelentősége. Azonban pusztán felemlegetni a problémát, majd letörölni a térképről az egész teista álláspontot, amint azt Lindsay és más idealisták teszik, nem jelent mást, mint az anti-teista álláspont biztosra vételét. Az egyetlen alternatíva azzal az állásfoglalással szemben, hogy a történelem hozzátesz a teljesen önálló Isten dicsőségéhez, ha azt mondjuk, hogy a történelem semmihez nem ad semmit. Mikor valaki könnyű szívvel elveti a teista álláspontot az antropomorfizmus vádjával, nem teszt mást, mint feltételezi, hogy az emberi elme minden állítás végső kiindulási pontja. Akkor készpénznek veszi, hogy a „hozzáadni” Istenre ugyanúgy alkalmazandó, mint ahogyan az emberre alkalmazzuk. Más szóval, feltételezi, hogy az egész valóságnak egyfélének kell lennie, ami pontosan a vitatott kérdés teizmus és anti-teizmus között. Az csak az idealista írók gyakorlatának részleges megnyilvánulása, mikor a tapasztalatról, vagy a gondolkodásról általánosságban beszélnek, anélkül, hogy egyáltalán megkérdeznék, valaki egybefoglalhatja-e így a nem származtatott és a származtatott tapasztalatot, amiképpen egybefoglalja a fajtákat egy fajon belül. Ugyanez a fajta dologgal kerülünk szembe, mikor látjuk, hogy emberek könyveket írnak a vallásfilozófia tárgykörében s bennük meghatározzák, miféle Istent engedhetnek meg oly módon, hogy felteszik a kérdést, mit fog a „vallásos tudat” eltűrni?[99] S ugyanez a fajta dologgal kerülünk szembe, mikor látjuk, hogy emberek könyveket írnak az erkölcsről, és bennük megmondják, hogy miféle Istent követel meg az erkölcsi tudat.[100] Istennek természetesen nagyon szerencsésnek kellene Magát tartani, ha képes kielégíteni az ember vallásos és erkölcsi tudatát! Így aztán Istennek kell hozzáigazítania Magát a mi értelmi tudatunkhoz, és önmagát kell leegyszerűsítenie a világegyetemmel való

[97] Idézett mű, 24, 152, 154. oldal
[98] Idézett mű, 299. oldal
[99] V. ö. Galloway: *Valláspszichológia*
[100] V. ö. pl. Newman Smyth, *Keresztyén etika*

kölcsönhatás szintjére, ha a mi logika tankönyvünk ezt követeli, mert különben félhet tőle, hogy valami még rosszabb fog vele történni. Valaki csak csodálkozhat, hogy a fundamentalista evangélisták elkerülték ezt az anti-teista kovászt mikor megkérdeznek egyes megtérteket, hogy tegyenek bizonyságot: kielégítette-e őket Jézus? Nem gondoljuk igazságtalannak akkor azt mondani, hogy Lindsay az idealizmus teista értelmezésére helyezett összes hangsúlyával csak azt mutatta be, hogy az idealizmusnak nem adható teista értelmezés. Saját álláspontja ismét csak az anti-teizmus igazságának indokolatlan feltételezésén alapszik.

Amit Lindsayról mondtunk, az ugyanúgy megáll H. Rashdall esetében is. Ő ismét Bonsaquet és más idealisták filozófiájának nyilvánvalóan panteista feltételes következtetéseivel szemben lép fel és kihangsúlyozza Isten akaratának fogalmát, mint az érzéki világ forrását.[101] Ám mint Lindsay esetében is, Rashdallnál is ugyanaz a helyzet, azaz ő is úgy fogja fel az elvont törvényt, mint ami Isten és ember felett áll.[102] Ez ismét leegyszerűsíti Isten akaratának egész teremtő tevékenységét egy kizárólagosan immanens cselekedetre. Ennek megfelelően Rashdall azt mondja nekünk, hogy az ember tudata nem Istennek felelős végsőleg, hanem magának az erkölcsi törvénynek, s ez az erkölcsi törvény valamiképpen a Világegyetem egészének összetevője. Azaz úgy tűnik, itt ismét nem mindenki tekinthető teistának, aki Isten akaratáról, mint a teremtés forrásáról beszél. Gyakran biztosra veszik, hogy az ember erkölcsi tudata a kezdet kezdetétől független Istentől.

Most rátérünk Josiah Royce rövid értékelésére. Az ő különféle írásaiban egy újabb kísérletet látunk az emberi én és környezete közötti viszony nehéz problémájának megoldására. Valójában Royce, a legnagyobb munkájában ennek a legalapvetőbb kérdésnek a részletes tárgyalásába bocsátkozik bele. Még olyan címet is adott a munkájának, ami azonnal elárulja, hogy ebbe a problémába merül bele. *A világ és az egyén* címként azonnal elmondja nekünk, hogy Royce megpróbál különös figyelmet szentelni az én, vagy az emberi elme helyének a világegyetemben, tehát az Istennel való viszonyában. Ismét csak azt látjuk, amit Pringle Pattison, Ward és másoknál, hogy Royce esetében is kísérlet történik a panteista következtetések elkerülésére, melyek látszólag oly elkerülhetetlenül származnak az abszolút idealizmusból.

Az *A világ és az egyén* című könyvben Royce a létezés négyféle fogalmáról beszél: a realizmusról, a miszticizmusról, Kant álláspontjáról, valamint a sajátjáról, mely általánosan szólva a hegeli idealizmus. Az első három fogalmat kritizálja, mint elégteleneket, mert nem tartalmazzák a teljes valóságot. Bármely filozófiarendszernek, mely elégséges akar lenni, tartalmaznia kell az egész valóság magyarázatának alapelvét. Royce attól fél, hogy idealista társainak némelyike olyan messzire mentek ennek az egésznek a szükségessége kiemelésében, hogy elfeledkeztek az emberi egyén egyedisége ugyanolyan fontos szükségességének fenntartásáról. Ennek megfelelően felállítja maga előtt ugyanazt a problémát, amit Pringle Pattison is, azaz hogy meglássa, miképpen tartható fenn az egyén egyedisége anélkül, hogy kiemeljük abból a viszonyból, ami az ént lehetségessé teszi. S úgy gondolja, abban találta meg a probléma megoldását, hogy a valóságra, mint önmagát képviselő rendszerre gondol.

Royce azzal kezdi az érvelését, ami a legígéretesebbnek tűnik. Ahelyett, hogy támadást indítana egyes idealisták panteizáló hajlama ellenében, azáltal, hogy Pringle Pattisonhoz és Wardhoz hasonlóan kihangsúlyozza az emberi személyiség

---

[101] V. ö. *Pringle Pattison vallásos filozófiája,* az *Elmében*, N. S. 1918, 273. oldal, *Contentio Veritatis* 34. oldal. Lásd még *Jó és Gonosz*, 2. kötet

[102] *Contentio Veritatis*, 38-39. oldalak

végsőségét, annak kimutatásával kezdi, hogy az Abszolútnak magának is személyesnek kell lennie. Az öntudat a legközpontibb és legfontosabb fogalma a teizmusnak. Úgy tűnik tehát, hogy Royce itt az igaz teizmus felé vezető útra állít minket. Nézzük meg röviden érvelését.

Bradley azt tartotta, hogy a személyiség mindig és mindenhol ellentmondásos fogalom. Ezért végkövetkeztetése az volt, hogy az Abszolútnak valamiképpen a személyiség ellentmondása felett kell állnia. Ez az érvelés, mint láttuk, azon a feltételezésen alapult, hogy az emberi kategóriák végsők. Amire Bradleynek jutnia kellett az én fogalmában talált „ellentmondásoktól", az nem az, hogy Isten egy személytelen valóság, hanem hogy Neki egy magasabbrendű, abszolút személyiségnek kell lennie. Royce megmutatja, hogy Bradleynek az énre vonatkozó kritikája nem jogosítja fel őt arra, hogy teljességgel elvesse a személyiséget. Ezt mondja: „Az abszolút tehát az Én és a személyiség bármely formája felett áll. A tény, hogy így valamiképpen az én felett áll, nem más, mint tapasztalat, ám teljességgel tapasztalat, maga az Abszolút Tapasztalat. Egyszóval az Abszolút Mr. Bradley nézetei szerint olyan jól ismeri magát – olyan teljességgel tapasztalja meg saját természetét, – hogy önmagát nem énnek látja, hanem egy én-elnyelőnek, 'én-átitatónak', meg kell hagyni,[103]és 'önmagában létezőnek', ám végül úgy van tudatában önmagában, mint amiben nincs valódi én, aminek a tudatában lehetne. Vagy más szóval, az Abszolút valójában úgy ismeri önmagát, mint nem igazán Valóságot, hanem inkább Megjelenést, pontosan oly mértékben, amennyire Én".[104]

Ebből az idézetből úgy látszik, mintha Royce Isten abszolút öntudatának teista fogalmát védené. Nem képes valóságot elképzelni Isten öntudata felett. Ám mindennek a veleje akkor bukik ki, mikor felfedezzük, hogy Royce számára az Abszolút, amiről beszél, nem a világegyetemtől különálló Isten, hanem a világegyetem, ami Istent is magában foglalja. Úgy beszél a valóságról, hogy nem tesz különbséget Isten valósága és a világegyetem valósága között. Ez az a bizonyos Egész, melyről azt mondja, hogy létezik és önmagát bemutató rendszernek kell lennie. Ez nyilvánvaló az ahhoz való ragaszkodásából, hogy egy önmagát bemutató rendszerben léteznie kell egy végtelen láncolatnak is az egység mellett. Ezt mondja: „Ettől kezdve a szerkezet azonnal Egy, mint egyedüli rendszer és egyúttal egy végtelen *Kette*".[105] Itt Royce megmutatja, hogy a világegyetemet végsőnek fogja fel. Gondolkodásában ugyanazt a jelenséget látjuk, amit megfigyeltünk Bonsaquetnél, mikor egyszer ahhoz ragaszkodott, hogy a valóság lényegileg analitikus, máskor meg ahhoz, hogy a valóság lényegileg szintetikus. Logikai fogalmakkal szólva ez az álláspont megfelel annak, ha azt mondjuk, hogy Isten szolgáltatja az azonosságot, és a világegyetem szolgáltatja a különbözőséget, így a Világegyetem egésze tartalmazza az azonosságot a különbözőségben és így látszólag teljesíti a következetes konkrét magyarázat követelményeit.

Mikor Royce istenfogalmára kerül a sor, itt ő egy hármas választás elé kerül, melyből egyet mindenképpen ki kell választania. Azonosíthatja Istent a Világegyetemben levő logikai egyetemességgel. Látszólag ezt teszi, mikor Isten transzcendenciáját akarja kihangsúlyozni, és úgy beszél Róla, mint Odaátvalóról, Aki a tapasztalatunk felett áll. Másodszor azonosíthatja Istent a Világegyetemben levő személyiségek egyikével. Végül, azonosíthatja Istent a Valóság Egészével, és ezt konkrétan meg is teszi.

---

[103] 552. oldal

[104] *A világ és az egyén*, 1. kötet 552. oldal

[105] Ugyanott, 1. kötet 553. oldal, (a német szó jelentése Lánc – *a ford.*)

Royce világosan tudatában volt annak a ténynek, hogy a végtelen *Kette* elképzelésével sebezhetővé tette magát azzal a váddal szemben, hogy végső soron a pragmatikus, vagy nyílt világegyetemben hisz. Ennek megfelelően sokat munkálkodott azon, hogy elfogadhatóvá tegye az önmagát képviselő rendszerének eszméjét. Az egyik mód, mellyel ezt próbálta meg elérni, annak kimutatása volt, hogy a mindennapi tapasztalatunkban találkozunk a valódi végtelenség eszméjével. Egy csomó rendszerben, mondja, a sorozatok valódi természete nem a legfőbb, hanem a sorrendi összetevőben rejlik. Az igazi végtelenség nem a vég nélkül, a szédülésig folytatódó tőszámnevek sorozatában van, hanem a gyökér önbemutató erejében. Az ehhez hasonló megfontolásokból Royce ezt a végkövetkeztetést vonja le. „Azaz, a Reális természete végtelenül sok módon mutathatja be önmagát – és képes a megtestesülésre – a személyiség, az egyes egyéniségek olyan sok különböző formájában, amennyit az Abszolút terv természete magában foglal. S máris lejutottuk az Egyben lehetséges sok új nyitányához – egy nyitányhoz, melynek értékét más módon kell megpróbálnunk előadássorozatunk második részében”.[106]

Ebből az érvelésből rájövünk, hogy Royce a valóság természetét azzal próbálja meg, amit a véges elme képes felfogni. Számára Isten végtelensége egészen összevethető a modern matematikának a végtelenről alkotott fogalmával. Ezt a valódi teizmus buzgón tagadja. Istenhez képest, akinek a végtelenségét úgy vagyunk képesek felfogni, ahogyan – ha egyáltalán képesek vagyunk erre, - a matematika végtelenség nem lehet több egy véges Istennél, mivel a végtelen modern matematikai fogalma a véges elme terméke.

Amit Royce állandóan megpróbál megtenni, az majdnem ugyanaz, amit Platon is megpróbált, azaz, magának az örökkévaló világnak a tagjaivá próbál tenni bennünket. Ennek érdekében Royce különbséget tesz a leírás világa és az értékelés világa között. A leírás világa alatt érti a törvény és rend, vagy Platon érzéki, illetve Kant fenomenális világát. Az értékelés világa alatt érti Platon ideális, vagy Kant nomenális világát. Royce természetesen nem akarja ezeket a világokat teljesen elkülöníteni. Az a kettősségbe vezetné őt, amit a legbuzgóbban igyekszik elkerülni. Azt erősítgeti, hogy az értékelés világa az alapja a leírás világának, s mi mindkettőnek tagjai vagyunk. Mint az értékelés mennyei világának polgárai részt osztozunk az Abszolút természetében, és vele együtt abszolút szabadok és egyediek vagyunk. „S egészként az én világa semmilyen, a saját önismeretéből fakadó okból az, ami, hanem a visszatükröződő öntudat alkotta, amiben és amiért rendelkezik a saját létezésével. Ez tehát keresztül-kasul a Szabadság világa: saját jelentősége az, amit önmaga számára kifejez. Semmi sem okozza, vagy magyarázza kívülről. Létezéséért saját magának a mentsége”.[107]

Világosan meglátszik tehát, hogy Royce szerint a véges elme nem Istentől származtatja a létezését, hanem önmaga is az önállóan létező valóság része. Ez mindennél határozottabban Roycenak a minden személyiség egyediségével kapcsolatos elemzésében mutatkozik meg. Miután megpróbálja megmutatni, hogy az általa elképzelt Világegyetem egészében nemcsak marionett-figurák vagyunk, Royce ezt mondja: „Istenben vagytok, de nem vesztetek bele Istenbe”. Vagy máshol: „A világegyetem összes különböző lénye között én egyedül akarom ezt a cselekedetet”.[108] Hasonlóan mondta az első kötetben: „Itt van az a sokféleség, mely nem ’nyeletett el’, vagy ’változott át’, hanem fennmaradt az Abszolút által. S ez az

[106] Idézett mű, 1. kötet 546. oldal
[107] *A modern filozófia szelleme*, 418. oldal
[108] *A világ és az egyén,* 2. kötet 460. és azt követő oldalak

egyedi tények ama sokasága, melyek még mindig egyek az Abszolútban".[109] Royce szerint a szabadság és az egyediség, melyekről az emberi egyén vonatkozásában beszél, olyasvalami, ami pontosan ugyanolyan végső, mint Isten szabadsága és egyedisége. Még ha Royce egyidejűleg fenn is tartja, hogy az isteni akarat bennünk is munkálkodik a legteljesebb egyediségünk idején, ez legfeljebb a logikai egyetemesség munkálkodása megannyi részlegességben. Ezzel az elképzeléssel homlokegyenest ellenkezik a keresztyén teizmusnak az emberi egyénben folyó isteni munkálkodásról alkotott elképzelése, amelyik azt tartja, hogy abszolút értelemben minden, aminek meg kell lennie a világegyetemben, akár emberi személyiség cselekedetei által következnek be, akár nem, Isten tanácsvégzésének cselekedetei. Ennek megfelelően a véges személyiség minden egyes cselekedete a teljesen öntudatos Isten végső cselekedetétől függ. Az ember egyedisége egész kérdésének csak akkor van bármiféle jelentése, ha az embertársaival való összehasonlítás területén belül marad.

Érdekes felismerni a tényt, hogy mikor az emberi személyiség végsőségének kérdésére kerül sor, ismét jelentkezik a panteizmus és a deizmus két véglete, melyek között az anti-teista gondolkodás ide-oda pattog. Az egyetlen mód, mellyel Royce látszólag elkerüli Bonsaquet panteizmusát, mely abban az elképzelésben húzódik meg, hogy az egyén teljesen átalakul, mikor felvétetik az Abszolútba, ha beleesik abba a deista szélsőségbe, mely kijelenti, az ember egyénisége csak akkor tartható fenn, ha még az Abszolúttal szemben is egyedinek tekintjük.

Royce végkövetkeztetései az anti-teizmus helyességének puszta feltételezésén alapultak. Royce állításának egész feltételezése az volt, hogy ha az ember nem képes magyarázni az Istennel való viszonyát, akkor azt egyáltalában nem is lehet megmagyarázni. Azaz, biztosra vette, hogy nem lehet a mulandó valóságnál magasabb rendű valóság. Más szóval Royce, az eddig ismertetett másokkal egyetemben készpénznek vette, hogy a valóságot kizárólagosan mulandó kategóriákban kell értelmezni.

Az előzőekben látottnál még reményteljesebb kísérlet a valóság valóban teista értelmezésére eljutni látszólag az, amit Ernest Hocking mutat be nekünk *Isten jelentése az emberi tapasztalatban* című könyvében. Azt mondjuk, „reményteljesebb", mert a dolog, amit állandóan kihangsúlyoztunk, hogy mindezen filozófiarendszerekben nem létezett valódi istentudat a kezdetben, így nem volt valódi istentudat a végén sem. Hocking esetében olyan emberrel van dolgunk, aki pontosan ennek az eredeti istentudatnak a szükségességét hangoztatja. Azt mondja nekünk, hogy az önagában vett emberi én egy „lényegtelen egyetemesség": Ez pontosan az a dolog, amit megpróbáltunk kiemelni. A mi konkrét állításunk is az volt, hogy az emberi én nem képes működni semmiféle teljesítménnyel, míg nem az Istennel való kapcsolatában nézzük ezt. Hocking is ezt mondja: „A gonosz csak azért válik problémává, mert az Abszolút tudata jelen van: ettől a ténytől elkülönítve a gonoszság színe pusztán tapasztalat tartalma lenne".[110] Azaz, Hocking rámutat, hogy számunkra bármiféle értelmes kérdés feltétele a valóságról előfeltételezi az Abszolút eszméjét. Még sokan el akarták ismerni, hogy a kérdésekre adandó végső válaszokhoz végül szükséges Isten eszméjét bevezetni, de Hocking még ennél is messzebbre ment vissza és kijelentette, hogy már az értelmes kérdezősködés megkezdéséhez is szükség van az Abszolútra.

[109] *A világ és az egyén,* 1. kötet 554. oldal
[110] Idézett mű, 103. oldal

Másként megfogalmazva, Hocking azt mondja nekünk, hogy nem található olyan Isten az eszmék szintjét, akit már ne találtunk volna meg az érzékelés szintjén.[111] Vagy máshol: „Descartes felfedezésének egész meséje nem abban a kijelentésben foglaltatik benne, hogy tudok, tehát vagyok, hanem inkább abban, hogy tudok az Abszolútról, tehát vagyok, vagy tudok Istenről, tehát vagyok”.[112] Látszólag tehát Hocking esetében az istenismeret valóban alapvetővé tétetett és nincs semmi, ami miatt egy teista tiltakozhatna.

Mégis tiltakoznunk kell. Végül is úgy véljük, hogy Hocking nem tette az istentudatot alapvetővé. Bonsaquet esetében láttuk, ahhoz ragaszkodott, hogy léteznie kell egy abszolút rendszernek. Észleltük kozmikus tendenciáját. Úgy értelmeztük, mint bálványimádást. S most Hocking ragaszkodását ahhoz, hogy az istentudatot alapvetővé kell tenni, csak akkor vehetjük szó szerint, ha nincsen egyformán alapvető ragaszkodás az emberi öntudathoz is. Ám pontosan ez a helyzet. Hocking nagyon buzgón akar egészen empirikus maradni a vallásos tudat vizsgálati módszerében. Ebben a vonatkozásban ismét a Webb esetéhez hasonlóval van dolgunk, aki erőteljes idealista követeléssel lépett fel és hamarosan beleveszett a teljes empirizmusba. Így Hocking álláspontját is elnevezték „az abszolutizmus empirikus fejleményének”.[113] Hocking empirizmusa akkor nyilvánul meg, mikor a vallásos tudat eredetét írja le. Ebben a kérdésben a közönséges evolúciós szemléletre helyezkedik. Azt mondja nekünk, hogy valakinek már az élete korai szakaszában szembe kell néznie a minket létrehozó kegyetlen valósággal, s ez látszólag leural minket. Azonnal megérezzük jogainkat és „az Isten-eszme ily módon erkölcsi tudatunk posztulátumaként jelenik meg: az elhatározás eredeti objektumaként, ami hajlamos jóvá tenni önmagát a tapasztalatban”.[114] Látjuk tehát, hogy tulajdonképpen van időszak, mikor az erkölcsi tudat Istentől függetlenül működik. S ez az időszak a kezdetnél található. Az erkölcsi tudat azzal kezdi, hogy kinyilvánítja jogait egy ellenséges világegyetemben, és gyorsan Isten után kap. Ám pontosan ez az, amit a teizmus soha nem engedhet meg. A legkevésbé sem segít, ha valaki nagyon alacsony szintre szállítja le az istentudatot, hacsak nem lesz ez alapvető az emberi tudat legelső cselekedetéhez viszonyítva, történjék az a szűkebb értelemben vett erkölcs, vagy a tudás területén. Arra kell következtetnünk tehát, hogy Hocking és idealista társainak egész filozófiája nemcsak a lényegtelen egyetemességre épül, hanem egyszerűen biztosra veszi, hogy ez a lényegtelen egyetemesség az egyetlen alap, melyen filozófia építhető.

Még sok modern filozófus van, akikről beszélhetnénk. Célunk nem valamiféle teljes körű áttekintés adása volt, hanem csak néhány példáé, melyeket bárki megtalálhat a modern anti-teista gondolkodás általános felmérése során. Ezeket a példákat a modern gondolkodás áramlataiból vettük, de főleg az idealista hagyományból, mert ott történik meg a legkönnyebben az igazi teizmus helyettesítése a hamissal. Ha még olyanok is, mint Hocking és Royce akik az anti-teista igazság általános feltételezésének hatalmas alapján kezdik filozófiai spekulációikat, úgy ez természetesen igaz a pragmatisták és realisták különböző iskoláinak mindegyikére.

[111] Idézett mű, 201. oldal
[112] Idézett mű, 201. oldal
[113] D. C. Macintosh, a *Filozófiai Szemlében,* 1914. 17. és azt követő oldalak
[114] Idézett mű, 147. oldal

13. fejezet:
A keresztyén teista ismeretelmélet kiindulási pontja: D. A tudás alanya: idealizmus és keresztyénség

Az előző két fejezetben megpróbáltuk megmutatni, hogy a keresztyén teizmus ellenzői a teizmus kérdésének tárgyalásakor érvelésük kezdetétől fogva helytállónak tekintették az anti-teista álláspontot. Ebben a fejezetben azt fogjuk megmutatni, hogy mikor a keresztyénség konkrétabb kérdése kerül a terítékre, ismét ugyanezzel a jelenséggel kerülünk szembe. Itt a keresztyénellenes álláspontot veszik készpénznek ahelyett, hogy bizonyítanák. S itt lesz rendkívül fontos megjegyezni, hogy azok, akik megváltoztathatatlanul elvetették a teizmust, elvetik a keresztyénséget is, illetve akik elvetik a keresztyénséget, visszavonhatatlanul elvetik a teizmust is. Más szóval az emberek elvetik a keresztyén teizmust attól függetlenül, hogy annak a gondolkodási rendszernek a teista, vagy keresztyén összetevőivel kezdik.

Ebben a fejezetben röviden megvizsgáljuk A. E. Taylor filozófiáját annak érdekében, hogy megmutassuk: mivel készpénznek veszi az anti-teista álláspontot, így a keresztyénellenes álláspontot is biztosra kell vennie. Megnézzük Borden P. Bowne filozófiáját is azért, hogy megmutassuk: mivel készpénznek veszi a keresztyénellenes álláspontot, így az anti-teista álláspontot is biztosra kell vennie. Annak oka, hogy így rendezzük el az érvelést, nem abban rejlik, hogy ezek az emberek mindig is így gondolkodtak, azaz Taylor az anti-teizmusból a keresztyénellenesség, míg Bowne a keresztyén-ellenességtől az anti-teizmus felé. Ténykérdés, hogy nem így volt. Ez azonban nem számít. Fel is cserélhetnénk a neveiket. Csak szemléltetésként használjuk őket. Az egyik megközelítési módszer szolgálhat a másik érvényességének megállapítására. Mégis azonban helyénvaló a nevek kiválasztása és használata a fentiekben vázolt sorrendben. Mondani sem kell, hogy egy pragmatikust nem választhattunk volna ki ugyanilyen jól annak megmutatására, hogy a teizmus elvetése magában foglalja a keresztyénségét is, illetve hogy a keresztyénség elvetése magában foglalja a teizmusét is. A pragmatikusok szabályszerűen méltóságon alulinak tartották, hogy egyáltalán beszéljenek a keresztyénségről. Ez már önmagában is annak a jele, hogy aki a legnyíltabban elveti a teizmust, annak a legnyíltabban el kell vetnie a keresztyénséget is. Mégis fogyatékosak lennénk, mert nincs konkrét bizonyíték, mely mentén haladhatnánk. Így például R. W. Sellars professzor írásai azt jelzik, hogy szerzőjük a keresztyénségnek önmagáról megfogalmazott állításait nem gondolja komolyabb figyelemre méltónak, minthogy besorolja a keresztyénséget az evolúciós folyamatba.[115] Hasonló módon vetik el a szélsőséges idealisták a keresztyénséget. Hegel vette a keresztyénség összes fogalmát, pl. a teremtést és a megtestesülést, és önkényesen megváltoztatta fogalmi tartalmukat, majd beleszőtte valamennyit filozófiai Abszolútjának dialektikájába. Ugyanígy a későbbi idealisták, gondatlanul félrelökték a keresztyénséget. Meg kell hagyni, közülük egyesek, mikor kozmikus erőfeszítéseiket tették, beszéltek a Természetfelettiről és az Odaátvalóról, de mint már jeleztük, még ebben az esetben is a felismerhetetlenségig megváltoztatták eme fogalmak jelentését, mielőtt elkezdték volna használni ezeket. Másrészt, mikor kevéssé akarták fenntartani a látszatot, teljességgel elvetették a keresztyénség béklyóit. Érdekes példaként megemlíthetjük J. Watson írásait. Ő félelem nélkül kritizálta Bonsaquetet, mikor utóbbi lehetségesnek gondolta az Odaátvaló

[115] v. ö. *Evolúciós naturalizmus*

fogalmának fenntartását bármiféle nem mulandó értelemben. Watson kimutatta, hogy Bonsaquet ítélkezéssel kapcsolatos saját elméletének legalapvetőbb követelménye az, hogy Odaátvaló nem is létezik. Ennek oka, mondja Watson, hogy Bonsaquet egész idő alatt hallgatólagosan elfogadta és nyíltan soha nem tagadta, hogy az emberi gondolkodás elviekben abszolút, nem mértékben. Többször felhívtuk erre a figyelmet, mikor elmondtuk, hogy Bonsaquet a „gondolkodásról", mint olyanról beszél anélkül, hogy különbséget tenne az isteni és az emberi gondolkodás között. Ha valaki az ítélkezés idealista fogalmához tartja magát, fel kell adnia Isten, mint Odaátvaló elképzelését, vagy legalábbis csak mennyiségi értelemben tarthatja fenn.[116] Ennek megfelelően, mikor Watson rátér a keresztyénség konkrétabb elemzésére, nem vonakodik megnyirbálni a keresztyénség összes fogalmát úgy, hogy azok beleférjenek a valóság idealista elképzelésébe, ami nem engedhet meg egy transzcendens Istent.[117] Ezen okból fordulunk azokhoz, akiket általános értelemben teistáknak tartanak, s akik nyíltan támogatták a teizmust az idealizmussal szemben. Bowne kiválasztásának speciális előnye abban rejlik, hogy talán őt lehetne a perszonalizmus atyjának nevezni Amerikában. Sok szolgáló gondolta, hogy filozófiájában a keresztyén gondolkodás szilárd metafizikai alapját találhatja meg.

Mielőtt belebocsátkoznánk a tulajdonképpeni érvelésbe, szükséges általános módon felvázolni, miről van szó, mikor a keresztyénség ügyét tárgyalják a tudás szubjektumának vonatkozásában.

Mikor a tudás objektumát tárgyaltuk, láttuk, hogy a vita tárgya a keresztyén teisták és ellenfeleik között elsősorban az volt, hogy vajon a tudás objektumának létezése vehető-e biztosra Istentől elkülönítve? Másodszor láttuk, hogy az a kérdés merült fel, miszerint a tudás objektuma értelmezhető-e helyesen Isten értelmezésétől függetlenül, melynek ebben a bűnös világban a Szentírás Krisztusán keresztül kell eljönnie.

Mikor a tudás szubjektumát tárgyaltuk inkább a teista, semmint a keresztyén vonatkozásában, láttuk, hogy a fő kérdés ismét az, hogy a tudás szubjektuma vajon vehető-e biztosra Istentől elkülönítetten, következésképpen tekinthető-e az emberi szubjektum a tudás végső kiindulási pontjának.

Rátérve most a tudás szubjektumának kérdésére a konkrétabban keresztyén szempontból, látjuk, hogy a kérdés fölöttébb a Tévedés kérdése. A keresztyén teizmus azt vallja, hogy a tévedés a bűn következménye. Ezt általános értelemben kell venni. Ez nem jelenti azt, hogy minden tévedés, amit valaki a logika területén vét, közvetlenül visszakövethető valamilyen bűnre. Ám azt igenis jelenti, hogy a bűn minden gonoszság és következésképpen minden tévedés forrása a világban. Ezt a „természeti ember" nem képes elfogadni. Felnőtté válása során annyira hozzászokott a bűn abnormális állapotához, hogy azt tartja a normális állapotnak. A „természeti ember" állapotát jól jelzi a vakok országának közismert története. Ennek az országnak a lakosai annyira hozzászoktak vakságukhoz, hogy mikor eljött közéjük valaki, aki látott, azt hitték róla, hogy vad látomásokat lát. Ez az elképzelés ad számot az előző fejezetekben tárgyalt tényről, nevezetesen hogy az anti-teista gondolkodás álláspontját készpénznek veszi. Ez az, ami számot ad a tényről, hogy mikor a „természeti elme" az „újjászületés" tüneményét kezdi vizsgálni, biztosra veszi, hogy naturalista kategóriákkal az megmagyarázható. Világosan látjuk ezt James *A vallásos tapasztalat változatai* című művében. Ott biztosra veszi, hogy a

[116] *Filozófiai Szemle*, 1895, 353. és azt követő oldalak, 485. és azt követő oldalak, és *Filozófiai Szemle*, 34. szám, 440. oldal

[117] V. ö. *Keresztyénség és idealizmus* és *A vallásos tudat értelmezése*

tudás objektuma, ha ugyan egyáltalán megismerhető, elégséges módon megismerhető a Szentírás világossága nélkül.

Most nem tudjuk kidolgozni az újjászületés fogalmának részleteit az ismeretelmélet vonatkozásában. S ez nem is szükséges. Most csak azzal törődünk, hogy elménkbe véssük: az abszolút Isten, az abszolút Biblia és az abszolút újjászületés fogalmai együtt járnak. Az abszolút Szentírás fogalma, mint szükségszerűség a tudás objektuma és a tudás szubjektuma megvilágításához, együtt járnak. Különösen azt kell kiemelni, hogy ha a teizmus az igaz, azaz az ember tudásának az eset természeténél fogva Isten magyarázata újraértelmezésének kell lennie, ebből az is következik, hogy az ember, aki a bűn által megtagadta saját újramagyarázó helyzetét, csak abszolút eszközökkel állítható ismét helyre. Hamarosan lesz alkalmunk találkozni egyes kritikákkal, melyeket ezzel az álláspontal szemben fogalmaztak meg. Most elkezdhetjük Taylor álláspontjának elemzését annak érdekében, hogy rámutassunk: a teizmus elvetésével elkerülhetetlenül elveti a keresztyénséget is.

Szövegként vesszük A. E. Taylor Gifford előadássorozatát, mely a kétkötetes, *Egy erkölcstanító hite* című könyvben jelent meg. Az első kötetben a szerző a közvetlenebbül teista kérdéseket tárgyalja, míg a második kötetben az inkább a keresztyénségre vonatkozó kérdések kerülnek terítékre. Az első kötet egyik fejezetének címe „Az örökkévalóság és a mulandóság". Ezt kell megnéznünk először, hogy megismerjünk valamit a szerzőnek az Isten és ember viszonyáról alkotott fogalmáról.

Ebben a fejezetben Taylor észrevételeit ahhoz az értekezéshez fűzi, melyet Platon közöl a *Timaeus*-ban az örökkévaló és a mulandó viszonyáról. Platon szerint a „világlélek", mely alatt a fizikai világegyetemet érti, két alkotórészből tevődik össze, nevezetesen az „ugyanabból" és a „másikból". Ezek, mondja Taylor, „csak objektum és esemény, az örökkévaló és a mulandó".[118] Taylor tényként kezeli, melytől elkezdhetjük a gondolkodási folyamatunkat, hogy az örökkévaló és a mulandó viszonyának eme Platoni elképzelése lényegében helytálló. Ezt mondja: „Amint az erkölcs önmaga tudatára ébred, feltárul, hogy mindig léteznie kell egy feszültséggel teli életnek a mulandó és az örökkévaló között, mely nem egyszerűen örökkévaló és maradandó, sem nem egyszerűen változékony és mulandó, hanem azonnal mindkettő. Az élet megélésének feladata igazán és méltón pontosan az először teljességgel a körülmények és behatások széllökéseinek függvényében változó én progresszív átalakulásának feladata, mely ezzel viszonylagosan a változás és változékonyság fölé emelkedik, vagy mondhatjuk egy alternatív kifejezéssel, ez érdekeink teljes mértékű átváltozása, áthelyeződése a mulandó jótól a nem mulandó jóhoz".[119]

Ebben az idézetben rejlik a dolog lényege. Ezzel kapcsolatban három dolgot vehetünk észre. Először is Taylor tényként kezeli, hogy az erkölcs az örökkévaló és a mulandó harca bennünk. Erről a dologról úgy véli, nem lehet vitát kezdeni. Pedig pontosan ez az, amin teisták és nem teisták egymás között vitatkoznak. Nincs semmi öröklött logikai oka annak, hogy a Szentírásban kifejeződésre jutó teizmust, mely azt mondja, hogy az eredeti ember teljességgel mulandó lény volt, s egyáltalán nem törekedett az örökkévalóvá válásra, hanem valóban mulandó törekvéssel az örökkévaló Isten akaratának cselekvésére, miért kell annyira abszurdnak tekinteni, ami még megcáfolást sem igényel. Az eredeti embert fel lehet fogni úgy, mint aki tényleg érdekelt az „örökkévaló jóban", ha megpróbál annak, mint számára adatott

[118] 1. kötet 69. oldal
[119] 1. kötet 70. oldal

mércének megfelelően élni. Egyidejűleg érdekelhették a mulandó dolgok. Miért kell úgy gondolkodni a mulandóról, mint a gonoszság szükségszerű forrásáról? Ha a Szentírás Istene teremtette, akkor a mulandó öröklötten jó, és az ember keresheti Istent a mulandóban. A teizmus szerint eredetileg nem volt feszültség a mulandó és az örökkévaló között. Mi azt valljuk, hogy a feszültség keresésének oka itt nem más, mint hogy az emberek nem akarják, hogy a feszültség csak kizárólagosan az erkölcsi szférában legyen jelen. Ha a feszültség leegyszerűsíthető valami metafizikaivá, akkor komolysága is leegyszerűsödik, vagy eltűnik, s az emberek továbbra már nem felelősek miatta. Emiatt joggal várható, hogy az „újjá nem született tudat" az erkölcsiség természetét az emberben levő mulandó és örökkévaló közötti feszültségben fogja keresni.

Másodsorban észre kell vennünk, hogy az egész anti-teista álláspont benne rejlik Taylor abbéli feltételezésében, hogy az erkölcsiség természete az örökkévaló és mulandó közötti feszültségben foglaltatik benne. A teizmus azt tartja, hogy nincs olyan lény és nem is lehet olyan lény, aki az örökkévaló és mulandó összetevők keveréke lenne. Isten örökkévaló, az ember pedig mulandó, s még Krisztus sem a kettő keveréke. A megtestesülésben, s ezt az egyház mindig is igyekezett fenntartani, Krisztus természete megmaradt isteninek, s az emberi természetet, nem pedig az emberi személyiséget vette magára.

Harmadszor, a keresztyénellenes álláspont igazságát biztosra veszi. A keresztyénség szerint az Isten által kimunkált megváltás nem az ember örökkévalósítása, hanem a helyreállítása és tökéletesítése a mulandó szférában. Még az „örökélet" fogalma, ahogyan beszélnek róla, főleg János apostol, sem homályosítja, vagy törli el a különbségtételt Isten örökkévalósága és az ember mulandósága között. Az örökélet alatt az Újszövetség az ember mulandó létének folytatását érti tökéletes erkölcsi állapotban, míg az örökkévalóságnak, mikor Istennel hozzák kapcsolatba, semmi köze sincs az időhöz. Csak Isten a mulandóság feletti, és az is marad.

Taylor anti-teista gondolkodása még jobban megnyilvánul az erkölcsről alkotott fogalmában, mely szerinte a mulandó kísérlete önmaga kinövésére. Taylor úgy véli, hogy a mulandóság egészét körülveszi egy lényegileg ismeretlen óceán. Ezen a ponton Taylor összekötötte gondolatait T. H. Greenével, aki azt vallotta, mint Taylor kifejti, „hogy minden, a jobbra törekvő erkölcsi folyamatban a hajtóerő a legjobb utáni vágy, amelyről a folyamat egyes szakaszaiban egyre többet mondhatunk, mint arról, ami még előttünk áll a haladásnak ugyanazon a vonalán, melyen a már lezajlott folyamat-rész halad…"[120] Ezzel szemben a teizmus azt vallja, hogy az abszolút erkölcsi ideált Isten ismeri, mert Ő szabta meg. Ezért az abszolút erkölcsi ideált eredetileg az ember is ismerte, mivel az Isten képmására teremtetett ember pont emiatt birtokában volt az igazságnak minden vonatkozásban. Sőt, a Paradicsomban Isten szólt az emberhez és jelezte neki a világgal kapcsolatos feladata természetét. Meg kell hagyni, az ember nem puhatolta ki és nem is volt képes kipuhatolni, következésképpen nem is fogja kipuhatolni Isten örökkévalóságának mélységét. Ám nem szükséges azt vallani, hogy az ember kipuhatolta, vagy képes kipuhatolni, illetve ki fogja puhatolni Istent annak érdekében, hogy fenntarthassuk hogy birtokában volt az abszolút igazságnak az erkölcsi szférában. Csak ama idealista feltételezéssel, miszerint az egész valóságnak világosnak kell lenni az ember számára ugyanúgy, mint Isten számára, más szóval a Isten és ember lényegi kölcsönhatásának feltételezésével vallhatja valaki, hogy az erkölcsi ideálnak mindig a homályos és távoli jövőben kell lennie. Az idealizmus

[120] 1. kötet 71. oldal

kényszerítve érzi magát egyrészt a valóság lényegi világosságának fenntartására az ember elméje számára, mivel azzal a feltételezéssel kezdte, hogy az emberi és az isteni elmék egy szinten vannak. Másrészt az idealizmusnak azt is fenn kell tartania, hogy létezik egy ködös ismeretlen Isten számára ugyanúgy, mint az ember számára, mivel biztosra vette, hogy az emberi elmében mulandósága miatt benne rejlő korlátok fennállnak az isteni elmében is. A teizmus állítása ebben a vonatkozásban az, hogy senki nem volna biztos abban, hogy egyáltalán létezik az „előrehaladás vonala", míg nem volna bizonyosság Isten abszolút öntudatáról. Ezért semmi haszna sem lesz egyetlen író számára sem annak bizonyosra vétele, hogy megvan ez a homályos ismeretlen ott a messze jövőben, és létezik a konkrétan ismert a jelenben Istentől függetlenül.

Mikor Taylor a tekintély jelentését és helyét elemzi, azt mondja, hogy az abszolút bibliai tekintély fogalma elutasításának fő oka nem más, mint az, hogy a keresztyénség történelmi jelenséggel foglalkozik és soha nem lehetséges közvetíteni bármely történelmi jelenség pontos jelentését. Ezt mondja: „Bármely valódi beszámolóban a konkrét és egyedi valóságnak, amire valakinek el kell jutnia, valami olyasminek kell lennie, amiről csak az mondható el, hogy 'Miért kell ennek így lennie, vagy ha még pontosan így is van, az több, mint amit mondhatok róla, de mindenesetre úgy kell felfogni, mint létező dolgot'. Ha ez minden, amit az 'irracionalitás' alatt értünk, úgy biztonsággal mondhatjuk, hogy a történelmi egyéniség a nagy felsőbbrendű irracionális, melytől a gondolkodás soha nem szabadulhat meg".[121] Taylor készpénznek veszi, hogy a történelmi valóság Istentől függetlenül létezik. Ha Istennek egyáltalában ismernie kell a mulandó világegyetemet, akkor azt függetlenként kell ismernie. A konkrét történelmi valóság minden egyes morzsája független Isten racionalitásától. Ezzel szemben a teizmus azt vallja, hogy a történelmi valóság minden egyes morzsája Isten megelőző racionalitása miatt az, ami. Taylor ismét elköveti azt a hibát, hogy a számunkra „irracionálist" az Isten számára irracionálissal azonosítja.

S ez eljuttat minket az emberi elme konstruktív tevékenysége és történelmi tény viszonyának legsarkalatosabb kérdéséhez. A kijelentéssel szemben megfogalmazott összes érv terhe abban rejlik, hogy mindig szüksége van szubjektív elemre. Taylor azt mondja nekünk, hogy lehetetlen bármiféle olyan értelmes kijelentést tenni „akár a természetesről, akár a természetfelettiről, mely tartalmában egyszerűen objektív és adott, szubjektív és megalkotott elemek nélkül".[122] Ahhoz, hogy összetákolhassa ezt az érvelést, bevezeti a mi Urunk tekintélyének kérdését. Rámutat az egyház hitére, miszerint Krisztus lelke és teste „a szó legteljesebb értelmében" teremtettek. Később emlékeztet minket arra, hogy Krisztus nagyon sok mindent tett, amit csak teremtmények tesznek: gyarapodott bölcsességben és a kegyelemben Isten és ember előtt; imádkozott és elhagyatottnak érezte magát. Ennek megfelelően Taylor levonja a következtetést: „mikor egy keresztyén az Úrnak a természetfelettivel kapcsolatos emberi tapasztalata elégségességéről beszél, azt hiszem, nem szabad neki elfelejteni, hogy ez az elégségesség még mindig viszonylagos az igazi humanitástól elválaszthatatlan teremtettség feltételeit illetően".[123] Az, hogy Taylor maga véli ezt a kijelentés ortodox fogalma ellen megfogalmazott minden ellenvetése alapjának, nyilvánvaló a tényből, hogy miután megad néhány érvet, melyeket az abszolút tekintély mellett, illetve ellen szoktak felhozni, ezt mondja: „Ám az a pont, melyhez én személy szerint a leginkább

[121] 2. kötet 212. oldal
[122] 2. kötet 229. oldal
[123] 2. kötet, 230. oldal

ragaszkodni kívánok, nem ez. Ez az, hogy a természetfeletti közvetlen felfogása során, ugyanúgy, mint a természetes közvetlen felfogása során olyan konkrét, egyéni, történelmi tapasztalatokkal foglalkozunk, melyek ellenállnak a teljes intellektuális elemzésnek, egyidejűleg azonban megkövetelik azt. Mindkét esetben egyetlen ember sem képes közölni azt, amit teljességében és egyediségében lát".[124]

Nyilvánvalónak kellene lennie a hatalmas hangsúlyból, ami Taylor maga helyez erre a dologra, valamint a nagy jelentőségű következtetésekből, melyek óhatatlanok, ha ezt a dolgot készpénznek vesszük, hogy nagyon gondosan meg kell jegyeznünk a pontos feltételes következményeit. Taylor feltételezi, hogy a tudás objektuma Istentől elkülönülten létezik. Ezzel összhangban és ennek megfelelően most ahhoz ragaszkodik, hogy a tudás szubjektuma szintén Istentől elkülönülten létezik, s hogy értelmező tevékenységét az Istentől való teljes függetlenségben folytatja. Taylor biztosra veszi, hogy az ember végső értelmező, ahelyett, hogy származtatott értelmező volna. Azt mondja nekünk, hogy amennyiben bármilyen magyarázó elem lép be bármely objektív valóság jelentésének befogadásába, az elveszíti abszolútságát. Azt mondja, hogy a magyarázó elem szubjektív. Meggátol bennünket abban, hogy kapcsolatba lépjünk az abszolút adottal. Pontosan ezzel nem ért egyet a teizmus. Ehelyett azt vallja, hogy az igazság, jóllehet az ember értelmezi és újraértelmezi, abszolút. A teizmus szerint semmilyen abszolút adott sincs Isten számára, legyen az Isten természetén kívül, vagy azon belül. Mondani sem kell, hogy Isten abszolút öntudatának bibliai elképzelése kereken elutasít minden efféle elképzelést. Megpróbálni bevezetni az „adottat" az Istenség kebelébe nem jelent kevesebbet, mint megpróbálni bevezetni az eredetileg gonosz világegyetem pogány elképzelését a keresztyén gondolkodásba. Isten számára a tudás objektuma és szubjektuma azonos, ami a saját Személyét illeti. Korábban láttuk, hogy lehetetlenség a homályos irracionalitásba burkolt történelmi az Isten számára. Isten számára a történelemben nem léteznek sosem hallott események. Ugyanezen okból az emberi gondolkodásnak az eset természeténél fogva újraértelmezőnek kell lennie. Mikor az emberi lény normálisan gondolkodik, kapcsolatban kell állnia az abszolút igazsággal. Elméje nem tehet mást, csak Isten gondolatait gondolhatja Őutána, s Isten gondolatai mindig abszolútok. Természetesen meg kell jegyezni, hogy az ember gondolkodásának nem kell annyira átfogónak lennie, mint Isten gondolkodásának annak érdekében, hogy elmondható legyen, hogy abszolút igaz. Taylor azt feltételezte, hogy ez a helyzet.

Teista alapon nincsen afféle megkülönböztetés az Istennek adott abszolút között, mint amit Taylor vall, hogy igenis van. A tudás emberi szubjektumának újrateremtő, vagy újramagyarázó tevékenysége nem sérti az igazság abszolútságát, mellyel kapcsolatba lép. Más vonatkozásban felhívtuk a figyelmet arra, hogy az anti-teista gondolkodás biztosra veszi, hogy bármely cselekedetnek ahhoz, hogy valóban személyes legyen, egyszemélyesnek kell lennie. Azaz, bármely személyes cselekedetet egy teljesen személytelen világegyetemnek kell körülvennie. Még az anti-teista filozófiák legszemélyesebbje, mint amilyen Borden F. Bowne filozófiája sem kerüli el ezt a hibát. A teizmus azonban azt tartja, hogy minden véges személyiséget egy teljesen személyes atmoszféra vesz körül. Még ha az őt közvetlenül körülvevő világ „személytelen" is, ez a személytelen világ a jelentését a Teremtőjétől kapja. Taylor készpénznek veszi, hogy minden értelmezésnek végső értelmezésnek kell lennie, így ha az ember ad bármiféle magyarázatot, többé már nem mondható, hogy Isten adta a végső magyarázatot. Taylor úgy véli, hogy ha az ember beszúr egyetlen értelmező elemet, az értelmezés egész ügye onnantól

[124] 2. kötet 224. oldal

kezdve Isten és ember együttműködésének a dolgává válik. Ezzel szemben a teizmus azt vallja, hogy Isten végső magyarázata és az ember véges újraértelmezése nem egyeztethető össze. Az ember újraértelmezése nem működhet, csak Isten megelőző és abszolút magyarázatával.

Ha megemlékezünk erről a hatalmas különbségről a teizmus és Taylor álláspontja között, világosan meg tudjuk majd mondani, hogy mit kell válaszolni azokra a különböző részletes ellenvetésekre, amiket Taylor hoz fel a keresztyénség ortodox elképzelésével szemben. Ezek az ellenvetések jórészt az abszolút tekintély elképzelése köré összpontosulnak. Taylor azt hiszi, hogy felfedezte a valóban természetes és ténylegesen tudományos hozzáállást a tekintély egész kérdéséhez annak kimondásával, hogy a vallásos tekintélyt nem szabad a régi értelemben abszolútnak tekinteni. A vallásos tekintély a szakértő tekintélye. Jézus volt a legnagyobb valaha is élt vallásos szakértő. Ennek megfelelően nagy súlyt kell helyeznünk a szavaira. Ám, amint korábban megjegyeztük, mindig érzékenynek kell maradnunk az iránt a tény iránt, hogy természetfeletti tapasztalatának ténye bizonyos mértékig szubjektív és konstruktív volt, s addig a mértékig nem volt abszolút. Aztán természetesen, ha ezt az álláspontot Jézusra vonatkoztatva vesszük, akkor várható, hogy a Biblia sem boldogul jobban. A Biblia esetében sokkal könnyebb a szekértői tekintély elméletét ésszerűnek látszóvá tenni, mint Krisztus esetében, mivel a Biblia nagyon sok közvetítőn keresztül jutott el hozzánk, és újra és újra megköveteli, hogy magyarázzák. A Bibliát illetően Taylor a szokásos ellenvetéseket veszi elő, miszerint a szöveg torzult, léteznek benne egymásnak ellentmondó kijelentések, vannak benne ismert hibák, s ha még mindez nem is így lenne, s nem létezne az egyetlen tekintély sok és különféle értelmezése, még mindig fenn állna a kérdés, miszerint vajon el kell-e fogadni a Bibliát? Ezt mondja: „Sőt, mielőtt egyáltalán tudhatnánk, hogy melyik Bibliához kell fordulnunk, hiszen a Biblia soha nem sorolja fel a saját összetevőit, először egy Biblián kívüli tekintélyhez kell fordulnunk, hogy megtanulhassuk, mely 'könyvek' alkotják a tévedhetetlen Bibliát, és melyek nem tartoznak ezek közé. (Egészen mostanáig a 'fundamentalisták' elhanyagolták a kérdést, hogy melyik tekintély szabja meg a Szentírás kánonját, ám ez az a kérdés, mellyel készen kell állniuk a szembenézésre – a fundamentalizmust érintő alapos következményekkel egyetemben)".[125]

Láttuk ezeknek a különféle ellenvetéseknek a felsorolásából, hogy a közös alapja valamennyinek az, amiről korábban szóltunk, nevezetesen, hogy Taylor szerint nem létezhet abszolút tekintély, ha valaki, aki ennek a tekintélynek az üzenetét veszi, bármiképpen „konstruktív", azaz a magyarázatban aktív annak átvétele során. Azt tartja, hogy ahhoz, hogy az abszolút tekintély egyáltalán létezhessen, valakinek először úgy kell elképzelni a tapasztalatot, mint ami azzal éles metafizikai ellentétben áll. Ennek megfelelően úgy mutatja be saját nézetét, mint ami feloldja ezt az ellentétet. Ezt mondja: „Vagy egészen másként megfogalmazva, amit én javasolnék, hogy a tekintély és a tapasztalat ne álljon egymással szemben éles és kibékíthetetlen ellentétben: a tekintély a tapasztalat valóságának önös ragaszkodása, mely többet foglal magában mintsem csak amire az egyéni megtapasztalónak sikerül kielemeznie és elkülöníteni önmaga számára".[126]

Már láttuk, hogyan állította fel Taylor, s nem pedig a biblikus teista, azt a hamis ellentmondást, mellyel kezdte. Taylor volt az, aki az emberi elme magyarázó tevékenységét függetlenné tette az isteni elme magyarázó tevékenységétől. S ha valaki efféle hamis feltevéssel kezdi, akkor természetesen várható, hogy nem képes

[125] 2. kötet, 209. oldal
[126] 2. kötet, 214. oldal

elképzelni Istennek az ember feletti abszolút tekintélyét mindaddig, míg az ember mentális tevékenységét a teljes nyugalomba nem helyezi. Másrészt a teista elképzelés, mely az abszolút bibliai tekintély elképzelésének alapját húzza alá és formálja meg, nem tesz magáévá egy hamis ellentétet, hogy abból induljon ki. A bibliai tekintélynek maga a fogalma az, hogy Isten abszolút öntudatosságának következtében az ember öntudatos tevékenysége mindig származtatott, és az ember konstruktív tevékenysége Isten eredeti konstruktív tevékenységének területén folyik. Ezért az abszolút tekintély az ember napi ételét is italát képezte, mikor elméje normális volt. Csak a bűnnek az ember szívébe való belépése miatt volt szükséges, hogy Istennek ez a tekintélye külsőleg közvetített formában jusson el az emberhez. Ám ez a külsőleg közvetített forma az Isten és ember között erkölcsi, és nem metafizikai elkülönülés miatt volt szükséges. Ennek megfelelően szükségessé vált ennek az erkölcsi elidegenülésnek a megszüntetése azért, hogy az eredeti metafizikai kapcsolat ismét normálisan működhessen.

A bibliai tekintély fogalmának védelmében tehát rendkívül fontos, hogy kapcsolatba hozzuk azzal a teista állásponttal, melyet előfeltételez. Ennyit Taylor érvelésének világosan tanítania kell nekünk. S míg meg nem mutattuk, hogy Taylor anti-teista feltételezése az embernek az Istentől való eredeti metafizikai függetlenségéről a forrása minden ellenvetésnek a bibliai tekintély elképzelésével szemben, addig nem foglalkoztunk ezekkel az ellenvetésekkel elegendő alapossággal. Ez nem jelenti azt, hogy semmi értéke nincs megmutatni, hogy maguk az ellenvetések minden egyes esetben félreértéseken alapulnak. Azt azonban jelenti, hogy a legmélyebb félreértés, melyen minden ellenvetés alapszik, az isten és ember feltételezett kölcsönhatása, ahonnan minden anti-teista gondolkodás kiindul. Igaz, legalábbis részben, hogy a fundamentalisták nem voltak mindig tudatában ennek a ténynek. Ez néha kijelentések megfogalmazására és a részletek védelmére korlátozta tevékenységüket anélkül, hogy kapcsolatba hozták volna ezeket a részleteket a metafizikai és az ismeretelmélet nagy dolgaival, melyek alátámasztották azokat. Ám ha Taylor kritikája részben igazolható is, mikor a fundamentalizmusra gondolunk, nem igazolható, mikor a történelmi hitvallásokról van szó. Ezekben a hitvallásokban a bibliai tekintély tantétele nem különül el a valóság teista értelmezésétől. A bibliai tekintéllyel kapcsolatos egész érvelés jobb keretet kapna, ha ortodox oldalon folyamatosan felfognánk, hogy nem védhetjük a keresztyénséget anélkül, hogy ugyanazzal a levegővétellel a teizmust is ne védenénk, s ha a keresztyénség ellenfeleinek oldalán felfognák, hogy a keresztyénség felmentésével készen kell állniuk a teizmus feláldozására is. Az ortodoxok nem látják majd a helyes viszonyt konkrétan a tekintély bibliai fogalma és általánosan a keresztyénség, valamint a teizmus egészének helyzete között, amíg ők maguk nem kezdenek el foglalkozni bármelyik, az emberi gondolkodás függetlenségéhez kapcsolódó, lényegében anti-teista fogalommal.

Történeti áttekintésünk során láttuk, hogy a lutheránus és arminiánus ismeretelmélet bizonyos mértékig befogadta az a hamis metafizikai kettősséget, amit a biblia tekintély fogalma ellen felhozott ellenvetések legkicsiszoltabb formája forrásaként azonosítottunk. Ezért mindennél fontosabb, hogy egyre élénkebben felfogjuk, hogy csak az erkölcsi, s nem a metafizikai helyzet teszi a Szentírást szükségessé. Ha valaki azzal kezdi, mint pl. J. Watson teszi *Teológiai törvénytárában,* hogy az embernek, mint teremtett lénynek megenged valamennyi eredeti értelmező hatalmat, nehéz meglátni, később miképpen próbálhatja majd megválaszolni az olyasfajta ellenvetéseket, melyeket Taylor fogalmazott meg. Ha az embernek bármennyi eredeti értelmező hatalom is adatik a kezdetben, azaz az

ember bármilyen értelemben képes kapcsolatban lépni a tudás bármely objektumával Istentől elkülönítetten is, azt a hatalmat soha nem lehet majd elvenni tőle, így ha később bármiféle speciális kijelentésnek kell majd megérkezni az emberhez, az sohasem lehet majd abszolút, mivel a független elem, ami magának az embernek hozzájárulását képezi, mindig is be fogja vezetni a függetlenül véletlent.

Ha valaki megpróbálja megvédeni az abszolút bibliai kijelentés eszméjét, miközben ő maga fél-teista álláspontón van, az illető természetszerűleg beletörődik majd abba az anti-teista elképzelésbe, hogy a „tapasztalat" az igazság próbája anélkül, hogy megkérdezné, mit is jelent a tapasztalat. Láthatjuk ezt a tény akkor, mikor nagyon sok jó konzervatív ember eljátszik Coleridge szavaival, miszerint „A Biblia megtalálja az embereket". Ezt a kijelentést értelmezhetjük mind teista, mind anti-teista módon. Ahogyan meg van fogalmazva, kétértelmű. A kijelentés formája arra késztethet valakit, hogy úgy vélje, a kezdeményezés Isten oldaláról indul. S ha ily módon értelmezzük, akkor természetesen teista. Azonban amit Coleridge és utána még sokan mások értettek alatta, az nem volt más, mint hogy a kezdeményezés az emberé. Az emberről úgy gondolkodtak, hogy neki kell kimondani a végső szót arról, mi a legkielégítőbb a számára lelkileg, s ez az a vonatkozás, ami a mondatot közönségesen veszélyesen anti-teistává teszi. Világosan meg kell érteni, hogy ha valaki teista értelemben akarja használni a mondatot, az „engem" és a „megtapasztalt" olyan értelemben veendő, mint aki már újjászületett. Más szóval, csak az újjászületettek mondhatják, hogy a Biblia valóban megtalálja őket. Az újjá nem születettek számára semmi sem olyan utálatos, mint a Biblia által tőlük megkövetelt önátadás. Ha az újjá nem született mondja, hogy a Biblia megtalálta, az bizonyos, hogy először is kivették a Bibliából azt, ami azzá teszi, nevezetesen az abszolút etikai önátadás követelését, amivel a „természeti embert" megközelíti. Coleridge elképzelése abból az anti-teista háttérből származik, mely Istent egy jelképnek véli, Krisztust egy teológusra egyszerűsíti, mint azt Taylor is megteszi és lecsökkenti a Bibliát egy vallásszakértői véleményre.

Mindettől a zűrzavartól megmenekülhetünk, ha szorgalmasan figyelmezünk arra az anti-teista feltételezésre, mely a bibliai tekintéllyel szemben megfogalmazott ellenvetések mögött húzódik meg. Ha ezt gondosan tesszük, felismerjük, hogy a teljes erkölcsi önátadás, amit a Biblia követel a bűnös „tapasztalattól" csak azért lehetséges, mert nincs mögötte metafizikai elkülönülés Isten és ember között. Ha valaki fenntartja az ember eredendő metafizikai függetlenségét, utána már nem gondolkodhat teljes erkölcsi elidegenedésről Isten és ember között. Napi tapasztalatunk megtaníthatja nekünk ezt a leckét. Csak ahol egy eredeti szoros kapcsolat fennáll, ott következhet be erős erkölcsi elidegenedés. A válás a legkeserűbb elidegenedés az emberi lények között. Legalábbis az volt. S mivel a házasságok a továbbiakban már nem „az égben köttetnek", ezért veszítette el a válás a keserű fullánkját. Így ha én eredetileg egy teljesen Istentől függő teremtmény vagyok, és vétkezek Vele szemben, akkor lehetséges az erkölcsi önátadás és szükséges is egyben az ember üdvösségéhez. Másrészt, ha én egy félig független lény vagyok, akkor nagyrészt az én ügyem, hogy mit akarok csinálni, s jóllehet Istennek lehetnek bizonyos követelései velem szemben, s lehet más véleményen, mint én a Neki való engedelmesség kérdését illetően, mégsem követelhet tőlem teljes erkölcsi önátadást.

Összefoglalván mindazt, amit megtanulhatunk az afféle érvelésből, amit pl. Taylor is kidolgozott, látjuk, hogy az abszolút bibliai tekintéllyel szemben megfogalmazott közönséges ellenvetések alapja egy feltételezett anti-teista metafizika. Ha valaki azzal a feltételezéssel kezdi, hogy a puszta lehetségesség a

mátrix, melyből az idő valósága valamiképpen kipattant, úgy természetesen nem engedheti meg az abszolút tekintélyt, mivel ebben az esetben nincsen abszolút Isten. Tudatában vagyunk, hogy Taylor nem ismerné el, hogy a puszta lehetségesség, mint a legvégső metafizikai kategória feltételezésével kezdi. „Teizmus" című cikkében, mely a hastingsi *Vallási és erkölcsi enciklopédiában* jelent meg, határozottan állítja nekünk, hogy vagy el kell fogadnunk a ténylegesnek a potenciálissal szembeni elsőségét, vagy készen kell állnunk az ahhoz való ragaszkodásra, hogy képesek vagyunk értelmesen felfogni bármely valóság bármiféle nemlétezését.[127] Ez az állítás azonban mégsem több, mint újabb jele annak a kozmikus hajlamnak, mely eluralkodott az idealista gondolkodók között. A történelmi, mint valami Istentől független dolog elképzelése nem egyeztethető össze a ténylegesnek a potenciálissal szembeni elsőbbsége gondolatával. Az általunk vizsgált munkában Isten teljesen egyértelműen úgy van lefestve, mint Aki függ a világegyetemtől.

Most megfordítjuk ezt az érvelést és megmutatjuk B. P. Bowne filozófiájából, hogy amennyiben valaki az ortodox keresztyénség elleni érvek felsorakoztatásával kezdi, nem állhat meg, míg a teizmus ellen is nem érvelt.

Tanulmányok a keresztyénségről című könyvében Bowne a keresztyén kijelentés tárgyalásával kezdi. Azonnal beleveti magát a Szentírással, mint tévedhetetlen könyvvel kapcsolatos régi elméletek nehézségeinek felsorolásába. Célja teljeséggel az, hogy megtisztítsa a keresztyénséget bizonyos szélsőséges és értelmetlen elméletektől, mint amilyen az abszolút ihletettség annak érdekében, hogy marad valódi értelem, melyben még mindig beszélhetünk a keresztyén kijelentésről. Bowne azt az általános liberális elképzelést karolja fel, hogy az ember erkölcsi tudata tekinthető az erkölcsi és vallásos igazság mércéjének.

Bowne első következetése a Bibliával kapcsolatosan az, hogy „a keresztyén kijelentés nem a Biblia, jóllehet benne van a Bibliában".[128] Bowne itt világosan kiválasztotta az ember tudatát mércének, mellyel a Szentírást meg kell ítélni. Ha megkérdeznénk, hogy mi az erkölcsi tudat mércéje, Bowne, mint a liberális szerzők általában, Jézus személyére hivatkozna. Ám ez nyilvánvalóan nem jelent segítséget, mivel semmit sem tudunk Jézusról a Biblián kívülről, míg ha a Biblia bizonyságtételét vesszük alapul Jézust illetően, akkor olyan Jézussal van dolgunk, Aki megköveteli az Isten erkölcsi tudata, Önmaga és az Ő nevében szóló apostolok iránti abszolút önátadást, így visszaértünk oda, ahonnan elindultunk. Ha az ember tudatát tekintjük a Szentírás bírájának ahelyett, hogy a Szentírást tekintenénk az ember tudata bírájának, akkor nem tehetünk mást, mint elmegyünk ennek a gondolkodásnak a határig és lecsökkentjük Krisztus személyét egy emberi személyre, Istent pedig az emberrel kölcsönhatásban állóra. Ennek bekövetkeztét látjuk Bowne írásaiban. Nézzük meg röviden, miképpen halad Bowne a lefelé vezető útján.

A pogányokról szólva ezt mondja: „Nekik nem kell a Bibliát egy könyvnek tekinteni. Nekik az Istenről és az emberrel kapcsolatos céljairól való gondolkodás keresztyén módjára van szükségük, s csak annyira kell nekik a Biblia, amennyire hozzásegíti őket ehhez a nézethez".[129] De ha mindössze ennyi, amire a pogányoknak szükségük van, akkor lennie kell valakinek, aki elmagyarázza nekik, mit tanít a Biblia az Istenről való gondolkodás keresztyén módjáról. S ennek a magyarázónak természetesen liberálisnak kell lennie. Bowne mondja: „Ha a hindu elmét tisztára seperhetnénk, vagy minden vallásos elképzelést és azok helyét betölthetnénk az Úr imádságában és a Hegyi Beszédben megfogalmazott elképzelésekkel, az minden

[127] 278. oldal
[128] Idézett mű, 7. oldal
[129] 10. oldal

elképzelést meghaladó áldássá lenne India számára”.[130] Ezzel a fajta korlátozással Bowne azt hiszi, hogy megmentette a pogány elmét attól, hogy kapcsolatba kerüljön azoknak a törvényszéki fogalmaknak a mesterséges és teljesen szükségtelen elgondolásaival, melyeket Pál támogat Krisztus igazságosságával kapcsolatban. Azt hiszi, hogy ezzel a dolog ténylegesen erkölcsi síkra terelődött át.

Ezt a dolgot nem más közvetlen célból említjük itt meg, mint hogy megmutassuk: az erkölcsi tudat egyre függetlenebbé válik a Szentírástól, amint megtanulja, hogy kiemelje belőle azt, ami neki tetszik, s benne hagyja azt, ami nem. S elkezd határozottan körvonalazódni, hogy mit nem szeret. Nem szeret semmit a Bibliában, ami közvetlenül a Krisztus és a Biblia, mint abszolút tekintély iránti erkölcsi önátadás szükségességéről beszél.

Nemsokára Isten alakja is más fényben kezd feltűnni. Az első felvillanás, ami ettől az új Istentől hozzánk érkezik, „Az emberek Mindenható Barátja és Szeretője, a Teherhordozók Főnöke, s az önfeláldozás Élenjárója”.[131] Azaz, már az első 25 oldalon nyilvánvalóvá válik, hogy ami Bownet magát illeti, ő elveti a teljes bibliai tekintélyt. Ez magában foglalja az engesztelés elvetését. Az ember nem a Teremtője ellen vétkezett bűnös, hanem egy szerencsétlen és segítség nélkül álló teremtmény a gonosz világegyetemben. Másodszor magában foglalja Krisztusnak, mint a velős mondások legbölcsebb gyártójának az elképzelését ahelyett, hogy Ő lenne Isten egyszülött Fia. Az embernek mindössze néhány tanácsra van szüksége, s Jézus bőségesen ontja azokat. Magában foglalja ez a véges Isten elképzelését, aki abban a Világegyetemben van, ami mind nála, mind az embernél nagyobb. Egy efféle Isten nem számoltatja el racionális teremtményeit a bűneikért. Valójában ők nem is vétkeztek ellene. Ehelyett felállít egy csodálatos példa-sorozatot, s ezzel mindent megtesz a mások megsegítésére, amire csak képes. Királyi uralkodóként ő az első, aki segít könnyíteni azon a hatalmas nyomáson, ami valamiképpen rászakadt a világegyetemre.

Ezen a néhány oldalon, amit eddig elemeztünk, máris láttuk a káoszba vezető gyors leereszkedést, ami a Biblia tekintélyének elvetése után azonnal megindul. Nem kétséges, *Per aspera ad astra* volt Bowne mottója, de *Facilis Descensus ad Averno* lett az eredménye erőfeszítésének, mellyel megpróbálta továbbfejleszteni a tekintély következetesen keresztyén teista elképzelését.

Bowne óv az ihletettség *a priori* tantételének felállításától. „Hogy miféle ihletettséget kell megismernünk, ez abból következik, amit tesz. Nem létezik az ihletettségnek *a priori* fogalma, melyből következtethetünk lényegi természetére”.[132] Ez a kijelentés összhangban van Bowne állandó hangsúlyával, melyet ama állításra helyez, hogy a történelemben rejlik bármely tantétel igazságának próbája. Ezt egyetemes módon emeli ki, mikor ezt mondja: „Végül is a gyümölcs a végső próba: mikor egy vallásos rendszer évszázadokon keresztül hatott az emberekre, akkor joggal ítélhető meg a gyümölcsei alapján”.[133] Ezután arra figyelmeztet, hogy ne gazdálkodjunk úgy az engesztelés *a priori* elméletével, mint Anselm teszi, hanem maradjunk meg a tények mellett. A helyettesítés régi elméletéről úgy beszél, mint „képzelt civakodásról az elvont és kitalált igazságossággal”.[134] Aztán ismét mondja: „Hogyan lehet hát elvenni a világ bűneit? Ezt a kérdést törvényszéki értelemben teljességgel elvetjük, mint kitaláltat”.[135] Mindebből megérthetjük, hogy Bowne hamis

[130] 16. oldal
[131] 25. oldal
[132] 29. oldal
[133] 17. oldal
[134] 162. oldal
[135] 160. oldal

a priori érvnek tekint minden érvet, amelyik megpróbálja összekötni valamelyik, vagy az összes történelmi jelenséget az abszolút Isten elképzelésével. Ha a keresztyénség igazságának összessége ellenőrizhető az ebben az életben általa termett gyümölcsökkel, akkor világos, hogy a fő gyümölcs, ami az örökkévaló dicsőség, figyelmen kívül hagyandó. Ebben az esetben a mulandó vált az örökkévaló mércéjévé ahelyett, hogy az örökkévaló lenne a mulandó mércéje. Sőt ha az erkölcsi tudatot korlátozások nélkül tekintjük a keresztyénség gyümölcsei bírájának, akkor ebből következik, hogy előbb el kell utasítanunk a Biblia arra vonatkozó követelését, hogy az erkölcsi tudat bírája lehessen.

Bowne gyakorlatilag a történelem pragmatista nézetét karolta fel. Csak a jelenben látott eredmények miatt van számunkra jelentőségük a múltbeli tényeknek. Minden múltbeli tény, ami minket illet, szolgálhat új eszmék hordozójaként. „Látnunk kell, hogy a kijelentésben lényegileg új eszmék foglaltatnak benne Istenről és az ő emberel kapcsolatos akaratáról, s minden más – a történelem és az írás – nem más, mint eszközök, melyek kijelentik és rögzítik ezeket az eszméket". Vagy ismét: „Ha a keresztyénség nem volna világhatalom, egy hatalmas szellemi erő, itt és most, eredete mélységes jelentéktelenség volna és semmi, ami évezredekkel ezelőtt történt, nem tenné számunkra hihetővé".[136] Nos igaz, hogy Bowne ezt tagadja. A történelem egyetlen ténye sem létezik a történelem többi tényére való ráhatás nélkül, mivel a történelem egésze Isten tervéhez kapcsolódik. Bowne számára elképzelhető, hogy a történelem legfőbb ténye, nevezetesen a megtestesülés nincs hatással a történelem későbbi tényeire. Ahhoz, hogy egyáltalán felkaroljon valaki egy efféle elképzelést, készen kell állnia *in toto* elvetni Krisztusnak, mint a történelem középpontjában álló mércének, mint csomópontnak, mely körül minden dolog forog, az elképzelését. A Szentírás Krisztusának ugyanez az elvetése foglaltatik benne Bowne abbéli elképzelésében, hogy a történelem tényeit leegyszerűsíti néhány új eszme hordozóivá. Ez az elképzelés egyszer s mindenkorra lehetetlenné teszi Krisztus egyediségét.

A történelemnek semmivel sem kevésbé teljesen pragmatikus elképzelése foglaltatik benne abban az ellenvetésben, amit Bowne az abszolút bibliai tekintéllyel szemben fogalmaz meg azon az alapon, hogy a nyelv szükségszerűen szimbolikus. Ezt mondja: „A nyelvnek maga a természete teszi lehetetlenné, hogy legyen bármiféle kemény és gyors objektív értelmezés. A lelki kapcsolatokra alkalmazott nyelvek szükségszerűen metaforikus természete lezárja az utat".[137] A világegyetem azonban nem olyasvalami, ami a lelkitől függetlenül létezik. Isten kapcsolatot alakított ki a fizikai és a lelki között, mivelhogy mindkettőnek eredete és egysége Benne van. Ebből az következik, hogy a lelki tényleg elképzelhető szimbolikusan kifejezve a fizikaitól kölcsönzött képekkel. Ez az elképzelés alátámasztja a példabeszédeknek a tanításban való felhasználását Jézus által. A szőlőtő és az ágak metafizikai, de igaz kifejezését adják annak a lelki egységnek, mely közte és az övéi között áll fenn, mivel a fizikai azért teremtetett, hogy kifejezést adjon a lelkinek. Úgy találjuk hát, hogy valakinek először előfeltételeznie kell azt az anti-teista nézetet, hogy a természet független Istentől, mielőtt kitarthatna amellett, hogy a szimbolikus nyelvezet bizonyos mértékig szükségszerűen hamis.

Ugyanez a dolog áll fenn azzal az ellenvetéssel, hogy manapság nem fogadhatjuk el a múlt gondolkodási mintáit. Bowne azon az alapon veti el az engesztelés elméletének egészét, hogy egy olyan kornak a terminológiájában fogalmazódik meg, mely a legalizmusnak és az imperszonalizmusnak adatott.

[136] 41. oldal, 42. oldal
[137] 36. oldal

Ugyanakkor senki nem ragaszkodhat ehhez az ellenvetéshez, hacsak előzőleg nem feltételezte, hogy a történelem az egymással össze nem függő események laza láncolata. A történelmi kereszténység azonban azt vallja, hogy a történelem összefüggő, mivel egészében Istennek az egyetlen nagy terve és célja kifejeződése. S ha ez igaz, akkor nincs már több ellenvetés, mely az egyik történelmi tényt meghatározónak tekintheti a többi történelmi tény vonatkozásában, s nincs olyan sem, mely egyetlen gondolati mintát képzelhetne az abszolút igazság kifejezőjének. Valójában mindig léteznek gondolati minták, melyek soha nem avulnak el. S ezek közül az egyik az Isten és ember közötti jogi kapcsolat. Ennek oka az, hogy az ember felelős teremtmény. Az ember felelős Istennek, Aki igazságos. S mivel Isten gondolati mintái nem változnak, a Vele kapcsolatban álló teremtményeké sem. Bowne és még sok más ember abbéli elképzelése, hogy manapság már erkölcsi, semmint jogi gondolkodási mintát használunk, teljességgel hamis. A teizmus állítása pontosan az, hogy mindaddig nem lehetségesek valódi erkölcsi gondolati minták, míg azok nem jogi gondolati mintákon alapulnak. Isten az ember törvényadója. Más szóval az erkölcsi és a jogi közötti ellentét mesterséges, mely anti-teista motívumból alakult ki.

Mikor megnézzük Bowne a megtestesülésről és az engesztelésről írott fejezetét, még világosabban látjuk, hogy nincs megállás a teizmus teljes elvetéséig, ha valaki elkezd lázadozni a biblia tekintély elképzelése ellen.

Bownenak csak egyetlen oldalra van szüksége a kalcedoni hitvallás teljes elutasításához. Az abban szereplő kijelentést, miszerint Krisztus emberi természetet öltött magára, mindenestül elveti, mikor ezt mondja: „Ez a természet nem valami különálló dolog, hanem olyan, mint felvett ruha, illetve valamiféle metafizikai kötőjellel kapcsolódik hozzá. Ez egyszerűen a humanitás egyetemes törvénye, s amennyire valaki ennek az egyetemes törvénynek az alanyává válik, olyan mértékben ölt magára emberi természetet”.[138] Ugyanis az egyháznak a Krisztusról, mint emberi természetet magára öltött isteni személyről szóló tantételét Bowne mindenféle érvelés nélkül helyettesíti Krisztusnak, mint emberi személynek az elképzelésével. Ezek után olyan világos, mint a Nap, hogy itt kicserélte a teizmust az anti-teizmussal. HA Krisztus emberi személy volt, ez azt jelenti, hogy az isteni beleolvasztotta magát az emberibe és az örökkévaló a mulandóba. Természetesen nagyon könnyű kimutatni a kalcedoni hitvallásban rejlő problémákat, ami az örökkévaló és mulandó viszonyának elképzelését illeti. Ám úgy látszik, hogy aki elveti ezeket a tantételeket eme problémák miatt, annak más, kevésbé problémás tantételeket kell felállítani. S ez az, amit Bowne nem akar megtenni. Az egyetlen helyettesítő, amit Bowne ebben, és más könyveiben kínál, az nem más, mint a pragmatista filozófia, amely számára az idő és örökkévalóság közötti különbségek elmosódtak.

Ugyanaz a naivitás, amit megfigyelhettünk a kalcedoni hitvallás Bowne által történt elutasításában, ismét megjelenik, mikor vázolja nekünk az engeszteléssel kapcsolatos elméletét. Azt várnánk, hogy ez az erkölcsi befolyás-elméletének valamiféle formája lesz. Ez az egyetlen elmélet, amely összeillik a történelem lényegében pragmatikus elképzelésével. S valóban, az engesztelés erkölcsi befolyás-elméletével találkozunk. Ugyanazzal a könnyedséggel veti el a helyettesítés-elméletet, mint a kalcedoni hitvallást. Elmondja azt a történetet, amit Coleridge mondott egy fiatalemberről, aki a makacs gyermek helyett ajánlotta fel magát. A bármiféle elképzelésnek az anya által történt teljes elutasítása végleg bebizonyítja, gondolja Bowne, hogy a helyettesítésről erkölcsi kérdésekben szó sem lehet. Ezt mondja: „Ez megmutatja, hogy mennyire undorító és förtelmes az

[138] 90. oldal

eredmény, mikor ezt a tantételt a dolgok szempontjából nézzük és az erkölcsi személyek viszonyaira alkalmazzuk, s hogy mennyire végletesen lehetetlen, hogy valaki elfoglalhassa bárki más helyét az illető erkölcsi kapcsolataiban".[139] Ismét feltesszük a kérdést: mivel helyettesíti Bowne azt, amit oly könnyű szívvel eldob? Az engesztelés helyettesítő helyettesítésének elmélete nem más, mint a bizonytalan erkölcsi világegyetem, melybe valamiképpen egy hatalmas adag gonosz szorult, s amelyben Isten és Krisztus mindent megtesznek, hogy segítsék a dolgok menetét. Isten a legbölcsebb és a leghatalmasabb minden lény között. Természetesen várhatjuk, hogy jó példával fog elöl járni. Az erkölcsi világban, neki, mindenki között a legnagyobbnak kell mindenki szolgájává válnia.[140] S elvetvén a helyettesítő engesztelés Bowne továbbá az egész teizmust is elveti. Az erkölcsi világegyetem általa javasolt elmélete – melyben Isten és ember egyaránt benne találják magukat, – ismét csak Platon pogány elképzeléseit kínálja elfogadásra.

Dacára a ténynek, hogy Bowne a perszonalista filozófia buzgó védője, valójában mégis az imperszonalizmust támogatta. A meghatározó kérdés itt az, hogy Isten személyiségéről, mint a legvégsőbb valóságról gondolkodunk-e. Platon szerint a személytelen törvény Isten felett áll. S minden gondolkodási rendszer, mely ilyen, vagy amolyan formában azt tartja, hogy létezik valóság, mely ugyanolyan végső, mint Isten, követte Platont az ő végső imperszonalizmusába. Ezt teszi meg állandóan Bowne is. Láttuk ezt az abszolút tekintéllyel szemben megfogalmazott minden egyes ellenvetésében. Biztosra veszi, hogy a világegyetemnek, legalábbis az erkölcsi világegyetemnek vannak Isten felett álló törvényei. Pontosan úgy érvel, mint Bonsaquet és a többi idealista, mikor azok egyetemesen beszélnek a törvényről annak megkérdezése nélkül, hogy vajon Isten-e a törvény forrása, azaz végig készpénznek veszik, hogy a törvény Isten felett áll. Bowne biztosra veszi, hogy az ember erkölcsi tudata Istentől függetlenül működik. *Az etika alapelvei* című művében ezt mondja: „Ha tehát a leszármazási rendünk kutatása közben eljutunk a fán élő előemberi ősök szokásaihoz, nekünk, filozófusoknak nem szabad sem meghökkennünk, sem reszketnünk a szorzótábla érvényességéért, vagy az aranyszabályért".[141] Bowne szerint az ember erkölcsi tudata még akkor is képes működni, ha teljesen személytelen környezetbe helyezzük. Bowne számára Isten létezése nem elsődleges, hanem másodlagos jelentőségű. „Az etika függetlenül kezdődik, de végül metafizikánknak kell befolyásolnia".[142] S ez volt támadásának alapja a bibliai tekintély fogalma, a kalcedoni hitvallás és a helyettesítés alapján történő engesztelés elmélete ellen, nevezetesen, hogy egy cselekedet csak akkor lehet személyes, ha egyszemélyes. Feltételezte, hogy az emberi elme konstruktív tevékenysége nem nyugodhat Isten, vagy Krisztus végsőbb konstruktív tevékenységén. Azaz, teljes egészében elvetette a gondolkodás egyedüli teljességgel perszonalista rendszerét, nevezetesen a keresztyén teizmust, amely a kezdetektől fogva teljességgel személyes légkörbe helyezi az embert és onnan soha, egyetlen pillanatra sem távolítja el.

Végül ismételten ki kell emelnünk a tényt, hogy erről az egész imperszonalista filozófiáról kiderült: benne foglaltatik az abszolút bibliai tekintély elutasításában. Ha valaki érdekelt az engesztelés ortodox elméletének fenntartásában, jól megóvhatja magát Bownenak a bibliai tekintély elképzelésével szemben megfogalmazott érvelésének formájától. S ha valaki érdekelt Krisztus istensége ortodox elméletének

[139] 138. oldal
[140] 98. oldal
[141] Idézett mű, 11. oldal
[142] *Az etika alapelvei*, 17. oldal

fenntartásában is, könnyen megvédheti magát Bownenak a bibliai tekintéllyel szemben megfogalmazott érveitől. S ha valaki érdekelt abban is, hogy fenntartsa Isten ortodox elképzelését, mely kimondja, hogy Ő a világegyetem mögött áll ahelyett, hogy elmerülne abban, ismét csak könnyen kivédheti Bownenak a bibliai tekintéllyel szemben megfogalmazott érveit. Senki, aki ezek fenntartásában érdekelt, soha nem fogja megengedni, hogy Bowne, vagy bárki más afféle érveléssel kezdje, mely szerint az ember erkölcsi tudatát az ítélkezés végső mércéjének kell tekinteni. Bowne egész gondolkodási rendszere azon a feltételezésen nyugszik, hogy az újjászületés egyáltalában semmi. Ő a bűnöst teszi meg a szent dolgok ítélő bírájává. Csak a keresztyén ismeri igazán a valóságot.

14. fejezet:
A keresztyén teista ismeretelmélet kiindulási pontja:
E. A szubjektum-szubjektum viszony

Az előző fejezetekben, melyekben a tudás kiindulás pontjával foglalkoztunk, egy gondolat került elő állandóan, nevezetesen, hogy az anti-teista és keresztyén-ellenes szerzők a kezdet kezdetétől fogva biztosak voltak az álláspontjuk igazában. S ha ez igaz, úgy azonnal felmerül a kérdés, hogy van-e egyáltalában bármi értelme a keresztyén teista álláspontról vitatkozni azokkal, akik az ellenkezőjéről vannak meggyőződve.

Ezt a problémát kell megtárgyalnunk a szubjektum-szubjektum viszony témakörében. Mielőtt azonban ebbe belekezdenénk, frissítsük fel, mit találtunk eddig a tudás kiindulási pontjának dolgában. Ezt azért kell megtennünk, mert ahogyan egyre közelebb érünk a kérdés csúcspontjához, minden tényezőt világosan észben kell tartanunk.

Egészen mostanáig a tudás tárgyának kérdését vizsgáltuk. Ezalatt a címszó alatt láttuk, hogy beszélhetünk a tudás tárgyáról, mint olyanról, egyúttal azonban meg kell vizsgálnunk egy objektumnak a többi objektumhoz való viszonyát is. S ha az egyik objektumnak a vele együtt létező többi objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, akkor a tér kérdése kerül terítékre. Másrészről, amennyiben a tudás egyik objektumának a többi, nálánál korábban létező, vagy majd csak utána létező objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, akkor az idő kérdését tekintjük át. A végső kérdés tehát a tudás objektumának vizsgálatakor az, hogy a tér-idő világegyetem önmagában létezik-e, vagy nekünk előfeltételeznünk kell Istent ahhoz, hogy értelmesen gondolkodhassunk a tér-idő világegyetemről. Úgy találtuk, hogy a keresztyén teizmusnak megfelelően ahhoz, hogy a tudás minden egyes objektumát egyáltalán ismerhessük, ismernünk kell azoknak az Istenhez való viszonyát. Azután, ha az egyik térbeli objektumot ismernünk kell egy másik térbeli objektummal való viszonyában, a kapcsolatra úgy kell gondolnunk, mint amit Isten hozott létre. Más szavakkal, a tudás egyetemességeinek forrása Istenben rejlik. Hasonlóképpen, ha a tudás egyik objektumát a tudás egyéb objektumaihoz viszonyítva kell ismernünk, melyek egy másik időszakban léteztek, vagy fognak létezni, a kapcsolatra úgy kell gondolnunk, mint amit Isten terve hozott létre.

Mindezeken a pontokon az anti-teista nemcsak az ellentétes álláspontra helyezkedett, hanem azt az ellentétes álláspontot annyira biztosra vette, mint a nyilvánvalóan igaz álláspontot, hogy egyáltalán nem is volt rá szüksége, hogy vität nyisson róla. Az anti-teista készpénznek vette a tudás objektumainak önálló létezését, mint kiindulási pontot. Úgy beszél róluk, mint „tényekről”, melyektől nyilvánvaló, hogy mint végsőktől kell elindulnunk, mert ezek azok, amiket meg kell magyarázni. Másodszor, biztosra vette, hogy ha a tudás egyik objektumát a tudás többi objektumával fennálló viszonyában kell ismernünk, akkor is teljesen szükségtelen Istenhez fordulnunk az összekötő kapcsolatokért. Ezek az összekötő kapcsolatok vagy fennállnak maguk között az objektumok között úgy, hogy a tényekkel együtt adottak, vagy az emberi elme szolgáltatja ezeket. Más szóval az egyetemességek ugyanolyan végsők, mint a tények. Úgy véli, senki sem álmodna arról, hogy az önellentmondás törvényének bármiféle köze lenne Istenhez. Ezt olyannyira abszurdnak tartja, hogy a cáfolatához szerinte nincs többre szükség, mint a kigúnyolására. Hasonlóképpen, ha a tudás valamelyik objektumát ama egyéb

objektumokhoz viszonyítva kell ismerni, melyek időben előtte léteztek, vagy utána léteznek majd, akkor is biztosra veszi, hogy a kapcsolat megtalálható maguk között a tények között anélkül, hogy bármiféle elméhez fordulnánk, vagy ha már szükséges valamiféle elméhez fordulni, úgy legalábbis készpénznek veszi, hogy az emberi elme képes szolgáltatni ezt az egyetemességet ebben az esetben is.

Az anti-teista gondolkodás eme feltevéseiből következik, hogy ahhoz, hogy Istennek a tudás objektumai között bármiféle jelentősége lehessen, le kell egyszerűsíteni a tudás egy egyedi objektumának a szintjére a többi között. A keresztyén teizmus viszont ezzel szemben azt mondja, hogy Isten a tudás egyetlen felsőbbrendű objektuma. Ő a legvégsőbb tény, és a legvégsőbb egyetemesség. Tőle származik minden tény és minden egyetemesség, melyekkel normálisan foglalkozunk azok jelentésének megállapításakor.

A tudás szubjektumának kérdésében hasonló fajta helyzettel van dolgunk. Először is, a keresztyén teizmus azt vallja, hogy a tudás alanya létezését Istennek köszönheti. Ennek megfelelően minden magyarázó képessége Istentől származik, emiatt azok újraértelmező képességek. Másodszor, mikor a tudás szubjektumának kapcsolatba kell lépnie a tudás objektumával, ez a kapcsolat csakis azért lehetséges, mert Isten alkotta meg. Más szóval, a szubjektum-objektum viszony érvényessége Istentől ered. Teológiailag kifejezve azt mondjuk, hogy az emberi tudás általánosságban a *testimonium Spiritus Sancti* alapján áll. Emellett a keresztyén teizmus azt is vallja, hogy mióta a bűn belépett a világba, a tudás egyetlen szubjektuma sem képes valóban kapcsolatba lépni a tudás bármelyik objektumával a helyes magyarázat vonatkozásában mindaddig, míg a Szentírás nem adja meg az ehhez szükséges fényt, és amíg a Szentlélek általi újjászületés nem ad új látóerőt.

Ezzel szemben az anti-teista azt vallja, hogy magától értetődő, hogy a tudás szubjektuma saját jogán létezik és képes helyesen értelmezni az Istenre való hivatkozás nélkül. A „természeti ember” azt állítja, hogy képes helyesen értelmezni a természetet és a történelmet az Istenre, a Szentírásra, vagy az újjászületésre való hivatkozás mindenféle szükségessége nélkül.

Ebből a nyilvánvalóan alapvető különbségből következik, hogy egyetlen „tény”, vagy „törvény” sem maradt semleges területen, s hogy az egyik csoportnak a másikat természetszerűleg vaknak kell tartania. Ennek megfelelően, mikor a szubjektum-szubjektum viszony kérdése felmerül, ez az a probléma, ami akuttá válik amiatt, amit az egyik csoport a másikról gondol. Az ok, ami miatt a keresztyének nem mindig voltak a tudatában ennek a nehézségnek, hogy nem mindig voltak következetesek a keresztyén teista és anti-teista ismeretelméleti rendszer közötti különbség világos és teljes megállapításában. Túl gyakran engedték meg a ködös határterület fennmaradását, mikor arra a kérdésre került a sor, hogy vajon a hitetlenek valóban ismerhetik-e helyesen a materiális tényeket. A keresztyénséget szintén túl gyakran értelmezték szűk szoteriológiai módon. Ennek megfelelően a természet és a történelem területe szabadon maradt, hogy az első arra járó elfoglalhassa. Ha azonban komolyan vesszük a keresztyénséget természet- és történelemfilozófiájával egyetemben, azonnal világossá válik, hogy elkezdődött az élethalálharc.

Ebből következik, hogy a szubjektum-szubjektum viszony kérdése békésen nem vitatható meg. Először is, mikor a szubjektum-szubjektum viszony kérdését az egyik újjászületett alany a másik újjászületett alannyal való viszonyára korlátozzuk, a válasz nem nehéz. Ebben az esetben az egyik szubjektum és a másik szubjektum közötti kommunikáció ismét lehetséges az Istenen keresztül. Szoteriológiai értelemben véve azt mondjuk, hogy a Szentlélek a kommunikáció ügynöke, s a

kommunikáció úgy lép hatályba, mint a szentek közössége, a Krisztussal való titokzatos egységen keresztül. Átfogóbb és kozmikusabb értelemben véve ez a közösség nem áll meg mindaddig, míg fel nem ölelte a mennyet és a földet. Aztán ott van a keresztyén tudat, mely tudatában van a ténynek, hogy egyedüliként rendelkezik a természet és a történelem helyes magyarázatával. Másrészt a teológusok nagyon sokszor hibáztatják azt a mulasztást a tudósok részéről, hogy úgy beszélnek a keresztyénségről, mint aminek semmiféle közvetlen kihatása sincsen a tudományra.

Másodszor, lehetséges a szubjektum-szubjektum viszony kérdésének viszonylagosan békés megvitatása, amennyiben azt az egyik újjá nem született alanynak a másik újjá nem született alannyal való viszonyára korlátozzuk. Ebben az esetben még mindig lehet rengeteg különbség a részletekben, mint például a realizmus és az idealizmus között, ám ezek a különbségek viszonylagosan kicsik ahhoz a hatalmas egyetértéshez képest, hogy a tudás szubjektumai közötti kapcsolat bárhol kereshető, és nem kell Istenben keresni.

Amivel tehát foglalkoznunk kell, az nem más, mint az ismeretelmélet két hatalmas rendszere közötti összeütközés. Nem azt kell megkérdeznünk, miképpen gondolkodhatnak ezek együtt, hanem hogy egyáltalában meg kell-e próbálniuk együtt gondolkodni. Az anti-teista számára ez a kérdés nem nehéz. Számára a mi vakságunk egyetlen oka, hogy szerencsétlen körülmények közé kerültünk. Egészen sok időt is igénybe vehet és gyakorta az erő, valamint a nevetségessé tétel eszközeit is megkövetelheti, hogy ránk kényszerítsék azt a világosságot, amivel állításuk szerint rendelkeznek. Ám számukra nem léteznek azok az öröklött nehézségek, melyek velük kapcsolatban számunkra fennállnak. Velük kapcsolatban mi meg vagyunk győződve arról, hogy ők mindaddig nem értik meg az álláspontunkat, míg a Szentlélek nem kegyeskedik újjászülni őket. Így a kérdés önmagát szűkíti le arra, hogy az újjászületéssel kapcsolatos meggyőződésünk fényében mindazonáltal folytassuk-e a vitát a hitetlenekkel.

Jól tesszük, ha röviden átnézzük az erre a kérdésre adott válaszokat. Először is hadd jegyezzük meg, hogy létezik a keresztyén teista írók nagy csoportja, akik azonnal igennel válaszoltak a kérdésünkre. Csak arra kell emlékeznünk, hogy az arminiánus teológusok, akiknek az írásait megvizsgáltuk, teljességgel helyesnek és hasznosnak vélték a keresztyénség intellektuális védelmét. Emellett megjegyezzük, hogy a kálvinizmus angol-amerikai hagyománya, mivel nagyon erősen befolyásolta a Butler *Analógiájában* alkalmazott módszer, nagy figyelmet fordított az apologetikára minden egyes írásában. Az arminiánusok és a kálvinisták által egyaránt megtett nagyon gyakran rendkívül éles különbségtétel a természeti és a kijelentett teológia között arra a meggyőződésre mutat, hogy legalább a természeti teológia igazságainak megerősítése lehetséges az érvelés tiszta erejével még akkor is, ha a kijelentett teológia igazságainak elfogadása megköveteli a hitet is.

Talán hasznunkra válik, ha vesszük Dr. Charles Hodge rövid elemzését a *Rendszeres teológiájából*, mint az egyik jellemző érvelési módot a gondolkodás helyéről és működéséről a keresztyénség igazságaival kapcsolatosan.

A gondolkodás első funkciója, mondja, a kijelentés átvétele. A kijelentés racionális teremtmények számára adatik. „Ez az, amit a teológusok szokásosan *usus organicus seu instrumentalis, rationis* néven neveznek. Erről nem lehet vita”.[143]

Eben a kérdésben látszólag úgy tűnik, hogy Dr. Hodge állítása önmagában is eléggé igaz, de meg kell arról a tényről emlékezni, hogy még a gondolkodásnak erről a funkciójáról is sok vita folyt. Itt a gondolkodás alatt az értelmet értik. S van bizonyos

[143] 1. kötet, 50. oldal

fokú jelentősége az anti-intellektualizmus korában, hogy gondosan bebiztosítsuk magunkat az értelem viszonyáról az emberi személyiség többi összetevőivel. Létezik egy keresztyénellenes miszticizmus, mely leértékelte az értelmet, de létezik egy keresztyén miszticizmus is, mely ugyanezt tette. Hodge mindkettőről hosszasan beszél más vonatkozásokban. Nekünk csak arra kell emlékeznünk, hogy a mindenféle nem keresztyén miszticizmus ellen a keresztyén teizmus nem tehet mást, mint fenntartja, hogy az értelem az emberi személyiség ama összetevője, mely soha nem hanyagolható el, ha a kijelentés átvételének kérdéséről van szó. Soha és sehol nem tehetjük félre, vagy iktathatjuk ki az emberi értelmet. Hisszük, hogy bizonyos mértékben a legkorszerűbb pszichológia az organizmus elképzelésére helyezett hangsúlyával ezt valósítja meg. Mindenesetre ez világosan benne foglaltatik az Isten képmására teremtett embernek az elképzelésében.

Helyes azonban, ha ügyelünk arra, hogy azt a dolgot ne hangsúlyozzuk túl. A római katolikus írók természetesen lázadnak napjaink anti-intellektualizmusa ellen, s ennek megfelelően írnak is ellene, mint például Fulton J. Sheen esetében is látjuk. Mégis meg kell emlékezni arról, hogy ami veszélyes intellektualizmusnak mutatta magát a római katolikus ismeretelméletben, az ismét felüti a fejét Sheen *Isten és az értelem* című könyvében. Amit veszélyes intellektualizmus alatt értünk, az nem valamiféle indokolatlan, az értelemre helyezett hangsúly az emberi személyiség érzelmi, vagy akarati életének kárára. Az nem komoly dolog. Az nagymértékben a vérmérséklet függvénye. Amit a veszélyes intellektualizmus alatt értünk az nem más, mint az értelem olyaténképpen való beállítása, mint ami bizonyos fokig független Istentől. Ez történik a platoni filozófiában. S bizonyos mértékben ezt tették történelmileg a római katolikus teológusok. S mikor ez megtörténik, ez alapvetően ugyanolyan nagy veszélyt jelent, mint mikor az érzelmi életet függetlenítik Istentől. A fontos az, hogy az ember egész tudatát, legyen szó az értelméről, az akaratáról, vagy az érzelmeiről, teljességgel újraértelmezőnek kell elképzelni.

Ez elvezet minket az értelem *usus instrumentalis*-ával kapcsolatos második észrevételhez. Nem szabad elfelejteni, hogy Isten kijelentése az ember egész tudatához érkezik. Nemcsak az intellektuális igazságok átadásával van dolgunk a keresztyén kijelentésben. Itt egy állandó veszély leselkedik. Nagyon könnyen hajlamossá válunk arra, hogy a keresztyénséget intellektuális tételek sorozatának tekintsük. Ám az intellektuális elem nem választható el a tényszerű elemtől. A megváltás egy olyan hatalmas erejű tény, mely az egész emberi személyiséget megszólítja. Ennek megfelelően lehetetlen *per se* beszélni az értelemről anélkül, hogy figyelembe ne vennénk, hogy ez egy újjászületett, vagy újjá nem született ember értelméről van szó. Az emberi értelem, bárhol is jelenjen meg, vagy egy keresztyén személyiség összetevőjeként, vagy egy nem keresztyén személyiség összetevőjeként bukkan fel.

A paradoxon teológiára is ugyanez a kritika vonatkozik, melynek Sheen álláspontja is alanya, nevezetesen, hogy ez csak átmenet az egyik anti-teista álláspontból a másik anti-teista álláspontba. Barth és iskolája szemlátomást mindenestül leszámolt az értelem *usus instrumentalis*-ával. Istenről azt mondta, hogy kijelenti Magát dacára az ember értelmének. Furcsa módon azonban ezen a módon Barth ismét csak függetlenítette az emberi tudatot Istentől, az igazság mércéjétől. S hogy ez így van, az megfigyelhető abból a tényből, hogy Barth álláspontja magában foglalja Isten abszolút öntudata hagyományos elképzelésének a tagadását. Ha Istent abszolút öntudatosnak képzeljük el, akkor az embert az Isten képmására teremtettnek kell elképzelnünk. S ha az ember Isten képmására teremtetett, akkor értelme természetesen véges, így nem lehet végső értelmező, de ugyanúgy a

sugárút is egyben, melyen át a kijelentés eljut az ember tudatáig. Senki nem mondhatja, hogy az emberi értelem paradox, s ezzel azonnal önellentmondó, míg körül nem veszi az embert teljes irracionalitással. S ha az ember körül van véve teljes irracionalitással, akkor végső soron az emberi tudat az, ami boltot nyit önmagának Istentől függetlenül.

Meglátszik tehát, hogy még mikor egy afféle magától értetődőnek látszó dolgot is tárgyalunk, mint az ember értelmének *usus instrumentalis*-a, „a keresztyének megadják a gondolkodásnak a *judicium contradictionis*-t, azaz ama kérdés eldöntésének előjogát, hogy egy dolog lehetséges-e, vagy sem. Ha látszólag lehetetlen, akkor semmiféle tekintély és a bizonyítékok semekkora mennyisége sem képes kikényszeríteni azt, hogy kötelezően igaznak fogadják el”.[144] Ennek a pontnak a fontossága Hodge egész teológiája számára akkor vehető észre, ha megjegyezzük, hogy a gondolkodás működésének ez az elképzelése támasztja alá az anti-teista és keresztyén-ellenes gondolkodással szemben megfogalmazott minden cáfolatát. Így például, mikor a materializmussal szemben száll harcba, cáfolata egyes fejezeteinek efféle címeket ad: „A materializmus ellentétben áll a tudat tényeivel”, „A materializmus ellentétben áll a gondolkodás igazságaival”, „A materializmus nincs összhangban a tapasztalat tényeivel”.[145]

Nos, a *judicium contradictionis*, mint a gondolkodás eme dolgával kapcsolatban hisszük, hogy összhangban áll Hodge teológiájának géniuszával, melyet azért bontakoztat ki, hogy még világosabbá tegye a korábban említett megkülönböztetést, nevezetesen hogy melyik gondolkodásról, vagy értelemről beszélünk – az újjászületettről, vagy az újjá nem születettről. S hogy ez így van, az ma könnyebben meglátható, mint ötven évvel ezelőtt. Manapság minden korábbinál nyilvánvalóbb, hogy pontosan ezekben a legalapvetőbb dolgokban, mint például a lehetségesség és a valószínűség, van a legnagyobb véleménykülönbség teisták és anti-teisták között. Példaként vehetjük a legalapvetőbb dolgokat, amiket Hodge azért hoz fel, hogy bebizonyítsa: a gondolkodáshoz hozzátartozik a *judicium contradictionis* előjoga. Hoz néhány példát arra, hogy a gondolkodás mit tartana természetesen lehetetlennek, amit a kijelentés sem hitetne el velünk. Ezt mondja: „Lehetetlen az, ami ellentmondást tartalmaz; például egy dolog, ami van is, meg nincs is; hogy a jó rossz és a rossz jó. (2) Lehetetlen, hogy Isten megtegyen, elfogadjon, vagy megparancsoljon valamit, ami erkölcsileg rossz. (3) Lehetetlen, hogy Ő azt követelje, olyasmiben higgyünk, ami ellentmond a hit bármely törvényének, amit a természetünkbe vésett. (4) Lehetetlen, hogy az egyik igazság ellentmondjon a másiknak. Lehetetlen tehát, hogy Isten bármit igaznak jelentsen ki, ami ellenkezik bármely jól hitelesített igazsággal, származzon az ösztönös megérzésből, tapasztalatból, vagy előző kijelentésből”.[146]

A Hodge által felsorolt dolgok közül az első mindjárt a dolog velejéig hatol, mivel magát az állítás kérdését veszi elő. A kérdés az, hogy mit lehet, és mit nem lehet értelmesen elmondani bármiről. Mikor kiemeljük ezt a kérdést a fizikai objektumokra való vonatkoztatás korlátai közül, ahol látszólag nyilvánvaló az alkalmazása, rájövünk, hogy nincs alapvetőbb különbség teizmus és anti-teizmus között, mint az állítás dolgában. A teizmus azt állítja, hogy bármely állítás csak Istennek, mint öntudatos lénynek az előfeltételezésével lehetséges, míg az anti-teizmus azt vallja, hogy állítás lehetséges az Istenre való mindenféle hivatkozás nélkül. Valójában minden nem keresztyén nézet tulajdonképpen azt vallja, hogy az

[144] 1. kötet, 51. oldal
[145] 1. kötet 276-282. oldal
[146] 2. kötet, 51. oldal

embernek mindaddig nincs szabadsága a valóság helyes értelmezésére, míg az ortodox keresztyénség Istene uralja abszolút módon a történelmet. Ez azonnal más fogalmi tartalmat ad a „van” és „nincs” fogalmaknak. Az anti-teista számára ezek a fogalmak a puszta véletlen színpadán játszanak. Ezért a teistának azt kell állítania, hogy a „van” és a „nincs” értelme anti-teista alapon nagyon is kifordítható. A teistának azt kell vallania, hogy az anti-teista tulajdonképpen alapvetően megtagadta az ellentétek törvényét, mivel az ellentétel törvényének alapja Isten természetében rejlik. Az anti-teista viszont a saját álláspontjából kiindulva nem fog vonakodni azt kimondani, hogy a teista tagadta meg az ellentétek törvényét. Számára a hit egy abszolút öntudatos Istenben egyenértékű az ellentétel törvényének elvetésével, mivelhogy egy efféle hit nem helyezi a „van” és „nincs” fogalmakat a kölcsönhatás alapjára. Az abszolút öntudatos Isten elképzelése határozottan korlátozza a lehetségesség területét az Isten akaratának és természetének megfelelő lehetségességre. Láttuk, hogy Bonsaquet logikája, aki egyike azoknak, akik a leggondosabban elemezték az állítás dolgát, nem engedte meg a helyeslést mindaddig, míg nem állt fenn egy ugyanolyan végső tagadás is. Ez az álláspont foglaltatott benne abban a metafizikai elképzelésben, hogy a valóságnak egyszerre kell lényegileg analitikusnak és lényegileg szintetikusnak lennie. Ha tehát létezik egy ennyire alapvetően egymást kizáró véleménykülönbség teisták és anti-teisták között arról, hogy önmagában véve micsoda az ellentétek törvénye, akkor elégé nyilvánvalóan kérdés sem lehet arról, hogy nem beszélhetünk a minden ember számára közös ellentmondások törvényéről.

Meg kell hagyni, minden ember rendelkezik az ellentmondások törvényével abban az értelemben, hogy valamennyi ember, mint Isten képmására alkotott teremtmény, nem tehet mást, mint abban a világegyetemben tevékenykedik, mely Isten rendeleteit testesíti meg. Ám a nem keresztyének nem hisznek egy efféle világegyetemben. Azt hiszik, hogy az ember autonóm, hogy a tisztán véletlen tényszerűség világa veszi körül, s hogy neki magának is meg kell próbálnia rendet kényszeríteni a tisztán véletlen tényszerűségre a logika önmagukban létező törvényeinek segítségével. Ennek megfelelően a keresztyén, akinek ellenkező nézetei vannak a valóságról, ellentétes nézetekkel bír a logika természetéről és funkciójáról is a valósághoz viszonyítva.

Ezzel összhangban felhívhatjuk a figyelmet a tényre, hogy a lehetségesség kérdésénél fennáll ugyanaz a véleménykülönbség, amit az állítás dolgánál találtunk. A teista számára a lehetségesség forrása Istenben van, míg az anti-teista számára Isten forrása van a lehetségességben. Ezért amit az egyik a legeslegvalószínűbbnek tart, azt a másik teljességgel lehetetlennek véli.

Hasonlóképpen áll a dolog a valószínűség kérdésével. A teizmus számára Isten a valószínű forrása. Az anti-teizmus számára a valószínű az Isten forrása. Ezért, amit az egyik a legvalószínűbbnek tart, azt a másik teljességgel valószínűtlennek véli.

Annak oka, hogy ezek a különbségek nem bukkannak a felszínre, abban a tényben rejlik, hogy minden emberi lény Isten képmására teremtetett. Még az újjá nem született is rendelkezik az általános kegyelem következtében valamekkora maradványával annak, amiről azt hiszik, hogy nem, azaz az emberiség egyetemes tudatosságával. Ennek megfelelően előfordul, hogy véletlen egyetértés alakul ki az erkölcsi élet kérdéseinek vonatkozásában. Egyetemes értelemben igaz, hogy mindenki rossz dolognak tartja a gyilkosságot. Ám az egyezség nem több, mint véletlen. A teista azért tartja rossznak a gyilkosságot, mert Isten igazságosságát sérti. A nem keresztyén azért tartja rossznak a gyilkosságot, mert nem szolgálja az

emberi faj érdekeit. A teizmus szerint az igazságosság eszméje Isten természetén alapszik. A pragmatizmus szerint az igazságosság eszméje történelmi fejlemény a faj tudatában. Ennek megfelelően a néven kívül semmi sincs közös a két elképzelésben. „Az erkölcsileg rossz", tehát nem olyan kifejezés, amire mindenki ugyanazt a gondolati tartalmat önti ki. Az egyezség ebben a dologban teisták és anti-teisták között azon túl, hogy teljesen véletlen, egyben formális és elvont is. Ezt a formális és elvont megegyezést azért várhatjuk el, mert az emberek annak következtében, hogy Isten képmására teremtettek, metafizikailag nem idegeníthetőek el Istentől, legyenek bármennyire is elidegenítve Tőle erkölcsileg.

Másodszor megemlíthetjük, hogy annak oka, ami miatt ezek az alapvető különbségek nem vehetők észre egykönnyen, a tény, hogy a véletlen és elvont egyetértés teisták és anti-teisták között az erkölcsi kérdésekben rendszerint inkább a közvetlen, semmint a végső dolgokra vonatkozik. Mikor teista és anti-teista együtt látnak egy tehenet, teljesen igaz, hogy szívesen egyetértenek abban, hogy a tehén esetében lehetetlen, hogy egyszerre létezzen is, meg ne is. Ám tegyük fel nekik a „lenni, vagy nem lenni" kérdését Istenről, s azonnal megmutatkozik, hogy az anti-teista azt mondja, hogy Isten egykor nem volt és most van. Más szóval, rendszerének tantételeivel összhangban, egy véges Istenben hisz. S ha ennek alapján mondhatjuk, hogy még az anti-teista is elismeri, hogy Isten lehet is, meg nem is ebben a pillanatban, akkor ez valóban értelmetlen kijelentés, mivel annyira teljesen elvont, hogy semmi hatása sem lehet az életre. Az igazi kérdés az, hogy gondolhatunk-e értelmesen Isten nemlétezésére. Ha azt tartjuk, hogy igen, a helyeslés és a tagadás belevesznek a lehetségesség parttalan tengerébe, így az ellentétek törvénye már nem azt jelenti, amit ennek előtte jelentett.

A teizmus és anti-teizmus közötti eme alapvető különbségtételt észben tartva röviden átnézhetjük a többi anyagot, amit Hodge ezzel kapcsolatosan felvet. „Lehetetlen, hogy Isten megtegyen, elfogadjon, vagy megparancsoljon valamit, ami erkölcsileg rossz." Ha ezt valamelyest többre tartjuk, mint pusztán elvont kijelentésnek, akkor alapvető különbség áll fenn teisták és anti-teisták között abban a kérdésben, hogy erkölcsileg mi a rossz. Az anti-teizmus az erkölcsiség relativista, míg a teizmus az abszolutista elméletét vallja. A nem keresztyén vallhatja, hogy ami egykor rossz volt, az többé már nem rossz, vagy hogy ami egykor nem volt rossz, az ma már rossz. Nos, bizonyos eltéréseket a teista is megengedhet a körülményekben, ám a relativista és abszolutista erkölcsiség közötti különbség akkor is fennmarad. Ennek megfelelően a valóban fontos dolog nem dönthető el olyasvalamivel, mint például az egyetemes erkölcsi tudat.

Hodge azt is mondja, hogy lehetetlenség, hogy Isten bármit megparancsoljon, ami „ami ellentmond a hit bármely törvényének, amit a természetünkbe vésett". Ez igaz a teista esetében, de ami az anti-teistát illeti, ő nem hisz abban, hogy Isten a hit bármiféle törvényét is kényszerítette volna rá a természetünkre. Ennek megfelelően a teista mondhatja az anti-teistáról, hogy az ő alapján bármi lehetséges, mert a természetünk átváltozhat az ellenkezőjére. Más szóval, anti-teista alapon nincs alapja semmi olyasminek, mint például a változhatatlan törvényeket tartalmazó határozott természetnek. Ha a törvények nem változnak, ez pusztán a véletlen műve.

Továbblépve, a Hodge által a gondolkodás *judicium contradictionis*-ának megalapozásához felsorolt bizonyítékok önmagukban is jelzik az általunk tett különbségtétel szükségességét. Azután elmondja nekünk, hogy először is, a *judicium contradictionis* az eset természeténél fogva igaz. Ezt mondja: „A hit magában foglalja az elme abbéli meggyőződését, hogy egy dolog igaz. Ám ellentmondás azt állítani, hogy az elme képes igaznak tartani azt, amiről nem látja lehetségesnek, hogy igaz

legyen… Mi következetesen nemcsak feljogosítva, de kötelezve is vagyunk átkozottnak nyilvánítani egy apostolt, vagy mennyei angyalt is, aki arra szólít fel, hogy Istentől kapott kijelentésnek tartsunk valamit, ami abszurd, vagy bűnös, vagy nincs összhangban azzal az értelmi, vagy erkölcsi természettel, mellyel Ő felruházott minket".[147] Nos, az első kijelentés nyilvánvalóan úgy igaz, ahogyan elhangzott. Ám láttuk, hogy a keresztyénnek és a nem keresztyénnek meglehetősen eltérőek az elképzelései arról, hogy mi lehetséges, és mi nem az. Sok materialista annyira meg volt győződve álláspontjának helyességéről, hogy azt hitték, ellentmondásba keverednek, ha el kell fogadniuk Krisztus testi feltámadását. Ez azt mutatja, hogy az elhangzott absztrakt kijelentésnek nem lehet elfogulatlan alkalmazása. Másodszor, megmutattuk, hogy keresztyénnek és nem keresztyénnek meglehetősen ellentétesek az elképzelései arról, hogy mi erkölcstelen, vagy mi ellenkezik intellektuális természetünkkel. Sok idealista nyíltan azt mondja, hogy fogalmi ellentmondást jelent azt mondani, hogy valaki egy abszolút Istenben hisz, de ugyanakkor azt is mondani, hogy a teremtett világegyetem Isten dicsőségét növeli. Számukra ez ugyanannyira nyilvánvalóan lehetetlen és abszurd, mint még több vizet tölteni egy vödörbe, ami amúgy is már színültig tele van. A keresztyén állítás azonban mégis az, hogy ez nem önellentmondás, hanem valami, ami egyszerűen meghaladja a mi értelmi képességeinket. Így ismét arra a végkövetkeztetésre jutunk, hogy az absztrakt módon megfogalmazott törvény nem alkalmazható semmire, míg ha konkrétan vesszük, az újjászületett és az újjá nem született tudat közötti különbség rendkívüli fontosságú.

A Hodge által felhozott második ok, hogy a Szentírás maga mondja nekünk, hogy nem fogadhatjuk el a pogányok vallását, stb., mert a pogányok vallása magában foglal abszurditásokat és nem lehet igaz. „Pál ugyanezt teszi, mikor felszólít rá, hogy még egy angyalt is nyilvánítsunk átkozottnak, ha más evangéliumot hirdet".[148] Ám a Szentírás nyilvánvalóan Isten népéhez szól, azaz az újjászületett tudathoz címzi, mikor ezen a módon beszél. Másként maga Pál kijelentése is magában foglalna egy ellentmondást. Pál nem beszélhetett egyszerre az újjászületett és újjá nem született tudathoz, mivel ez a kettő egymást kölcsönösen kizáró evangéliumokat tettek magukévá. Az újjá nem születettnek ki kell jelentenie, hogy az igazi evangélium átok, míg az újjászületettnek a hamis evangéliumot kell átkozottá nyilvánítania. Ez megmutatja az ellentmondás absztrakt módon kijelentett törvényének végtelen alkalmazhatatlanságát. S ha az újjá nem született tudatot arra szólítanák fel, hogy alkalmazza az ellentmondás törvényét úgy, ahogyan azt látja az evangéliumra úgy, ahogyan amazt látja, ez azt jelentené, hogy az evangélium elutasítására szólítjuk fel.

Végül Hodge ezt mondja: „A hit és tudás végső alapja az Istennel kapcsolatos meggyőződés. Mi semmit sem hihetünk, vagy tudhatunk, amíg nem bízunk a hitnek ama törvényeiben, amiket Isten plántált bele a természetünkbe. Ha megkövetelhető tőlünk, hogy olyasmit higgyünk, ami ellentmond ezeknek a törvényeknek, akkor az alapok összetörtek".[149] Ez a kijelentés is igaz. Mégis úgy kell érteni, mint ami csak azokra vonatkozik, akik el akarják ismerni, hogy Isten volt az, Aki beplántálta a hit törvényeit a természetünkbe. Ténykérdésként hisszük, hogy Isten beplántálta ezeket a törvényeket az emberbe és egyetlen embernek sincs joga megszegni ezeket, ahogyan abban is hiszünk, hogy egyetlen embernek sincs joga vétkezni. Az emberek azonban túlontúl gyakran, illetve magukban mindig rossznak nevezik a jót és jónak a

[147] 1. kötet 52. oldal
[148] 1. kötet 52. oldal
[149] 1. kötet 53. oldal

rosszat. S ez a tény teszi lehetetlenné most, hogy olyan tudatra hivatkozzunk, amely a bírája bármely erkölcsi, vagy végső intellektuális kérdésnek, hacsak ez a tudat nem született újjá. Az alapok, ami a bűnös embert illeti, megsemmisültek. Ennek megfelelően a bűnöst új alapokra kell helyezni, mielőtt bármiféle hivatkozást tehetnénk rá, mint egy teljesen illetékes bíróra.

Végső következtetésünk tehát nem lehet más, mint hogy amennyiben a Hodge által előhozni kívánt igazságnak nem szabad eltorzulnia, úgy kapcsolatba kell azt hozni a most tárgyalt megfontolásokkal. Mielőtt ezt megpróbálnánk megtenni, először azokhoz kell fordulnunk, akik a következetés kapcsán különbséget tettek az újjászületett és újjá nem született tudat között, de akik ebből azt a következtetést vonták le, hogy valóban haszontalan az újjászületett tudat számára az újjá nem született tudattal szemben érvelni.

Ennek a nézetnek a hatalmas képviselője Abraham Kuyper. *A szent teológia enciklopédiája* című művében kidolgozta a saját nézetét a kettős tudományról ennek a kettős tudatnak az alapján. Itt most nem tehetünk többet, mint futólag érintjük az általa kimunkált nézetet. Ennek kulcspontja az, hogy nagyon erősen kiemeli a bűnnek az ember tudatára gyakorolt hatását. Kuyper megpróbálja kimutatni, hogy az újjá nem született ember, még ha tudós is, folyamatosan az Isten gyűlöletéből származó előítéletek alatt munkálkodik. Ennek megfelelően, ha az ember helyesen akarja látni a dolgokat, újjá kell születnie. Ebből következik, hogy az újjá nem született nem értheti az újjászületettet minden céljának és erőfeszítésének vonatkozásában, s az érvek, melyek szilárdaknak tűnnek az újjászületett számára, ingatagoknak tűnnek az újjá nem született szemében és vice versa. Ez látszólag értelmetlenné teszi az érvelést. Így aztán Kuyper a teológiai enciklopédia nagyon kis részét szentelte az apologétának. Ez nem más, mint a teológia különböző ágazatainak az alosztálya. Emellett az apologéta feladatát a negatív védelemre korlátozta. Az apologetikáról szólva, ezt mondja: „*Ze is niet diatheitisch, want ze bescryft het Dogma niet, ze is niet thetisch want, want ze stelt het Dogma niet, maar ze is antithetisch, overmits ze haar pleit ten behoeve van het Dogma voert tegenover hetgeen de pseudo-philosophie tegen het Dogma, zyn gronden of gevolgen, overstelt*”.[150]

Látjuk az idézetből, hogy jóllehet Kuyper nagyon erősen kihangsúlyozta a különbséget a kétféle típusú tudat között, mégis lehetségesnek tartja valamiféleképpen a keresztyén gondolkodási rendszer védelmét a hitetlenség ellen. Nem teljesen korrekt tehát azt mondani, hogy Kuyper nem hagyott helyet az apologetikának, hacsak nem bizonyítjuk be, hogy ez az állítása nincs harmóniában munkája fő állításaival. Ezenkívül az is észreveendő, hogy Kuyper álláspontjának helyes megértéséhez észben kell tartani, hogy számára az apologéta nem csak az, aki a valóság keresztyén teista elképzelésének és a valóság anti-teista elképzelésének a viszonyával foglalkozik. S a keresztyén filozófus számára sokkal fontosabb feladat jelöltetett ki, mint az apologéta számára. Az apologétának Kuyper szerint semmi köze sincs az úgynevezett *Prinzipienlehre*-hez. Ami a tudás alapvető elképzeléseit illeti, valamint azok kapcsolatba hozását az újjá nem született tudattal, nos ez a keresztyén filozófia feladata. Kuyper mondja: „*Voorzoover toch deze principia of algemeene onderstellingen op het verband van de Theologie met de algemeene wetenschap betrekking hebben, hooren ze als ontleend aan de Christelyke Philosophie, in de Encyclopaedie thuis*”.[151] Emellé még elmondja nekünk, hogy az igazi és a hamis filozófiarendszerek összehasonlításának feladatát szintén a

[150] 3. kötet, 459. oldal
[151] 3. kötet, 460. oldal

keresztyén filozófusnak kell elvégeznie. Ismét az apologetikáról szólva, ezt mondja: „*… maar zoover ze met de philosophie in conflict komt, staat het niet aan haar om de ware philosophie tegen de pseudo-philosophie over te stellen, wyl deze taak aan de Christelyke Philosophie is aangewezen, maar heeft zezich te bepalen tot het verdedigen van haar eigen positie, voorzoover die door de Pseudo-philosophie in theologics wordt aangerand*”.[152]

Végül hozzá kell tennünk ehhez, hogy más vonatkozásban Kuyper azt állítja, hogy az apologetika feladata nincs szigorúan a negatív védelemre korlátozva. Ezt mondja: „*Niet enkel ter weerlegging van den tegenstander, maar ter wille van de eere der waarheid, en voor haar eigen rust voert ze haar verweer*”. Ezekből az idézetekből láthatjuk, hogy ha összeszedjük a munkát, amit Kuyper a keresztyén filozófiának és a keresztyén apologetikának jelöl ki, nagyjából ugyanahhoz a feladatkörhöz jutunk, amit a református teológia angol nyelvű hagyománya az apologéta számára jelöl ki.

Bármit is mondunk a keresztyén teológus és apologéta munkájának éles megkülönböztetését támogatandó, a gyakorlatban egyetlen keresztyén apologéta számára sem lehetséges, hogy munkáját arra a feladatkörre korlátozza, amit Kuyper jelölt ki neki. Először is a határvonal aközött ami *in tehologicis* és aközött, ami *in philosophicis* annyira vékony, hogy pontosan mindenkor meg sem határozható. Ez nem lehet több, mint hangsúly dolga. Valakinek bizonyos fokig thetikusnak is kell lennie, különösen ha a *Principienlehr* dolgára kerül a sor. A diathetikus, a thetikus és az antithetikus legfeljebb csak hangsúly kérdése lehet. Minden azonban nem érinti a kulcspontot. A kulcspont az, hogy maga Kuyper is kijelölte a keresztyén tudat számára a nem keresztyén tudattal való vita lefolytatását. Ám minderről inkább úgy beszélt, mint bizonyságtételről a világnak, semmint érvelésről a világgal. Ha ezzel kapcsolatban még azt is észben tartjuk, hogy Hodge és Warfield álláspontja szívesen elfogadja azt a tényt is, miszerint az újjászületés szükséges az igazság valódi befogadásához, úgy tűnik, hogy a különbség talán nem annyira nagy, mint amekkorának néha mondják. Hodge és Warfield igenlő válasza arra a kérdésre, hogy lehetséges-e vitatkozni az újjá nem született tudattal, valamint Kuyper nem-je egyiket sem minősítette le.

Alapozván mindkét hagyományra, röviden megjelölhetjük, hogy mi látszik a tárgyalt tudatok közötti viszony kijelentése legigazibb keresztyén teista módjának. Sok teendője marad azonban a keresztyén pszichológiának és az általános kegyelem tantétele fejlesztésének, mielőtt a kérdésre vonatkozó bármiféle elégséges kijelentés megalkotható lenne. Így nem teszünk mást csak néhány javaslatot fogalmazunk meg.

Először is, elemzésünk során kiderült, hogy világosan fel kell fognunk az alapvető különbséget a kétféle típusú tudat között. Ha ezt nem tesszük meg, érvelésünk hiábavaló. Az sem segít rajtunk, ha elvontan beszélünk a gondolkodásról. Ilyesmi nem létezik.

Mégis fel kell fognunk az igazságot, ami abban az állításában rejlik, hogy létezik az embernek egyetemes tudata. Ezt mindenekelőtt azzal tehetjük meg, hogy megértjük: egykor létezett ez a tudat. Vissza kell mennünk az ádámi tudatig, mint alapvetően emberi tudatig. Most arról az ádámi tudatról beszélünk, mely a bűnnek a világba való belépése előtt létezett. Mint ilyen, ez teljesen képes volt ítélkezni azon okból, hogy erkölcsileg nem volt elidegenülve Istentől. Nem mintha az ember eredeti erkölcsi tudata önmagától és önmagában képes lett volna megítélni, mi a jó és mi a rossz. Az ember erkölcsi tudatának még az ember bukása előtt is szüksége volt

[152] 3. kötet, 258. oldal

utasításokra, melyeket az emberrel beszélő Istentől kapott közvetlenül. Viszont öröklötten jó viszonyulása miatt Istenhez és az Ő kijelentéséhez, az ember erkölcsi tudata képes volt megítélni a jót és a rosszat. A tény, hogy az ember mulandó teremtmény, nem akadályozta őt az Isten és a világegyetem viszonyával kapcsolatos igazság meglátásában. Igaz, hogy tudásának hatóköre soha nem lehetett annyira átfogó, mint Istené. Erre azonban nem is volt szükség. Az érvényesség nem függ a hatókörtől. Nem mondhatjuk tehát, hogy mivel az ember véges teremtmény volt, így nem volt képes helyesen viszonyítani az embert Isten létezéséhez, hanem a kezdetektől fogva a kijelentés által kellett élnie. Ádám esetében nem létezik ilyen ellentét a kijelentés és a gondolkodás között. Pontosan azért volt képes szilárdan gondolkodni, mert a kijelentés légkörében gondolkodott. Az ő elméje a törvényeivel együtt maga is Isten kijelentése volt. Ezért analogikusan és nem egyjelentésűen gondolkodott. Mindig előfeltételezte Istent minden egyes intellektuális tevékenysége során. Nem gondolkodott a természetből, vagy önmagából kiindulva és azt függetlennek feltételezve, hanem mindig Istent tekintette „az első oknak". Úgy gondolkodott, mint aki a kezdetektől fogva annak látja a dolgokat, mint amik azok valójában, azaz Istentől függve.

Az istentől való teljes metafizikai függőségben és erkölcsileg tökéletesen az ember a történelem kezdetén felfogta, hogy minden, ami körülvette és minden, ami benne rejlett, Isten kijelentése volt. Sőt, kezdetben Isten beszélt az emberrel arról, hogyan kezeli a tényeket az ő tér-idő környezetében. Ennek megfelelően Ádám olyan környezetben gondolkodott, mely kimerítően kijelentő volt, s engedelmeskedett a természetfeletti szóbeli kijelentésnek, mely teremtett környezetének kiegészítéseképpen jutott el hozzá. Kezdetben tehát Ádám nem kezdhette a tér-idő világegyetem tényeivel, majd nem kérdezhette meg magától, hogy ezek vajon kapcsolódnak-e Istenhez, vagy sem. A gyermek egy családban nem kérdezi meg, hogy vajon van-e apja.

Ebből következik, hogy mivel hiszünk abban, hogy egykor nem létezett erkölcsi elidegenedés Isten és az ember tudata között, hanem tökéletes harmónia állt fenn, így mondhatjuk, hogy az ember tudata is tökéletes volt. Más szóval, azt valljuk, hogy a keresztyén teista rendszer ténylegesen az igazság. Ennek megfelelően ahhoz, hogy valaki igazán emberi lehessen, fel kell ismernie ezt az igazságot. Mivelhogy Isten a Szentírásban továbbra is a bűnös ember szeme előtt tartja arra vonatkozó követelését, hogy legyen tökéletes, jóllehet az ember önmagában soha nem lehet tökéletes, ebből következik, hogy a keresztyén apologéta feladata az embernek felmutatni az igazságot, s Isten arra vonatkozó követelését, hogy az emberek fogadják el ezt az igazságot még akkor is, ha tudja, hogy Isten kegyelmére van szüksége az embernek ennek meglátásához. Ebben a dologban nincs semmi más megfontolandó, csak Isten erre vonatkozó parancsa.

Mivel Isten parancsa, hogy azt a munkát vállaljuk fel, így Isten parancsa ad bizonyosságot arra nézve, hogy a munka el fogja érni a célját. Ha magukat a dolgokat nézzük, a hitetlenekkel való vitatkozás rosszabb lesz, mint haszontalan. Ám pontosan az ember teljes romlottságával kapcsolatos mély meggyőződés az, ami valakit arra indít, hogy minden bizalmát minden vonatkozásban, s nem kevésbé a hitetlenekkel való vitatkozással kapcsolatosan is, Istenbe vesse. Csak aki mélyen hisz az ember teljes romlottságában, az képes azzal a meggyőződéssel prédikálni, hogy munkája nem hiábavaló. Mivel meg van róla győződve, hogy az erkölcsi elidegenedés Isten ellen irányult, és senki más ellen sem, arról is meg van győződve, hogy Isten képes megszüntetni az erkölcsi elidegenedést. Ő tehát bízik abban, hogy a Szentlélek, Akinek a megváltás munkájában a világ meggyőzésének feladata jutott

az ítélet tekintetében, fel fogja használni a racionális érvelés eszközeit ennek a célnak az elérése érdekében. Ez a reménység nem áll ellentétben a Szentlélek munkájának azonnaliságával. Ez az azonnaliság teljes. Önmagukban vett érveink semmit sem befolyásolnak, míg a Szentlélek nagyon is képes meggyőzni a mi érvelésünk, valamint a mi prédikálásunk nélkül is. Mégis, mivel Isten Maga is teljesen racionális Isten és minket az Ő képmására alkotott, így minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy hatékonnyá teszi érvelésünket.

Aztán ebben a vonatkozásban meg kell emlékezni arról is, hogy mivel az ember Isten teremtménye, lehetetlenség, hogy valaha is elidegenedjék Istentől metafizikailag. Ő valójában soha nem lesz képes azzá a független lénnyé válni, amilyennek önmagát tekinti. Még a király szíve is olyan Isten kezében, mint a vízfolyás. Láttuk, hogy pontosan emiatt a tény miatt, hogy az ember valóban nagyon függ Istentől, következhetett be a teljes erkölcsi elidegenedés. S emiatt lehetséges eltávolítani ezt az erkölcsi elidegenedést. Ez az, ami oly mélyen behatolt Ágoston lelkébe, mikor azt mondta Istennek, hogy parancsoljon meg neki bármit, mivel Isten volt az, Akinek először meg kellett adnia, amit parancsolt. S Isten azért képes megadni, amit parancsol, mert az ember mindig is az Ő teremtménye maradt. Így még az újjá nem született tudatában is megmarad a fogékonyság formális ereje. Ez az, ami lehetővé teszi a számára, hogy felmérje a keresztyén teista álláspontot, és meglássa, hogy ez homlokegyenest ellenkezik az övével, s azt követeli tőle, hogy adja fel a saját álláspontját.

Továbblépve fel kell idéznünk, hogy az erkölcsi elidegenedés, bár elvileg befejezett és kimerítő, mértékében azonban még nem teljes. Az abszolút rosszon belüli viszonylagos jónak ez az elképzelése az, ami aláhúzza Hodge állítását, miszerint létezik az ember egyetemes erkölcsi tudata, amelyre erkölcsi kérdésekben bizonyos fokig támaszkodhatunk. Mindenki elismeri, hogy a gyilkosság rossz. Még az újjá nem született is elismeri ezt. S jóllehet ezt a tényt mindig is a kétféle típusú tudat közötti alapvető különbséggel együttesen kell venni, ez, együtt az előző fejezetben megfogalmazott metafizikai megfontolásokkal, ismét csak a fogékonyság formális ereje az újjá nem született részéről, mely által képes felmérni a keresztyénséget, mint önmaga számára kihívást jelentő dolgot.

Ha arra gondolunk, hogy az újjá nem született tudat mit gondol önmagáról, nem szabad vitába szállnunk vele. Ezalatt azt értjük, hogy az újjá nem született tudat azt gondolja önmagáról, hogy metafizikailag és erkölcsileg független Istentől. Ha úgy gondolnánk, hogy ebben bármennyi igazság is van, nem szállhatnánk vitába vele, mivel egy metafizikailag független lénnyel nem volna lehetséges semmiféle intellektuális, vagy erkölcsi kapcsolatba lépni. Ezért tehát azt valljuk, hogy jóllehet az újjászületés erkölcsi csodájának még azelőtt kell bekövetkeznie, hogy az érvelés valóban hatékonnyá lehetne, ez az erkölcsi csoda biztosan be fog következni. Nem mintha tudnánk ezt minden egyes egyén esetében, akikkel vitába szállunk. Ha ezt vallanánk, azzal tagadnánk Isten ingyenes kegyelmét az újjászületés csodájával kapcsolatosan. Ám tudjuk, hogy egyetemes értelemben igaz, hogy Isten a megtérésre vezeti a bűnösöket, mivel a megváltás egész munkája csődöt mond, ha nem teszi meg. Tehát Istennek a lényén alapuló, mindenre kiterjedő tervének és céljának ebben a magasabb rendű egységében kell keresni annak a nehézségnek a megoldását, mellyel akkor találkozunk, mikor az embernek az Istentől való teljes erkölcsi elidegenedésére, valamint a megváltottak ama erőfeszítéseire gondolunk, amiket a meg nem váltottakkal való vitatkozásban fejtenek ki. A probléma végső soron logikailag nincs körülövezve nagyobb nehézségekkel, mint az Isten abszolút tudata és az ember véges tudata viszonyának problémája. Ez nem más, mint egy

egyetemesebb probléma része. Az ember erkölcsi elidegenedése nem okoz nagyobb problémát Istennek az emberrel való erkölcsi kapcsolatfelvétel terén, mint annakelőtte. Ha tehát érvelésünket csak a Szentlélek egyik eszközének tekintjük, részesülhetünk az abbéli meggyőződésből, hogy Isten ereje nyilvánul meg a mi munkánkban. Másrészt abban a pillanatba, amint úgy kezdünk el gondolkodni a munkánkról, mint ami a Lélektől független, többé már nincs jogunk rá, hogy bármit is várjunk Tőle.

Nem mintha ez azt jelentené, hogy az újjászületett és újjá nem született tudat közötti erkölcsi különbség világos felismerése magában foglalná, hogy kétféle igazság létezik, vagy hogy nekünk egyféle érvelést kell használnunk az egyik féle tudat esetén és másfélét a másiknál. Pontosan a mély meggyőződés, hogy metafizikailag csak egyféle tudat létezik, s az újjászületett és újjá nem született tudat nem mások, mint erkölcsi módosulásai ennek az egyetlen alapvető metafizikai tudatnak, ami elvezet minket a hitetlenekkel való vitatkozásra. S pontosan az abbéli mély meggyőződésünk, hogy Isten egy, így az igazság is egy, ami miatt valljuk, hogy csak egyféle érvelés létezik minden ember számára. Pontosan a mély erkölcsi különbségnek a felismerése hívja fel a figyelmet arra a tényre, hogy Istennek kell ezt az egyetlen igazságot hatékonnyá tenni az emberek szívében. *Magna est veritas et praevalebit!*

Közöljük a főbb könyvek felsorolását, melyek közvetlenül, vagy közvetve ezzel a témával foglakoznak:

H. Bavinck:
1. A kijelentés filozófiája
2. Christelyke Wetenschap
3. Zekerheid des Geloofs
4. Roeping en Wedergeboorte
5. Dogmatiek, F kötet

A. Kuyper:
1. A szent teológia enciklopédiája

B. B. Warfield:
1. Bevezetés Beattie apologetikájába
2. Apologetika – cikk a Schaff-Herzogban
3. „Keresztyén természetfelettiség – Princeton Teológiai Szemle
4. Kijelentés és ihletettség – összegyűjtött művek
5. Kálvin és a kálvinizmus

De Witt:
1. A Szentlélek bizonyságtétele a Bibliában – Princeton Teológiai Szemle

Ifj. W. B. Greene:
1. A gondolkodás funkciója a keresztyénségben – Princeton Teológiai Szemle
2. A helyettesítő engesztelés ésszerűsége – Princeton Teológiai Szemle
3. Az apologetika metafizikája (4 cikk) – Princeton Teológiai Szemle
4. A természetfeletti – Princeton Teológiai Szemle

Griffin:
1. Ismeretelméleti érvelés a teizmus mellett – Princeton Teológiai Szemle
2. Személyiség a filozófia felsőbbrendű kategóriájában – Princeton Teológiai Szemle

Charles Hodge: Rendszeres teológia, 1. kötet

C. W. Hodge: 1. A keresztyén vallás véglegessége – Princeton Teológiai Szemle
2. A Szentlélek bizonyságtétele a Bibliának – Princeton Teológiai Szemle
3. Mi a csoda? – Princeton Teológiai Szemle

V. Hepp 1. Testimonium Spiritus Sancti
2. Gereformeerde Apologetik

15. fejezet
A keresztyén ismeretelmélet módszere

Most, hogy előttünk van minden tényező, mely a tudás szempontjából szerepet játszik, s arra a következtetésre jutva ezeknek az alapján, hogy szükséges vitatkozni azokkal, akik mást hisznek, mint mi, most rá kell térnünk arra a kérdésre, hogy mi módon kell velük vitatkoznunk.

A második fejezetben tárgyaltunk bizonyos ismeretelméleti fogalmakat, melyeknek a módszer kérdése vonatkozásában van jelentőségük. Most fejlettebb kontextusba kell továbbvinnünk az elemzést, mint akkor tettük. A tény, aminek fokozatosan elkezdett kiderülni nagy jelentősége nem más, mint hogy az ismeretelmélet területén minden vitának figyelembe kell venni a különbséget, mely azok között áll fenn, akik elfogadják a keresztyén teizmust és azok között, akik nem. Bárilyen módszert is alkalmazunk, a kezdetektől fogva számolnunk kell ezzel a különbséggel. A kérdés többé már nem az, hogy miképpen szerezhetek ismereteket arról az objektumról, mellyel kapcsolatba lépek. Nem is az a kérdés, hogy miképpen tudom átadni ezeket az ismereteket az embertársaimnak általánosságban. A kérdés inkább az, hogy miképpen tudom átadni ezeket az ismereteket azoknak, akik szembenállásuk miatt nem rendelkeznek igazi tudással, noha úgy gondolják, hogy igen.

Ebből már felbukkant valami, mikor azt mondtuk, hogy Isten Önmagával kapcsolatos tudásának és Istennek a világegyetemmel kapcsolatos tudásának kell lenni a mi tudásunk mércéjének. Isten teljességgel öntudatos, ezért önmagát és minden mást analitikusan ismer. Isten gondolkodásában teljes a következetesség. Ezt figyelembe véve mondhatjuk, hogy ha nekünk bármiféle következetességre van szükségünk a gondolkodásunkban, akkor annak olyan következetességnek kell lennie, mely megfelel Isten következetességének. Ennek megfelelően a mi következetességünk soha nem lesz annyira teljességgel átfogó, mint amennyire Isten következetessége mindent magában foglaló. Következetességünk nem lesz több, mint Isten következetességének analógiája. Mégis, mivel Isten következetességére alapozunk, ezért lesz valódi tudásunk. A legkisebb tudással rendelkezők, valamint a legnagyobb tudással rendelkezők tudása akkor lesz igazi, ha tudásuk valóban analogikus, azaz azon a tudáson alapszik, amivel Isten rendelkezik Önmagáról és a világról.

Csak akkor beszélhetünk a közönséges ismeretelméleti nyelven, ha ezt az alapvető pontot nem felejtjük el. Akkor mondhatjuk, hogy alkalmazzuk az analízis és szintézis módszereit. Nem azt értjük a szintézis alatt, amit Bonsaquet értett alatta, mikor azt mondta, hogy a valóság lényegileg szintetikus. Istenről alkotott elképzelésünk ennek az ellenkezőjét foglalja magában. Számunkra azonban az idő folyama újat hoz elő. Ennek megfelelően egységbe kell foglalnunk az új tényeket a régi tényekkel. S mikor ezt megtettük, akkor ismét meg kell néznünk, hogy mit jelentenek ki az egységbe foglalt új tények és régi tények Istenről és a valóságról általánosságban. Ebben a vonatkozásban a tudás folyamata belenövekvés az igazságba. Ezen okból beszélünk a keresztyén teista módszerről, mint az Isten igazságába való belekeveredés módszeréről. Ez spirális módon való gondolkodást jelent inkább, semmint lineáris módon valót. Ennek megfelelően mondtuk azt, hogy csak akkor használhatjuk a rávezetés és következtetés régi fogalmait, ha megemlékezünk arról, hogy ezeket csakis az Isten igazságába való belekeveredés egyetlen folyamatának elemeiként képzelhetjük el. Ha elindulunk a spirális

gondolkodás útján a véges világegyetem bármelyik pontjától, amint azt tennünk is kell, hisz ez minden gondolkodás közvetlen kiindulási pontja, akkor az Isten igazságába való belekeveredés módszerét nevezhetjük transzcendens módszernek. Azaz, meg kell próbálnunk meghatározni, miféle előfeltételezések szükségesek a tudás bármely objektuma számára annak érdekében, hogy az megérthető legyen a számunkra. Nem mintha már nem ismernénk egyes tényeket és törvényeket, melyekkel kezdhetünk, függetlenül Isten létezésétől annak érdekében, hogy egy efféle kezdettől jussunk el a további következtetésekhez. Természetesen igaz, hogy ha Istennek egyáltalán bármiféle jelenősége van a tudás bármelyik objektuma számára, akkor Istennek és a tudás ama objektumának a viszonyát már a kezdet kezdetétől fogva figyelembe kell venni. Ez az a tény, amit a transzcendens módszer megpróbál elismerni.

Az ezzel a fajta gondolkodással szemben megfogalmazott vádakat azok fejére kell fordítanunk, akik megalkották azokat. Azt fogják mondani erről a fajta gondolkodásról, hogy bevezeti az Istenbe vetett hit szubjektív elemét, amivel nem minden ember rendelkezik. Erről csak azt mondhatjuk, hogy minden embernek rendelkeznie kell azzal a hittel és az ember a bűnbeesése előtt rendelkezett is ezzel a hittel. Az Istenbe vetett hit a legelképzelhetőbb emberi viselkedésforma. Abnormális dolog nem hinni Istenben. Ezért azt kell vallanunk, hogy csak a keresztyén teista rendelkezik valódi objektivitással, míg mások hamis előítéleteket dédelgetnek, vagy a szubjektivitást.

Azzal is vádolnak, hogy körkörösen gondolkodunk. Nos, ha azt nevezik körkörös gondolkodásnak, mikor mi szükségesnek tartjuk Isten létezésének előfeltételezését, ettől nem szégyenülünk meg, mert erősen meg vagyunk arról győződve, hogy a gondolkodás minden formája, mely kihagyja Istent a számításból, a végén romba dől. Mégis azt tartjuk, hogy gondolkodásunk nem nevezhető korrekten körkörösnek, mert nem úgy gondolkodunk bizonyos tényekről és próbáljuk azokat megmagyarázni, hogy előfeltételezzük bizonyos más, de a létezés ugyanazon a szintjén levő tények létezését és jelentését, mint amely szinten mi is vizsgálódunk, majd aztán ezeket a más tényeket próbáljuk meg magyarázni azokkal a tényekkel, melyekkel kezdtük. Mi Istent előfeltételezzük, nem pusztán a világegyetem egy másik tényét. Ha Isten kapcsolatba akar velünk lépni, akkor nyilvánvaló, hogy a kezdeményezésnek az Ő oldalán kell állnia. S ez vonatkozik majd Istennek a velünk való kapcsolatára is. Ennek megfelelően csakis Isten saját bizonyságtételéből tudhatunk meg bármit is Róla.

Még a Paradicsomban is Isten szóbeli önleleplezése és az embernek a teremtett világegyetemmel kapcsolatos tevékenységére vonatkozó akaratának bemutatása volt nélkülözhetetlen az ember abbéli képességéhez, hogy azonosíthasson bármilyen tényt, és helyesen viszonyíthassa azt a tényt bármely más tényhez. Alkalmazván ezt a Szentírásra, teljesen természetes, hogy el kell fogadnunk a Szentírás önmagáról szóló bizonyságtételét. Ha bármi mást teszünk, az nem jelenti majd a Szentírásnak, mint abszolútnak az elfogadását. Az egyetlen alternatíva tehát Isten bevezetésével szemben, mint Aki bizonyságot tesz Önmagáról, és Akinek a bizonyságtételétől teljes mértékben függünk, hogy egyáltalában nem vezetjük be Istent. S egyáltalában nem bevezetni Istent nem jelent mást, mint a tudás totális összeomlását. Ebben az esetben mondhatjuk, hogy a tudás leegyszerűsödik a falra hányt borsó szintjére. Ezért vissza kell fordítanunk a körkörös gondolkodás vádját azok fejére, akik megfogalmazták. Másrészt örömmel elfogadjuk a körkörös gondolkodás vádját. Gondolkodásunk ténylegesen az Isten kijelentésén alapszik, Akinek „gondolkodása” belül van a Szentháromság három

személyének belső-örökkévaló körkörösségében. Csak akkor kerülhetjük el a tiszta esetlegesség vákuumában zajló körkörös gondolkodás elől való elmenekülésre irányuló hiábavaló próbálkozásokat, ha valóban a hármas Istennek a belső körkörös gondolkodásától tesszük függővé a saját gondolkodásunk érvényességét.

Megfogalmazták a vádat, hogy *a priori* eljárás bevezetni Istent a tudás folyamatának legelején. Ez is egy olyan vád, mely bumerángként működik. Az *a priori* gondolkodás olyasfajta gondolkodás, mely nem a tényekkel kezdi. Nos, az anti-teizmus önhatalmúlag biztosra vette, hogy Isten nem egy tény, s hogy ha mégis tény, akkor sincs köze a többi tényhez. Ezt kénytelenek vagyunk *a priori* eljárásnak tekinteni. Mi azt tartjuk, hogy az úgynevezett „tények" teljességgel értelmetlenek, hacsak Isten felsőbbrendű ténye nem kerül velük kapcsolatba. Hajlandók vagyunk bármely ténnyel, mint közvetlen kiindulási ponttal kezdeni, de megtagadjuk annak elismerését, hogy nem lehetséges olyan tény, mint Isten.

Összefoglalva, észrevehetjük, hogy a vizsgálat összes különféle módszere, melyet csak kidolgoztak, használható teisztikusan és anti-teisztikusan egyaránt annak megfelelően, hogy Istent figyelembe veszik-e a kezdet kezdetétől, vagy figyelmen kívül hagyják. Talán a legjobban úgy emelhetjük ki ezt a pontot, ha azt mondjuk, az anti-teista gondolkodás minden módszert egyjelentésűen használ, míg a teizmus az összes módszert analogikusan használja. Nem szükséges sok időt szentelnünk annak megtárgyalására, mit jelentenek ezek a fogalmak. A jelentésükre következtethetünk a kiindulási ponttal kapcsolatos elemzésünkből. Ott már láttuk, hogyan vette az anti-teista gondolkodás állandóan készpénznek álláspontja helyességét. Tette ezt annak biztosra vételével, hogy a tudás objektuma és szubjektuma Istentől függetlenül létezik, és képesek egymással gyümölcsöző kapcsolatba kerülni az Istenre való mindenféle utalás nélkül. Ezzel tüstént lecsökkentették Istent, ha ugyan a későbbiekben egyáltalán figyelembe vették, az emberhez adott mennyiségi kiegészítésre. Ez a mennyiségi kiegészítés három formát ölthet. Először, Isten tekinthető egy ténynek a sok közül. Ez az, amit a platoni gondolkodás első módszere, azaz a gondolkodás nyíltan empirikus módszere megenged. Másodszor Isten tekinthető logikai egyetemességnek a részlegességekben. Ez az, amit a platoni gondolkodás második módszere megenged. Harmadszor, Isten azonosítható a Valóság Egészével, ami magában foglalja mind a mulandót, mind az örökkévalót. Ez az, amit a platoni gondolkodás harmadik módszere megenged. Mindegyik esetben biztosra veszik, hogy Isten az eset természeténél fogva nem lehet több, mint az emberrel kölcsönhatásban álló valami.

Mivel az anti-teista gondolkodás a gondolkodásnak ezt az egyjelentésű módját annyira nyilvánvalóan az egyetlen lehetséges gondolkodási módnak tartja, s mivel az egyjelentésű gondolkodás a „természeti ember" gondolkodása, amiről nem mond le és nem is képes lemondani mindaddig, amíg már nem „természeti", hanem újjászületett ember, fontos megemlékeznünk arról, hogy amit nekünk a természeti emberrel szembe kell állítanunk, az nem csak annak apróbb módosítása, ami már megvan neki. Ezért elé kell tárnunk elmebeli hozzáállása teljes pálfordulásának szükségességét. Ezt tette Pál, mikor azoknak az athéni bölcseknek beszélt, akik úgy túloztak, mintha tele lettek volna Platonnal és Arisztotelésszel. A keresztyén ismeretelmélettel foglalkozók közül mindenki túlontúl elhanyagolta Pál bátor követését. Attól féltek, hogy semmi eredménye sem lesz, ha ilyen félelem nélkül közelítenék meg a dolgokat. Ám ha valami követendőnek látszik a keresztyén álláspont egészében, az nem más, mint hogy nem várhatunk semmi eredményt, míg bátor lépéseket nem teszünk. Ha az egész fej beteg és az egész szív gyenge, akkor

nem egy tubákos szelencére van szükség, hanem egy energikus élénkítő szer. Ha az emberek halottak a bűneikben és a vétkeikben, akkor ismeretelméletileg szintén halottak és az egészség semmiféle bemutatásának sem lesz semmilyen haszna, csak az új élet ajándékának. Ennek megfelelően olyan módon kell érvelnünk, hogy a Szentlélek életet adhasson a mi érvelésünkön, mint egy sugárúton keresztül.

Gondolkodásunkat tehát mindig és mindenhol valóban analogikusnak kell lennie. Nem számít, hogy következtetően vagy rávezetően gondolkodunk, analizálunk, vagy szintetizálunk, illetve *a priori*, vagy *a posteriori* módon gondolkodunk. Csak ha analogikusan gondolkodunk, akkor maradunk hűek elveinkhez és várhatunk eredményeket, ha viszonyt nem gondolkodunk analogikusan, nem maradunk hűek elveinkhez és nem várhatunk eredményt.

Az analogikus gondolkodás szükségessége mindig benne foglaltatott Isten teista elképzelésében. Ha Istent úgy kell elképzelni, mint Aki egyáltalán szükséges a tényeknek, vagy objektumoknak az ember által történő értelmezéséhez, akkor úgy kell gondolnunk Rá, mint az egyetlen végső értelmezőre, az emberre pedig úgy, mint véges újraértelmezőre. Ezért az Isten abszolút öntudata az összes tény végső értelmezője, az ember tudása pedig analogikus Isten tudásához viszonyítva. Mivel minden véges tény Isten értelmezésének köszönhetően létezik, így az embernek a véges tényekkel kapcsolatos értelmezése végső soron a tények Isten által történő értelmezésétől függ. Az ember csak a saját kárára képes úgy nézni a tényekre, hogy nem néz a ténynek Isten által adott magyarázatára. Ezt értjük alatta, mikor azt mondjuk, hogy az ember tudása analogikus Isten tudásához viszonyítva.

Most részletesebben át kell tekintenünk a kérdést, hogy valakinek, aki meggyőződött arról, hogy az analogikus gondolkodás az egyetlen, mely az igazságról tájékoztat bennünket, miképpen kell szembenézni valakivel, aki meg van róla győződve, hogy az egyjelentésű gondolkodás az egyetlen fajta gondolkodás, mely képes valakit az igazsággal kapcsolatba hozni.

Az előző fejezetben láttuk, hogy a kapcsolódási pont, amit előfeltételezhetünk, hogy tény, hogy az ember soha nem létezik akkora függetlenségben, amilyet elképzel. Mindig is hozzáférhető marad Isten számára. Ez ad nekünk bátorítást a folytatáshoz. S ezzel a meggyőződéssel a siker bizonyosságával folytatjuk. S ez ad nekünk bátorítást ahhoz is, hogy ne ereszkedjünk le az egyjelentésű gondolkodás egyetlen formájához sem.

Mikor ezen a módon közelítjük meg a kérdést, akkor bárhol és bármilyen ténnyel kezdhetjük, ami bárkit érdekel, akivel csak találkozunk. Maga a meggyőződés, miszerint egyetlen tény sem ismerhető igazán, hacsak nem teista módon értelmezzük, adja meg nekünk a bárhol történő kezdés szabadságát, amíg csak a közvetlen kiindulási pontról van szó. Ha úgy gondoltuk, hogy Isten létezése tényének nincs jelentősége a fizika számára, akkor meg kell próbálnunk ellenfeleinket azonnal kapcsolatba hozni a kifejezettebben vallásos problémával. Ám pontosan ez az, amit nem kell megtennünk. Kezdhetjük bármilyen ténnyel, majd felhívhatjuk „ellenfél barátainkat”, hogy adjanak rá értelmes magyarázatot.

Mivel a nem teista annyira szívesen meg van róla győződve, hogy az egyjelentésű gondolkodás az egyetlen lehetséges fajta gondolkodás, meg kell kérnünk, hogy gondolkodjon számunkra egyjelentésű módon annak érdekében, hogy megláthassuk a következményeket. Más szóval, mi hisszük, hogy harmóniában van és az analogikus gondolkodás folyamatának részét képezi, mikor megkérjük a nem teistát, hogy először ő mutassa meg, mit tud. Meg kell hagyni, azonnal felkínálhatjuk neki álláspontunk pozitív kijelentését. Ám ezt azonnal el fogja utasítani, még csak kérdésesnek sem tartván azt. Ezért megkérhetjük, hogy adjon nekünk valami jobbat.

Az ok, ami miatt elveti álláspontunkat végső soron az, hogy ellentmondást tartalmaz. Ennek a vádnak a szemléltetéseképpen ismét annak a teista elképzelésnek az elutasítását látjuk, hogy Isten abszolút, mindazonáltal a saját dicsőségére teremtette a világot. Ez, mondja a nem teista, önmagának ellentmondó. S nem is kétséges, hogy az, nem teista szempontból. Ám a végső kérdés nem az, hogy ez a kijelentés ellentmondásosnak tűnik-e. A végső kérdés az, hogy melyik keretben, vagy a valóság melyik nézetén belül – a keresztyénén, vagy a nem keresztyénén – lehetséges egyáltalán az ellentétel törvényét bármiféle tényre alkalmazni. A nem keresztyén azonnal elveti a keresztyén álláspontot, mint ellentmondásosat. Aztán ha megérik, hogy szolgáltasson alapot az ellentétek törvényéhez, nem képes mást kínálni, csak az esetlegesség eszméjét.

Nekünk tehát nem mást kell tennünk, mint leegyszerűsítenünk ellenfelünk álláspontját az abszurditás szintjére. Ennél kevesebbel nem megyünk semmire. Isten nélkül az ember minden vonatkozásban teljességgel elveszett, ismeretelméletileg ugyanúgy, mint erkölcsileg és vallásilag. De pontosan mit értünk azalatt, hogy ellenfelünk álláspontjának leegyszerűsítése? Ő azt hiszi, hogy máris leegyszerűsítette a mi álláspontunkat az abszurditás szintjére azzal az egyetlen kibúvóval, amiről épp most volt szó. Nekünk azonban rá kell mutatnunk, hogy teista alapon a mi álláspontunk nem egyszerűsödik le az abszurditás szintjére a „logikai nehézségek" kimutatásával, melyek a teremtés elképzelésében rejlenek. Teista alapon küzdeni kell azért, hogy az emberi kategóriák nem mások, mint Isten kategóriáinak analógjai, ezért várható, hogy az emberi gondolkodás nem lesz képes felfogni, miképpen lesz Isten abszolút és teremti mégis a világegyetemet a saját dicsőségére. Ha ugyanazon a létezési szinten vesszük a dolgot, akkor természetesen ellentmondásos annak kijelentése, hogy valami teljes, mégis elkezdünk hozzáadni. Ám pontosan ez a dolog kérdéses – mármint, hogy Istent vajon az emberrel egy szinten levőnek kell-e elképzelni, vagy sem. S amit az anti-teistának meg kell tennie, az nem más, mint megmutatni, hogy a teremtésről alkotott elképzelésünk még teista alapokon is ellentmondásos.

Ellenfeleinket tehát jobb bánásmódban kell részesítenünk, mint amilyenben ők részesítenek minket. Meg kell mutatnunk nekik, hogy az egyjelentésű gondolkodás önmagában is ellentmondáshoz vezet, s nemcsak teista, de anti-teista szempontból is. Ezt kell értenünk alatta, mikor azt mondjuk, hogy ellenfeleinkkel a saját területükön kell felvennünk a harcot. Ezt kell értenünk alatta, mikor azt mondjuk, hogy az ellenkező lehetetlenségétől kiindulva gondolkodunk. Az ellenkező csak akkor lehetetlen, ha önellentmondás, mikor a saját maga feltételezéseinek alapján működik. S ezt kell értenünk alatta akkor is, mikor *ad hominem* érvelünk. Valójában mindaddig nem érvelünk *ad hominem*, míg meg nem mutatjuk, hogy valaki álláspontja önellentmondást tartalmaz, s hogy addig nincs önellentmondás, míg valakinek a gondolkodásáról meg nem látszik, hogy a saját feltevéseihez viszonyítva közvetlenül ellentétes, vagy ezekkel ellentétes következtetésekhez vezet.

Meg fogjuk látni, hogy amikor *ad hominem* érvelünk, vagy azt mondjuk, hogy az ellenfelünk álláspontjából indulunk ki, még mindig analogikusan gondolkodunk. Nem gondolkodnánk analogikusan, ha ténylegesen az ellenfelünk álláspontjára helyezkednénk. Akkor vele együtt egyjelentésűen kellene gondolkodnunk, majd ebbe belefulladnunk. Azért használjuk a belefulladás képét, hogy megmutassuk, mi történik, ha valóban valaki másnak az álláspontjára helyezkedünk. Akkor hasonlíthatjuk magunkat egy életmentőhöz, aki valakit a megfulladástól akar megmenteni. Ennek az életmentőnek a parthoz kell kötődnie, ahová a másik felet ki akarja húzni. Függhet a saját úszásbeli képességeitől, de ezek az úszásbeli

képességek azok, melyek láthatatlan szálként a parthoz kötik őt. Hasonlóan ehhez, mikor úgy gondolkodunk, hogy az ellenfelünk álláspontjából indulunk ki, soha egy pillanatra sem szabad többet tennünk, mint „a vita kedvéért” érvelni ekképpen.

Mikor így gondolkodunk, akkor nem az önellentmondás valamiféle elvont törvényének alapján gondolkodunk így. Láttuk, hogy teisták és anti-teisták között maga az ellentétek törvénye is kérdéses. Mikor kritizálják álláspontunkat, s azt hiszik, hogy lesilányították arra a szintre, ahol már az önellentmondás törvényének hatálya alá került, akkor a hit nevében nem hátrálunk meg, vagy nem hivatkozunk irracionalitásra, hanem próbára tesszük az ellentmondás törvényének általuk megfogalmazott értelmezését. Azt valljuk, hogy ők hamisan feltételezték, hogy az önellentmondást azzal kell azonosítani, ami az ember felfogóképességét meghaladja. Ez készpénznek veszi, hogy az emberi kategóriák végső kategóriák – s pont ez a kérdéses dolog. Fenn kell tartanunk, hogy mi rendelkezünk az ellentétek törvényének helyes értelmezésével. Ennek az elképzelésnek megfelelően az önellentmondás csakis az, ami ellentmond Isten abszolút öntudatossága elképzelésének. Ha lenne efféle önellentmondás a Szentháromságban, az megjelenne Istennek a világgal kapcsolatos viszonyában is. Ám mivel a Szentháromság olyan fogalom, mely által a végső egység és különbözőség egyforma végsőségre jutnak, a Szentháromságnak eme elképzelése teszi lehetetlenné az önellentmondást az Isten számára, s következésképpen az ember számára is. A teljes önellentmondás csak a pokolban lehetséges, s a pokol maga is önellentmondás, mivel örökkévalóan az abszolút helyeslés tagadásából táplálkozik. Ennek megfelelően azt kell tartanunk, hogy ellenfelünk álláspontja a valóságban lesilányult az önellentmondás szintjére, mikor megmutatkozott, hogy reménytelenül szemben áll Isten keresztyén teista elképzelésével. Azonban annak érdekében, hogy mégis olyan közel hozhassuk ezt az állítást az újjá nem született tudathoz, amennyire csak lehetséges, meg kell próbálnunk megmutatni, hogy a nem teista önellentmondó a saját feltevéseinek tekintetében ugyanúgy, mint a teizmus igazságainak tekintetében is, sőt, hogy nem teista alapon még önellentmondó sem lehet, mivel ha látná magáról, hogy önellentmondó, úgy már nem volna többé önellentmondó.

S mikor a gondolkodásnak ezt a módszerét az ellenkező lehetetlenségétől kiindulva végigvittük, valójában nem is kell többet tennünk. Ezt akkor értjük meg, ha felidézzük, hogy amennyiben végül meglátjuk, hogy Isten fogalma szükséges bármely tény magyarázatához, úgy meglátjuk majd azt is, hogy minden tény és törvény magyarázatához is szükséges. Ha valaki valóban látta, hogy szüksége van Istenre a fű megértéséhez, ami az ablaka előtt nő, úgy bizonyosan eljut Krisztus üdvözítő ismeretére, valamint a Biblia abszolút tekintélyének ismeretére. Igaz, nem állítjuk, hogy az emberek rendszerint ezen a módon válnak keresztyén teistákká, ám azért fogalmazunk így, hogy világosan kimutassuk: akárhogy legyen is, bármely tény vizsgálata magában fogja foglalni a keresztyénség, valamint a teizmus jelentésének elemzését, s az egyikre épült szilárd álláspont magában foglalja a másikra épült szilárd álláspontot. Jól tesszük, ha kihangsúlyozzuk ezt a tényt, mivel vannak fundamentalisták, akik hajlamosak elvetni minden ismeretelméleti és metafizikai vizsgálatot és kijelentik, hogy tevékenységüket Krisztus prédikálására korlátozzák. Látjuk azonban, hogy ők valójában mindaddig nem prédikálják Krisztust, míg nem annak prédikálják Őt, ami lenni akar, nevezetesen kozmikus jelentőségű Krisztusként. S hosszú ideig nem is tudják az Ő szoteriológiai jelentőségét fenntartani, ha nem tartják fönn kozmológiai jelentőségét. Ha valaki azt vallja, hogy bizonyos tények valóban megismerhetők a Krisztusban levő Isten nélkül, akkor nem

lehet megmondani, hol lesz majd a határ. Hamarosan megmutatkozik majd, hogy az elefánt nemcsak az ormányát akarja bedugni egy kis melegedésre. Hamarosan azt állítja majd, hogy a vallásos tudat igazságai szintén megismerhetők Krisztus nélkül, s mércéjévé válhatnak annak, hogy mi fogadható el a Bibliából.

Ebben a vonatkozásban szólnunk kell egy szót a keresztyéneknek arról a kijelentéséről is, hogy inkább pozitívnak kell lennünk, semmint negatívnak az igazság bemutatásában azok számára, akik még nem fogadták azt el. Ebben a kijelentésben nem találunk hibát, amennyiben a megfelelő módon értjük. Nekünk természetesen állandóan a keresztyén teista rendszer igazságát kell bemutatnunk a vita minden pillanatában. Ám nyilvánvaló, hogy ha olyasvalakinek kínálunk új feleséget, aki tökéletesen meg van elégedve a régivel, akkor nem valószínű, hogy a terheink könnyebbednek. Más szóval, a „természeti ember" önelégültségét kell először valamiféle nyomás alá helyezni, mielőtt bármiféle valószínűsége lehetne annak, hogy akármennyire is komolyan fontolóra veszi az igazságot. A tékozló fiú példája itt segítségünkre lesz. Amíg a fiú otthon volt, semmi más nem lebegett előtte, csak a pozitív állítás. Ám el akarta hagyni az atya házát, hogy kipróbálhassa a „lázadó életet". S mindaddig, amíg nem jutott el a disznóólakhoz és nem látta meg, hogy disznót csinált önmagából, noha nem lehet disznó, mivel ember, nem kezdett el az ő atyjának szolgáiról gondolkodni, akik bővelkednek kenyérben. Isten országának az ellenfél megsemmisítésére kell épülnie. Isten azért növeli a „föld színén lakozókat" érő csapásait, hogy rávegye őket az analogikus gondolkodásra. S bár a hegyekhez és a kősziklákhoz kiáltanak, hogy inkább essenek rájuk, semhogy az ítélettevő elé kerüljenek, Isten mégis fokozza csapásainak súlyát. S ez több, mint analógia. Az egyjelentésű gondolkodás önmagában is a bűn megnyilvánulásának része. Ezért ezt is meg kell semmisíteni. S ha megsemmisül, annak természetes következménye lesz az analogikus gondolkodás. S nem számít, milyen messzinek látszik a cél, de ha valaki egyszer elkezd analogikusan gondolkodni, azzal az atyai házba érkezik. A messzi ország, ahová a tékozló fiú eljutott, s ahol azt hitte, hogy kikerült az Atya ellenőrzése alól, mindazonáltal az Atya országa volt és az Atya „feszítette a húrt" ott is.

Ez, mint majd meglátjuk, vezet minket a győzelemre. Ha nem volna igaz, hogy az Atya az, Aki „feszíti a húrt", hiábavaló lenne az érvelésünk. Nem kell azzal kecsegtetnünk magunkat, hogy még a nem teista is, ha megmutatjuk neki, hogy álláspontja önellentmondó abban az értelemben, hogy saját feltevéseinek mond ellent és töri darabokra az ellentétekről alkotott saját törvényét, majd önmagától elfordul az eddig követett útjától. Ehelyett arra a következtetésre fog jutni, hogy az embernek inkább meg kell maradnia ebben a teljes irracionalitásban, semhogy az analogikus gondolkodáshoz forduljon. Az újjászületés csodájának kell valahol megtörténnie, s ami mellett érvelünk, az mindössze annyi, hogy meg kell kérdeznünk, a Szentlélek hol viszi végbe ezt a csodát a legvalószínűbben. S nem kétséges, hogy ez a hely a legvalószínűbben ott lesz, ahol a nem teista bizonyos mértékig meglátja saját álláspontjának ürességét és hiábavalóságát.

Hasonlóan ahhoz az állításhoz, hogy nekünk inkább pozitívnak, semmint negatívnak kell lennünk az igazság bemutatásában azoknak, akik mást hisznek, mint mi, sokszor elhangzik a kijelentés, hogy a keresztyénséget, mint hipotézist kell bemutatni, amit az embereknek a tapasztalat tényeivel kell próbára tenniük. Ennek a kijelentésnek az egyik formája az, mikor az igehirdetők arra szólítják fel az embereket, hogy fogadják el Krisztust, mert Ő fogja őket a legjobban kielégíteni. Nos mondani sem kell, hogy egy iszákos nem kísérthető Krisztus elfogadásával ezen a módon, mivel így értelmezve nem jelent mást, minthogy az iszákos maga döntse el,

mi elégíti ki őt a legjobban. S pontosan ez az, amit az igehirdető nem akar. Ő azt akarja, hogy az iszákos engedje meg Jézusnak, hogy megmondja, mi a legjobb neki, s ha ezt megteszi, Jézus ki fogja őt elégíteni. Hasonlóképpen ehhez, természetesen mi is bemutathatjuk a keresztyénséget, mint hipotézist, ha aközben tesszük meg, miközben ellenfeleinkkel *ad hominem* módon vitatkozunk, azaz, ha megengedjük nekik annak kipróbálását, hogy mit képes kihozni a keresztyénségből, mint egy hipotézisből a sok között az egyjelentésű gondolkodás folyamatával. Hamarosan rá fog jönni, hogy ha el akarja fogadni a keresztyénséget, fel kell adnia, hogy úgy kezelje, mint egy hipotézist, és bocsánatot kell kérnie azért, hogy korábban ezt tette. Másrészt, ha továbbra is úgy tekinti a keresztyénséget, mint egy hipotézist a sok közül, akkor előre megmondható következmény, hogy nem fogadja majd el jobban, mint egy másikat. S ha elfogadta a keresztyénséget, mint a legvalószínűbb hipotézist, akkor nem a keresztyénséget fogadta el, hanem egy azt helyettesítő valamit. Érvelni bármiről, mint hipotézisről bármely tény, vagy tények megmagyarázása véget azt jelenti, hogy létezhetnek más hipotézisek, melyek majd a végén igaznak bizonyulnak. S ha elképzelhető, hogy egy Istentől különböző magyarázat is adható végül a világegyetem tényeire, akkor az is igaz, hogy ezeket a tényeket úgy tekintjük, mint Istentől különállókat. S akkor végső következtetésünk nem lehet más, mint hogy ha a keresztyén teizmus egy hipotézisként mutatjuk be, akkor ezt mindig az analogikus gondolkodásunk folyamatának részeként kell megtennünk, még ha azon a ponton is járunk, ahol a vita kedvéért érvelünk.

16. fejezet
A keresztyén teista érvelés példája

Annyi teendőnk maradt, vegyük napjaink anti-teista gondolkodásának néhány példáját és megmutassuk, hogy az érvelés miféle módszere alkalmazható velük szemben. Nem lehetséges és nem is szükséges részletesen áttekinteni minden modern vezető filozófust, vagy filozófiai irányzatot. Az érvelésnek elviekben ugyanolyannak kell lennie az anti-teista spekuláció minden formájával szemben. Mindössze azt próbáljuk megtenni, hogy először vesszük az anti-teista gondolkodás legszélsőségesebb formáját, majd a kevésbé szélsőséges formáját, és megpróbálunk érveket felhozni velük szemben.

Természetesen a fő vitatott pont az, hogy ellenfeleink elvannak-e Isten nélkül is. Valójában minden ellenfelünk azt mondta ki, hogy az emberi kategóriák a végsők. Valamennyitől azt fogjuk tehát kérdezni, hogy mi történik, ha megpróbálnak szembenézni a filozófia végsőbb kérdéseivel ezen az alapon.

A kényelem kedvéért feloszthatjuk ellenfeleinket két táborra. Vannak, akik nyíltan kijelentik, hogy jól megvannak Isten nélkül, míg vannak, akik ezt csak burkoltan hangoztatják. Azokat, akik nyíltan kimondják, hogy nincs szükségük Istenre, pragmatikusoknak, míg akik csak burkoltan mondják ezt ki, idealistáknak tekintjük. Meg kell érteni, hogy ezek a fogalmak, ahogyan mi használjuk őket, átfogóbbak, mint azt a nevük jelezné. A pragmatista nevet elsősorban napjaink pragmatista mozgalmának megjelölésére használjuk a filozófiában, de egyúttal azokra is, akik az úgynevezett nyitott világegyetemben hisznek. Ebbe a csoportba sorolhatjuk tehát az új realizmust, a neo-realizmust, a kritikai realizmust, a pán objektivizmust, a közönséges evolucionistát, a közönséges tudóst, aki a kutatás úgynevezett empirikus módszerétől függ akár a fizika, akár a biológia, akár a pszichológia, vagy akár sok más tudományág területén. Mindezek és a modern gondolkodás és tudományos módszer sok más nüánsza egy dologgal bírnak egyetemesen – hogy naiv módon készpénznek veszik, hogy a „tények” azok a végső dolgok, ahonnan el kell kezdenünk a kutatómunkát. A tudás objektumát és szubjektumát biztosra veszik az Istenre való utalás kérdése nélkül. Feltételezik tehát, hogy az emberi kategóriák önmagukban is nagyon jól képesek értelmezni a valóságot. Ez ismét csak a platoni gondolkodásmód első módszere. Ezek és a hasonló csoportok között lehetnek, akik még mindig beszélnek Istenről, ám egy véges Istent értenek alatta, egy *primus inter pares*-t, egyet a sok közül. Minket nem érdekel annak tagadása, hogy van valamiféle istenük: mi csak azt valljuk, hogy Istennel nem rendelkeznek, s ezt nem félnek kimondani, ha valaki nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten alatt az Isten keresztyén fogalmát érti.

Röviden tehát meg kell értenünk, miféle következményekkel jár, ha valaki kitart emellett az álláspont mellett a keserű végig. Először észre kell vennünk, hogy túl sokan vannak, akik nem akarják vállalni a felelősséget ismeretelméleti viselkedésükért. Talán minden másnál nagyobb az ismeretelméleti naplopó flaszterkoptatók száma. Látjuk őket azokban, akik azt mondják, hogy nem lehetünk biztosak abban a kérdésben, hogy vajon a Biblia Isten kijelentése-e. Látjuk őket a közönséges orvosokban, akik azt mondják, hogy nem akarnak dogmatikusok lenni, mert senki sem tudhatja. A Szentírásban az a viselkedés Akháb idejében nyilvánult meg, mikor arra tanították az embereket, hogy Baál és Jehova egyformán értékes. Manapság is sok szülő akarja beadni a gyerekét vasárnapi iskolába, mert hiszen csak kell valamit tanulniuk a vallásról. A modernizmus által hirdetett vallási tolerancia

ezen az ismeretelméleti közömbösségen és tudatlanságon alapszik, nem pedig holmi széles-elméjűségen. Az efféle közömbösökkel nehéz szóba állni. Bizonyos mértékig ez a vérmérséklet kérdése is. Ám mégis, ahol a vérmérsékleten alapszik, ott meg kell próbálnunk megláttatni velük, hogy nem engedhetnek meg bármilyen, nekik tetsző vérmérsékletet. Racionális lények, s fel kell tenniük maguknak a kérdést vérmérsékletük logikai alapjairól. Ezekben a szélsőséges esetekben az egyetlen módszer, mely egyáltalán elérheti gondolkodásukat, a valakinek a meggyőződése szerinti nyomatékos bizonyságtétel a keresztyénség igazságáról, s különösen annak az ítélet napjával kapcsolatos feltételes következtetéseiről. Ha ők intellektuálisan letargikusak bármely gondolkodáshoz a saját jószántukból, ha mindezidáig sikerrel elfojtották magukban a humanitás hangját, akkor látszólag semmi más nem maradt, mint a bizonyságtétel. Bizonyos értelemben a keresztyén teista rendszer egész bemutatása azoknak, akik nem hisznek, természetesen nem a bizonyságtétel kérdése. Ám itt a bizonyságtétel alatt nem értünk többet, mint valakinek az igazsággal kapcsolatos hite nyomatékos kimondását anélkül, hogy bármiféle közvetlen intellektuális válaszreakciót várna. Nagyjából a bizonyságtétel és az értük való ima az, amit megtehetünk. Lehet, hogy bizonyságtételünk és imánk elvezeti őket valamiféle intellektuális tevékenység megkezdésére, s így elkezdhetünk vitatkozni velük.

Másodszor észre kell vennünk, hogy ezrek vannak, akik semmiféle nagyobb mértékben sem bocsátkoznak bele az igazság intellektuális figyelembevételébe, s nem elsősorban azért, mert természetüknél fogva szükségszerűen közömbösök az efféle dolgok iránt, hanem inkább mert alkalmatlanok erre. Ezekkel szemben nyilvánvalóan haszontalan lesz felhozni a keresztyén teizmus intellektuális érveit bármiféle kifinomult és részletes formában. S ez nem is szükséges. Lehet, hogy mindaz, amire szükség van, nem más, mint az igazság egyszerű tálalása pozitív formában és ismét csak inkább a bizonyságtétel útján. A keresztyénség nemcsak néhány elit gondolkodónak való. Üzenete mind az egyszerűnek, mind a tanultnak szól. Az érvelést tehát hozzá kell igazítani az adott illető szellemi képességeihez. S nem szabad elfelejteni, hogy a különbség a tanult és a tanulatlan között végső soron nagyon kicsiny, mikor a végső kérdések tekintetbe vételére kerül a sor. A tanult rendelkezhet több ténnyel és nagyobb gyakorlattal a szillogizmus használatában, ám mikor arra kerül a sor, hogy bármely konkrét tény, vagy az összes tény jelentését értelmezzük, ez nem viszi őt nagyon messzire. Sok átlagos intelligenciával megáldott ember ugyanúgy képes érvelni önmagával szemben a tények Istentől elkülönített létezésének ésszerűségéről, mint a legképzettebb tanító. Ez nem azt jelenti, hogy lebecsüljük a tanítói hivatalt. A tanítói hivatal szükséges a maga helyén, de nem szükséges minden ember számára.

Harmadszor sokan vannak a nyíltan agnosztikusok. Ezek intellektuálisan nem közömbösök, vagy alkalmatlanok. Éppen ellenkezőleg, gyakran álokoskodók. Ezek azok az emberek, akik csak kevéssé tanultak, ami veszélyes dolog. Lehet, hogy képzettek az orvostudomány területén, de kontárok az ismeretelméletben. Ezek azt mondják, majd, hogy abszolút világos, hogy senki semmit nem tud az anyag és az élet eredetéről, ezért önteltség azt mondani, hogy de igenis tud. Ezért ténylegesen alázatos dolognak tartják, hogy azt mondják, ők nem tudnak semmit. Ez a viselkedés az, ami meghúzódik napjaink sok tudományos módszere mögött, melyek a vizsgálatot a tényekre akarják korlátozni és nem nagy következtetéseket vonnak le belőlük a végső dolgokat illetően.

Ez a viselkedés rendszerint társult a vélt, vagy kijelentett bizonyossággal, miszerint végső soron az embernek nincsenek metafizikai szükségletei. Mindaz, ami

az embernek kell nem más, mint hogy boldoguljon ebben az életben és környezetben, melyben találja magát. Elmélkedhet arról, hogy mi történik majd a halála után, de biztosan nem kell miatta aggódnia, hiszen úgysem tehet vele kapcsolatosan semmit.

Mindezekkel látszólag a dolog, amellyel a legjobban kell törődnünk a sikerhez nem más, minthogy mikor megpróbáltak agnosztikusok lenni, és megpróbálták azt kijelenteni, hogy nincs szükség metafizikára, már meg is adtak az egyik lehetséges választ minden kérdésre, melyet az ismeretelméletben fel lehet tenni. Valójában azt mondták, hogy minden tény, – vagy az ismeretelmélet nyelvén szólva, a tudás objektuma és szubjektuma – Istentől függetlenül létezik és meg is van Isten nélkül. Azt hiszik, egyáltalában semmit sem mondtak a végső dolgokról, viszont tény, hogy mindent elmondtak róluk, amit csak lehetett, és, hisszük, hogy még többet mellettük. Megpróbáltak annyira szerények lenni, hogy nem mertek egyetlen pozitív állítást sem megfogalmazni semmi végsőről, viszont tettek egy egyetemes negatív kijelentést azokról a legvégső megfontolásokról, amivel az ember elméje szembetalálja magát. S hogy ez a vád megállja a helyét, az világos az ellenkezője megfontolásából. Tegyük fel, hogy a tudás objektuma és szubjektuma nem léteznek Istentől külön. Tegyük fel, más szóval, hogy a filozófia keresztyén teista elképzelése igaz. Ebben az esetben nemcsak lehetséges tudni valamit a végső dolgokról, hanem a közvetlen dolgok ismerete egyenesen a végső dolgok ismeretétől függ. Ebben az esetben egyetlen tény sem ismerhető meg mindaddig, amíg Isten nem ismert.

Amit napjaink agnosztikusának meg kell tehát tennie, nem mást, mint megmutatni, hogy arra vonatkozó álláspontja ésszerű, miszerint Isten nem létezik. A bizonyítás terhe rá hárul. Ő természetesen azt állítja, hogy a bizonyítás terhe ránk hárul, ha azt valljuk, hogy Isten létezik. Azonban nyilvánvalóan mégsem ez a helyzet, mivel a saját álláspontjának, ahhoz hogy ésszerű lehessen, előfeltételeznie kell Isten nemlétezését. Ha tehát Isten létezik, az ember azon egyszerű okból ismerheti, hogy ebben az esetben minden tudás Tőle függ. Így tehát az agnosztikus álláspontnak először azt kell bizonyítani, hogy Isten nem létezik.

Ezekből a megfontolásokból következik, hogy az agnoszticizmus teljességgel önellentmondó. S önellentmondó nemcsak a teizmus igazságának feltételezésével, hanem az anti-teizmus igazságának feltételezésével is, ami az agnoszticizmus feltételezése. Először is, pszichológiailag önellentmondó a saját feltételezéseivel. Az agnoszticizmus azt akarja vallani, hogy ésszerű tartózkodni a teljességgel ismeretelméleti spekulációktól, mivel ezek nem vezethetnek semmire. Ám ennek a viselkedésnek a feltételezése végett az agnoszticizmus tette meg a leghatalmasabb intellektuális kijelentést, ami csak megtehető a végső dolgokról. Másodszor is, az agnoszticizmus ismeretelméletileg is önellentmondó, mivel ebbéli állítása, hogy nem tesz kijelentést a végső valóságról, a végső valóságról tett legátfogóbb kijelentésen alapszik. Ez természetesen kulcsfontosságú pont. Nagyon nehéz rávenni az embereket, hogy meglássák, ténylegesen a valóság egészéről tettek egy egyetemes kijelentést, mikor azt hitték, hogy kijelentéseiket csak a hozzájuk legközelebb álló néhány tényre korlátozták. Meg kell próbálnunk világossá tenni, hogy az alternatíva nem aközött van, hogy mondunk valamit a végső valóságról, vagy nem mondunk semmit róla, hanem az alternatíva aközött van, hogy ezt, vagy azt mondunk róla. Valójában minden emberi lény mond valamit a végső valóságról.

Meg kell jegyezni, hogy azok, akik azt állítják, hogy semmit sem mondanak a végső valóságról, nemcsak hogy ugyanúgy mondtak róla valamit, mint mások, de magukra is hárították a felelősséget egy, a végső valósággal kapcsolatos határozott dolog kimondásával. Vállalták Isten kizárásának a felelősségét. Láttuk újra, hogy az

Isten, aki később lép a képbe, egyáltalában nem Isten. Az agnoszticizmus nem mondhatja, hogy nyitott elmével viszonyul a végső valóság természetével kapcsolatos kérdéshez. Teljességgel zárt elméjű a kérdésben. Olyan nézetet vall, melyet csak a saját feltevéseinek megtagadásával képes egy másikra cserélni. Isten nemlétezésének feltételezésével kezdte, és ezzel is kell befejeznie. Az úgynevezett nyitott elméjű viselkedése tehát egy zárt elméjű viselkedés. Az agnosztikusnak egyszerre kell nyitott elméjűnek és zárt elméjűnek lennie. S ez nemcsak pszichológiai önellentmondás, hanem ismeretelméleti ellentmondás is. Ez megfelel az egyidejű helyeslésnek és tagadásnak. Ennek megfelelően, egyik kioltja a másikat, ha van bennük eltörlő erő. Ám az agnoszticizmus prédikálásáról nem mondhatjuk, hogy lenne benne eltörlő erő, amíg az egész anti-teista rendszerről először be nem bizonyítja, hogy igaz. S az egész álláspontról soha nem bizonyítható, hogy igaz, mivel minden egyes ténynek már jelen kell lennie, mielőtt az agnosztikus meg akarhatna fogalmazni bármilyen kijelentést bármely másik tényről, hiszen egy tény befolyásolhat más tényeket. S mivel világos, hogy egyetlen egyéni agnosztikus sem remélheti, hogy addig él, amíg minden tény be nem lép a színpadra, így minden egyéni agnosztikusnak egyidejűleg „nyitott" elmével és zárt elmével kell meghalnia Isten létezésének szubjektumát illetően. Halálos ágyán nem egy, hanem két bejelentést kell tennie. Először kell tennie egy egyetemes negatív kijelentést, mely, mint láttuk, benne foglaltatik az agnosztikus álláspontban. Aztán egyidejűleg teljesen nyitott elméjűnek kell lennie Isten létezésének kérdésében. Azt kell mondani, hogy nem lehetséges megítélni, de egyidejűleg körül kell néznie utána, mert ennek ellenére megjelenhet a következő tény, amit az álláspontja megenged. Az egyetlen mód tehát, mellyel az agnosztikus megpróbálhatja összeegyeztetni két, egymást kölcsönösen kizáró kijelentését, amelyeket önmaga is a végső valóságról szólóknak talál, ha azt tartja, hogy ezek egyike sem jelent semmit, mivel mindkettő a semmiben működik. S a semmiről nem mondhat semmit, amíg nincs valami a semmi felett. Más szóval, nem vitatkozhat az agnosztikus, vagy nem teista álláspont igazságáról egyetemesen mindaddig, amíg nem feltételezi a keresztyén teista rendszer igazságát is.

Ez a módja tehát annak, ahogyan az agnoszticizmussal foglalkoznunk kell. Először megmutatjuk, hogy önellentmondó, mivel a keresztyén teizmus az igaz. Utána meg kell mutatnunk, hogy önellentmondó, mivel ha az anti-teizmus igaz. Végül meg kell mutatnunk, hogy még ahhoz sem lenne ereje, hogy önellentmondónak mutassa magát a saját feltevéseire alapozva, hacsak a teizmus nem volna igaz. Az önellentmondás anti-teista elképzelése előfeltételezi az önellentmondás teista elképzelését ahhoz, hogy működhessen.

Mellékesen megmutathatjuk, hogy amellett, hogy az agnosztikus pszichológiailag és ismeretelméletileg önellentmondó, erkölcsileg is az. Azt állította, hogy nagyon alázatos, s emiatt nem akarja azt állítani, hogy bármit is tudna a végső dolgokról. Ám ennek következtében mégis megfogalmazott egy egyetemes állítást a valóságról. Ezért nemcsak azt állítja, hogy tud annyit, mint a teista, hanem azt is, hogy sokkal többet is tud. Sőt mi több, nemcsak azt állítja, hogy többet tud, mint a teista, hanem azt is, hogy többet tud, mint a teista Istene. Bátran föléhelyezte a puszta esetlegességet a teista Istene fölé és nagyon is ki akarja próbálni tettének következményeit. Ezen a módon a *hubris*, melyről a görögök annyit beszéltek, s mellyel kiváltották az istenek haragját új, és látszólag ártatlan köntösben jelenik meg.

A kritizált típusú agnoszticizmus jellemző a korábban tárgyalt összes irányzatra a fizikában, a biológiában, a pszichológiában és a filozófiában. Rendszerint nem mindegyikről mondják, hogy agnosztikus, mivel közülük sok állítja,

hogy csak a véges dolgokról tud, sőt még vissza is utasítják a végső dolgokról való tudást. Ám nemcsak az önmagában is már az agnoszticizmus jele, ha valaki visszautasítja, hogy a végső valóságról tudjon, hanem az is, ha azt állítja, hogy rendelkezik tudással a véges dolgokról Isten ismerete nélkül. Azok feltevése, akik azt mondják, hogy nem agnosztikusok a véges dolgok, hanem csak Isten tekintetében, nem más, minthogy a véges dolgok ismerhetők Istentől függetlenül is. Keresztyén teista szemszögből ez ugyanúgy agnosztikus, mint azok, akik visszautasítják mindkét féle ismeretet. Ez szerepel a mi érvelésünkben, mely megmutatta, hogy egy véges objektum megismerésére tett erőfeszítés Istentől függetlenül valakit a saját feltételezéseivel szembeni ellentmondásba ránt bele.

Helyes lehet azonban egy kissé tovább vizsgálni azok álláspontját, akik elutasítják az agnoszticizmust, mivel azt hiszik, hogy elegendő tudással rendelkeznek a véges dolgokról Istentől függetlenül.

Ez első megjegyzendő dolog az, hogy a vita az ismeretelméleti monisták és dualisták között közvetlenül nem érdekel minket. Ez a vita a pszichológia területén dúl azok között, akik azt vallják, hogy az emberi elme nem más, mint az egyetemes fizikai valóság egyik összetevője, illetve azok között, akik megpróbálják ettől nagyon különbözővé tenni. Legyen valaki behaviorista, vagy konfigurationalista, vagy hormista, számunkra ez nem jelent nagy különbséget. Nem a mechanizmus, vagy monizmus, mint olyan, vagy a szubjektivizmus, vagy interakcionizmus, mint olyan, amivel harcolunk, hanem az anti-teizmussal, mely valamennyiben megtalálható. Az apologéták sokszor nagyon értékesnek tartják például McDougal pszichológiájának szembeállítását a behaviorizmussal a keresztyénség igazságának alátámasztása végett. Nos igaz, hogy ha behaviorizmus igaznak bizonyulna, akkor a keresztyénség hamissá válna, azonban ugyanúgy igaz, hogy ha McDougal álláspontja bizonyulna igaznak, a keresztyénséget az is megcáfolná. Az sem mondható el valójában, hogy a kettő közül bármelyik álláspontja közelebb állna a teizmushoz, mint a másik. Meg kell hagyni, egyáltalán nem kisebbítjük a tényt, hogy a sokféle materializmus a keresztyénséggel való szembenállás durvább formáit testesítik meg, mint a spiritualizmus mindenféle fajtája, ám ez soha ne vakítson el bennünket azzal a ténnyel szemben, hogy aki egy lépéssel marad le a vonatról, az ugyanúgy nem utazik, mint aki egy mérföldd el maradt le róla. S néha rendkívül nehéz rávenni azokat, akik a keresztyénséghez közeledő állásponton vannak, hogy meglássák, végül is nem keresztyének. Ennek megfelelően, mikor ugyanezt az erőfeszítést látjuk a pszichológia területén, akkor nem örvendezünk túlságosan, ha idők filozófiai hangulata távolabbra kerül a materializmus és a monizmus néhány évvel ezelőtti szélsőséges formáitól. J. B. Pratt a *Kalandozások a filozófiában és a vallásban* című könyvében a dualista álláspont mellett érvel az idealisták, a pragmatisták, a neo-realisták, az új realisták, a behavioristák és Russell ellenében. Csak annyit mondhatunk, hogy Prattot magát is fel kell venni a listára, s érvelésünket lényegében ugyanazon a ponton kell kezdeni, azaz hogy valamennyien készpénznek vették, hogy a tudás objektuma és szubjektuma Isten figyelembe vétele nélkül léteznek és léphetnek kapcsolatba. Nem érthetünk egyet Charles Harris viselkedésével, hogy mivel fellépett a materializmus, stb. szélsőségesebb formáival szembeni reakció, így mostanság nincs komoly ellenfele a keresztyénségnek a filozófia területén. Ő úgy véli, hogy mivel a világegyetem esetlegessége „elfogadott filozófiai tantétellé vált", többé már nincs mitől félni.[153] Mi azt valljuk, hogy ha igaz, hogy a világegyetem esetlegessége egy megalapozott filozófiai tantétel, akkor a filozófia ugyanúgy

[153] v. ö. a *Pro Fide* című művével, 18. oldal

szembeszáll a keresztyénséggel, mint egykor a materializmus, mert teljesen figyelmen kívül hagyja Isten tervét.

Ha Istent kihagyjuk a képből, az emberi elmének kell szolgáltatnia azt az egységet, aminek a tényszerű létezés sokféleségét össze kell kötnie. Nem lesz elegendő úgy gondolni a törvényekre, mint amelyek valamiképpen az elmétől függetlenül léteznek. S ha még ez lehetséges is lenne, akkor sem segítene a dolgokon semmit, mivel még ezeket a törvényeket is Istentől függetleneknek képzelnék el, melyek valamiképpen vannak ott, ahol. Más szóval, az egyetlen alternatíva Istennek, mint a törvények, vagy egyetemességek által szolgáltatott emberi tapasztalat végső egysége forrásának az elképzelésével szemben az, ha úgy véljük, az egység a légüres térben nyugszik. A tudás minden objektumát tehát úgy kell elképzelni, mint amit a végső irracionalitás vesz körül. Ez foglaltatik benne A. E. Taylor álláspontjában, aki folyamatosan állítgatja, hogy minden történelmiben, vagy mulandóban, tehát minden tényszerű létezésben irracionalitás leledzik. Másrészt, ha egy szubjektívebb álláspontra helyezkedünk, akkor az emberi elme szolgáltatja a tapasztalat egyetemes elemét és az emberi elmét magát kell elképzelni úgy, mint ami a semmiben úszik.

Másodsorban meg kell jegyezni, hogy ha az objektumot és a szubjektumot egyaránt úgy kell elképzelni, mint amik a semmiben úsznak, akkor értelmetlen, hogy bármiféle viszony álljon fenn közöttük. Arisztotelész bevallotta, hogy zavarba jött az *infima species* kérdésénél, azaz az egyén és a legalacsonyabb szintű egyetemesség viszonyánál. Itt végső titokzatosságot talált. Egyrészt nem mondható, hogy az egyed teljesen besorolható a fajok közé, mert a végén nem marad más, csak a fajok és az egyed teljesen eltűnik. Másrészt nem rendelkezhetünk teljes egyéniséggel anélkül, hogy az egyént kapcsolatba hoznánk másokkal. Arisztotelész tehát azt ismerte el, hogy amennyire képes volt meglátni, az egyed és a fajok, vagy a tény és a törvény viszonya titok maradt. S Arisztotelész napjaitól fogva semmiféle előrelépés sem történt ebben a dologban, mivel a modern filozófia ugyanarra az alapra építkezett, mint a görög, nevezetesen hogy minden dolog végső soron ugyanaz és ugyanoda térnek vissza. Ha fenn kell állnia bármiféle viszonynak az egy és a sok között, ennek minden nem teista gondolkodás szerint az azonosság viszonyának kell lenni és ha az azonosság látszólag a tudás lerombolásához vezet, a bevezetett különbözőségről úgy kell gondolkodni, mint végsőről. Más szóval, minden nem teista gondolkodás szerint a tényekről, valamint az őket feltételezetten egységbe kötő törvényekről először úgy gondolkodnak, mint amik egymásról függetlenül léteznek, majd később összetákolják ezeket. Biztosra veszik, hogy a mulandó a különbözőség végső forrása. Ennek megfelelően azt mondják, hogy a valóság lényegileg szintetikus. A valódi kiindulási pont akkor viszont a végső sokféleség. S a végső sokféleség a hasonlóképpen végső egység nélkül örökre sokféleség marad. Ez az, ami különösen nyilvánvaló a pragmatikus gondolkodásban. Ott bármiféle végső egység szükségességét nyíltan tagadják. S az egyetlen mód, amivel szembeszállhatunk ezzel az állítással, annak a megmutatása, hogy a végső egység megtagadásával egyben megtagadták maguktól a közvetlen egységgel való rendelkezés lehetőségét is. Nincs semmi garancia rá, hogy az emberi elme bármiféle értelemben ismeri a közeli valóságot, amíg nem is meri a távoli valóságot. Mert mindabban, amit tudok, a következő tény, amihez hozzá kell igazítanom az előző tényt nem más, mint végzetes autóbaleset. Miképpen tudhatom, hogy számomra nem az a legpragmatikusabban értékes dolog, ha tudom, hogy a halál ténye nem kapcsol engem azonnal hozzá egy másik tényhez, nevezetesen az ítélethez?

Világos, hogy pragmatikus alapon, s ezen okból anti-teista alapon általánosságban nem lehetséges objektum-objektum viszony, azaz nem lehet természetfilozófia, így a tudományok lehetetlenségekké válnak, s nem lehet történelemfilozófia sem, így sem a múlt, sem a jövő nem hozható kapcsolatba a jelennel. Aztán nem lehetséges a szubjektum-objektum viszony, így ha még értelmes is lenne olyasmi, mint a természet és a történelem, én mégis arra lennék kárhoztatva, hogy semmit se tudjak róluk. Harmadszor, nem lehetséges szubjektum-szubjektum viszony, így ha lenne is olyasmi, mint a természet és a történelem, s ha még tudnék is róla, akkor sem lennék képes beszélni ezekről soha senkinek. Ez lenne a bábeli zűrzavar.

Ebben a vonatkozásban meg kell emlékezni arról, hogy mikor azt mondjuk, hogy minden nem teista gondolkodás a bábeli zűrzavarban ér véget, ez a következtetés nincs ellentétben azzal a nyilvánvaló ténnyel, hogy léteznek tudományágak, van filozófia a történelemben és működik a gondolatok átadása mindezen témákban. Mi elismerjük, hogy mindezek úgy-ahogy fennállnak. Azt azonban valljuk, s ez teljes összhangban van az egész teista álláspontal, hogy mindezen dolgok, ahogyan léteznek, és amilyeneknek lenniük kell, Isten általános kegyelem által léteznek, ami nem engedte meg, hogy a dolgok eljussanak logikai végkifejletükre ezen a világon. Ezen okból teljességgel összeegyeztethető egy keresztyén számára arra az álláspontra helyezkedni, melyen mi állunk a két egymást kölcsönösen kizáró életszemlélet és világnézet viszonya alapvetőbb kérdésében, de mégis érdeklődni és együttműködni azokkal a tudósokkal és történészekkel, akik előfeltevéseik miatt ellenzik a teista rendszert. A célunknak megfelelő bibliai analógia itt az lehet, mikor Salamon külföldi segítséget vett igénybe a templom felépítéséhez. A samaritánusok esetében, akik segíteni akartak a zsidóknak a templom újjáépítésében, az igazi zsidó kötelessége az ajánlat elutasítása volt. A föníciaiak esetében az igazi zsidó kiváltsága és kötelessége a felajánlott segítség elfogadása volt. A különbség mindössze annyi, hogy a samaritánusok esetében kísérlet történt arra, hogy beleszóljanak Istennek az Ő templomára vonatkozó terve értelmezésébe. A föníciaiak részéről viszont nem történt efféle próbálkozás. Ott nem volt többről szó, mint tapasztalt szakmai felkészültségről. S a tapasztalt szakmai felkészültség Isten kegyelme által gyakran találtatik bőségesebben az anti-teisták táborában, mint a teistákéban.

Végkövetkeztetésünknek tehát annak kell lennie, hogy a nyílt világegyetem különböző rajongóit, akik készpénznek veszik, hogy az emberi elme képes szolgáltatni az összes egyetemességet, amit a tények megkövetelnek, úgy kell kezelnünk, mint akik leegyszerűsítették az emberi tapasztalatot az abszurditás szintjére.

Most röviden rátérünk a gondolkodók másik csoportjára, akik az elsőhöz hasonlóan nyíltan vallják, hogy Isten szükségtelen a tapasztalat értelmezéséhez, de akik, az első csoporttól eltérően a valóságot nem mulandó, hanem örökkévaló kategóriákban kívánják értelmezni. Ezeket úgy fogjuk majd fel, mint akik a második platoni gondolkodásmódnak megfelelően gondolkodtak. McTaggart álláspontja tipikusnak tekinthető. Már közöltük, hogy a modern időkben nagyon kevés effajta filozófus van, mivel a modern időkben nemcsak az idő valóságát, de az idő végsőségét is rendkívül kihangsúlyozták. Mégis fontos felhívni a figyelmet rájuk, mert ez lehetőséget nyújt annak kiemelésére, álláspontjuk, hasonlóan a nyíltan temporalistákéhoz az egyike a teljes relativitásnak, ami az emberi tapasztalat megsemmisítéséhez vezet.

Meg kell jegyezni, hogy McTaggart esetében szintén nem jelent különbséget, hogy továbbra is használja Isten nevét. A kérdés az, hogy mit ért e fogalom alatt. S a dolog, amit ért, nem más, mint a logikai egyetemesség a részlegességekben. Az Isten, aki összefér a temporalista álláspontal, egy véges isten: az Isten, aki összefér McTaggart álláspontjával, egy logikai egyetemesség. Az első esetben mulandó viszonylagossággal, a másodikban logikai kölcsönhatással van dolgunk.

A lényegi nehézség abban rejlik, hogy ez az álláspont alapjában véve ugyanazzal a problémával néz szembe, mint a pragmatikusok, nevezetesen a részlegesnek az egyetemeshez való viszonyával. McTaggart merészen örökkévalósította az idő összes részlegességét annak érdekében, hogy kielégítse az egység és különbözőség alapelvei egyforma végsőségének logikai követelményét. Ebben a vonatkozásban álláspontja előnyösebb, mint a pragmatizmusé, mely utóbbi meglehetősen érzéketlenné vált az emberi gondolkodás eme legalapvetőbb szükséglete iránt. McTaggart álláspontja azonban mégis egyike marad azoknak, melyekben az egység és különbözőség alapelvei valójában nem tétetnek egyformán végsőkké. Még ha minden egyes emberi lényt örökkévalósítunk is, ahogyan azt McTaggart megtette, ezzel nem teszi őket annyira átfogóvá, mint a többieket és az egyetemességet. McTaggart nem állítja, hogy minden egyén annyira átfogó, mint az egyetemesség, mely összeköti őket. Ő úgy fogja fel a végső valóságot, mint az egyének társadalmát. Meglátjuk, hogy a Szentháromság elképzelése ezzel semmi módon nem vethető össze. S ez nem elsősorban azért van így, mert a Szentháromság keresztyén tantételében csak három személy van, hanem azért, mert a Szentháromság három személyét ugyanolyan átfogónak képzeljük el, mint Magát az Istenséget. Csakis ily módon tesszük az egységet és a különbözőséget egyformán végsővé. S ez az egység nem hozható létre egy logikai alapelv és az emberi egyének között. Ha az emberi egyéneket felszólítjuk, hogy szolgáltassák a különbözőség végső elemét a valóságban, létezik majd az egyenlőtlenség eleme az átfogónak elképzelt egység alapelve, valamint a különbözőség alapelve között, melyről nem vélik, hogy az egész valóságot átfogja. S így az *infima species* problémája ismét felüti a fejét. Ebben az esetben valaki talán választhat a részlegességek kihangsúlyozása és a végső sokféleségbe való hullás, vagy az egyetemesség kihangsúlyozása és a kopár azonosságba hullás között.

Annak érdekében, hogy összekapcsoljuk állításunkat a módszerről folytatott elemzésünkkel, rámutatunk, hogy McTaggart álláspontja a saját feltevéseivel szembeni önellentmondásban ér véget, mivel a Platon által felismert nehézségekre itt sincs megoldás. Platon rájött, hogy ha megpróbálja az érzékek világát teljes mértékben az eszmék világával magyarázni, akkor a becstelenség és erkölcstelenség Eszméire nem talál magyarázatot. Ezalatt azt értette, hogy egységet kellett találnia az ideális világ különböző Eszméi között, s annak érdekében, hogy egységet találjon, nem engedhette meg, hogy a jó és a gonosz egyformán végsők legyenek. Vagy az egyiknek, vagy a másiknak uralkodnia kellett. S ha az egyiket uralkodóvá tette a másik fölött, akkor azonnal ismét a fokozatosság problémájával találta magát szemben, amelytől úgy próbált menekülni, hogy az ideális világhoz fordult az érzéki világ magyarázata végett. S ha bevezette a fokozatosságot, az egység és a különbözőség egyformán végsővé válnának. Ha viszont elvetette a lépcsőzetesség elképzelését, akkor a jót és a gonoszt egymással kölcsönhatásban állóknak kellene megtennie, s így egyik kioltaná a másikat. Láttuk, hogy ez miképpen bukkant elő Bonsaquet logikájának esetében. A szintézis és az analízis egyformán végsővé tételére irányuló erőfeszítésében egyidejűleg kellett fehérnek és feketének tartania ugyanazt a szubjektumot. Platon érezte ezt a gondot és feladta ezirányú

erőfeszítéseit. McTaggart nem oldott meg semmilyen problémát, de nem adja fel a próbálkozást.

McTaggart nem akar mást, mint abszolút álláspontra jutni. Ebből a célból megpróbálja abszolutizálni az embert annyira, amennyire csak lehetséges. Ám az ember abszolutizálásának megpróbálásával valójában Istent relativizálja. Gondolkodásában ismét csak azzal az ellentmondással van dolgunk, mely hasonlít a pragmatikus álláspontban találthoz, nevezetesen, hogy egyidejűleg kell keresnie az abszolútot és a viszonylagost úgy, hogy a két fogalom kioltja egymást. A kölcsönhatás nem megoldása az abszolút és viszonylagos viszonya kérdésének, hanem a gordiuszi csomó átvágása. Ismét csak a teljes relativizmus a végeredmény. S akár pragmatista alapon fogjuk fel ezt a relativizmust időszakos relativizmusnak, akár logikai alapon, az nem jelent különbséget. A relativizmus minden kijelentést színtelen tömeggé silányít le. A relatív fogalma nem jelentene semmit, ha nem az Abszolút megelőző, független jelentése számára lenne. Az eredmény tehát az, hogy McTaggart önellentmondása ismét csak a keresztyén teizmus igazságát előfeltételezi.

Végül meg kell vizsgálnunk a gondolkodók azon csoportját, akik nem nyíltan, hanem burkoltan tagadták Isten szükségességét. A filozófia idealista hagyományára gondolunk, amint már röviden meg is említettük néhány képviselőjét az ismeretelmélet kiindulási pontjának tárgyalásakor. Bennük felismerjük azokat, akik megpróbálták a platoni gondolkodás harmadik módszerét használni az első és második módszer által megoldatlanul hagyott problémák megoldása végett. A harmadik módszer kísérlet volt az egység és a különbözőség alapelvei szorosabb szövetségének kialakítására.

Az idealista hagyomány szerintünk burkoltan tagadta Isten szükségességét. Ami nyitott kijelentéseiket illeti, már volt alkalmunk megjegyezni, hogy nagyon erőteljesen ragaszkodnak az abszolút szükségességéhez. Mégis láttuk, hogy ténykérdés: az idealizmus biztosra vette, hogy az emberi tudat képes Istentől függetlenül működi.

Érveink lehetnek nagyon rövidek. Ha igaz, hogy az idealizmus feltételezte, hogy az emberi tudat képes Istentől függetlenül működni, álláspontja nyitva áll ugyanarra a kritikára, mint a pragmatisták álláspontja.

Tegyük fel tehát, hogy vesszük Taylor, vagy Bowne álláspontját. Ha szemléltetésként vesszük ezeket, az azzal az előnnyel jár, hogy mind a keresztyénség, mind a teizmus kérdésével foglalkozhatunk. Ha meg tudjuk mutatni, hogy azok, akik tagadják a bibliai tekintélyt, nem képesek megállni, míg a pragmatisták táborában nem landolnak, akkor meglátszik, hogy a lehetségesen adható legjobb védelemben részesítettük az ortodox keresztyén álláspontot, mivelhogy már kimutattuk, hogy a pragmatista álláspont önellentmondásban ér véget. Állításunk tehát az, hogy akik látszólag ennyire közel kerültek a keresztyén álláspontho, de nem tartják fenn az abszolút Krisztus, az abszolút Szentírás és az újjászületés alapvető fogalmait, lecsökkentik az emberi tapasztalatot az abszurditás szintjére. Ez kétségtelenül szélsőséges álláspontnak fog látszani. Sokakat megkísértett, hogy ne fájjon a foguk olyasmire, mint például az abszolút Biblia. Ők azt hiszik, hogy ezzel apologetikus előnyöket szereztek önmaguk számára. Meg kell hagyni, nekünk soha nem szabad megpróbálni többet megvédeni, mint amennyit szigorúan meg kell védenünk. Ám állításunk pontosan az, hogy a Szentírás abszolútságát igenis szigorúan meg kell védeni. Ha valaki nem védi a Szentírás abszolútságát, nem védheti Krisztus, vagy az isten abszolútságát sem. S ez nem budoár-logika, amely elpárolog az élet szükségletei előtt, amint azt Bowne vallja. A

kérdés mindegyik esetben világosan az ember tudatának viszonya azzal, ami abszolútként áll előtte. Láttuk, hogy ha az emberi tudatot úgy kell elképzelni egy ponton, mint ami attól az abszolúttól függetlenül működik, ami előtte áll, akkor nincs okunk minden józan ész ellenére abban reménykedni, hogy bárhol máshol majd másként is fog működni, mint függetlenül. Az egész vita a teizmus és anti-teizmus között a tudás szubjektumát illetően abban rejlik, hogy az emberi tudat vajon képes-e, vagy sem Istentől függetlenül működni. Ha most arra a következtetésre jutunk, hogy képtelen, úgy mikor működik, a tevékenysége teljességgel újraértelmező. S ha azután a bűn miatt szükségessé válik Isten megváltói munkássága, ami a keresztyénség szerint így is van, ebből következik, hogy mikor az emberi tudat Istennek eme megváltói munkájával kapcsolatban tevékenykedik, ismét csak nem lehet más, mint teljességgel újraértelmező és teljességgel alávetett az Abszolút magyarázatnak, ami eljut hozzá. A más irányban való gondolkodás, mondhatjuk azé, aki nem teszi gondolkodását újraértelmezővé a Szentírás esetében, önbecsapás, ha az illető mindazonáltal úgy véli, hogy Krisztus, vagy Isten gondolatainak újraértelmezője.

Taylor, vagy Bowne érveire térve azt mondjuk, hogy az abszolút Szentírás elképzelésével szemben megfogalmazott állításaik szerint az embernek egy ponton mindig be kell vezetnie a szubjektív elemet. Az nem számít, hogy ez a szubjektív elem akkor jön be, mikor magyarázatról, fordításról, vagy kanonizáláskor, esetleg egy kijelentés átvételekor lép a színpadra: ennek egy, vagy több ponton igenis be kell lépnie. S ez az állítás, mint megmutattuk, azon a kezdeti anti-teista feltételezésen alapszik, hogy az emberi tudat képes Istentől függetlenül működni. Emiatt Bowne számára lehetetlen megállni az engesztelés és a megtestesülés elutasítása előtt, hacsak magukat ezeket a fogalmakat is le nem egyszerűsíti anti-teista szintre. Mindebből az következik, hogy Bowne ugyanúgy, mint minden pragmatikus felállított egy egyetemes negatívot saját egyéni tudata független tevékenységének alapján. Ha egyszer az emberi tudatot úgy képzeljük el, mint ami tevékenységének bármely területén független Istentől, akkor nincs megállás mindaddig, míg ránk nem szakad a pragmatizmus összes önellentmondása.

Így tehát előttünk van a keresztyén és nem keresztyén ismeretelméletek között folyó vita teljes képe. Sok dolog van, amiről még mindig lehetne beszélni. Hasznos beszélgetéseket kezdhetünk a részletekről. Célunk azonban csak a legfontosabb dolgok megtárgyalása volt.

Ezek a legfontosabb dolgok az alábbiak voltak: először megjegyeztük, hogy mennyire fontos világosan látni, hogy a keresztyénség és a teizmus tekervényesen egymásba szőttek. Ha valaki valóban teista, nem lehet, hogy ne legyen keresztyén, s a keresztyénség sem építhet más alapra, mint a szilárd bibliai teizmuséra. Ennek megfelelően az érvelést a keresztyén teizmus egészére kell vonatkoztatnunk. Nem választhatjuk külön, hacsak nem a hangsúly kedvéért, a teizmus mellett és a keresztyénség mellett megfogalmazott érveket. Isten abszolútsága és a Biblia ihletettsége benne foglaltatnak egymásban, és senki nem védheti úgy az egyiket, hogy ne védené a másikat is.

Másodszor, ezt az egész keresztyén teista álláspontot nem úgy kell bemutatni, mint ami kicsivel, vagy sokkal jobb, mint a többi álláspont, hanem úgy, mint az egyetlen gondolkodási rendszert, ami nem rombolja szét az emberi tapasztalatot valami jelentéktelen semmiséggé. Összhangban van a Biblia tanításával, hogy akik nem fogadják el Krisztust, azok elvesznek. Ennek megfelelően, ha a keresztyén teizmus egyáltalán védhető, akkor ezen a módon kell védeni. S ha ezen a módon nem védhető, akkor semmilyen más módon sem

védhető, mivel az összes többi módszer azonnal lecsökkenti a keresztyénség egyediségét. A kérdés tehát „ez, vagy semmi más”.

A keresztyén teizmus mellett megfogalmazott érvnek tehát meg kell próbálni bebizonyítani, hogy ha valaki nem keresztyén teista, akkor semmit sem ismer úgy, ahogyan ismernie kellene. A különbség nem az, hogy minden ember hasonlóképpen ismer bizonyos dolgokat a véges világegyetemről, és hogy egyesek azt állítják, hogy rendelkeznek bizonyos pótlólagos ismeretekkel, amivel mások nem. Éppen ellenkezőleg, a keresztyén teistának ahhoz kell ragaszkodni, hogy egyedül ő rendelkezik a valódi ismeretekkel a tehenekről és a csirkékről, valamint Istenről is. Ezt nem az önteltség szellemében mondja, mert ez a tudás Isten kegyelmének ajándéka. S azt sem tagadja, hogy lehetséges olyan-amilyen tudás, mellyel a nem teista jól-rosszul képes meglenni a világban. Ez Isten általános kegyelmének ajándéka s ezért nem változtatja meg a teista tudása és a nem teista tudatlansága közötti különbségtétel abszolút mivoltát.

Az érvelés módszere összhangban lesz az általános állásponttal. Megpróbálja megmutatni, hogy az anti-teista tudás a saját alapján önellentmondó, s hogy még az ellentétről alkotott fogalma is előfeltételezi a keresztyén teizmus igazságát. Ennek a módszernek az ellenkező lehetetlenségét kell kimutatnia, vagy meg kell semmisítenie az ellenséget. Meg kell mutatnia, hogy az egyjelentésű gondolkodás önmegsemmisítő.

A keresztyén teizmusnak egyben megvan az az ünnepélyes feladata, hogy egyre mélyebben beleássa magát Isten igazságába, amint az kijelentettet a természetben és a Szentírásban az idők végezetéig. Egyre világosabban kell megfogalmazni azt, ami igazságnak látszik annak érdekében, hogy az idő múlásával el ne veszítse azonosságát, hanem inkább gyarapodjék megkülönböztetettségében, ezzel a világ felé tett bizonyságtételében. *Magna est Veritas praevalebit.*

Kiegészítés

Mikor ezt a tanmenetet először befejeztük, elküldtünk egy másolatot ifj. dr. J. Oliver Buswellnek. Dr. Buswell nem értett egyet a benne foglalt megközelítéssel. Ő buzgó támogatója volt a Butler *Analógiájában* alkalmazott megközelítésnek az apologetikában. Vajon nem ez volt az a megközelítés, melyet olyan nagy emberek, mint Charles Hodge, Benjamin Breckinridge Warfield és mások alkalmaztak? Buswell biztos volt abban, hogy a keresztyén álláspont értelmes bemutatásának meg kell hiúsulnia, hacsak nem a Butler-féle megközelítést alkalmazza az apologetikához.

Buswell mondta: „Ha az ön gyakran emlegetett kifejezése igaz a Dr. Wilson által képviselt apologetika haszontalanságáról, akkor a tudás és a gondolkodás azonnal darabokra hullanak, ha egy hitetlennel kezdünk el beszélgetni".

S mi a helyzet „az általános kegyelemmel"? „Az általános kegyelem által az elveszett emberiségnek adatott értelem fényének ön által történt sok elismerése vajon nem szolgáltat-e elegendő alapot ahhoz az apologetikához, amit ön kizár?" (Egy 1937. január 30-án íródott levélből)

Válaszom Buswell kritikájára ennek a tanmenetnek az általános érvelésében fogalmazódik meg. Ebben az értelemben a református teológiának református apologetikára van szüksége. Az Aquinói Tamás – Butler-féle módszer előfeltételezi, hogy a bukott ember képes egy lényegileg helyes magyarázatát adni a tér-idő tények világának, és ezt gyakran meg is teszi. Természetmagyarázatát ezzel a nézettel csak ki kell egészíteni a megváltó kijelentéssel. S a természeti ember képes meglátni ennek a kijelentésnek a szükségességét és gyakran látja is. Azaz, ő gyakran viszonyulhat, és viszonyul is kedvezően Istennek a Krisztusban adott megváltó kijelentésének elfogadásához, mikor azt tényként mutatják be neki.

A Szentírás református exegétái azonban világosan megmutatták, hogy a természeti ember elnyomja magában Isten igazságát, akármiképpen is jut el az őhozzá. A természeti ember nem viselkedik semlegesen Isten kijelentésének bármilyen formájával szemben. Ő mindig elvileg hamis magyarázatot ad Isten minden kijelentésére. Teszi ezt azért, mert gyűlöli Istent. Ennek megfelelően munkálkodásunk hiábavaló, ha Isten kijelentésének tényeit bemutatjuk neki, majd megkérjük, hogy sajt alapelveinek alapján ismerje el, hogy azok Istent jelentik ki. Az értelmezésen a természeti emberrel nem találhatunk közös területet. Ő úgy véli, hogy anélkül ismeri a világegyetem tényeit azok egymáshoz való helyes viszonyában, hogy figyelembe venné Istennek a Krisztusban adott kijelentését. Az igazság viszont az, hogy csakis aki a világ tényeit Istennek a Krisztuson keresztül adott megváltói kijelentése fényében látja, az látja azokat annak, amik valójában. Elméinket használhatjuk villanófényekként, amivel felderítjük a dolgokat, de ezek a villanófények miden világító erejüket a Naptól veszik.

Ami az általános kegyelmet illeti, ez vajon alátámasztja az apologetika hagyományos módszerét? A legkevésbé sem. Visszatartja a természeti emberben a romboló értelmet és a lelki hajlamot, és felszabadítja benne a Teremtője által neki adott alkotó erőt, így dacára saját alapelveinek, képes hozzátenni az emberi tudat folyamatához.

A kapcsolódási pontot az evangélium számára nem szabad keresni (a) a természeti ember által adott bármely tény valódi magyarázatában, (b) vagy az általános kegyelemben, amely visszatartja a természeti ember Istennel szembeni ellenséges viselkedését, de nem törli el azt.

Akkor hát hol lehet megtalálni a kapcsolódási pontot? Ott, ahol Pál mondja, hogy van, nevezetesen abban a tényben, hogy minden ember Isten képmására

teremtetett. Az ember próbálhatja ahogyan akarja, de nem képes eltörölni ezt a tényt, vagy annak tudatát. Öntudata teremtmény-tudat. A tékozló fiú mindig és mindenhol cselekedhet úgy, mintha nem volna atyja, akitől a „szubsztanciája" származik". Mégis állandóan tudatában van, hogy ő egy „hazug". Így mondja Pál, hogy ismervén az Istent (*gnotes ton theon*) az ember mindig a felszín alatt akarja tartani ezt a tudást.

Itt, és csak itt van kapcsolat a természeti ember elméjében és szívében az evangélium számára. A valóság egészének szerkezete az, aminek a Szentírás mondja. Az embernek ezen a szerkezeten belül kell folytatnia az értelmezését. A nem hívőnek pozitív módon kell bemutatni Istennek a Krisztusban megfogalmazott követelményeit az ő átalakulásához. Ennek az átalakulásnak az egész ember átalakulásának kell lennie. Meg kell tanulnia: annak oka, hogy bárki emberfia bármit is gondolhat értelmesen bármiről és a helyes lelki hozzáállással, Krisztus engesztelő halálában és a Szentlélek újjáteremtő erejében rejlik, ami által az illető mindent teljesen más megvilágításban lát és tesz az ő Megváltójának és Teremtőjének dicsőségére.

Ha ezek után a természeti ember továbbra is tartja magát a saját álláspontjához, akkor ezzel megmutatta, hogy egzisztenciális antagonizmusa miatt cselekszik így. Ő bűnt bűnre halmoz, mikor megtagadja, hogy foglyul ejtse gondolatait, hogy azok engedelmeskedjenek Krisztusnak. Ha fenntartja önmagával és a világgal kapcsolatos hamis nézetét, ezt végső soron azért teszi, mert Isten meghagyta őt a bűneiben.

Buswell tehát jól mondja, mikor azt mondja, hogy a romboló kijelentésnek szüksége van egy építő kijelentésre. Az érvelés református módszere először is építő. Pozitív módon mutatja be a bibliai nézetet annak szemléltetésével, hogy az emberek összes tényszerű és logikai vitái azért keletkeznek, mert a világ olyan, amilyennek Isten Krisztusban mondja. Aztán negatív módon folytatja annak megmutatásával, hogy mindaddig, amíg az összes tényt és logikai összefüggést nem a keresztyén keretek fényében szemléljük, az összes emberi magyarázat azonnal megbukik. Azonnal megbukik elviekben. Isten továbbra is fenntart minden embert a gondviselésével, s jó ajándékokat ad nekik, hogy a megtérésre indítsa őket, ám ez nem változtatja meg a szíveiket.

Néhány külön megjegyzést tehetünk Buswell egyes konkrét ellenvetéseivel szemben:

(1) Buswell mondja: „Logikailag és metafizikailag természetesen közvetlen út nyílik a világegyetem bármelyik tényétől az Istenre, valamint annak a ténynek, mint teremtett ténynek a mibenlétére való helyes következtetésre, de történelmileg soha senki nem követte azt az utat, függetlenül a kijelentéstől".

Válaszom erre az, hogy egyetlen bűnös sem gondolkodott történelmileg soha bármelyik teremtett ténytől annak a ténynek a Teremtője felé, mivel mielőtt ezekről a tényekről gondolkodott volna, már egy Istent kizáró referenciakeretbe helyezte valamennyit. A bűnös kezdetben magát teszi meg végső viszonyítási pontnak mindenben, amit csak mond. Minél következetesebb a logikai gondolkodása, annál biztosabban jut el egy véges istenhez, ami nem Isten. Buswell apologetika módszere egyetért a természeti emberrel a kiindulási pont kérdésének tekintetében, ami feltételezi, hogy az ember nem Isten teremtménye. Buswell tehát elvárja az embertől, hogy tegyen egy lépést afelé a Teremtő Isten felé, akit eltaszított a kiindulási pontjának és módszerének vonatkozásában.

(2) Buswell mondja: „Én természetesen egyetértek azzal, hogy nem létezik 'a pillanatok egymásutánisága' Isten lényegi lényében, de ön látszólag időnként az sugallja, hogy nem létezik a pillanatok egymásutánisága Isten tudatában sem. Ennek

az alábbi három dolog egyikét kell jelentenie: (1) hogy Isten nincs tudatában a körülményeknek, melyekbe belehelyezett minket és ezért Istennek a Biblia által emlegetett szeretete és gondviselése nem igaz. (2) Hogy az események sorozata ebben a világban csak illúzió. (3) Hogy egy reménytelen, tényleges ellenmondás áll fenn a helyzetben. A tényleges szó itt szükséges, azt hiszem, mert ha ön kategorikusan kijelenti, hogy nem létezik az események sorrendisége Isten tudatában, s a Biblia mégis igaz, az ellenmondás sokkal nagyobb, mintsem csak látszólagos".

Ebben a kijelentésben Buswell abszolút szembeállítja Isten „lényegi lényét" és „tudatát". Azonban a református hitvallások a Szentírás alapján Istent mindentudónak, abszolút bölcsnek, stb. említik. Van tehát valamiféle „lényegi lény" e mögött az Isten mögött, amiről a hitvallások beszélnek? Egy efféle „lényegi lényről" semmit sem tudhatunk, mivel csak Isten mondhatja meg nekünk, hogy micsoda is a maga valójában.

Buswell „az események egymásutániságát" akarja Isten tudatában, hogy a történelemnek jelentése lehessen. Én azt vallom, hogy ebben az esetben Isten az általa teremtett emberrel együtt belemerülne azokba a körülményekbe, amelyek alá vetette az ő teremtményét és a történelem elveszítené jelentését.

Az általa elfogadott álláspont Buswellt nemcsak a hitetlennekkel közös alapokra helyezi, de ott is hagyja.

(3) Buswell mondja: „Az ön állítása szemlátomást az, hogy mivel Isten teljességgel ismeri Önmagát, ezért nincsenek Benne lehetőségek, vagy rejtett képességek, amelyek nem valóságok, vagy ténylegességek. Beszélgetésünkben… Hibásan mondtam azt, hogy az ön tanítása szerint a tudás valóság. Erre a szakaszra gondoltam. Meg kell mondanom, hogy ennek a szakasznak csak annak feltételezésével van jelentősége a számomra, hogy Isten tudása egyenlő rangú a valósággal, vagy ténylegességgel, illetve azonos azzal. Másként nem lehet ilyen következtetést levonni a tényből, hogy teljességgel ismeri Önmagát. Ez a szakasz azt is látszik sugallni, hogy a potenciális az ismeretlen. Nos, ha jól értettem az ön filozófiáját, ezen a ponton csak azzal menekülne el Spinoza elől, amit látszólagos ellentmondásnak nevez, de ami számomra valóságos ellentmondásnak tűnik. Az ön logikája ebben a szakaszban egyenesen belevezeti önt az időtlen világegyetembe, ha ön azt vallja, hogy az idő valóságos a teremtmény számára, de nem valóságos a Teremtő tapasztalatában".

„Számomra a szavak megszabott használatával meglehetősen ellentétesnek tűnik azt mondani, hogy nincs rejtett képesség, vagy lehetségesség Istenben, mely ne lenne tényleges, vagy valóságos. Ez köznyelven azt jelentené, hogy Istennek már semmi teendője sincs az időben. Ez a következtetés természetesen tagadná a gondviselés tantételét".

Buswellnek szüksége van egy istenre, akiben rejtett képességek és lehetségességek lappanganak. Ez a nézet megkülönböztethetetlen attól az „adott elemtől", amit Edgar Brightman talál Istenben. Brightman azonban következetesen kimondja, hogy az ő istene véges. Buswell továbbra is azt hiszi, hogy egy isten, akinek még részben meg kell valósítania önmagát, a Biblia Istene.

Buswell nem képes különbséget tenni a református teológia és Spinoza panteizmusa között. Az egyetlen alternatíva, melyet lehetségesnek lát az elvont spinozai monizmussal szemben, az abszolút pluralizmus, vagy temporalizmus.

Teológiája az éppen tárgyalt két ponton összhangban van azzal a Butler-féle apologetikával, amit Buswell véd. Itt van az, ahol a következetesség belépni látszik.

(4) Buswell mondja: „Ön ugye, nem vallja, hogy Istenben van bármi, ami ellentétes a mi felfogóképességünkkel?" A válasz nem, mivel alapjában véve minden, amit én ebben a tanmenetben tárgyalok, az Pál tanítása arról, hogy az ember elkerülhetetlenül ismeri Istent, mivel Isten képmására teremtetett. Mikor én azt mondom, hogy Isten kiismerhetetlen, azalatt azt értem, hogy az ő teremtménye nem képes átfogóan megismerni Őt. De abban is hiszek, hogy egy „véges isten", mint amilyet Buswell különböző ellenvetései előfeltételezni látszanak, felfoghatatlan az ember számára a megismerhetetlenség értelmében.

(5) Buswell mondja: „Nem találok semmit a Bibliában, ami tagadná, hogy a teljes megismerés olyan ideál, melyet Isten állított elénk".

Ezen nem csodálkozom, Dr. Buswell, mert az ön esetében Isten és ember egyaránt alá vannak vetve ugyanazoknak az időbeli korlátoknak. Mindkettőnek egységben kell törekednie az összes valóság végső, átfogó megismerésére. Ez az ő közös ideáljuk. S ideálként meg kell maradnia mindkettőnek. Vagy inkább, egyik sem láthatja soha az ideált.

(6) Buswell mondja: „Ön vajon nem inkorrekt történelmileg, mikor azt mondja, hogy az egyház kihangsúlyozta, hogy Krisztus nem volt emberi személy? A következő szakaszban én természetesen egyetértek azzal, hogy Krisztus nem tette félre isteni természetét, de nem vagyok képes a teológiámat semmiféle olyan módon olvasni, ami alátámasztaná az ön állítását, miszerint ez azt követeli tőlünk, hogy tagadjuk, hogy emberi lénnyé vált és isteni-emberi személy volt. Ő 'egy személyben, de két teljes, megkülönböztethető természetben Isten és ember volt, és továbbra is az marad mindörökké'. Ő egy személy volt, és ez az egy személy a megtestesülés óta továbbra is isteni személy, de 'ember' is. Természetesen egyetértek azzal, hogy az isteni és emberi természetek nem keveredtek, de attól félek, hogy egy diák nem fogja igazán meglátni, hogy ön Krisztus személyének emberi mivoltát ugyanolyan világosan kihangsúlyozza, mint az istenit".

Buswell itt önmagának ad választ, mikor idézi a hitvallást, mikor az azt mondja, hogy Krisztus az emberré válása után Isten és ember maradt továbbra is, „egy személyben, de két teljes, megkülönböztethető természetben". Ez az „egy személy" akkor hát nem isteni?

(7) Buswell mondja: „Ha nincsenek rejtett képességek Istenben, akkor (a) vagy megtett már mindent, amit valaha is szándékozott, vagy (b) tapasztalatunk az egymásutániságról térben és időben pusztán illúzió, vagy (c) a valóság egy reménytelen ellentmondást tartalmaz".

Itt Buswell ismét nem ismer alapvetőbb ellentétpárt, mint a Spinozáéhoz hasonló elvont logika, vagy a pragmatistákéhoz hasonló elvont temporalizmus. A Bibliában vagy egy ellentétpár, mely alapjául szolgál az efféle ellentétpárnak és relativizálja azt. A Biblia az örökkévaló, önálló Istent teszi meg a mulandó állapotú ember Teremtőjének. Várható, hogy a mulandó állapotú ember alkot olyan hamis ellentétpárokat, mint Buswell, ha a kezdetektől fogva nem hajlandó alapvetővé tenni a Teremtő-teremtmény különbségtételt a gondolkodásában.

Ezen a ponton ismét a biblia-ellenes apologetikai módszere a felelős Buswell nem biblikus istenképéért. A mindenféle racionalizmus és priorizmus ellen való fellépés végett, a valóság és a történelem fontossága érdekében Buswell belevonja Istent a történelembe, és mindent elveszít.

Buswell levelének még sok pontja van, ám az alapvetőket mind átnéztük. Minden ellenvetése az emberrel kapcsolatos fél-arminiánus nézetéből fakad. Számára az egyszerű történelmi kálvinizmus valójában a panteizmussal azonos. Ez mindennapos álláspontja volt a katolikusoknak és az arminiánusoknak. Álláspontjuk

nem biblikus, s eme okból nem képes párbajra hívni korunk hitetlenségét. A bizonyítás terhe Buswellre hárul annak tekintetében, hogy álláspontja sem az apologetikában, sem a teológiában nem mutatja fel amazok elégtelenségeit.