Cornelius Van Til

Református ismeretelmélet

(Ki nem adott kézirat)

(Szigorúan magánhasználatra)

Tartalomjegyzék

Bevezetés....3
1. fejezet: A református ismeretelmélet elképzelése és jogosultsága....5
2. fejezet: Az ismeretelmélet története általánosságban....10
3. fejezet: A kijelentéssel számoló ismeretelmélet általánosan....15
4. fejezet: A római katolikus ismeretelmélet....18
5. fejezet: A lutheránus ismeretelmélet....19
6. fejezet: Az arminiánus ismeretelmélet....27
7. fejezet: Református ismeretelmélet egyetemesen – az ádámi tudat....33
8. fejezet: Református ismeretelmélet – az újjá nem született ember tudata....39
9. fejezet: Református ismeretelmélet – az újjászületett ember tudata....43
Irodalomjegyzék....50

Bevezetés

A keresztyén teológia minden ágazata valamilyen mértékben megpróbálja megismerni a keresztyén igazság következményeit az élet egészére nézve. Az egyiknek azonban nagyobb vágya és szüksége van erre, mint a másiknak. A katolikus teológia tantételei elég jól megalapozottak, s jóllehet a teológiájuk nem halott, bármiféle javasolt változtatás összeütközésbe kerül alapvető nézeteikkel. Emellett Róma ugyanúgy egy intézményrendszer is, ahogyan egy tanrendszer, s az egyikben végbemenő változásokat nem mindig követik a megfelelő változások a másikban. A lutheranizmus a maga ortodox szakaszában nem mutat erőteljes vágyakozást egy átfogó világnézetre. Egészében véve megelégedett az üdvösséggel az eljövendő élet számára. S a lutheranizmus az „arminiánus" fázisában, s a tulajdonképpeni arminianizmus, különösen a metodizmus formájában, alig-alig vágyott arra, hogy felnőjön a szó teológiai értelmében. Dicsekszik a gyermeteg, valamint a gyermekéhez hasonló hitével. Csakis a fejletlen teológia elégíti ki a szükségleteiket: tejjel, és nem hússal kell őket táplálni. Meg kell hagyni, az olyan embereknél, mint Watson és Miley, látunk törekvéseket a minden részletre történő kiterjedtségre, de ezek kivételek, és még ők sem vizsgálták kritikusan a bűn noetikus hatását, továbbá nagyon nem kielégítő módon foglalkoztak a kijelentés és az ihletettség elképzeléseivel.

A református teológia dicsekedhet azzal, hogy folytonosan törekszik a minden részletre való kiterjedtségre, és a logikai következetességre, amennyire a teológia tárgya ezt lehetővé teszi. Kálvin, a református gyülekezetek soha el nem felejthető kezdeményezője, s milyen csodálatos módon volt ő hű ehhez az alapelvhez! *Institúciója* az élet minden területét lefedi. Alaposan tárgyalja az ember természetét mind a bukást megelőzően, mind utána. Kálvin megpróbál teljességgel öntudatos keresztyén teológus lenni, a gyermeki gyengeséget kiszorította a felnőtt merészsége.

Pont ahogyan a különböző egyházak különböző módon és mértékben próbálnak meg öntudatosakká válni, úgy próbálták meg a különböző egyházak helyesbíteni a hitetlen emberek világát. Természetes, hogy ha egy egyház, vagy magánszemély nincs teljesen tudatában a keresztyénség következményeinek a saját élete vonatkozásában, akkor nem lehet teljesen tudatában a világgal fennálló viszonya vonatkozásában sem. Róma viszonya a világgal jórészt mechanikus. A külső erő gyakorta behozta a világot az egyházba, és űzte ki abból a hívőket. A lutheranizmus, miután aligha volt képes a hit által történő megigazulásról alkotott tantételét alkalmazni a mulandó szükségletekre, apologetikájában szintén engedett a külső eszközöknek, vagy megelégedett az üdvösségre való hivatkozással az eljövendő életben. A metodizmus nem tesz fel kérdéseket az apologetikáról, vagy a keresztyénnek a világgal fennálló viszonyáról: teológiailag pragmatikus. A megigazulás útja és a halleluja-kiáltás az ő apologetikája.

A református teológia az, amely Kálvin korától mostanáig megpróbált apologetikailag öntudatos módion élni. Kálvin tárgyalta a látszólagos jó jelenségét a világban, és előkészítette a talajt az általános kegyelem későbbi tantétele számára. Kálvin volt az egyben első, aki alaposan megvizsgálta az istenismeret forrását, teljes terjedelmében tárgyalta Isten képmását, a bűn noetikus hatását, a kijelentést és az ihletettséget, valamint a Szentlélek munkáját. S mindebben tudja, hogy miképpen kell viselkedni a világgal szemben. A református egyházak megpróbáltak a nyomdokaiba lépni.[1] A nagy modern teológusok Charles Hodge, B.B. Warfield, Geerhardus Vos, Abraham Kuyper és Herman Bavinck a rendszereiket a Szentírás Krisztusától való függőség tudatából kiindulva építették fel. Valaki találóan mondta, hogy

[1] Van Til később törölte az alábbi mondatot: „A skót realizmus derekasan védte a keresztyénség előfeltevéseit Hume és Kant ellenében, s megpróbált metafizikai és ismeretelméletei alapokat biztosítani a teológiája és apologetikája számára." – *a szerk.*

léteznek Kant előtti, és Kant utáni teológusok. A református teológia az összes többi teológiától eltérően, számolt a filozófia világában végbemenő modern fejlődésekkel.

1. fejezet: A református ismeretelmélet elképzelése és jogosultsága

Létezik manapság egy erőteljes irányzat a gondolkodásban, amely azt állítja, hogy az ismeretelmélet kérdése reménytelenül elavult. Elég, ha megemlítjük A. N. Whiteheadot, a realizmus egyik nagy bajnokát manapság, mint ennek egyik szélsőséges formáját. Ő mondja: „A filozófiában és a tudományban mostanság egy apatikus belenyugvás uralkodik abba a végkövetkeztetésbe, hogy nem adható következetes beszámoló a természetről, amiképpen az feltárul az érzéki tudatosságban anélkül, hogy erőszakkal bele ne vonnák ebbe a kapcsolatait az elmével. Ennek eredménye katasztrofális mind a tudomány, mind a filozófia számára.”[2] Vajon akkor Whitehead azt reméli, hogy sikerül felépíteni a metafizikát ismeretelmélet nélkül? Nem, pontosan itt tétovázik. Nem törekszik metafizikai tanításra. Kritikátlanul elfogadja a természet és az elme végső egységét, s megpróbálja meggondoltan kiterjeszteni a mindennapi tapasztalatok szeleburdi viselkedését.

Ezen az alapon nincs helye az ismeretelméletnek a szó elfogadott értelmében. Whitehead beszél az ismeretelméletről, de ez számára pusztán csak „ az egyik összetevője a természettudományoknak ugyanazon az alapon, mint például a fizika”. Az emberi lélek jelensége, a kutakodása a bizonyosság és érvényesség után még mindig pszichológiailag elemzendő és genetikailag követendő végig, de ez minden.

A pragmatizmus azt vallja, hogy nem feltételezi kritikátlanul az elme és a természet egységét, de kritikusan igazolja az ismeretelmélet haszontalanságát és lehetetlenségét. Tagadja az érvényességért folytatott küzdelem érvényességét. Minden tapasztalat áramlás. Berson újra és újra kihangsúlyozza, hogy értelmünk megkísérli a tapasztalat indokolatlan egyetemesítését. Az értelem nem más, mint az élet pulzáló áramának egyik eleme, s nincs joga végső mérceként felállítani mechanikus általánosságát. Dewey kísérletet tesz annak bebizonyítására a filozófia történelméből, hogy az ismeret problémája értelmetlen. A felvilágosodás tény nélkül védte a ismeretet. Az empirizmus ismeret nélkül védte a tényt. Kant nem győzte le a kettő közötti dualizmust, a formát és az anyagot még mindig antagonisztikus ellentétben állóknak tekintették a kezdetektől fogva. Az egyetemes érvényesség elmélete egy dilemmával jár együtt. Az eszmék légies birodalmában maradunk, vagy az egymással össze nem függő tények tömegében. Dewey rendszere tehát először is az idealizmus tagadása. A gondolkodás minden belső mozgása, csak az egyik tényről a másikra lépés funkciója, s nem az egyetemes igazság kijelentései. Azt gondolni, hogy a gondolkodásunk funkcionális szabályozása a valóság kijelentése, az idealizmus nagy ellensége. Mert mi ez az elme, ami a kijelentést kapja? Vajon nem maga is a természet része? Az emberi, sőt intellektuális tevékenység az egyetemes viselkedés része, ami lényegét tekintve nem különbözik a növények, vagy az állatok viselkedésétől. A lélek független létezésének elképzelése szomorú illúzió. A tapasztalatunk csak részleteiben, de nem a fajtájában különbözik a létezés alsóbbrendű formáitól. A lelkek csak funkciók az egészben, ami személytelen. Az egész fizikai viselkedést mutat. Nem beszélhetsz igazán a saját viselkedésedről, így az étvényesség nem bírhat a számodra, mint egyén számára jelentéssel.

Másrészt Dewey a materializmust is ellenzi. A tények nem kemények és véglegesek, túl vannak terhelve idealista tényezőkkel. Nincs nyersanyag. Én egy teljesen más világban élek, mint George Washington. Lázadván mind az idealizmus, mint a materializmus ellen Dewey a maga biológiai kategóriáját kínálja közös találkozási alapként. A materializmus mechanikus, az idealizmus logikus, de a kettőt eldöntő pragmatizmus biológiai. Evolúció, íme a szó! De evolúció a szó mind hegeli, mind darwini értelmében. Hegellel együtt Dewey is

[2] Alfred North Whitehead, “The Concept of Nature” 7. oldal

elveti, hogy a környezetet végsőként kezelje. A környezet a kevésbé fejlődő része az életnek, de még mindig engedelmeskedik a léleknek. Minden tapasztalat folyamat. A hely nem tűr kettősséget sehol. Beszélj nem lényegi különbségekről, nehogy kidobjanak. A természet nemcsak folyamat, de folytonos folyamat. Az élettelen és az élő, az érző és gondolkodó tünemény egyek. Nem rendelkezhetünk egyetemes magyarázattal a tapasztalatról, mert a folyamat ugyanúgy teremtő is, ahogyan folytonos. A környezet rekonstrukciója sohasem rögzített. Különösen ez a helyzet az emberi tudattal. Itt ér fel Dewey a csúcsra. Ahol mások a stabilitás egyetlen pontját találják, az emberi alanyban, Dewey szerint ott a leggyorsabb az áramlás.[3] Az elmélkedésnek teljesen személytelennek, s csak kozmikusan funkcionálisnak kell lennie.

Miképpen próbálja bizonyítani a pragmatizmus az álláspontját? Megmutatván, hogy a módszere a tudomány módszere. A tudomány nem rendelkezik azokkal az *a priori* implikációkkal, melyekről azt mondták, hogy rendelkezik velük. A törvény jelentése nem az, amit Kant szeretné, hogy elhiggyük, hogy minden lehetséges tapasztalatot alá kell vetni, mivel a törvény kívülről lett rákényszerítve a tapasztalatra, magának a gondolkodásnak a formái által. Nem, a törvény nem teszi a lehetővé a számunkra, hogy bizonyossággal megjósoljuk, mi fog bekövetkezni a jövőben. Nem juthatunk el még a tünemény egyetemes ismeretére sem. Kant agnoszticizmusa nem volt kellően alapos. Nézőpontunknak egy pluralista világegyetemen kell alapulnia. Kétségbeesünk az ismeret konvencionalitásától és átadhatóságától. Mégis örvendezünk a nyomorúságunkban, mert feladjuk az Arisztotelész által az ártatlan emberiségre kényszerített ama elképzelést, hogy az ismeret a legfőbb cél az életben. Az élet áramlat, az élet cselekvés. Az *elan vital* mindig előre és felfelé nyom minket. Az élet ismeretéhez nem szabad körüljárnunk, ahogyan az értelem mechanizmusa tenni szokta, hanem bele kell vetnünk magunkat magába az áramlatba.[4]

Soha nem tanulsz meg úszni, míg bele nem mégy a vízbe. Mikor egyszer benne vagy, igazodj a sodráshoz, amennyire csak tudsz. Most megfeledkezhetsz régi idealista, vagy empirikus elképzelésedről, hogy a téged körülvevő valóság megfelelő képét alakítsd ki az elmédben. Most felhasználhatod azokat az egyetemességeket, melyeket az „iskolában" tanítottak neked, és amelyeket a tudomány kínál neked, de csak abban az értelemben, hogy szélesebb karcsapásokat, ezáltal gyorsabb haladást tesznek a számodra lehetővé. Aztán semmiképpen se táplálj kételyeket a sodrás irányát, illetve az azon túl levő óceánt illetően. Minden rendben van a világgal, s nincs is óceán ott túl. Honnan tudom? Sose törődj vele, ne tegyél fel ostoba kérdéseket, kell, hogy legyen „akaratod elhinni", amiképpen William James biztosít róla minket.

Ha azonban megállunk a pragmatikus sodrásba való belépés előtt, és még mindig a hitetlenség jeleit mutatjuk, mert még mindig nem tudtunk az efféle instrumentalizmushoz és személytelenítéshez alkalmazkodni, mivel nagyon hasonlónak látszik a vajaskenyér-filozófiához, Dewey és Moore azonnal tiltakoznak. Hívogatnak, hogy csatlakozzunk, mert a víz kellemes. Elvetik a vádat, hogy az övék a vajaskenyér-instrumentalizmus. Schillerrel és Jamesszel együtt humanisták akarnak lenni. Elismerik, hogy értelmes teremtményekként még a vajaskenyerünket is öntudatosan akarjuk megenni: bizonyos fokú érthetőség támasztja alá minden kapcsolatunkat a természettel. Az efféle elismerés azonban végzetes a „pragmatikus viselkedés" számára. Ahhoz, hogy valóban pragmatikus lehess, korlátoznod kell az érdeklődési körödet. Ha belefoglalod minden kor minden emberének összes értelmi, erkölcsi és lelki érdeklődését, meghaladtad a pragmatizmust. Érdeklődéssel viszonozhatjuk a mechanizmus dicséretét.

Az embernek szüksége van objektív valóságra. Ha a pragmatizmus kellően pragmatikus lenne, akkor szintén hihetne ebben. Ha ugyanis megengedjük az objektív valóság

[3] John Dewey, *Darwinism* etc., *Essays in Experimental Logic*, 1916.
[4] Henri Bergson, *Creative Evolution*, 1907, 1913.

létezése kérdésének az elhanyagolását, vagy fel tudjuk bontani az objektivitás jelentését tudományos, személytelen, instrumentalista terminológiára, akkor nekünk magunknak is be kell lépnünk a kolbászőrlőbe, hogy alávessük magunkat egy alaposabb korrekciónak, amit a tudat funkcionális elméletének apparátusa valaha is megenged. Nekünk ugyanis teljesen személytelenednünk kell, mert akkor mi a világ egyik darabja vagyunk. Megtagadni önmagunkat azonban nem vagyunk képesek. A teljes instrumentalizmus intellektuális jezsuitizmus. Macintosh helyesen mutatott rá, hogy ez a fajta pszichologizmus nem lehet más, csak átmeneti fázis a gondolkodás történetében.[5]

Egy pszichológia ugyanis, amely minden kapcsolatot az ismeretelmélettel és a metafizikával vág ketté, nem állhat fenn sokáig. Ha például kegyetlenül belezúdítjuk James „akarni hinni" elképzelését a pszichológiai analízis olvasztótégelyébe, rájövünk, hogy nem mással rendelkezünk, mint annak utánzásával, amit általánosságban neveznek „hitnek". Sőt, Jamesnek a saját álláspontjából kiindulva akarnia kellene alávetnie magát egy efféle próbának. James „Pragmatizmus és vallás" című fejezete megmutatja nekünk a hitének természetét. Tegyük fel, vesszük a személyes Isten objektív létezésébe, valamint a túlvilági életbe vetett hitet. A pragmatizmus számára bármely más működő nézet ugyanúgy igaz. Fog tehát működni a vallás, amíg nem ismert igaznak? A hit tehát James számára tisztán az akarás cselekedete. Nincs szüksége határozott tárgyra, hogy olyan bizonyítékot szolgáltasson a valóság számára, amivel az értelem egyetért. Így J. M. Baldwin professzor a hitet egyszerűen csak úgy határozza meg, mint „mentális jóváhagyása, vagy elfogadása valaminek, amit valóságosnak vélnek".[6] Ez nem juttatja érvényre a „kötöttség" fogalmát, ami öröklötten benne rejlik a kifejezésben. Baldwin valóban úgy beszél a hitről, mint „kényszerített egyetértésről", de „csak bizonyos mértékig". James, valamint Baldwin számára a hit „meggyőződés, mely a szubjektíven elégséges bizonyítékon alapszik", noha hiányzik belőle az, amit közönségesen értenek az objektív bizonyíték alatt. Azt a megkülönböztetést teszik, hogy a hit olyan bizonyítékokra épül, melyek nem kellően megalapozottak, miközben az ismeret elméleti bizonyosságra épít, s ennek hasonló pragmatikus jelentősége van. A. J. Ormond például azt hiszi, hogy „bizonyos hitbéli ítéletek átalakíthatók tudományos ítéletekké", de nem mindegyik. Hiszünk a feltételezetten előnyösben, és ismerjük a felfogott valóságot.

Látjuk tehát, hogy William James és más pragmatikusok a „hit" hatalmas hősei. Ha a bizalom a vak meggyőződésben a kegyesség jele, Jamesnek, Baldwinnak és Ormondnak elsőrendű joguk van, hogy fennkölt helyet foglaljanak el a szentek katalógusában. De pszichológiailag mindez bizonytalan. Először is tagadólag: abban a pillanatban, mikor felfedezzük, hogy hiedelmeink, vagy meggyőződéseink tárgya objektíven érvénytelen, nem tarthatjuk fenn a beléjük vetett hitet semmiféle szubjektív elégségességgel. Egy megfigyelő fenntarthatja, hogy igen, de egy közreműködő nem. Másodszor, pozitív értelemben is hibás az analízis. Az emberek a hitük alatt nem ama dolgok tudatosságát értik, amelyek szeretnék, ha igazak lennének, hanem ama dolgok tudatosságát, amelyekről meg vannak győződve, hogy igazak. A hitnek mindig tartalmaznia kell a *notitia*-t, az *assensus*-t és a *fiducia*-t, a fejlődésének bármelyik szakaszában. A hit dolgai különböznek az ismeret dolgaitól, de nem azért, mert tisztán szubjektív alapokon nyugszanak, vagy mert nélkülözni képesek a bizonyítékot, és nem követelik meg az intellektuális jóváhagyást, hanem mivel „a lélek számára kevésbé egyenes és közvetlen alapokon nyugszanak,így tehát a bizalom feltűnőbb elemét foglalják magukba". S ha egyszer egy bizonyíték elégségesnek látszik, az egész személyiségnek bizonyosnak kell azt vennie, mivel az egész személyiséget a tárgyához köti.

Látjuk tehát, hogy a pragmatikus filozófia nem képes megállni a maga lábán. S nem is áll meg. James olykor-olykor és itt-ott maga is önkéntelenül előráncigálja az ismeretelméletet és a metafizikát. A pszichológiával kapcsolatos nagy munkájában ez öntudatlan formában

[5] Macintosh, *Theories of Knowledge*.
[6] Professor Stout, *A Dictionary of Philosophy and Psychology*.

jelenik meg. A pragmatizmusról szóló előadássorozatában pedig ezt mondja: „A márványtömböt kapjuk, de a szobrot mi véssük ki.”[7] De nem ad ez jókora valóságtartalmat a nem szubjektív létezésnek? S ha a márvány az, amivel foglalkozunk, akkor vajon a természet lesz annyira formálható, amennyire instrumentalizmusunk szeretné, hogy legyen? Vajon biztosak lehetünk abban, hogy lesz bármilyen márvány, amivel foglalkozhatunk, azaz: lehetünk biztosak az előítéletek felől, létezhetünk ismeretelmélet nélkül? Vagy, hogy módosítsuk a kérdést, vajon a természettel szembeni viselkedésünk lehet teljességgel személytelen és tudományos? Másrészt viszont, ha az agyag az, amibe belenyomjuk ujjainkat, akkor hol van az egyetemesség, amire legalábbis mint egy eszközre van szükségünk? Így tehát az objektivitás pragmatista szükségessége James számára részben önmaga dacára teljesedik be. S James nem az egyetlen. A pragmatisták közül sokan küzdenek azért, hogy fenntartsák az összhangot a pragmatista, realista, szociális és intellektuális motívumok heterogén csoportjában, a gondolkodásukban.

James annak kimondásával kritizálja Deweyt, hogy túlságosan sokat kacsingat visszafelé, mikor kihangsúlyozza a fajok folytonosságát. Emlékezzünk Lót feleségére! A hit távcsövén keresztül látnunk kell az Alpok magaslatait, ahogyan tette az ifjúság, ami egy furcsa tárgyat, az Excelsiort hozta! De ha előre nézünk, akkor miképpen tudhatjuk, hogy a hegycsúcs, ami mostanáig áthatolhatatlan ködbe burkolódzott, valóban létezik? Vajon nem taszíthat minket akár a következő lépésünk feneketlen mélységbe? Miképpen tanúsíthatunk valóban pragmatikus viselkedést, a meliorizmus viselkedését, ha nincs garanciánk a gondviselésre a háttérből? Nem lehetünk alkatilag optimisták, miközben filozófiailag pesszimisták vagyunk, csak a következetlenség, vagy a felszínesség árán. Az idealizmus a vigasztalását a jövőben találja meg az abba vetett hitében, hogy a világ a sajátjánál jobb kezekben van, de James milyen alapon veheti ki az „erkölcsi szabadságát”? Vajon az illúziók nagy létszámú tömegei talán csökkentik az illúziók nagyságát? Vajon nem inkább növeli majd ez a végső tragédiát a szóban forgó nagy számok miatt? Vajon a szentek közössége jelenthet bármit kivéve rajta keresztül, akiben szenteknek neveztetnek?

Nos, ha a pragmatizmussal kapcsolatos eme értekezésünkben megmutattuk a lehetetlenségét bármely olyan világnézetnek, mely teljességgel elveti a metafizikát és az ismeretelméletet, akkor elértük a célunkat tagadólag, felállítván ezzel a rendszeres ismeretelmélet jogosságát. Az emberi lélek nem tud meglenni nélküle. Nem lehet belenyugodni a máról holnapra élésbe. Különösen a magasabbrendű szükségek vonatkozásában keressük a bizonyosságot. A vallásos pragmatizmus, ami annyira elterjedt az úgynevezett „liberalizmusban”, pszichológiailag szólva tehát fogalmi ellentmondás. Ahogyan Clarence McCartney nemrég mondta: minden embernek van hitvallása, amit egyetemesen érvényesnek vél, még ha ez a hitvallás csupán egyetlen mondatból áll is.

Az ismeretelméletről alkotott elképzelésünkkel gondosan megkülönböztetjük azt a pszichológiától, még az általános pszichológiától is, ami azt gondolja magáról, hogy elfoglalja az ismeretelmélet helyét, mikor genetikusan végigkövette eszméjének felemelkedését. Ez nyilvánvaló a *Religions-geschichtliche Schule*-ben, amely azt hiszi, hogy számolt a vallás kérdésével, mikor végigkövette annak fejlődését. Eisler meghatározása tehát részben téves, mikor az ismeretelméletet „a filozófia ama részének” nevezi, „amely elsősorban az ismeret tényeit írja le, elemzi és vizsgálja genetikailag”.[8] Ő maga nevezi ezt az ismeret pszichológiájának, s egyáltalán nem lett volna szabad besorolnia az ismeretelmélet alá, hanem meg kellett volna maradnia a meghatározása második részénél, ami így szól: „főleg az ismeret értékét és annak különféle fajtáit vizsgálja, valamint érvényességének feltételeit, tartományát és korlátait”. Gondolkodásában a pszichológia leíró, s nélküle az ismeretelmélet nem létezhet. Csak akkor gyarapodhat az ismeretelmélet, ha a pszichológia fejlődik. Előbbinek azonban

[7] William James, *Pragmatism*, 1907, 246. oldal
[8] Eisler, *Philosophishen Begriffe*, 2. kiadás, Berlin: 1904. 1:29 és azt követő oldalak

soha nem szabad azonosítani a feladatát az utóbbival. Miután az érzelmi, akarati és észlelési folyamatokat elemeztük és leírtuk, még mindig fennmarad az érvényességük kérdése. Lehetséges a végső bizonyosság? Vagy talán csak sodródunk a világban? A naiv gondolkodás feltételezi a bizonyosságot. Nekünk kritikus módon kell megalapoznunk a lehetségességét. Ha az érvényesség lehetséges, akkor vajon az ismeret minden formája érvényes, az intellektuálisé ugyanúgy, mint a többié, s az erkölcsié is ugyanúgy, mint az intellektuálisé? Nevezhetjük azt ismeretnek, ami nem osztozik a szillogizmus formájában?

Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához meg kell kérdeznünk magunktól: mi az ismeret, vajon megadja-e nekünk az objektivitás igazi képviseletét, mert semmi kevesebbel nem remélhetjük, hogy eljutunk a bizonyosságig. S mindemellett felmerül a tévedés örökké terhes kérdése. Még ha nem is fogadjuk el a bűn bibliai tanítását, a tévedés lehetősége talány. „Milyen jelek döntik el, hogy igazolható-e bármely esetben a bizonyosság."[9] De a tévedés kérdésének ezen a módon történő felvetése azt bizonyítja, hogy a tévedés problémáját kritikátlanul az egyedi esetekre korlátoztuk. Ez ismeretelméleti pelagianizmus. Legalább azt meg kell kérdeznünk, hogy vajon a tévedés nem egész gondolkodásunk réme-e. A tévedés, vagy a bűn az ismeretelmélet minden kérdését megterheli akkora teherrel, amelytől van, aki nyög, s csak a református teológia próbálta meg érvényre juttatni egyetemes következményeit.

Még nehezebb megkülönböztetni az ismeretelméletet a metafizikától. Gyakorta javasolják, hogy a metafizikai legyen a faj, mely alatt az ismeretelmélet és a lételmélet alfajokat alkot. A valóság és a valóság ismerete nem tanulmányozhatók utalás nélkül egymásra. Locke úgy beszél az ismeretelméletről, mint az alapok előzetes megtisztításáról, és Kant is önmagában akarta tanulmányozni ezt az eszközt. Hegel azonban joggal kritizálta őket azzal ,hogy nem láthatjuk meg a gép működését, mikor az üres, és nem állhatunk a tengerparton avégett, hogy megtanuljunk úszni. „Az ismeretnek nincs létezése önmagában, vagy önállóan és külsődlegesen az ismeret tárgyától." Hegel azt mondta, hogy „a kutatási folyamatunkban kombinálni akarjuk a gondolkodás formáinak működését azok kritikájával".[10] De jóllehet nemcsak elismerjük, de még ki is hangsúlyozzuk azt, hogy az ismeretelmélet önmagában teljességgel nem tanulmányozható, hatalmas hiba volna visszatérni a kritikát megelőző időszakhoz, és egynek feltételezni azokat. Az idealista szerzők hajlamosak arra, hogy a logikát, az ismeretelméletet és a metafizikát azonosítsák, de legalábbis hangsúlybeli különbségeknek fenn kell maradni. Az ismeret, noha tárgy nélkül lehetetlen, mégis nagyon eltérő cselekedet. Miközben az érvényességét nem szabad vizsgálni a tárgyára történő hivatkozás nélkül, nem szabad a tárgyával azonosítani.

Ezért különbséget teszünk az ismeretelmélet és a logika között is. Még ha logikával nem is értjük teljesen a gondolkodás formális szabályainak szövegkönyvét, csak sok modern szerzővel egyetemben filozofikusabb szellemben gondolunk rá, az érvényesség kérdése még mindig az ismeretelmélet előjoga marad.

Átültetvén a kérdést a bibliai teizmus alapjaira elmondhatjuk, hogy az érvényesség kérdése talán minden eddiginél jobban az előtérbe került. A teológia olyan témákkal foglalkozik, melyek érzékekkel nem foghatók fel. A teológia foglalkozik a létezés, vagy nemlétezés témáival, ami óriási fontosságú az ember számára. A teológia foglalkozik Isten és ember viszonyának nézetével Krisztus megtestesülésén és megváltó cselekedetén át, továbbá eme Isten és ember közötti viszony ténye közlésének módjával, amit meg kell állapítanunk a tudatunk számára. Az ismeretelmélet tehát fokozottan fontos a keresztyén apologetika számára. A teológia foglalkozik a tévedés kérdésével és a gonosz elméletével annak noetikus következményei vonatkozásában. Az érvényesség kérdése még jobban belekeveredik ebbe, mint a kijelentéssel nem számoló gondolkodásba. Szembe kell néznünk ezzel, el kell ismernünk a tudatlanságot, ahol ez szükséges, de nem kerülhetjük el magát a kérdést.

[9] V. ö. Catholic Encyclopedia.
[10] J. E. Creighton, *Encyclopedia Americana*.

2. fejezet: Az ismeretelmélet története általánosságban

Ezzel kialakítottuk az ismeretelmélet fogalmát a pszichológiától és más tudományágaktól elkülönítetten, s meggyőződvén arról, hogy a jelen tudományág által képviselt problémák állandóan megjelennek alapvető fontosságuk miatt, most röviden rátérünk az emberi lélek azon küzdelmeire, melyben a bizonyosságra való törekvése mutatkozott meg. Áttekintjük az ismeretelmélet történetét egyetemesen, itt nem szorítkozunk csak a református gondolkodásra. Ez az általános áttekintés nemcsak a témához tartozik, de kötelező is, mert először is nem tárgyalhatjuk a konkrétabb problémánkat anélkül, hogy ne utalnánk erre az általánosabbra. Másodszor, és ez konkrét alaptanítása a református gondolkodásnak, hogy az újjáteremtés a teremtésen alapszik, így bármiféle speciális értelemben különbözik is a református ismeretelmélet a többi nézettől, ez a különbség nem az ember megismerő és akarati képességei természetének tagadásában foglaltatik benne. Harmadszor, az általános kegyelem református tanításában biztosította magának az eszközt, amivel lépést tart a kor gondolkodásával, és méltányolja annak értékét. Ez akkor válik világossá, mikor megemlítjük, hogy a református gondolkodók folytonosan próbálták felfogni, és méltányolni annak a gondolkodásnak minden egyes fázisát, ami megjelenésével megáldotta a világot a bölcsesség gyümölcseként az ismeretelméletben nem kevésbé, mint a többi tudományágban.

A görög gondolkodás áttekintésével lehetünk rövidek. Általánosan elismerik, hogy a valóság természetének vizsgálata az ismeret valamiféle elmélete, vagy mércéje nélkül teljességgel lehetetlen. A görögök azonban még nem próbáltak világos különbséget tenni a kettő között. A korai görög filozófia majdnem kizárólagosan objektív volt, és feltételezte az ismeret érvényességét. Mikor Parmenidesz és Hérakleitosz elkezdtek összekülönbözni a valóság természetéről alkotott nézetüket illetően – az előbbi változatlannak tartotta, az utóbbi azt vallotta, minden áramlás, – és mikor Democritus felruházta azt a velejáró örök mozgással, Anaxagorasz pedig független és intelligens motort követelt, a szofisták elkezdtek kételkedni, hogy vajon igaza van-e bármelyiküknek. Ezzel erőteljesen felhívták a figyelmet a tudáselméletre.

Szókratész, Platon és Arisztotelész megpróbálták igazolni legalább az intellektuális és az egyetemes valóság ismeretének érvényességét. Platon éles különbséget tesz az ismeret és a vélemény között. Nem szükséges belemennünk az ő „vonalának” jelentésébe az ő világában. Általános tanítása elegendően világos. Éles különbsége van az egyetemességek ismerete, és a részlegességek ismerete között. Aztán ott van a „helyes vélemény” is. Ám még ezzel együtt is éles kettősség marad fenn az ismerete és a véleménye között. Platon csak az ismeret egyetlen formájának érvényességére képes rálelni. Arisztotelész megpróbálja helyesbíteni tanítójának elvonatkoztatását a fejlődésről alkotott elképzelésével. Ha az anyagot bármi ható-, formális és végső okának találjuk, akkor megtaláltuk az indítékát is, és ismerünk. Mindez megtalálható az élő szervezetben. Az ismeret azonban Arisztotelész és Platon számára még mindig elvont ismeret. Bármi, amit nem töltünk bele az egyetemesség öntőformájába, nem lehet ismeret. Arisztotelész Platonnál alig jobban hozza össze a két világot, mert Arisztotelész számára Isten az elsődleges mozgató, de Ő maga mozdulatlan, a megmagyarázhatatlan kapcsolódásával egyetemben ehhez a világhoz. Ez azt bizonyítja, hogy az érvényességet nem lehet elvonatkoztatással bizonyítani. Ahhoz ugyanis, hogy az ismeret érvényes legyen, egy objektivitás ismeretének kell lennie. A neo-platonizmus végigkövette ezt az elvonatkoztatást a végkifejletéig és abszurditásáig. Plotinus valami huszonnyolc pár közvetítőt helyez az elérhetetlen Isten és az ember közé.

A neo-platonisták előtt Pyrrho már kijelentette, hogy a dolgok természete nem ismert, ezért a legnagyobb bölcsességünk abban rejlik, ha tartózkodunk a megítéléstől. A Közép-Akadémia Arcesilaus és Carneades személyében szintén kihangsúlyozta a természet lényegi

megismerhetetlenségét, bár elismerték az elégséges ismeret lehetségességét gyakorlati célokra.[11] A korai egyházatyák, a keresztyén dogma védelmében, megpróbálták kimutatni a harmóniát a hit és a gondolkodás között, de nem Ágoston kivételével próbálkoztak meg az ismeret kritikus vizsgálatával, aki írt egy értekezést a Közép-Akadémia ellen, azt vallván, hogy nemcsak valószínű, hanem biztos ismeretekkel is rendelkezünk.

A skolasztika követte Platont és Arisztotelészt annak feltételezésében, hogy csak az egyetemességek ismerete lehetséges. A realizmus, vallván, hogy az egyetemességek *ante rem* léteznek, azt mondja: lehetséges az efféle ismeret. A nominalizmus viszont azt vallja, hogy az egyetemességek *post rem* létezők, így azt mondja: ez az ismeret nem lehetséges.[12]

A modern időszakkal megkezdődik a tulajdonképpeni tudomány. Locke gondolkodásának története, amiért kiadta „Esszéjét", közismert. Barátai megvitatták, de nem értettek egyet. Ezért tehát előzetesen meg kell tisztítani a terepet. A probléma azonban Locke esetében az, hogy amint Kant nevezi, a tanulmányából „az emberi felfogás bizonyos fiziológiáját" alkotta meg. Követte a leírás empirikus-pszichológiai módszerét, s így nem juthatott valójában el az ismeretelmélet igazi tárgyalásához. Ha a tapasztalat nem más, mint különálló állapotok sorozata, akkor nem ismerhetünk mást, csak ezeket a konkrét állapotokat a maguk elkülönültségében. Hume filozófiájában ez az empirizmus szkepticizmusba megy át. Nem ismerhetünk semmit sem az objektumok természetéről, sem az ismerés alanyáról. A racionalizmus, mely ellenezte ezt a gondolatmenetet, kijelentette, hogy minden ismeret egyeteme *a priori* alapelveken alapszik a matematikához hasonlóan. De tévedett a másik szélsőségesség vonatkozásában, és figyelmen kívül hagyta az érzékszervek útján történő észlelést.

Kant megpróbált fölébe emelkedni ennek a pszichologizmusnak, és igyekezett kivitelezni a kategóriák igazi transzcendentális levezetését, mint minden gondolkodás előfeltevéseiét. Bevezetőnek kellett ennek lennie minden jövőbeli metafizika számára, s nagy mértékben annak is bizonyult, mert az ő korától fogva az ismeretelmélet talán a filozófia minden más ágazatánál több figyelmet kapott. „A gondolatok észlelések nélkül üresek, míg az észlelések gondolatok nélkül vakok." Ezzel a formulával próbálta Kant legyőzni a racionalizmus és az empirizmus kettősségét. Kritikai vizsgálatnak veti alá az egész megismerési folyamatot. A kérdés, amit Kant feltett magának, nagyon gyakran így fogalmazódik meg: „Lehetségesek az *a priori* szintetikus ítéletek?" Hume úgy vélte, hogy egyáltalában nem lehetséges semmiféle egyetemes ismeret. Kant érezte, hogy a valódi ismeret, aminek megbízhatónak kell lennie, az elme *a priori* alapelvein kell alapulnia. Egyedül ez ad majd neki egyetemességet, és szükségességet. De miképpen lehetünk bizonyosak, ha egyszer megtaláltuk ezeket az egyetemes alapelveket, hogy nem vagyunk bezárva a saját törvényeinkbe? Azaz, a tudásnak ugyanúgy szintetikusnak is kell lennie, mint ahogyan *a priori*-nak.

Kant úgy véli, képes megválaszolni a kérdést igenlően. Descartes régi alanyát és objektumát elnyeleti egy új alanyban. Az objektivitás ezáltal új értelmet nyer. Többé már nem az elmével összefüggésben nem álló entitás, hanem az elme teremtő tevékenységének eredménye. A tapasztalat sokfélesége beletöltődik a tér és az idő mentális formáiba, s a további mentális tevékenység minden tapasztalatot a gondolkodásunk alapvető törvényeihez viszonyít. Az objektivitás az elme tevékenységeként minden hasonló alkatú elme számára rendelkezik érvényességgel. A kategóriák transzcendentális levezetésével Kant nagyon elmésen próbálja meg bebizonyítani, hogy minden tapasztalat lehetetlen volna, ha nem öltené magára azokat a formákat, amelyeket felölt. Nem próbálkozik meg *a posteriori* érveléssel, mert Hume bebizonyította annak lehetetlenségét. Ha az oksági törvénynek érvényesnek kell lenni a számunkra, akkor annak, mint a tapasztalat előfeltevésének kell annak lenni.

[11] Vide Robert Flint, *Agnosticism*
[12] M. DeWulf, *History of Medieval Philosophy*. 2 kötet, London, 1926.

Megjósolhatom, hogy a dolgok a jövőben így-úgy történnek, mivel ha lennie kell egyáltalában olyasminek, mint az emberi megtapasztalás, akkor annak abban a formában kell léteznie. Hasonló a helyzet a térről és időről alkotott elképzeléseivel. Ezeknek nincs extra-mentális létezésük: minden tapasztalatot ezekbe kell tölteni. Kant mindvégig elismeri, hogy ismeretelmélete csak a tünemény érvényességét ismeri fel. Helyesen szólva, ő nem képes túllépni a szubjektivitáson. Megpróbálhatja módosítani az „objektivitás" fogalmának jelentését, amíg az már nem jelent többet, mint az alany fabrikálásait, de nem joggal teszi ezt. Az, hogy nekünk nem lehet tapasztalatunk a tér és az idő kategóriáin kívül, nem jelenti azt, hogy a tér és az idő pusztán szubjektív, mentális formák.

Itt felhívhatjuk a figyelmet az összes, a kijelentéssel nem számoló idealista ismeretelmélet alapvető hibájára, nevezetesen hogy szükségtelenül szubjektivitásba zárkózik. Nagyon nagy mértékben járult hozzá az ismeretelmélethez annak kihangsúlyozásával, hogy a saját alanyunknak kell minden ismeret kiindulópontjának lenni, de elmulasztotta elemezni azt, hogy ez vajon mit jelent. Kant *Kritikája* itt túlontúl naiv volt. Bárcsak kritikusabb lenne az a kijelentéssel nem számoló gondolkodás! Itt azt feltételezi, hogy az egész valóságnak lényegében egyféle természetűnek kell lennie ahhoz, hogy ismerhessük. Minden valódi idealizmusnak egységet kell feltételezni az egész valóságban, de a valóságnak nem kell egyfélének lennie ahhoz, hogy az efféle egység megvalósulhasson. Az, hogy a kiindulási pontunknak az emberi alanynak kell lennie, nem foglalja magában, hogy kizárólagosan kreatívnak és produktívnak kell annak lennie. Csak annyit kell jelentenie, és csak annyit jelenthet a valódi idealizmus számára, hogy a tapasztalatot kapcsolatba kell hozni vele ahhoz, hogy valóságos lehessen a számunkra. Ez azonban tág teret hagy a fogékonyság számára. Nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy a valóságnak lényegileg nem kell egyfélének lennie, s hogy az egész tapasztalatnak mentális terméknek, hanem lehetséges teljességgel az emberi megtapasztalás formái felett álló valóság is, amelyről még mindig lehetséges a valódi ismeret, mégpedig nem az emberi, hanem a valóság ama magasabbrendű formája kezdeményezésére. Ehhez kellene folyamodnia minden idealistának, akik azzal dicsekszenek, hogy a valóságot a legmagasabb rendű kategóriákban értelmezik. Sem a kanti, sem a hegeli idealizmus nem lehet soha idealista. A magasabb rendűt mindig az alacsonyabb rendű kategóriáival kell értelmeznie, ami viszont bármilyen fajta idealizmus számára megbocsáthatatlan bűn. Az idealizmus azonban mégis szándékosan bezárta magát ebbe a feladatba. Bezárta az égre néző ablakokat.

A saját álláspontunkban nem vágyunk olyan dolgokra, melyek túl magasztosak és csodálatosak a számunkra. Nem tehetünk mást, mint keressük a véges istenismeretet. Szerényebbek leszünk az idealizmusnál. Álláspontunkat az emberi elme elsődlegesen befogadó jellegére helyezzük. A befogadó itt nem a tevékeny ellentétét jelenti, hanem a kreatívot és produktívat. Az, hogy nem használjuk a „passzív" kifejezést, azzal igazolható, hogy a „passzív" a mozdulatlanság túlságosan erős mellékízével rendelkezik. S a mozdulatlanságot bármely kantiánushoz hasonlóan mi is igyekszünk elkerülni. A valódi tevékenységnek és a fogékonyságnak mindig együtt kell járni. Az összes tapasztalatnak, ahhoz, hogy értelmet nyerjen, be kell jutni a tudatunkba, de nem mi hozzuk azt létre. A valóság ténylegesen idealista magyarázatára szeretnénk eljutni, ezért aktívan próbáljuk felfogni, és magyarázni Isten magyarázatát. Istennek kell először magyaráznia a megtapasztalást és a valóságot a számunkra. Azután, de csakis azután kezdődhet az ember igazi tevékenysége. A véges emberi elme önmagában lángol, és megpróbálja magyarázni Istennek a Szentírásban található magyarázatát.

Kant halványan érezte, hogy volt kettősség az ismeretelméletében. Hagyott helyet a létezés magasabb rendű formájának, de nem hagyott helyet az azzal a magasabb rendű formával kapcsolatos igazi ismeretnek. A *noména* vagy létezhet, vagy nem. Mindenesetre nem rendelkezünk róla igazi ismerettel. Kant szubjektivizmusa körkörös gondolkodásba zárta

őt. Dualista metafizikájának eredménye volt a dualista ismeretelmélete. Vagy fordítva kell mondani? Az ismeretelméletében az intellektuális és a nem intellektuális ismeretek közötti kettősség látszólag a dualista metafizikájának eredménye. A lényegi racionalizmus volt az, amit Kant elfelejtett lerázni magáról. Az efféle racionalizmus kész öngyilkosság. A nem racionális ismeret tagadása által él. Nem engedhet meg mást, mint hogy az intellektuális ismeret a valódi ismeret. Nem engedheti meg a részlegességek ismeretét. De akkor hogyan jutunk el az egyetemességek ismeretéhez? Dewey Kantra vonatkozó kritikája megállja a helyét, mikor azt mondja, hogy Kant nem egyesítette a formát és az anyagot.

E kritika jórészt vonatkozik Hegelre és követőire is. A Kant és Hegel közötti nagy különbséget gyakorta kihangsúlyozták. S a nagy különbség létezett. Hegel azt mondta, hogy Kant az ismeretelméletet túlságosan a metafizikától elkülönülten tanulmányozta. Ebből fakad minden dualizmusa. Kant a kategóriákat csak szubjektivitásuk és objektivitásuk vonatkozásában tanulmányozta, Hegel pedig a saját közegükben, a tiszta gondolkodás közegében, és működés közben tanulmányozná azokat. Így próbálta azonosítani a logikát, az ismeretelméletet és a metafizikát. S így gondolja a látókörünkbe vonni a *noména* földjét is. Létezik egy közvetlen híd közöttünk és a végtelen között. Hogyan próbálja ezt megtenni? Kantnak az emberi elme kreativitására vonatkozó elképzelésének a kihangsúlyozásával. Hegel álláspontja tehát a lényegét tekintve azonos Kantéval. Ezt fontos észben tartani. A különbségeik nem szabad, hogy vakká tegyenek minket az egységük vonatkozásában. A késői angol hegeliánusok, például a Caird-testvérek, T. H. Green és mások kiemelték a Kant és Hegel között fennálló különbségeket, és a teológiai ismeret legnagyobb üdvösségének Hegelt tartották Kanttal szemben. Hegel mindig is száműzte a kettősséget, Kant wolffi kettősségét, így aztán most Isten és ember bensőséges és valódi közösségbe kerültek egymással. De miféle egység foganatosíttatott ezen a módon? Olyan egység, mely az azonosításhoz vezet. Olyan egység, amely a monizmushoz vezet. Ez az éjszaka ama egysége, melyben minden tehén fekete, vagy amelyben minden macska szürke.

Ha azt mondják, hogy ez a kritika méltánytalan a személyes idealisták esetében, akik az utóbbi időben oly nagy számban léptek színre, nekünk akkor is ugyanezt a nézetet kell kihangsúlyoznunk, és ragaszkodnunk kell hozzá. Az abszolút, mondják, minden véges megtapasztaláson túl és felette áll. Ez ugyanúgy transzcendens, ahogyan immanens. Ez úgy hangzik, mint az ortodox teológia. Sokan keresték benne a lelkük békességét. Sokan látták az olyan embereknek, mint Andrew Seth, Josiah Royce a keresztyén hit élharcosait. De könyörgöm, mit jelenthet a transzcendencia, ami az eset természeténél fogva nem több, és nem is lehet több, mint az ember elméjének kivetítése? Ez olyan transzcendencia, ami „lényegileg nem különbözik” az immanenciától. A valóság még mindig egy darabból áll. A természetfeletti még mindig a természetes, illetve a természetes a természetfeletti. Vagy legalábbis ugyanabba a kategóriába esnek. Ennek következménye a rejtettebb, de mindazonáltal nem kevésbé tényleges azonosítás, melynek során a magasabb rendűt még mindig az alacsonyabb rendű kategóriáival értelmezik. Az emberi elme még mindig kizárólagosan produktív, vagy kreatív. A kör még mindig bezárult állapotban van, nem léphet bele mennyei világosság. A Kanttal szemben megfogalmazott érvényes kritika érvényes a későbbi idealizmusra is. Az összes idealizmus zavarba jön a tévedés, vagy a gonosz tüneményének magyarázatakor. Ahogyan már korábban megjegyeztük, nem elég korlátozni a kérdést a tévedés egyedi eseteire, s csak annyit kérdezni: miképpen lehetek biztos benne, hogy az adott konkrét dolog igaz? Ha képes vagyok kételkedni egyetlen konkrét (rész) dologban, akkor kétlem az egészet is, amennyiben az egész olyan viszonyban áll, ahogyan Kant és Hegel szeretné, hogy állni higgyük. Mikor tehát egy megoldhatatlan dilemmával szembesülünk, kétségbeesve kijelentjük: „a racionális a valóságos és a valóságos racionális”, s azzal segítjük ki magunkat a nehézségből, hogy kimondjuk: metafizikailag szólva a gonosz nem létezik. Tegyük fel, de ki fogja tagadni, hogy ismeretelméletileg szólva a tévedés nagyon

valóságos? Milyen alapon magyarázhatod, vagy magyarázhatod féle ezt a tényt? Vajon a metafizika és az ismeretelmélet nem egy és ugyanaz a számodra? Az egyetlen látszólagos alternatíva Schopenhauer, vagy Von Hartmann szkepticizmusa. A metafizika, mely azonossághoz vezet, nem vezethet máshoz, mint olyan ismeretelmélethez, ami tagadja a tévedést, s a gonoszt a legáltalánosabb értelmében tagadó ismeretelmélet nem tehet mást, mint azonosítja Istent és embert, s örökre bezárja magát egy soha át nem törhető körbe. A kijelentéssel nem számoló idealizmus nem lehet más, mint délibáb-idealizmus.

Nem kell hosszasan időznünk a modern ismeretelmélet ama formái mellett, melyek manapság meglehetősen eluralkodtak, és ellenzik az idealizmus minden formájának intellektualizmusát, s kihangsúlyozzák az ismeret akarati összetevőjét. Általánosan szólva, manapság az ismeretelmélet keresi a tapasztalat egyesítését, s teszi ezt a régi, hibás pszichológia leuralásával. Ez előny. De akár kihangsúlyozzuk az értelmet, az akaratot, vagy a cselekvést, akár a három egységéhez ragaszkodunk, a különbségek, melyek megosztják ezeket az elméleteket egymás között, csak csekély fontosságúak ahhoz a különbséghez képest, mely valamennyit egy oldalra sorolja, s ezek között, valamint aközött a nézet között áll fenn, ami a másik oldalon elismeri a kijelentés lehetségességét és szükségességét.

Következő feladatunk tehát azon elméletek összehasonlítása, melyek megengedték a kijelentés lehetségességét, valamint annak meglátása, hogy miképpen igazodtak ezek egyenként az egyetemes ismeretelméleti gondolkodáshoz, továbbá mennyire voltak hűségesek a saját alapelveikhez.

3. fejezet: A kijelentéssel számoló ismeretelmélet általánosan

Az előző fejezet végén rámutattunk, hogy az ismeretelmélet minden olyan formája, mely nem engedi meg a kijelentés lehetségességét, egységesen szembeszállnak azokkal a formákkal, melyek megengedik.

Elsődleges és alapvető a kijelentéssel számoló ismeretelmélet számára az az állítás, hogy az ember rendelkezhet valódi ismeretekkel a valóságról. Az agnoszticizmus egyik formája sem egyeztethető össze a keresztyénséggel. Ó igen, nem volt hiány azokból, akik az ellenkezőjét állították, de ők nem tipikusak. Az agnoszticizmus öngyilkosság. A tévedés lehetségességével kapcsolatos érvek kimerítően megmutatták, hogy választanunk kell a valódi ismeret, és az öngyilkosság között. Ez még nem érinti a teista bizonyítékok kérdését. Ebből nem következik, hogy miután az agnoszticizmus végzetes, a teista bizonyítékoknak fenntartás nélkül valóságosaknak kell lenni. Ezt sokszor így mutatták be a teista szerzők, például Fraser, Flint, valamint Shedd. Ez azonban nyilvánvaló *non-sequitur*. Ez ugyanaz az érv, amit a hegelianizmus használ, s amit lényegében ingatagnak találtunk. A valódi ismeret lehetségessége mellett szóló érv mindössze annyit jelenthet, és jelent is, hogy tagadja az agnoszticizmust. Azután jön a következő kérdés, mely nem azonosítandó az előbbivel, hogy vajon az igazi ismeret lehetségességét, aminek ebben az esetben aktualitásnak is kell lennie, elértük-e, és elérhető-e a teista érvekkel, vagy történelmileg önmagában is a kijelentés terméke. Erről többet azonban később szólunk a jelen fejezetben. Legyen itt elegendő annak kimondása, hogy a kijelentéssel számoló ismeretelmélet minden formája a legáltalánosabb értelemben bizonyos az emberi tudat megbízhatóságában.

Továbbá, minden a kijelentéssel számoló ismeretelmélet előfeltételezi egy egyetemes teizmust, melyben az egész valóság nem „lényegileg egy”. Ennek az álláspontnak az igazolása megtalálható a kantianizmusra és a hegelianizmusra vonatkozó korábbi kritikánkban. A valóság összes formájának azonosnak tekintése az ismeret érvénytelenítéséhez vezet. Az ismeret határozott, és különálló fogalmakat, sőt határozott, és különálló személyeket előfeltételez. Emellett láttuk, hogy a hegelianizmus nem képes számot adni a gonoszról. A gonosz a páncélozott egészben úgy tevékenykedik, mint „ellenállhatatlan erő egy mozdulatlan entitásban”. Röviden, nincs belevezető, sem belőle kivezető út. Istennek ugyanúgy részesévé kell válnia a gonosznak, mint az embernek, annak ellenére, hogy a konkrét egész és a véges tökéletlenség állapotainak hegeli „Begriff”-je majd megoldódik. A gonosz és az ismeretbeli tévedés racionális magyarázata magában foglalja a teizmust, melyben nem az Istentől, hanem az embertől ered a gonosz, s amely így nyitva hagyja az utat a gonosz megsemmisítése előtt. A panteista ismeretelmélet végzetes. Az alany-tárgy és alany-alany viszony magában foglalja a természetfelettit, és a gonoszról semmi más alapon nem lehet számot adni.

Ennek következményeképpen jön a kijelentés lehetségességébe vetett hit. Ez ismét nem foglal magában teista érveket. Mindössze az ellentétét jelenti az alany kanti nézetének, mint kreatívnak és produktívnak. Valódi idealista ismeretelméletet foglal magában. Ha a valódi teizmus szükséges az ismeret előfeltevéseként, akkor a kijelentés lehetségessége, amelynek ebben a esetben ismét magában kell foglalnia a kijelentés aktualitását is, mert az egyetlen alternatívát jelenti a nihilizmussal szemben, szintén előfeltevése minden valódi ismeretnek. Be vagyunk zárva a kantiánus szubjektív kreativitás és a hegeliánus délibáb-idealizmus alternatívái közé, melyek ránk hagyják Istennek az emberből kiinduló értelmezését, és reménytelenül beleütköznek a tévedés jelenségébe, vagy a teizmus fogalmába

az abból következő kijelentéssel egyetemben, amiben az abszolút válik a valóság magyarázó kategóriájává, s van kiút a gonosz problémájából.

Létezik különbség, amint majd később látjuk, a kijelentés fogalmának különböző támogatói között. Egyesek a kijelentés alatt a Szentírásban adott megváltó kijelentést értik, míg a reformátusok, vagy legalábbis néhányan közülük különbséget tesznek az elő-megváltó speciális kijelentés, valamint a megváltó speciális kijelentés között, fenntartván, hogy a kijelentés még a bűn figyelembe vétele nélkül is szükséges. Nos, ha tisztán filozófiai érveket akarunk használni, ahogyan mostanáig tettük, akkor úgy látszik, hogy a nem megváltó kijelentést juttatjuk érvényre. A teljes teizmus, még a nem biblikus is, magában foglal kijelentést. Ebből aztán a kijelentés sem csak kinyilatkoztatást jelent panteista értelemben, hanem személyes kijelentést, melyet Isten kezdeményez.

Mi azonban úgy vélem, tovább léphetünk, és kimondhatjuk, hogy a keresztyén egyház minden ágazata posztulálja a speciális megváltó kijelentés szükségességét is. S ennek hatalmas ismeretelméleti következményei vannak. Ez magában foglalja az elme elsötétülését, és az akarat megromlását, ami miatt az ember magától nem ismerheti úgy Istent, ahogyan bűnösként ismernie kellene. Itt ismét ki kell hangsúlyoznunk az egyház egységét a megváltó kijelentésbe vetett hite vonatkozásában. A hitvalló keresztyénnek tehát rendkívül komplikált filozófiai, s különösen ismeretelméleti problémákkal kell szembenéznie. Annak elismerése, hogy a bűn hatással volt az emberi elmére, annyi, mint annak elismerése, hogy a borba víz került, emiatt kémiai folyamatra lesz szükség a tiszta termék visszaszerzéséhez. A probléma eme elbonyolódása azonban egyidejűleg magával hozza az egyetlen lehetséges utat is a megoldáshoz. Struccpolitikát folytatunk, ha nem ismerjük el a gonosz befolyását az elmére. Ez azt jelenti, hogy eleve bukásra kárhoztatjuk magunkat.

Különösnek tűnhet, hogy a világ nagy gondolkodói közül senki sem ismerte fel a bűn tényét. Kant különösen felhívta a figyelmet az észlelés gépezetére, s tették ezt még sokan utána. A tévedés ténye és az ismeretek korlátai arra késztették az embereket, hogy aprólékosan vizsgálják a hatósugarukat. De a furcsa, ám mégsem annyira furcsa eredmény az lett, hogy az emberek mindig két lehetőség valamelyikét választották, de sohasem a harmadikat. Az emberek vagy minimalizálják a tévedés tényét, majd posztulálják azonosságát az abszolúttal, s ezáltal válik az ismeret érvényesség, vagy legalábbis annyira érvényesség, amennyire Maga Isten számára az, vagy pedig elismerik a tévedést, korlátozzák a valódi ismeret területét, és végül az agnoszticizmus felé fordulnak.

A Szentírásban hívő nem fogad el efféle alternatívákat. Ő valóságosabban idealista. Figyelemben akarja venni az ügy összes tényezőjét, s lehetővé teszi azoknak a teljes befolyásuk kifejtését. Elismervén a gonosz tényét és annak noetikus következményeit, így tehát nem mond le az igazi ismeretről. Elismeri annak lehetőségét, hogy a gonoszon keresztül megváltozhatott az Istennel fennálló viszonya, ezért keresi a már a bűn ténye nélkül is szükséges ama kijelentést, amely elhozza neki az igazi ismereteket Istenről, önmagáról, és a kettőjük kapcsolatáról.

Most nem a pszichológiai tényezőkről beszélek a folyamatban, ami magában foglalhat különbséget az apologetikai nézőpontban. Csak annyit próbálok itt megtenni, hogy filozófiai igazolást adjak az álláspont egészének, akár maga a hívő számára, akár a nem hívőnek szóló apologetikája számára. Szükséges volt, hogy először kihangsúlyozzuk az alapvető különbséget az elméletek két fő osztálya között. Nem várhatjuk, hogy ellentétes nézeteknek adjunk igazat, vagy hogy a sajátunkat teljességgel kifejlesszük, ha nem vesszük észre, hogy pontosan hol húzódnak a törésvonalak. Éles ellentmondás áll fenn a római katolicizmus és a reformátusok között a kijelentésről alkotott nézeteik vonatkozásában.

Ekképpen tisztázván ezt az alapvető különbséget, és igazolván választásunkat, a továbbiakban át kell tekintenünk a kijelentéssel számoló ismeretelméletek különböző formáit, s meg kell említenünk, hol és miért értünk egyet azokkal, illetve hol és mikor nem. De miért

kell egyáltalában egyet nem értenünk? Mivel mindegyiknek a célja a nagy ellentét kihangsúlyozása, de nem az ellenségeskedés kedvéért, hanem az igazság és az átláthatóság kedvéért, amit rendjén való szeretni. A keresztyén egyház ágazataiként gyakorolnunk kell egymással szemben a folytonos fegyelmet. Az efféle kölcsönös fegyelem segíteni fog a közös megerősödésünkben. Ha az egyik csoport enged az ellenséggel való barátkozásnak, meg kell fújnunk a trombitát. Nem szereted a katonás terminológiát? Nem tűnik neked zeneinek, mikor a harsány kürt harcra szólít? Akkor közvetlenül a füledbe kell fújnom, a trombitát. Már megfertőzött téged az ellenség mérges gáza. Az egyik legnagyobb és kétségtelenül mindig az első győzelem, amivel az ellenség dicsekszik, ha megtöri a hívő harci szellemét. Ha el tudod hitetni egy keresztyénnel, hogy az embernek nincs szüksége természetfeletti megváltó kijelentésre, mert az ő elméje normális, és csak embertársai kölcsönös ellenőrzésére van szükség, hogy vezesse a szárnyalását, akkor máris sokat elértél. Napjaink liberalizmusa kiváló példája az efféle győzelemnek. Az, hogy a tiszta naturalizmus, mint amilyen a liberalizmus is, még mindig megtalálja a helyét a keresztyén egyházakban, azt bizonyítja, hogy a keresztyének elszunnyadtak az őrségben.

Különösen vonatkozik ez az ismeretelméletre. Itt az átjáró, itt van a frontvonali lövészárok. Gyengülj itt meg, és az ellenség behatol a területedre, s teljességgel védekező helyzetbe kényszerülsz. Itt rá kell térnünk, ha megbocsátható egy pillanatra a kuyperi terminológia használata, a polemikus, mintsem az apologetikus ismeretelméletre. Áttekintjük a római katolikus, a lutheránus, és az arminiánus ismeretelméletet, és megnézzük, milyen mértékben fejlődtek és maradtak hűek a kijelentéssel számoló nézethez. Ha a végén arra a következtetésre jutunk, hogy a református teológia az, ami a legteljesebben kifejlődött és a legjobban marad hű a bibliai álláspontoz, az nem az üres dicsekvés kedvéért történik, mert azt annál jobban kizárjuk, minél mélyebben felfogjuk a „*principium speciale*” szükségességét. Őszintén vágyunk először is arra, hogy maguk a reformátusok teljes mértékben lássák örökségük szépségét, másodszor pedig, hogy elvezessük a keresztyén egyház többi ágazatát annak felismerésére, hogy álláspontjuk logikája megköveteli: legyenek hűségesebbek kezdeti álláspontjukhoz. Harmadszor pedig, és legfőképpen, hogy csak úgy szerezzük meg a győzelmet ellenségeink felett, hogy barátainkká tesszük őket, és így állítjuk a mi oldalunkra, mert csak ott található meg a békesség.

Használtuk a „*principium speciale*” kifejezést, amit id. Abraham Kuypertől kölcsönöztünk. Ennek használata nem szükségszerűen jelent egyetértést a tudomány általa kialakított felosztásával. Ez egy kényelmes kifejezés, s a jelen tanulmányban mindvégig általános kifejezésként szerepeltetjük a speciális, objektív megváltó kijelentés, az ihletettség, valamint az ezekhez kapcsolódó szubjektív dolog – a hit – megjelölésére, röviden mindarra, aminek köze van a bűn befolyásának elismeréséhez bűnként, és nem egyszerűen csak hibaként.

4. fejezet: A római katolikus ismeretelmélet

Az előző fejezetünkben felvázoltuk a keresztyén ismeretelmélet természetét és területét általánosságban. Láttuk, hogy magában foglalja a valódi teizmust, és a „*principium speciale*” elismerését. Így egyidejűleg mércét is állítottunk, mellyel az eltérő nézeteket mérhetjük. Ezeknek a nézeteknek ezzel a mércével kellene akarniuk megmérettetni.

Egy hatalmas nehézséggel szembesülünk, s nemcsak itt, hanem mindenfelé. Szigorúan szólva az ismeretelmélet, mint tudomány egészen mostanáig nem fejlődött. A legtöbb anyagot tehát más tudományágaktól kell kölcsönöznünk, ezek közül is főleg az apologetikától. Az apologetikában a keresztyénség megpróbálta megadni magának és a világnak a hitének okát. De az apologetika, mint tudomány, egyelőre gyerekcipőben jár. Kénytelenek vagyunk tehát a nézetünket a keresztyén ismeretelméletről általánosságban és a római katolikus ismeretelméletről konkrétan, legalábbis amennyire a történelme megvilágítja, bármiből összeszedegetni, ami elénk kerül. Ezért aztán megkérdezhetjük, hogy mit kínálnak nekünk a modernebb értekezések.

A korai egyházatyák a pogány filozófia ellen védték a keresztyénséget. Az alexandriai iskola a spekulatív hajlamaival egyetemben beleveszett a pogány áradatba, ahelyett, hogy kihúzott volna másokat abból. Ágoston volt az első, aki rendszerezett munkát írt a témában.

A Második Akadémia ellen írva, ami csak a valószínű ismeretet ismerte el, de a biztosat nem, Ágoston azt válaszolja, hogy a valószínűség előfeltételezi a bizonyosságot. A modern filozófia egésze, mely a tudat érvének tulajdonított hatalmas fontosságot Descartestől Royce-ig, Ágoston nyomdokaiban lépkedett. Ágoston számára ezekhez a modernekhez hasonlóan a kétkedés magában foglalja az igazságot. Az első logikai alapelvek bizonyosak. Az ismeret az érzékekkel kezdődik, de „a tökéletes ismeret az intellektuális ismeret, mely az érzékelt adatokon alapulva azok fölé emelkedik az egyetemes okokhoz.”[13] Ágoston így alapozza meg az ismeret érvényességét. Most nem célunk részletesen tárgyalni, miképpen védte Ágoston a keresztyénségét. Általános alapelvei eléggé világosak, részletes elemzést azonban nem tudtam készíteni. Általánosan szólva Ágoston a többi korai egyházatyához hasonlóan megpróbálta kimutatni a keresztyén vallás racionalitását. A kegyelemről alkotott, nagyon fejlett tantétele azonban inkább kételkedővé tesz valakit a fontosságot illetően, amit a természetes ész képességének tulajdonít a *principium speciale* pártatlan súlyozásának vonatkozásában. Hiszem azonban, hogy Ágoston írásaiban van valamiféle intellektualizmus, ami bizonyos fokig igazolta a középkori skolasztikának az eredetére vonatkozó állítását.

[13] “Epistemology.” *Catholic Encyclopedia*.

5. fejezet: A lutheránus ismeretelmélet

Ez annak ellenére nehéz téma, hogy először itt találkozunk a téma tudományos taglalásával Karl Francke „*Metanoetik*” című munkájában. Nem lesz elegendő egyedül csak ezt az értekezést figyelembe venni. Először meg kell bizonyosodnunk arról, hogy vajon ténylegesen képviseli-e a valódi lutheránus álláspontot. Ezenkívül ez a munka jórészt exegetikai, s bármennyire is értékes, ez a tény a területét korlátozottá teszi.

Ebben a rövid összefoglalóban fel kell idéznünk a lutheranizmus főbb tantételeit. Mi a géniusza? Schleiermacher azt mondta, hogy a „*Gemuthzustände*”-ben nincs különbség a lutheránus és a kálvinista között. Schneckenburger azt mondja, hogy a lutheranizmus a Mária-féle, míg a kálvinizmus a Márta-féle keresztyénséget képviseli.[14] A kálvinistának szüksége van a jócselekedetekre az üdvbizonyosságról való meggyőződés végett. Egyesek azt mondják, hogy a reformátusok túl nagy teret engedtek az észnek. C. P. Krauth néhány különböző nézetet sorol fel.[15] Gobel, Nitzsch és Heppe azt mondják, hogy a lutheranizmus a hit által történő megigazulás anyagi összetevőjét, míg a reformáció a Szentírás tekintélyének formális alapelvét emeli ki. Herzog azt mondja, hogy a Róma külsőségekben kimerülő vallásossága ellen küzdő lutheranizmus gnoszticizálássá, míg a Róma pogánysága ellen küzdő reformáció judaizálássá vált. Ez valójában megfelel Schneckenburger Mária-féle és Márta-féle nézetének. Schweitzer azzal foglalja össze ezt a nézetet., hogy kimondja: a módszerét tekintve a lutheranizmus antropológiai és analitikus, míg a reformáció teológiai és szintetikus.

Figyelemre méltó, hogy mindezekben a nézetekben egy ellentét állandóan vissza-visszatér. Meglehetősen erős az ellentét a lutheránus és a kálvinista között az Isten és ember viszonyáról alkotott nézetüket illetően. Luther kiindulópontja lényegében antropológiai. Ez a tény kénytelen újból jelentkezni az ismeretelméletében ugyanúgy, mint a metafizikájában, melyek mindegyike, ami magát Luthert illeti, inkább benne foglaltatnak, semmint kifejeződnek a teológiai írásaiban. Luther először a predesztináció azt az abszolút mivoltát hangsúlyozta ki, ami már határos a determinizmussal. Valójában az embert a mechanizmus egy darabjává tette. Ez amiatt a tény miatt volt így, hogy Isten képmását csak a tudás, az igazságosság és a szentség, de nem az értelem és az akarat erkölcsi attribútumaiban létezőként fogta fel. Ezért mikor az ember elveszítette azt a képmást, olyan tehetetlennél vált, mint egy darab márvány. Később a „*Trostschrift*”-jében,[16] mikor Luther azt gondolta, „*dass die Heilsgnade an die Gnadenmittel; besonders an das Wort gebunden ist*”, változtatnia kellett a predesztinációról alkotott erőteljes nézetén. Melanchton teszi meg az első lépést a szinergizmus irányába. „*Der große Fortschritt bestehlt vor allem darin dass zwischen dem Verhaltniss de Menschen zur Wirksamkeit Gottes im Gebiet des Physischen und dem Verhaltniss des Menschen zur Wirksamkeit Gottes auf dem Gebiet des Sittlichen klar und deutlich unterscheiden wird*”. Luther mechanizmusának Melanchton szinergizmusába kell fejlődnie. Nem várható, hogy az üdvösségre sokáig úgy gondoljanak, mint ami az Íge véletlen szétosztásától függ. Az ember képességei újra meg fognak jelenni. Mosheim a remonstránsok alapelveit egyben a lutheránusok alapelveinek ismerte el.

Azért említettük a mechanizmusnak a szinergizmusba történő fordulása eme nézetét a lutheránus gondolkodásban, mert szemlélteti Isten és ember viszonyának egészét, amiképpen a lutheránus teológia általánosságban felfogja. Krisztus isteni és emberi attribútumai hajlamosak összekeveredni, így valójában emberi testével ténylegesen jelen van az

[14] Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung, des Lutherischen und Reformierten Lehrbegriffs*. 1855, 1. fejezet

[15] Charles P. Krauth, *Conservative Reformation and its Theology*, 1871.

[16] Benson, *Zur Frage nach der menschlichen Willensfreiheit*. Beziehung zur Sünde und zur Gnade. Rostock, 1900, 34. oldal

úrvacsorában. Krauth nagyon részletesen magyarázza Krisztus a sákramentumokban való jelenlétének lutheránus nézetét. Azt mondja, a lutheranizmus soha nem hitt a két test impanációjában, és konszubsztanciációjában (a) sem a két test egyesüléseként, (b) sem a két test keveredéseként. A vád, miszerint ezek sértik a szubsztancia és az attribútum viszonyának magát a fogalmát, nem állja meg a helyét. Nagyon óvatosaknak kell lennünk annak kimondásával, hogy pontosan mit ért a lutheranizmus alatta, mikor azt mondja, hogy Krisztus valóságosan jelen van a sákramentumokban. Krauth bátran kijelenti, hogy a megtestesülés és a Szentháromság tantétele együtt áll, vagy bukik a sákramentumok lutheránus tantételével. „Azt mondani, hogy Krisztus természete személyesen van jelen az Ő emberi mivolta nélkül, nem más, mint annak tagadása, hogy az Ő emberi mivolta a személyiségének része, s ezzel a megtestesülés tantétele elbukik."[17] Itt azonban megkérdezhetjük: akkor a megtestesülés az emberi természet befogadása az isteni személybe? Krauth maga is elismeri, hogy a végtelen valóban jelen lehet velünk, de nem testileg. Ezért az egyetlen érve az, hogy a végtelen valóságosan befogadta a testit az istenibe, s ezt megmagyarázni nem tudjuk, csak meghajlunk a titok előtt. Mi azonban nem azt állítjuk, hogy nem hajtanánk fejet a titok előtt. Méltányoljuk a fenntartás nélküli kijelentést arról, amit Krauth tényeknek tart, s az ezeket megengedő alapelve vezeti őt a teológiájában. A tények általa történő eme értelmezése az, amit ellenzünk. Teljes mértékben lehetséges ugyanúgy felfogni Krisztus természeteinek egységét az Ő személyében, mint ahogyan a természetek egységét még abban a felhígított értelemben is, amelyben Krauth fogja fel azokat.

Látjuk, hogy a megtestesülés és a sákramentumok lutheránus nézetében Isten és ember nincsenek megfelelően elkülönítve. Mindvégig létezik egy gnoszticizáló tendencia. A lutheranizmus vonzódik a *Vermittelungstheologie*-hoz. A Szentháromság második személyének munkája a teremtésben, valamint megváltói tevékenysége nem különülnek el elég világosan. Schneckenburger a könyve különböző fejezeteiben megmutatja, hogy teljesen különböző nézet létezik a végtelen és a véges viszonyáról a lutheranizmusban a kálvinizmushoz viszonyítva. Ezt különösen a „*Unverlierbarkeit des Gnadenstandes*" című fejezetben teszi világossá. Ezt írja: „*Welches Interesse hat die Doktrin, es hier bei dem unmittelbaren Selbstbewusstsein bewenden zu lassen, und diesem absolute Wahrheit und doch wieder keine bleibende. Geltung zuzuschreiben*?" Azt akarja mondani, hogy az emberek valamikor ténylegesen megigazulnak és újjászületnek, de mégis kieshetnek a kegyelemből. A válasza: „*Es ist neben dem sittlichen das religiös spekulative, welche ihre ganze Anschauung von Verhältnisse 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 bleibendes; darum das unmittelbare Selbst Bewusstsein des letzteren ein wahres, sowohl als Bewusstsein der Lünde wie als Bewusstsein der Kindschaft durch die Rechtfertigung. Diese Immanenz des Göttlichen im endlichen Geiste schließt nun in sich die Möglichkeit für denselben, sich ins Gegenteil umzusetzen.*"[18] A végtelen így lép be a végesbe, s kölcsönzi a saját valóságát a végesnek. Ezt olvasván – s nem más ez, mint ama gondolkodás egész irányzatának megfelelő példája, ami az alapját képezi a lutheranizmus és a kálvinizmus Schneckenburger által történő összehasonlításának – bárki azonnal megnézi a könyve fedőlapját, hogy véletlenül nem az idealista filozófus, Josiah Royce könyve akadt a kezébe egy lutheránus teológusé helyett.

Miután ez a nézete az Isten és ember közötti viszonyról metafizikailag, így ismeretelmélete sem lehet valódi keresztyén álláspont, és a kijelentés jelentésének is panteista színezetet kell öltenie. Azt várjuk, hogy ezt találjuk. S valóban ezt találjuk. Krauth mondja: „A tudatlanság az isteni tudás ellenpárja, a gyengeség az isteni mindenhatóságé, de a bűn

[17] Idézett mű, 350. oldal
[18] Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung,* stb. 1, kötet 248. oldal

Istennek magával a szívével és az erkölcsi dicsőségével áll szemben".[19] Krauth a tudatlanságban majdnem kizárólagosan a véges korlátozottság hatását látja. Így tehát nem maradhat hű a „*principium speciale*"-hoz, mert a tudatlanság, amennyiben téves istenismeret, a bűn eredménye, s nemcsak Isten tudásával és bölcsességével kell szembeállítani, de a szentségével is. S jóllehet a tudatlanság, mint nem teljes istenismeret csak azért állítható szembe Isten tudásával, hogy ne tudatlanságnak, hanem véges tudásnak nevezhessük.

Hogyan jut el akkor a lutheránus az egyetemes érvényességhez? Nem jut el. Bizonytalan marad a halála napját illetően. Általánosan szólva hisz a tudat érvényességében és a kijelentés valóságosságában. De különösen az üdvösséget illető bizonytalanságában, ami az istenismeret bizonytalanságát jelenti, mutatja meg a lutheránus ismeretelmélet a gyengeségét. De, mondod, az nem is ismeretelmélet. Könyörgöm, mi más? Isten ismeretének bizonyossága, amiképpen arra nekünk, mint bűnösöknek most szükségünk van, az elképzelhető leggyakorlatiasabb ismeretelmélet: az egyetemes ismeretelméletre épít. Ezért mondja Dorner is: „*Der Lutheraner fühlt sich vorrsherrschend in einem seligen Kindesverhältniss zu Gott.*"[20] Geerhardus Vos azonban pont az ellenkezőjét jelenti ki: „*De Luthersche leeft als een kind, dat in den lach der vadergunst het oogenblik geniet; de Gereformeerde als een man, in wiens bewusten geest de eeuwige glorie Gods haar schijnsel werpt*".[21] Vos tömören a lutheránus viselkedés egészét fejezi ki, míg a többiek a pillanat jelentését. A lutheránus biztos a dolgában, mikor érzi Krisztus isteni személyének beáradását a lelkébe, amikor ténylegesen megigazul, de aztán elbukik, és többé már nem bizonyos az üdvösségében, hanem tényleges tudatlanságban él. Az egész folyamat bárkit Anaximenes sűrítésére és ritkítására emlékeztethet. Az atyai mosoly egy pillanatra rávillan, de aztán megint jön a sötétség. S ez nemcsak a tudat, vagy a tudattalanság dolga, hanem a teljes valóságé is, ami annál fontosabb. A lutheránusnak nincs szüksége a bizonyosságra, ami a kiválasztás tantételéből fakad, mert mikor egyet érez Istennel, akkor közvetlen bizonyosságot érez a saját hitében. „*Allein er enthält sich, von dieser Genesis des Glaubens aus weitere Schlüsse rückwärts bis in die göttliche Wahl hinein zu machen, weil er in der unmittelbaren Selbstgewissheit des Glaubens die Gnadengüter, die justificatio, die unio cum Christo zu seiner vollen Befriedigung empfängt.*"[22] De miféle érvényességről beszélhet valaki bármiféle „*weitere Schlüsse rückwärts*", vagy előre nélkül? Ez úgy hangzik, mint teológiai pragmatizmus.

Meg kell említenünk, hogy Schneckenburger teljes mértékben félreértelmezi a jócselekedetek református elképzelését. A református teológusok kétségtelenül kihangsúlyozzák a jócselekedeteket, de elsődleges indítékuk ehhez a szerető engedelmesség iránta, Akin át már élvezik az üdvbizonyosságot. Még ha el is ismerjük, hogy a jócselekedetek „elhívásunk és kiválasztásunk bizonyossá tétele végett" szükségesek, az csak magának a ténynek a nagyobb tudatosságára utal. A „*Reformierte Frömmigkeit*" nem „*knechtisch gesetzliche Art*"-ot[23] feltételez, hanem gyermeki szeretet, ami mindig is az Atya gondoskodását bizonyítja.

A református pszichológiának sem korrekt értelmezése az, mikor Schneckenburger cáfolatképpen teszi hozzá arra az állításra, miszerint a kiválasztás a bizonyosság végső alapja, hogy: „*In je abstraktere Höhen also der Reformierte zurück geht, um das Bewusstsein des persönlichen Heils an Gottes unmittelbaren ewigen auf ihn persönlich gerichteten Willenentschluss zu befestigen, desto mehr entsteht für ihn wieder das Bedürfnisse in*

[19] Krauth, idézett mű, 379. oldal
[20] Schneckenburger idézi, 1:24.
[21] Geerhardus Vos, *De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*. Grand Rapids: "Democrat" Drukers, 1891, 41. oldal, Angol fordítás: *Redemptive History and Biblical Interpretation*, Phillipsburg NJ: Presbyterian and Reformed, 1980, 257. oldal
[22] Schneckenburger, idézett mű, 1:55.
[23] Schneckenburger, idézett mű, 1:63.

concreter Weise an dem Kerne seines Wesens die faktische Realisierung desselben indieirt zu schen, als Pfand der einstigen Vollendung".[24] Igaz, egy keresztyén minél inkább a kiválasztás tantételének él, annál inkább késztetve érzi majd magát a jócselekedetek cselekvésére, de annál kevésbé csak a bizonyosság indítékából és annál jobban az engedelmesség indítékából. A kiválasztás ugyanis bizonyos fokig megérteti vele Isten ama szeretetének mélységét, hogy kiválasztotta őt minden saját érdem nélkül. Nem igaz tehát, hogy amíg nem tudjuk, hogy ki vagyunk választva, addig úgy kell tevékenykednünk, mintha az örök életet a cselekedetekkel érdemelnénk ki. A mi teológiánk nem „*Theologie als Ob*". Az „*eine gewisse knechtische Lohnsucht*" nem a református tanítás egyik veszélye. Mindezekben Schneckenburger megfordítja a református pszichológia különböző momentumait. Számára az üdvösségszerző jócselekedetek református megfontolása az elsődleges, míg a kiválasztás tantétele csak a második biztosíték a pelagianizmus ellen, miközben a valóságban a kiválasztás mindig a jócselekedetekre történik.

Schneckenburger az egész református teológiát egyetlen nagy dilemma elé állítaná. „*Indem aber die reformierte Ansicht jene Gegensätzlichkeit im Prozesse des Werdens ermäßigt und aus diesem Verfahren keineswegs unerhebliche. Vorteile zieht, verfällt sie dem Dilemma, entweder auch den realen sittlichen Gegensatz zu ermäßigen, oder dann ihn zu einem ausserweltlichen Gegensatze in Gott selbst werden zu lassen, also die Gottesidee selbst dualistisch zu bestimmen, auseinander zu springen, und dem entsprechend wiederum in die Welt einen verdeckten Gegensatz fast manichäischer Art zu bringen, der sich zuletzt in der Scheidung der Verdammten und Seligen entladet.*"[25] Miért kerülünk ilyen dilemmába? Mert a református teológia alapján: „*Alle Differenzen und Störungen, auch der Fall nicht ausgenommen, sind, genau betrachtet, nur leichte Schattierungen, aufgenommen in den absoluten Urplan selbst, nur Oscillationen, wie sie die Natur des Wachstums und Fortschritts mit sich bringen*". A lutheranizmus számára viszont a bukás Isten terve harmóniájának „*ein reales Abbrechen*"-je, s a megtestesülés, stb. pedig az ennek megfelelően tett lépések. Nem csoda, hogy efféle nézőpontból kiindulva a református teológiát dilemma elé kell állítani. Schneckenburger nem képes valódi erkölcsi különbségtételt elképzelni a teremtmény abszolút függetlenségének alapja kivételével, mégpedig olyannyira abszolút függetlenség alapján, hogy képes legyen meghiúsítani akár Isten törvényét is, ezért Isten kénytelen teljességgel alkalmazkodni az ember cselekedeteihez. Az pedig, hogy ekkora szabadságot akar az ember számára, és semmivel sem kevesebbet, kifejezésre jut az Ádámmal való kapcsolatunk valószerűségéről alkotott elképzelésében is. Most nem foglalkozunk a dilemma fenntarthatatlanságának megmutatásával, hanem azt mutatjuk be, hogy az efféle dilemma felállításával a lutheránus feltárja elképzelését Isten és ember viszonyáról. A lutheránus szerzőknél olyasfajta függetlenséget találunk ember számára, amilyet Müller posztulál a bűnnel kapcsolatos munkájában. Ez a fajta függetlenség az, ami soha nem képes érvényre juttatni a Szentírást, mert vonakodik Istent megtenni a valóság abszolút magyarázó kategóriájává. Emiatt még kevésbé képes érvényre juttatni a *principium speciale*-t.

A lutheránus metafizika és ismeretelmélet eme hátterével térünk rá D. K. Francke *A Metanoetik, Die Wissenschaft von dem durch die Erlösung veränderten Denken*"[26] című munkájának vizsgálatára. Ez a munka nagyon alapos és kiterjedt azoknak a bibliai adatoknak a vonatkozásában, melyek szó szerint az ember gondolkodásának kritikáját fejezik ki, de gyenge a doktrínális következtetésit illetően. Kiindulópontja a 2Kor5:17: „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiek elmúltak, ímé, újjá lett minden". Ennek megfelelően beszél úgy az újjászületett gondolkodásról, mint „*ein radikal verändertes*"-ről, amit az

[24] Idézett mű, 1:85
[25] Idézett mű, 1:232
[26] Karl Francke. *Metanoetik, Die Wissenschaft von dem durch die Erlösung veränderten Denken*. Leipzig: A. Deichertsche, 1913.

Újszövetségben a μετανοια kifejezés jelöl, ami egyben a könyvének címe is. Elismervén, hogy a μετανοια kifejezésnek erkölcsi vonzatai is vannak, ő csak a „*rein noetische*”-t keresi. Részleteiben nem tudjuk áttekinteni az exegézisét, de a mi céljainkhoz ez nem is szükséges. A könyv három része a következő: A megújult gondolkodás szükségessége, annak lehetségessége, valamint annak ténylegessége. Először leírja nekünk az újjá nem született gondolkodást, amely meglehetősen sötét: „*Es will sich nicht mehr passiv und rezeptiv verhalten, sich auf dem Wege zum Wahrheitslicht durch keinerlei Rücksicht Halt gebieten, in keiner Form Schranken ziehen, Vorschriften machen lassen*”.[27] A gondolkodás vagy a mindentudást keresi, azaz vulgárisan azt állítja, hogy mindentudással rendelkezik, vagy tartózkodóbban, hogy rendelkezik az összes tudás értelmezéséhez szükséges kategóriákkal, vagy a tiszta szkepticizmusba fordul.[28] „*Es ist verderbt. Als Hauptfaktoren in der Tragödie dieser Korruption figurieren Trug (απατη) της αμαρ τιας Irreführung (πλανη) und Betäubung (κατανυξις).*”[29] A bűn csalárdsága alatt ott a filozófia csalárdsága, Kol2:8, a gazdagság csalárdsága, Mt13:22, és az erkölcstelenség, vagy független erkölcsösség, 2Thessz2:10. Ezek az erők felforgatják a gondolkodást, és a valóság hamis bemutatását eredményezik. Rendelkeznek a vonzó érvek, πειθσι σοφιας λογοι (1Kor2:4), valamint a fejlett bizonyítékok, ευλογια (Rm16:18) tárházával.

Ezeknek az erőknek a viszonya érdekes. Az απαεη és a πλανη nem használatos kombinációban. Ezek látszólag egymástól függetlenül működnek. „*Grundverschieden bringen sie das Denken unter ihre Zwingherrschaft.*” Mégis együttműködnek, vagy legalábbis ugyanarra az eredményre vezetnek. „*Legt Trug in den Denkherd (καρδια) Keime unbeugsamer Starrheit* (σκληρυνει Heb. 3:13) *bildet Irreführung diese Keime weiter aus: Monopol der Betäubung ist es, die Starrheit auf die äußerste Spitze zu treiben. Sie spannt den Bogen des Denktrotzes, der Denkhartigkeit, so straff, dass er zerspringen muss.*”[30] Az egyik tevékenysége a másikkal büntettetik meg. Isten átadja az embert a saját vágyainak. „*Er ist ein Verhängnis, welches Gott sendet, ein Gericht, welches er verfügt. Sobald sich Gott überzeugt, dass sich das menschliche Denken dezidiert gegen ihn verhärtet (Ex. 10; 20;13:15; Dt. 20:2 chissek, hisehka, immez) greift er selbst in den Entwicklungsgang ein. Er ‘erzeigt dem sich verhärtenden ein Hartes,’ gibt ihm, ‘Wein der Starrheit,’ dass es von demselben berauscht wird, reicht ihm einen Kelchbecher des Taumels (Ish. 51, 17. 21), das ihm die Sinne vergehen das Bewusstsein schwindet. Erst will das natürliche Denken nicht sehen und hören: Zuletzt kann und darf es solches nicht mehr.*”[31]

Látjuk, hogy a bűn noetikus hatásának képe, ahogyan Francke lefesti azt, meglehetősen fekete. Végül mégis észrevesszük, hogy az ember függetlenségének lutheránus elképzelése húzódik meg minden mögött. Az ember a tévelygése útját az Isten tervéhez való bármiféle kapcsolódás nélkül kezdi meg. Isten azzal bünteti a gonoszságát, hogy fokozza a vakságát. „*Er muss die ihm schöpfungsmässig garantierte Freiheit respektieren. Aber missbraucht es diesselbe hartnäckig: Zuletzt muss es Gott zum Freiheits verlust verurteilen.*”[32]

Hogyan kerül ki az ember ebből a veszedelmes helyzetből? Ahogyan Luther majdnem mechanizmussá teszi az embert az istenképmás elvesztésén keresztül, úgy jut el Francke az elemzésével az ellentétes nézethez. Most azt gondolnánk, hogy a kezdeményezésnek természetesen Istennél kell lennie. Azt gondolnánk, hogy a Szentléleknek kell az élet leheletét belelehelnie ebbe a keretbe. De lám: mozog, mozog! Tévedtünk. A test nem holttest. Csak használd a levegőpumpát és minden rendben lesz. Nem, az önmagát elítélő bűnös nem vesztette el minden önbecsülését. Amiképpen néha úgy tűnt, hogy Luther az üdvösség

[27] *Metanoetik*, 13. oldal
[28] Ugyanott, 14. oldal
[29] Ugyanott, 2. oldal
[30] Idézett mű, 9. oldal
[31] Ugyanott, 41. oldal
[32] Ugyanott, 48. oldal

eredetét az Íge véletlenszerű szétosztásától tette függővé, úgy itt Istennek nemcsak az ember szabadságára kellett tekintettel lennie a teremtés kezdetétől fogva, de most az embernek is megvan a saját hatalma az igazság keresésére. A tékozló fiúval együtt „magába száll", és ezzel kimutatja valódi állapotát a Szentlélek bármiféle befolyása nélkül. Meg kell hagyni, nem divatos, ahogyan például Eucken felfogja, hogy minden embernek szükséges „*zielbewusst sich selbst vertrauen*". Nem, „*Die dämonischen Geister des Irrsals können nur durch Mittel und Kräfte eines überdämonischen d.c. göttlichen Geistes verbannt werden*",[33] Mt12:28. Ha azonban a bűnös látja a veszedelmes helyzetét, akkor legalább segítségért kiálthat. Vágyakozik kikerülni a nyomorúságából. Pontosan itt mutatja ki Francke pelágianizáló hajlamát. Igaz, létezik az emberben egy kapcsolódási pont az értelemben és az akaratban, azaz a racionalitásában a Szentlélek működése számára, de az embernek nincs meg a képessége, hogy önmaga kiáltson segítségért. Francke úgy véli, azzal alakítja ki álláspontját, hogy Krisztus ígéretére hivatkozik, mikor az igazság Lelkét ígéri a tanítványoknak. Ezt, teszi hozzá, nem tette volna meg Krisztus „*wäre nicht im Denken der Jünger ein tiefes Verlangen nach demselben zutage getreten*".[34] Itt azonban Francke elfelejti, hogy feltételezhetjük: az apostolok újjászületett emberek voltak, ám ha mégsem, Krisztus akkor is tudta, hogy a vágyaiktól függetlenül szükségük lesz az igazság Lelkére a munkájukhoz. Itt Francke leengedi a *principium speciale* sorompóit. Ő a református teológusokkal ellentétben nem tesz különbséget a két értelem között, amelyekben az „Isten képmása" használatos: a tágabb értelme ennek az ember racionalitása, ami még a bűn belépése után is megmaradt, s ami kapcsolódási pontot biztosít a Szentlélek számára, de önmagában nincs kezdeményező ereje. A szűkebb értelme pedig az igazi tudásban, igazságosságban és szentségben rejlik, ami teljes mértékben elveszett a bűn hatására. Miután elmulasztja észrevenni ezt a megkülönböztetést, Francke posztulálja, hogy az ember megtartott valamit az Isten erkölcsi képmásából, ami lehetővé teszi neki legalább a világosság keresését, így tehát az ember végül nem halott a bűneiben és a nyomorúságában úgy, ahogyan először hajlamosak vagyunk elhinni.

Ezen a ponton meg kell említenünk egy hibaforrást, mely itt felbukkan. A dogmatikai előítéleteken kívül Franckének a dogmatikai előítéleteken kívül nincs szerves elképzelése az Ó- és Újszövetség viszonyáról. Az igazság Lelke utáni vágyakozást úgy azonosítja az ószövetségi szenteknek az ígéret, azaz Silo ígéretének (1Móz49:10) beteljesedésére irányuló vágyával, amint látja azt a bűnös emberben. Ez az azonosítás azonban azt előfeltételezné, hogy az ószövetségi szentek hitetlenek voltak. Ezt a magyarázatát arra alapozza, hogy ez a várakozás mindig erősebb lett, és az imában fejeződik ki, de ez ugyanúgy téves előfeltevésen alapszik. „*Das natürliche Denken kann die Kunst lernen, auf den Geist der Wahrheit zu warten. Und wo diese Warten brünstig, aufrichtig und zielbewusst geübt wird, gestallt es sich unwillkürlich zum Bitten um denselben.*"[35] Ez az ima azonban egyre intenzívebbé válik. „*Letzt sich das von der Plage seines Knechtschaftstandes, von der Pein seines Sklavenelendes gedrückte, mit Gott in Fühlung, neigt es sich anbetend vor ihm, tritt es flehend zu ihm: Sein Leufzen und Schreien wird erhört.*"[36] Mert a Lélek az ilyeneknek ígértetett meg. „*Der Geist der Wahrheit ist das allem schnenden, wartenden, besonders aber betend mit der Wahrheit Fühlung suchenden Denken zugemessene (1 Tim. 2:4) und zuzufallen bestimmte (Akt 11:16ff. 5:31) Geschenk (δορεα) aller Geschenke. (Jn4:10)*"[37] A felhozott bizonyítékok azonban nem erősítik meg ezt a dolgot. Az 1Tim2:4 jól érthetően minden ember üdvösségéről beszél. A Csel11:16 Péternek a pogányok közötti tapasztalatairól tájékoztat. Péter azt mondja a testvéreinek, hogy joggal prédikált a pogányoknak, mert az igazságnak ugyanaz a Lelke adatott nekik is, mint az apostoloknak, akiknek megígértetett, s akiket Jézus tanítványainak

[33] Ugyanott, 51. oldal
[34] Ugyanott, 56. oldal
[35] Ugyanott, 56. oldal
[36] Ugyanott, 57. oldal
[37] Ugyanott, 60. oldal

kell tekintenünk a Lélek megígérésének pillanatában. Végül, a János 4:10-ben egy olyan asszonnyal van dolgunk, aki nem ismerte Őt, ezért nem kérte az élő vizet, s csak ha ismerte volna, akkor kérte volna. Így Francke nemcsak nem bizonyítja a dolgot, de maguk az általa idézett szövegek tesznek bizonyságot ellene. Idézhetjük, ahogyan Dávid imádkozik a Zsolt43:3-ban: „Küldd el világosságodat és igazságodat, azok vezessenek engem; vigyenek el a te szent hegyedre és hajlékaidba", ez világosan a saját céljának meghiúsítása, mert Dávidot Isten szíve szerinti embernek nevezték.

Arról, hogy Francke nem rendelkezik túl alapos bűnfogalommal, további bizonyságot tesz az, ahogyan az eredendő bűnt tárgyalja. „*Nicht weil dem Denken Sünde angeboren ist, sondern weil es sie begeht, nimmt es an der Gesamatschuld der Menschheit teil, erhöht, steigert, mehrt es sie.*"[38] „*Der Begriff, 'angeborene' Schuld bedeutet logisch einen Widerspruch, ethisch eine Abswächung des Gewichtes der Einzelsünde und der durch sie bedingten Einzelschuld.*"[39] Ez a személyes, egyéni megjegyzés mindenünnen visszaköszön. Mi nem akarjuk kisebbíteni az ember személyes, egyéni felelősségét a bűn miatt. De a személyes felelősség nem előfeltételezi a teremtmény teljes függetlenségét. Francke a természeti gondolkodásról sötét képet festett, ez azonban végül nem annyira sötét, mert a természeti ember még mindig imádkozik az igazság lelkéért és vágyik az Istennel való kapcsolatra, miközben még mindig annyira független, hogy a Lélek nem képes a lelkébe hatolni, amíg úgy nem dönt, hogy megnyitja azt Előtte.

Francke „A megújult gondolkodás lehetségessége" című fejezetét alfejezetekre osztja. Az első a pszichológiai lehetségességet bizonyítja, mert a Lélek nemcsak az ember lelkére képes tényleges hatást gyakorolni, hanem az agyára is. „*Er schüttelt die feine Masse, wie der Wind die Bäume*" A második alfejezet bizonyítja a vallási-erkölcsi lehetségességet, az igazság Lelkében rejlő tisztító hatalom erejéből kiindulva.[40] A harmadik bizonyítja a metafizikai lehetségességet az ember fentebb leírt természetes függetlensége alapján. Összefoglalván egész tanítását, azt találjuk, hogy a megújult gondolkodás nem elsősorban a Lélek megújító erejének következménye, ami, meg kell hagyni, *sine qua non*, hanem elsősorban az emberi függetlenségéé. Az utolsó, „A megújult gondolkodás tényleges mivolta" című fejezet itt nem érdekel minket. Arra igyekeztünk rájönni, hogy vajon Francke munkájában a *principium speciale*-hez teljesen hű értekezést találunk-e, de csalódtunk. Teljes mértékben elismervén egyébként a bibliai anyag rendezésében nyújtott felbecsülhetetlen szolgálatát, azt kell mondanunk, hogy Francke nem járult hozzá túl sokkal az általunk keresett egyetemes érvényességhez. Az egyetemes érvényesség nem található meg a Francke rendszerében rejlő szélsőséges individualizmus alapján. Az egyetemes érvényesség soha nem található meg egy olyan rendszernek az alapján, ami a metafizikájában nem ténylegesen theocentrikus, és hibás függetlenséget ad az embernek. Az egyetemesen érvényes abban a rendszerben található meg, ami először is valóban teista. Isten, mint személy csak az igazi teizmus alapján lesz a végső magyarázója annak a valóságnak, aminek Ő Maga az alapja, így biztosítván annak érvényességét. S ez a követelmény, hogy Istent tegyük meg kiindulópontnak a bűn hatása miatt még fontosabbá válik. A bűn minden érvényességet megtört. Darabokra törte a létezést, és megszakította az egyetemességet. Csak Isten képes biztosítani minket arról, hogy az új valóság objektíven lehetségessé és ténylegessé vált a megtestesüléssel és a keresztre feszítéssel, majd a szubjektív módon történő ismételt alkalmazásával a Lélek isteni közreműködésével.

Így ismét elkezdjük keresni, hogy vajon létezik-e még egyetemes teológiai rendszer a református mellett, ami efféle ismeretelméletet kínál nekünk. Mostanra azonban korábbi nagy reményeink kissé leapadtak. Véletlenül már említettük, hogy az arminianizmus sok

[38] Ugyanott, 73. oldal
[39] Ugyanott, 73. oldal
[40] Ugyanott, 122. oldal

vonatkozásban emlékeztet a lutheranizmusra. A teljesség érdekében azonban meg kell vizsgálnunk azt is.

6. fejezet: Az arminiánus ismeretelmélet

A problémánkkal kapcsolatos lutheránus álláspont áttekintése során láttuk, hogy a fő hibája az ember természetéről és a bűn noetikus befolyásáról alkotott téves tantételeiben rejlett. Ennek kell maradni a próbakövünknek. A keresztyén ismeretelmélet pontosan abban a vonatkozásban különbözteti meg magát a nem keresztyéntől, hogy teljes mértékben elismeri a bűnnek az emberi elmére gyakorolt torzító hatását. Nos, bármely rendszer, mely nem garantált függetlenséget biztosít az embernek a kezdetektől fogva, soha nem képes érvényre juttatni a bűn noetikus hatását. Az arminiánus nézettel kapcsolatos elemzésünkben ismét meg kell említenünk az ember természetéről, valamint a *status integritatis* állapotában levő ember és a mai ember között fennálló különbségekről alkotott nézeteit. Elemzésünket Watson, Miley és Curtis nézeteire korlátozzuk, az egész irányzat képviselőiként.

Ha valaki Watson *Theological Institutes* című alapművével kezd el foglalkozni, az illetőt lenyűgözi annak átfogó mivolta és alapossága. Kezdetben az elemzés nagyon ígéretesnek látszik. Azonnal nekilát annak, hogy bizonyítsa a Szentírás és a kijelentés szükségességét. A pogányoknak olyan zavaros istenfogalmaik voltak, s az erkölcs és a vallás oly alacsony szintre került náluk mindenfelé, hogy fellépett Isten kijelentésének szükségessége. Ennek a kijelentésnek külső bizonyításra van szüksége próféciák beteljesedésén és csodatételeken keresztül, mert az erkölcs és a vallás alacsony szintje nem teszi lehetővé egy szubjektív kiindulópont kialakítását.

Ezt az érvelést hallgatva még a lélegzetünket is visszatartjuk, várván, hogy vajon hová vezet. De nem maradunk sokig sötétségben. Watson az utóbbi vonatkozásban folytatja, és azt mondja, hogy Istennek magát a létezését szükséges kijelenteni a számunkra. „Isten létezésének bizonyítéka teljesen megbízható *a posteriori* érvekkel, és nem kell hozzá más. Még a magunk akaratából történő gondolkodás eme megbízható és meggyőző folyamatával is azt fogjuk találni, hogy az isteni természet kutatásának minden egyes lépésénél teljes mértékben függünk az isteni kijelentéstől, mint elsődleges világosságunktól. Ezzel kell kezdeni a kutatásunkat, és ezzel is kell befejezni a megfelelő eredmény eléréséhez."[41]

Erről az álláspontról azonnal megjegyezzük, hogy Watson nem tett különbséget az egyetemesen adott kijelentés szükségessége, valamint a speciális megváltó kijelentés szükségessége között. Látszólag főleg a megváltó kijelentésre vonatkoznak az érvei, mert kiemeli az erkölcs és a vallás alacsony szintjét. Érvei azonban egyben az ember véges korlátain is alapulna, ami talán az egyetemes kijelentés mellett, de nem a megváltó kijelentés mellett lehet érv. Ennek állandósult zűrzavar a végeredménye.

A zűrzavar azonban talán mégsem akkora, hogy ne próbálhatnánk meg kibogozni. Később azonban arra a gondolatra jutunk: nem annyira zűrzavar, mint a szerző szándékos álláspontja az, hogy a kétfajta kijelentés érveit együttesen kell kezelni. Látszólag az ember természetes és a bűn természete követelik ezt meg. Watson nem lát sok különbséget közöttünk és Ádám között. „Egyetlen teremtmény sem lehet abszolút tökéletes, mert véges, és ősszüleink példájából meglátszik, hogy egy ártatlan, s a maga fajtája szerint tökéletes lényt is csak az tartja vissza a bukástól, ha megragadja Istent. Ez pedig egy cselekedet, amelyben lennie kell akarati elhatározásnak is, s mikor a legkisebb gondatlanság, a legkisebb engedékenység befolyásol a tiltott kielégülés utáni vággyal keveredve, akkor mindig jelen van az ellenség az ítélőképesség elhomályosítása és a gonoszság folyamatának elősegítése végett."[42]

Ezzel kapcsolatban három dolgot jegyzünk meg. Először, Watson számára a véges mivolt magában foglalja a tökéletlenséget. Másodszor, Watson azt vallja, hogy nekünk oly

[41] Richard Watson, *Theological Institutes*. London, 1823–24, 1. kötet, 335. oldal
[42] *Institutes* 1. kötet, 33. oldal

kell mértékben elvágva lennünk Istentől, és oly fokú szabadságot kell élvezni Vele szemben, hogy képesek legyünk egy teljes mértékben új cselekvéssorozatot kezdeni. Harmadszor, hogy a teremtés kezdeteitől fogva léteznek bizonyos hajlamok a rosszra az ember szívében. A megváltással kapcsolatos későbbi elemzésében Watson ezt mondja: „A választásra képes és érzelmekkel felruházott lények teremtése látszólag szükségszerűen foglalta magában a Teremtő akaratával ellentétes cselekedetek lehetségességét, következésképpen magában foglalta a nyomorúság miatti felelősséget is". Meg kell hagyni, Isten adott az embernek néhány indítékot arra, hogy engedelmeskedjen a most kihirdetett törvénynek annak érdekében, hogy bebiztosítsa eredeti célját a teremtéssel, ami nem más, mint hogy az ember Őt szolgálja és dicsőítse. De végső soron inkább veszélyes kísérlet volt Isten részéről efféle racionális teremtmények megalkotása. Isten soha nem tudhatja, milyen irányba fordulnak. Ha a helyes irányba fordulnak, akkor Isten dicsőíttetni fog. Természetesen még mindig megmarad majd a nehézség minden egyes, Ádám után következő teremtmény esetében, mert Ádám nem az ő képviselőjük, az utóbbiak azonban legalábbis elődeik jó befolyása alatt fognak állni.

Nos, az ember természetének és az Istennel való viszonyának efféle elképzelése eleve kizárja az igazi teizmus, azzal együtt pedig az egyetemes érvényesség lehetőségét. Az egész ügy az egyes emberek kezében van. Isten nem határozza meg az egyetemes érvényességet. Nem teheti, mert bármelyik ember megszegheti azt. Az ember válik Isten értelmező kategóriájává, nem Isten az emberé.

Ily sok függetlenséget adván az embernek, csodálkozunk, hogy Watson miért ragaszkodik annyira a kijelentés korlátlan szükségességéhez. Az ember természetéről alkotott elképzelése nem követeli ezt meg. Az ember jelenlegi állapota megkövetelheti, de nem a természete, mint olyan. Először úgy tűnhet, hogy az ember teremtményi függetlensége Istentől Watson nézete alapján oly nagy, hogy semmiféle kijelentésre nincs szüksége. De aztán Watson azt mondja, hogy az ember tökéleten és tehetetlen, ezért szüksége van kijelentésre. Watson elképzelése azonban az ember függetlenségéről azonban nem vezethet máshová, mint oda, hogy nagyon hasonlóvá teszi az embert Istenhez. Látjuk, hogy Watson számára az időnek mind az ember, mind Isten esetében valójában ugyanazt kell jelentenie. „Az időtartam az Istenre vonatkoztatva nem több, mint kiterjesztése a ránk vonatkoztatott [időtartam] elképzelésnek, s arra buzdítani minket, hogy valamit lényegileg másként fogjuk fel nem más, mint azt követelni, hogy fogjuk fel a felfoghatatlant."[43] Nem vitatjuk, hogy Watson álláspontja egyben a modern filozófiáé is, ami megteszi a teret, az időt és a változásokat a valóság végső adottságainak, így ezeken túl nem létezhet valóság, sőt még azt is kijelentjük, hogy ugyanannak a motívumnak az eleme van meg mindkettőben. Watson nem teszi meg azt az érvényes megkülönböztetést, miszerint az idő más értelemben valóságos a mi számunkra, mint Isten számára. Mi az időben élünk, Isten pedig nem. Az idő azonban mégis valóságos dolog az Ő számára. Ez nem követeli meg tőlünk a felfoghatatlan felfogását, mert nem az van megkövetelve tőlünk, hogy bármi más módon fogjuk fel az időt Isten számára, mint a magunk számára, hanem csak a tökéletesen felfoghatót kell felfognunk: Isten nincs alávetve az időnek.

A kritikánk eddig arra vonatkozott, hogy Watson nem képes teljességgel teista alapokat, mint *sine qua non*-t vetni a keresztyén ismeretelmélet számára. Ezek után azt kell bizonyítanunk, hogy a bűnről alkotott gyenge nézete megakadályozza őt abban, hogy magát az építményt felépítse. Az ember túl nagy függetlensége érvényteleníti a teista alapelvet, a bűnről alkotott gyenge nézet pedig érvényteleníti a valódi biblikus ismeretelméletet.

Láttuk, hogy az arminiánus nézettel Ádám tökéletlen volt, és rendelkezett bizonyos hajlamokkal a rosszra. Ez alaposan leszállítja Ádámot a piedesztálról. Ha képesek vagyunk egy picikét feljebb tornászni magunkat, egészen rendbe jöhetünk. Kezdetben rendelkezünk

[43] Ugyanott, 1. kötet, 357. oldal

ugyanazzal a racionális függetlenséggel, ami Ádámot oly veszélyessé tette. A Szentlélek megpróbál üdvözíteni minket, de természetesen el kell fogadnia az intésünket, és nem léphet be kopogtatás nélkül. Visszautasítással találja Magát szembe. Azután, mint Ádám esetében is, az értelmünk lényegében szilárd. Csak az akaratunk az, ami megromlott. „Az ember értelme a természeténél fogva alkalmas a bemutatott igazság bizonyítékának felfogására, s nincs más eszköze a meggyőződés elkerülésére, mint hogy elfordítja a figyelmét."[44] Ha történelmileg és pártatlanul bebizonyítják nekünk, hogy a próféciák beteljesedtek, és a csodák bekövetkeztek, akkor nemcsak a kijelentés racionalitását fogjuk elismerni, de a hitelességét is. De hogy ez magában foglalja azt is, hogy az akaratnak követnie kell az értelem diktátumát, azt Watson nem teszi világossá, azonban úgy tűnik, a hitelesség elismerése magában foglalja a teljes személyiség elfogadását. S hogy ez Watsonnak az ember jelenlegi állapotról alkotott nézete, arra további bizonyítékot szolgáltat a szoteriológiája. Folytonosan tiltakozik az ellen az elképzelés ellen, miszerint Krisztus aktív engedelmessége tulajdoníttatik nekünk. Ez sértené a mi szabadságunkat, és antinomianizmushoz vezetne. Nem, Krisztus csak az akadályokat távolította el, így most elfogadhatjuk, vagy elutasíthatjuk a felkínált üdvösséget. Nem mintha a Lélek újjáteremtő munkája nem volna szükséges, de az szintén „egy, az emberben kimunkált változás, mely által a bűn uralma felette megtörik, így az akarat szabad cselekvésével fogja Istent szolgálni". A Szentlélek tehát csak az akadályokat távolítja el. Biztos, hogy nem vagyunk túl messze Ádámtól. Mert Maga Isten parancsolja, hogy forduljunk oda Hozzá, és Isten soha nem parancsolna olyasmit, aminek a bekövetkezését nem akarná. Isten nem parancsolná ezt nekünk, ha nem volnánk rá képesek.

Most azonban, mikor azt hisszük, hogy nagyjából egyenlők vagyunk Ádámmal, Watson ismét leszállít minket a földre, és ezt mondja: „Az igazi arminiánus ugyanolyan teljes mértékben elismeri az emberi természet teljes megromlásának tantételét ősszüleink bukása következtében, mint a kálvinista". Sőt mi több, Watson merészen az is kimondja, hogy az arminiánus, a kálvinistától eltérően képes logikailag keresztülvinni ezt a tantételt, miközben azt állítja, hogy még az a jó is, amit a megtéretlen emberekben látunk, a Szentlélek munkája. A kálvinista viszont itt kénytelen az általános kegyelem mesterséges tantételét elővenni.

Mit kell a kálvinistáknak mondani ezzel a merész kijelentéssel szemben? Annyit tehetünk, hogy alkalmazzuk a protestáns exegézis jól bevált szabályát: *Scriptura scripturae interpres*. Maga a dolog, amit Watson bizonyítani próbál, hogy az arminiánus logikailag végigviszi a teljes romlottság tantételét, megmutatja: valójában tagadta ezt a tanítást. Azt mondja, hogy az újjá nem születettekben levő jó csak mértékben tér el az újjászületettekben levő jótól. Mindkettő a Szentlélek befolyásának következménye, s ha az ember nem áll ellen ennek a befolyásnak, akkor üdvözül. Az újjászületés nem radikális változás, és a bűn nem annyira fájdalmas, amilyennek eredetileg gondoltuk. Emellett Watsonnak a teljes romlottságba vetett hitét addig kell tompítani, amíg nem kerül összhangba az ember természetéről alkotott nézeteivel az Ádám bukása előtti időszakban, és azt követően. Ami marad, az többé már nem lesz terhes.

Azért időztünk kissé hosszabban Watson nézetei mellett, mert a munkáját tekinthetjük az egyik legkonzervatívabbnak és legjellegzetesebbnek. Látni fogjuk, hogy Miley, s különösen Curtis, noha sok tekintetben követik Watson lábnyomait, mégis tágabb nézeteket vallanak.

Nem szükséges kimerítően foglalkoznunk azzal a hosszú teista érveléssel, amit Miley szúr be a munkájába. Számunkra elégséges lesz megmutatni, hogy Mileynek az ember természetéről alkotott nézete majdnem ugyanaz, mint Watsoné, és ő is szükségesnek tartja elvetni a teljes romlottságba vetett hitet. Először is Miley azt mondja: az arminianizmus sérthetetlen alapelve, hogy az ember akarata teljességgel szabad legyen. Miley ugyanannyi metafizikai függetlenséget akar az ember számára, mint Watson. Ezért Watsonhoz hasonlóan

[44] Ugyanott, 2. kötet, 84. oldal

ő sem képes érvényre juttatni a Szentírás igazságát. Másodszor, Miley még Watsonnál is jobban alábecsüli a bűn hatását. Ő, ha lehet, Ádámot még lejjebb szállítja, minket pedig még feljebb emel. Ádám, gondolja, egyféle pre-morális, gyermeki ártatlanságban élt. Ádám természete „természetesen nem rendelkezhetett olyan valós erkölcsi elemmel, amely csak a szabad személyes cselekedetből származhat”.[45] Ezért a „puszta természet” nem lehet alanya az erkölcsi bűnösségnek és érdemtelenségnek. Ádámnak ilyen nem erkölcsi, következésképp nem érdemszerző szentsége volt. De tisztán pszichológiai szemszögből, Miley megtanulhatta az ellenkezőjét is Arisztotelésztől, aki beszélt az εξεις-ről, a szokásokról és hajlamokról, mint a felelősség egyetlen lehetséges székhelyéről a διαθεσεις-szel szemben, ami pillanatnyi. Vajon a tevékenység és az akarás, amiknek a természetből kell származniuk, lehetnek bármennyire is jobban érdemszerzők? Vagy ha a cselekvés nem is a természetből származik, akkor az embernek, mint teljességgel függő lénynek, Istentől kellett kapnia azt a cselekedetet, és az érdem ismét csak ki van zárva.

Nemcsak Ádám természete volt azonban így nem etikus. Voltak benne hajlamok a bűnre. „Szent természettel, még mindig voltak benne hajlamok a kísértésre. A kísértésben a kötelesség törvényével ellentétes impulzus rejlik az érzékekben.” Itt Miley a lehetetlent próbálja meg, s nem csodálkozunk, hogy nem sikerül neki. Semmiféle pszichológia nem képes számot adni a bűn eredetéről. Ha lehetőségként magyarázzuk, miszerint az ember véges mivolta tökéletlenné tette őt, vagy a racionalitása megkövetelte a gonoszságra való fogékonyságot, akkor mindkét esetben kicsiny istent alkotunk az emberből, vagy azzal vádoljuk Istent, hogy nem rendelkezik elegendő hatalommal, és Őt tesszük meg a gonoszság végső forrásának. Igen, azt ki kell mondanunk, hogy a próba szükséges volt az erkölcsi engedelmességhez és az áldottsághoz, de még „a szükségszerű érzékek, melyekben nem volt a kötelesség törtvényével ellentétes impulzus” sem tudják megmagyarázni a pszichológiájának legapróbb részletét sem. Miley mégis megpróbál továbblépni „A kísértés és a bukás” című fejezetében. „Miközben Ádám és Éva szentek voltak erkölcsi természetükben, melynek spontán hajlamai a jó felé irányultak, teljes alkatukban fogékonyak voltak a kísértésre, ami aztán bűnös cselekedetekbe torkollhatott.” Léteztek erkölcsi erők, melyek fékként hatottak a gonoszságra irányuló hajlamokkal szemben. Ezeknek az erőknek a nagysága a tényleges körülményektől függött. „De a szeretet csak akkor működik így, ha aktív állapotban van. Ez az állapot Isten helyes mentális felfogásától függ.” S most, „a primitív ember alkata nem követelte meg Isten eme folytonos felfogását. A gondolkodás átmeneti eltérése lehetséges volt, és nem jelentett bűnt. A kísértés elvezetett egy efféle eltéréshez, majd annyira elködösítette Isten képét, hogy meggátolta a szeretet gyakorlati erőit. Ebben az állapotban a szeretet többé már nem volt képes ellene hatni a felébred sóvárgásnak, s következhetett az engedetlenség.”[46]

Nem szükséges hasonló gondolatmenetet bemutatnunk a félelemmel kapcsolatosan. Tökéletesen világos, hogy Miley Ádámban bűnre való hajlamokat lát, nem pusztán fogékonyságot, mint lehetséges kapcsolódási pontot. Látjuk tehát, hogy Ádám nem volt oly nagyon magasan, ezért nem is bukott oly nagyot. Mi pedig félútig elébe mentünk, mert „kegyelmes felruházás által minden ember rendelkezik igazi vallásos indítékokkal”.[47] S Miley saját véleménye szerint az sem számít, hogy ez vele született, vagy kegyelemből kapott volt. Ő mondja: „Ami az erkölcsi szabadság kérdését illeti, nem számít hogy ez a képesség vele született, vagy kegyelemből kapott. A Szentírás igazságának következetessége érdekében ennek kegyelmi eredete kell legyen.”[48] Az ember szabadsága a bűnbeesés előtt és után lényegében egy és ugyanaz. Sőt, még a Szentlélek befolyásától külön is „képes a világi elme

[45] John Miley, *Systematic Theology*. New York, 1892, 1. kötet, 409. oldal
[46] Ugyanott, 1. kötet, 435. oldal
[47] Ugyanott, 2. kötet 304. oldal
[48] Ugyanott, 2. kötet 304. oldal

mélyenszántó módon foglalkozni a mennyei dolgokkal". „Ez nem az azonnal önmegújítás, sem pedig a bármiféle értelemben történő önmegújítás tantétele. Ez egyszerűen a törvény, mely alatt megérthetjük a jó kimagasló választhatóságát. Az erő kegyelmes adomány."[49] Nem érthetünk azzal egyet, hogy ez nem az önmegújítás tantétele bármiféle értelemben. S ezt Miley világosan elismeri. „A szinergizmus szférája húzódik meg emögött, ahol a kegyelem segítségével és lelki tevékenységünk erőinek helyes használatával választhatjuk a jót, míg az isteni monergizmus speciálisan az erkölcsi megújítás munkájában van."[50]

De nem kell tovább vázolnunk a nézeteit. Egy külön értekezésben „Az eredendő bűn arminiánus felfogásáról" Miley nyíltan tagadja a tantételt. Azt állítja, következetesség uralkodik a soraikban. Arminius, Wesley, Fletcher, Watson, Watts, Pope és Summer – majdnem mindegyikük tanítja az egyetemes bűnt, de azt összhangba kell hozniuk a meghatározó arminiánus alapelvvel. „A közös, veleszületett kárhozatosság már önmagában túlontúl ágostoni bármely következetes hely számára az arminiánus rendszerben."[51] Ha az arminiánus a kálvinistával együtt azt vallja, hogy minden ember a bűn alá van rekesztve, akkor nincs joga megkerülni a kérdést, hogy miképpen foglalkozhatott Isten az emberi fajjal azzal az egyszerű kijelentéssel, hogy egyetemes engesztelést adott a bűnért. Ezt pedig általánosan megtették. Miley szembesülne a kálvinistával. A kálvinisták maguk is valamiképpen szégyellhetik a csecsemőkárhoztatás tantétele miatt így „látszólag itt az idő, hogy az arminiánusok is szégyelljék magukat az egyetemes csecsemő kárhozatra méltóság tantétele miatt".[52] Úgy látszik, Mileynek megvan a maga logikája. Ha ragaszkodunk az egyetemes bűnösséghez, de mégsem adunk fel semmit a kiválasztás és az elvettetés alapelveiből, akkor vagy meg kell tagadnunk az első kijelentésünket, vagy a következetesség kárára ki kell kerülnünk azt, hogy az ember mit érdemel, s az egyetemes engesztelésnél kell menedéket keresnünk.

Mileynek sikerült Ádámot és az utána következő emberiséget eléggé közel hozni egymáshoz. Sem ő sem mi természet szerint nem vagyunk sem teljesen szentek, sem teljesen bűnösök. A kimondottan keresztyén ismeretelmélet szükségessége valójába eleve kizárt, mivel valamennyien egyek vagyunk. Ezért Mileynek a kijelentés mellett felsorakoztatott érvei Watsonhoz hasonlóan nem tesznek különbséget az egyetemesen adott kijelentés, valamint a megváltó kijelentés szükségessége között. Az érvelés menetét tekintve különbözik Watsontól, mert azt vallja, hogy Isten elképzelése velünk született, ezért nagy értéket tulajdonít az Isten létezésével kapcsolatos *a priori* állításoknak, míg Watson csak az *a posteriori* állítások értékében hisz. Egyformán hivatkoznak azonban ugyanarra az egyetemes tudatra, a bizonytalan, nem létező tudatra, Ádámot, az újjá nem született embert és az újjászületett embert egyformán beleértve. Az efféle eljárás sért minden helyes filozófiai módszert. Nekünk a lehető legjobban meg kell vizsgálnunk Ádám tudatát, az újjá nem született ember tudatát, valamint az újjászületett ember tudatát. Ha ezt nem tesszük, bizonygathatjuk az egyetemes érvényességet, de az csak a levegő vagdosása lesz. Nem létezhet érvényesség csak a tudat számára.

Mivel nem maradt hű a *principium speciale*-hoz, az arminianizmusnak nincs szüksége keresztyén ismeretelméletre. Nincs is semmi alapja hozzá, mert ha lenne, akkor a tudatában lenne a szükségességének. Szélsőséges individualizmusa és ragaszkodása a szabad akarathoz akkora függetlenséggel ruházza fel az embert, hogy Istennek kell hozzáigazítania a terveit az ember cselekedeteihez és nem képes egyetemes érvényességet kijelenteni. S jóllehet az ember ennyire független, mégiscsak teremtmény, így nem várhatjuk, hogy képes legyen bármi többet tenni.

[49] Ugyanott, 2. kötet 305. oldal
[50] Ugyanott, 2. kötet 305. oldal
[51] Ugyanott, 2. kötet 512. oldal
[52] Ugyanott, 2. kötet 520. oldal

Mikor O. A. Curtist kezdjük el vizsgálni, rájövünk, hogy individualizmusa tekintetében teljességgel arminiánus, de megmaradt minden boldog evangelikál következetlensége, ami a messze maga mögött hagyott régi arminianizmushoz tapad. Curtis megpróbálja az arminianizmus tanítást modernizálni, és a modern filozófia csúcsára akart állni. Elismeri Whedon, Carlyle, B. P. Bowne és Martensen befolyását. Álláspontjára a legalaposabb hatást látszólag B. P. Bowne perszonalizmusa gyakorolta. Személyiség! Ez a szó az, amelyikkel bűvészkedni kell. A ruhájának szegélye tesz valakit egésszé. „Az ön-elhatározás a legfontosabb jellemzője az egész személyes folyamatnak azon egyszerű oknál fogva, hogy ez a csúcsa."[53] Szigorúan szólva egyetlen döntés sem tekinthető erkölcsinek, ami nem a teljesen öntudatos személyiség gyümölcsözése. A megtapasztalt személyiség, egyedül a teljes tudat lehet az állítások alapja. Nem fogjuk hosszan tárgyalni a nézeteit. A lényegét látjuk. Az ember nem felelős az egyéni jelleméért, ami vele született, csak mikor öntudatra ébredve magára ölti ezt a jellemet, akkor válik felelőssé. Az ember erkölcsileg gyenge, mert „nem képes megszervezni önmagát a legjobb szándéka ellenére sem". Félelem van a lelkében. „A természetfelettihez tartozás vele született érzése leuralja őt." Így „magának az erkölcsi törvénynek kell átalakulnia személyes jó barátta".[54] Ezt az átalakulást az ember kieszközölheti magának. „Az ember természetes módon féli a természetfelettit, mivel azonban szabad személyiség, képes nagyobbat is cselekedni, mint csak megfogalmazni egy önkényes állítást: képes uralni a félelmét a bizalom vakmerőségével. Ezt a személyes vakmerőséget nevezzük hitnek."[55] Az ember tehát vallásossá válik. Személyes egységre van szüksége a természetfelettivel. „A vallás segíteni akar az embernek a legfennköltebb erkölcsi élet elérésében."[56] Aktívan, mint személy, passzívan, mint egyén az ember kielégül Istenben, s a válasz erre az ön-elszánásra „az ember isteni élettel való bepólyáltságának a lerohanása".[57] Gyönyörű szavak, ha valaki felhatalmazást kap rá, hogy valódi jelentést töltsön beléjük. Curtis esetében világosan az önszuggesztió ügyévé vált: a tiszta és egyszerű naturalizmus merül fel művének minden lapján. Curtis még mindig beszélhet a kijelentés szükségességéről, ez a szükségesség azonban csak a mi vigasztalásunkat és az Istennel való közösségünket szolgálja. Az igazságosság szükségességének, amiről beszél, semmi köze sincs a bűnhöz: az igazságosságnak ez a szükségessége a mi erkölcsi személyiségünk fejlődéséhez kell. Azonnal világossá válik, mennyire romboló ez az evangelikál álláspontra nézve. A személyesre helyezett minden hangsúlya ellenére nem érte el a szükségek közül a legszemélyesebbet, az egyetemes érvényességet. Az előadása, ami csak úgy vibrál a látszólagos élettől, végső soron nem más, mint egy felvillanyozott baba arcjátéka.

Arra a végkövetkeztetésre jutunk, hogy az arminianizmus, mint az evangelikalizmus egyik formája nem lehet teljes mértékben hű sem a *principium speciale*-hoz, sem a teizmushoz, mivel Curtis valójában többé már nem törődik a *principium speciale*-lal, s individualizmusára való tekintettel nem képes támogatni a Szentírás tanításait.

[53] O. A. Curtis, *The Christian Faith*, 23. oldal
[54] Ugyanott, 70. oldal
[55] Ugyanott, 85. oldal
[56] Ugyanott, 87. oldal
[57] Ugyanott, 91. oldal

7. fejezet: Református ismeretelmélet egyetemesen – az ádámi tudat

Most rátérünk a keresztyén ismeretelmélet ama fajtájának a tárgyalására, amit a legkielégítőbben tartunk. Az előző fejezetekben mindvégig használt kritika mércéjéből már tudjuk, hogy a református nézet azt állítja: egyedül ő juttatta érvényre a *principium speciale*-t. „A kálvinizmus a saját birtokába lépő teizmus." Ez, mint sok másik, Dr. Warfield egyik alapos és átfogó kijelentése. Egyedül a kálvinizmus, együtt az ember Istentől való teljes mértékű függőségéről szóló tanításával, arról a függőségről, ami abszolút, és ami mindazonáltal nem sérti, hanem kiemeli az emberi képességek használatát, egyszóval egyedül a kálvinizmus képes valóban biblikus teológiát és filozófiát kidolgozni. Egyedül a kálvinizmus volt képes a szövetség-teológiájával megtenni Istent az egész valóság értelmező kategóriájává, s így megadni az egyetemes érvényesség szükségességét. Egyedül a kálvinizmus volt képes olyan metafizikát kínálni, amelyre érvényes ismeretelmélet építhető. S ez a helyzet a *principium speciale*-lal is. Egyedül a kálvinizmus juttatta érvényre a bűn noetikus hatását az ember természetéről és az Istennek az emberben levő képmásáról szóló tanításával. Isten képmása szűkebb értelemben a bűnön keresztül történt elvesztésének, tágabb értelemben pedig az általános kegyelem általi megmaradásának teljes és nyílt elismerése volt képes egyedül utat nyitni a bűnnek az ember tudatára gyakorolt hatása megfelelő értékelésének úgy, hogy azt se alá-, se túl ne becsüljük. Ugyanez az elismerés készítette elő a talajt hitem szerint a téma oly módon történő tárgyalására, aminek minden másikkal szemben hatalmas módszertani előnyei vannak. Ez viszont megadja nekünk az egyetlen alapot ahhoz, hogy eredményesen tárgyalhassuk a szóban forgó témát. Mert – s hiszem, hogy ez egy megmásíthatatlan állítás – az Isten, Aki beszélt Ádámhoz, és rajta keresztül minden emberhez, az alapja minden emberi ismeretnek (tudásnak).

Ez az állítás magától értetődőnek tűnhet, és hisszük, hogy az is. Mégis a leggyakrabban figyelmen kívül hagyott és megsértett módszertani alapelv. Láttuk, hogy az arminiánus csoport minden munkáját az rontotta meg, hogy nem különböztették meg az egyik fajta tudást a másik fajtától. Az arminianizmus a kijelentésről és az ihletettségről szóló minden állításával egy meg nem vizsgált és indokolatlanul feltételezett egyetemes tudáshoz szól, amely, ha valaki bármilyen mértékben elismeri a bűn noetikus hatását, sehol sem létezik. Bárki, aki elismeri, hogy a bűnnek van bármiféle kapcsolata az emberi tudattal, azzal magára vállalja annak kötelezettségét, hogy megvizsgálja a bűn által gyakorolt hatás mértékét. Ha nem vizsgálja ezt a hatást, akkor minden állításával csak a levegőt vagdossa. A valahol hömpölygő egyetemes érvényességgel kapcsolatos állításai akkor Noé galambjához hasonlóan nem találnak lábaiknak nyugvóhelyet. Igen, talán még mindig helyes az egyetemes tudatról beszélni, vagy legalábbis valamely elemről, ami minden típusú tudatban közös. De ezt nem feltételezhetjük kritikátlanul. Ha találunk egy közös elemet, annak azért kell így lennie, mert az Ó- és Újszövetség Szentírásában keressük.

Nem valljuk, hogy a református teológusok egyformán sikeresek ennek az alapelvnek a fenntartásában. Általánosan szólva azonban, az eset természeténél fogva és alapvető tanításaiknak köszönhetően az elemzéseik több gyümölcsöt teremtek, mint másokéi. Ez a kiadott apologetikai irodalom áttekintéséből derül ki világosan. A református apologetika kritikusan vizsgálja, hogy érveinek milyen súllyal kell latba esniük a különféle tudattípusok esetén. Lehetséges véleménykülönbség a tudattípusok pontos természetét illetően, következésképpen különböző nézetek az apologetika természetéről, de hogy ezekkel a különböző tudattípusokkal számolni kell, azt mindenki elismeri.

Nem tudjuk eléggé kihangsúlyozni a református ismeretelmélet eme mindennél fontosabb tulajdonságát. A nem a kijelentésen alapuló filozófia esetén lehet vita az ismeretelmélet helyét illetően a metafizikához viszonyítva. Egyesek azt vallják, hogy ezek nem tanulmányozhatók külön-külön. Mások, látszólag helyesebben úgy tartják, hogy létezik egy nem csökkenthető ismeretelméleti szint, amelyen a filozófiai problémákat a lehetséges legteljesebb mértékben ki kell tárgyalni, mielőtt még a végsőbb metafizikai megfontolásokba öntjük azokat. De akárhogyan is legyen, a keresztyén számára az érvényesség mindig is a legelső megfontolás. Isten puszta létezésének ismerete a legcsekélyebb mértékben sem segíti őt, ha nem tudja, hogy a Biblia Istenével való kapcsolatának minek kell lennie – az Istennel, valamint az emberek között végzett munkájával kapcsolatos ismeretei forrásának.

Ezt elfogadva ugyanolyan fontos, hogy különbséget tegyünk (1) Ádám tudata között, (2) az újjá nem született ember tudata között, valamint (3) az újjászületett ember tudata között. Ha az érvényesség mindig a legelső megfontolás, akkor az érvényesség az, ami számomra is a legelső megfontolás tárgyát képezi. Ebből máris felmerül a kérdés: mi az érvényes a számomra? Melyik tudattípussal rendelkezem? S hogyan különbözik ez a többi típustól?

Ez elvezet minket a második, ugyanolyan fontos módszertani megfontoláshoz. A különböző tudattípusok összehasonlítása során az újjászületett ember tudatát kell megtennünk kiindulási pontnak. Ez látszólag nem annyira magától értetődő, mint az első állításunk, de ha megvizsgáljuk, megmutatkozik, hogy az első szükségszerű következménye. Az egyetlen kiindulópontnak az érvényességnek kell lennie, s nem is lehet más. A mai napon meg vagyok győződve az egyetemes érvényességről? Hogyan jutottam el hozzá? Talán vissza tudom követni, talán nem, a különböző lépéseket, melyek elvezettek a jelenlegi állapotig, ahonnan visszatekintek. Ha a tudatom jelenlegi állapota teljes mértékben különbözik a korábbitól, akkor meg kellett tapasztalnom azt is, ezt is, mielőtt összehasonlítást tehetnék. Sőt, ha a mostanit magasabbrendűnek tartom a korábbinál, akkor nem becsülhetem fel korrekt módon a magasabbrendűt az alacsonyabbrendűből kiindulva, hanem az alacsonyabbrendűt kell felmérnem a magasabbrendűből kiindulva. A hegytetőn kell állnom, ha tájképet akarok látni.

Ennek az állításnak az ereje világosabbá válik, ha észrevesszük, hogy az újjászületés megtapasztalása színezi be a mi egész tudatunkat. „Vak voltam, de most látok” visszhangzik mindenütt az egész gondolkodásunkban. A kálvinista azt vallja, hogy a megújult öntudatnak kell a kiindulópontunknak lennie. A tudat semmiféle hegeli pókháló-elméletét sem értjük alatta, mikor a újjászületett tudatról, mint az ember valódi kiindulópontjáról beszélünk. A tudatunk nem teremt objektivitást, és nem pózol az objektivitás értelmezésének mércéjeként, de egyedül ez kapta meg az érvényességgel kapcsolatos meggyőződést ezért egyedül ez képes erről az érvényességről beszélni a világ előtt. A kálvinista, és a valóban teista idealizmus az, amelyért mi síkra szállunk.

Módszertani javaslataink nem kötnek minket szubjektív elemzéshez, mint olyanhoz. Épp ellenkezőleg, a kiindulópontunk azonnal a speciális megváltó kijelentésre mutat. A Szentírást kell használnunk az információink forrásaként mind a saját, mind a más típusú tudatok vonatkozásában. Most nem a *principium speciale* melletti érvekről beszélünk. Mindössze annyit értünk az elmondottak alatt, hogy az újjászületés megtapasztalásával a szívünkben azonnal a Szentíráshoz, mint információforráshoz fordulunk, mert az újjászületés magában foglalja, hogy engedjük Istennek: Ő magyarázza a tapasztalatot a számunkra. Mikor később az újjászületett tudatról beszélünk a többiektől eltérően, akkor részletesebben meg kell majd vizsgálnunk ezt a Szentíráshoz fordulást. Most azonban mindössze az eljárásunk módszerét akarjuk igazolni.

Természetes, hogy az áttekintésünket az ádámi tudat tanulmányozásával kezdjük. Ennek kell lenni történelmileg az elsőnek, azonkívül az ádámi tudat a lényegében az az emberi tudat, amikor a bűnt kihagyjuk a számításból. Meg kell hagyni, Ádám nem volt

szisztematikus teológus. Mégis tény marad, hogy Ádám az emberi tudat típusát képviseli egyetemesen. Az ő tudatát kell a mércénknek tekinteni. Ebből kiindulva látjuk, mit eredményezett a bűn, s látjuk, hogy mit találhat meg a „természeti ember" az érvényesség útján. Azután azt kezdjük el vizsgálni, milyen hatása van az újjászületésnek. Az ádámi tudat az a lényegében emberi tudat, mely soha nem veszett el, és a két másik típusú tudat alapjául szolgál. A „lényegében emberi" alatt mi nem azt a ködös valamit értjük, amit az arminiánus teológusok feltételeznek. Ez inkább olyan elem, mely alapul szolgálni látszik mindkét jelenlegi tudattípus számára, még ha a bűnt teljes mértékben le is értékeltük. Pontosan ebben a dologban különbözik attól, amit az arminiánus ért a feltételezett egyetemes tudása alatt. Álláspontunk, miszerint az ádámi tudat a prototípusa a tudat minden formájának, megtalálható az istenképmásról és az általános kegyelemről alkotott református tanításokban. Itt azt kell feltételeznünk, hogy ezeket érvényesen mondták ki, vagy egyáltalában nem leszünk képesek előrehaladni az érvelésünk területén. Ezen az alapon tehát Isten képmása a szó szűkebb értelmében azt a valódi tudást, igazságosságot és szentséget jelenti, amik elvesztek a bűn következtében, de a szó tágabb értelmében az ember racionalitását jelenti, ami viszont megmaradt. Ádám, az újjá nem született és az újjászületett ember egyformán rendelkeznek ezzel a racionalitással.

Másodszor, bibliai alapon feltételezzük a tudat általános prototípusának elemeként a legáltalánosabb fajta megbízhatóságot. Most azt nem tárgyaljuk, hogy vajon ez az egyetemes megbízhatóság a Szentlélek bizonyságtételének a hatása-e, hanem egyszerűen kijelentjük a tényt, aminek rendíthetetlennek kell lennie, ha a keresztyénségnek meg kell állnia. Az ember érzékszerveinek és intellektuális folyamatainak megbízhatóságát feltételezni kell, vagy önmagunkat tesszük nevetségessé. Az öntudatosságban rábukkanunk a „*noumenon*"-ra: nem tagadhatjuk meg önmagunkat. Ez biblikusan abban a tanításban van lefektetve, hogy az ember Isten képmására alkottatott. Isten öntudatos, és mindent tud, mi az Ő képében vagyunk öntudatosak, s mindaz, ami az ismeretkörünkön belülre kerül, azért érvényes, mert az Isten képmására lettünk teremtve.

Ez a tény végül elvezet minket az ádámi tudat specifikusabb jellemzőinek tárgyalásához. Lefestjük Ádámot a Paradicsomban. „Isten képére teremtetett" lesz az egész kulcs-kifejezése. Isten képére teremtetvén először is, egyetemesen: ez magában foglalja általános racionalitását, valamint azoknak az ismereteknek az érvényességét, melyek az ismeretkörén belülre kerültek.

Számomra úgy tűnik, hogy pontosan itt, ezen a tovább már nem egyszerűsíthető ismeretelméleti szinten kell elrendezni a keresztyén-teista állítások érvényességének kérdését. Az érvelés nem a tudat általános érvényességére vonatkozik, azt az embernek az Isten képére történt teremtése garantálja. Ám még így is, bárki gyakran találkozhat olyasféle okoskodással, hogy az érvek érvényessége már bizonyos, ha a tudat érvényessége garantált. Ez összekeveri a dolgokat és olyan szélsőséges álláspontttal vádolja az illető ellenfelét, amit nem is vall. Nem ismerek olyan református teológust, aki ne fogadná el a tudat egyetemes érvényességét. Kérdés azonban ennek a tudatnak a kiterjedése, valamint a módszer, amelynek segítségével megszerzi az ismereteket.

Mielőtt nekilátnánk ezeknek a kérdéseknek, rá kell mutatnunk a félreértések egy további forrására a keresztyén teista állítás megfogalmazása során. Eme állítás érvényességének kérdését gyakorta tárgyalják anélkül, hogy folyamatosan ügyelnének az elsődleges módszertani javaslatunkra – le kell szögeznünk, melyik tudattípus számára állítjuk azt, hogy érvényes. Például az a keresztyén teista állítás, miszerint lennie kell egy Istennek, Aki megjutalmazza a jókat, és megbünteti a rosszakat, nem jelentett volna Ádám számára semmit. Sőt mi több, nekünk kritikusan számításba kell vennünk a bűn noetikus hatását, mielőtt megállapítanánk egy keresztyén teista állítás jelentésének erejét. Ezt tenni a keresztyén teista állítás egyidejű tárgyalásával, az két kérdéssel való foglalkozást jelent

egyszerre, ami ritkán vezet a gondolkodás világosságához. Ádám esetében magával a kérdéssel szembesülünk, később azt elhomályosítják mindenféle kusza szövevények. Nézzük meg először a tiszta közegében.

Először is, mekkora volt az ádámi tudat kiterjedtsége? Ez nagyon nehéz kérdés és ki merjük jelenteni, hogy emiatt a nehézség miatt a teista állítások érvényessége mellett és ellen szóló érvek nem lehetnek túlontúl pozitívak. A bizonyítás terhe itt arra nehezedik, aki le akarja szögezni ezek érvényességét. Neki kell kijelenteni és bizonyítani, hogy az istenismeret azonnal rendelkezésre áll a teremtés következtében (teremtés az Isten képére) az ádámi tudatban. Ténynek láttuk, hogy a teremtés elképzelése az Isten képére önmagában nem bizonyítja a dolgot, mert legfeljebb a tudás érvényességét képes megerősíteni, de annak kiterjedtségét nem. Így a kérdés magára a teremtés fogalmára szűkül le.

A teremtés, állítható, Isten általi, tehát Isten áll a teremtés hátterében. Képes volt Ádám ekképpen gondolkodni? Tegyük fel, hogy másként nem is tehetett, de akkor még mindig fenn marad a kérdés: miféle Isten áll a teremtés hátterében? Ennek a kérdésnek a lényeges mivolta akkor válik világossá, mikor rájövünk, hogy nem elégedhetünk meg kevesebbel, mint egy örökkévaló Istennel, Akinek nincsen szükségszerű kapcsolata a világegyetemmel: ez a Szentírásban a Krisztuson keresztül kijelentett Isten.

Így a kérdés tovább szűkül a tér és az idő fogalmára. Flint professzor talán minden más nem biblikus gondolkodónál jobban ismeri fel ezt a tényt az „agnoszticizmusában", és érti meg, hogy mi annak alapján fogadjuk, vagy vetjük el a teista állítását, hogy elfogadjuk, vagy elvetjük a térrel és az idővel kapcsolatos nézetét. Az ember a tér és az idő közegében teremtetett. Ha a keresztyén teista állítás érvényességét itt akarjuk fenntartani, akkor valódi istenismeretet kell megpróbálnunk bejuttatni a tudat hatókörén belülre két módszer közül választva. Arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy az ember, noha a tér és az idő közegében él és lélegzik, nemcsak fogékony a magasabbrendű tudás kijelentésére, de pozitív módon képes efféle kijelentés nélkül egyetemesen érvényes ismereteket szerezni erről a nem időbeli abszolútumról. Vagy, ha ezt az utat próbálván járni meglátjuk a kanti „oda a híd!" vészjelzést, visszafordulunk, és más utat próbálunk járni, mely arra az álláspontra vezet el minket, ahol azt valljuk: a tér és az idő a szükséges összekapcsoló médium Isten és ember között. Az első álláspontt azt feltételezzük, hogy az idő is teremtett dolog, mint a létezés egyik feltétele, de gondolatainkkal a kijelentés világossága nélkül is túlléphetünk rajta. A második álláspontt a tér és az idő nem velünk együtt teremtett dolgok, hanem független formák, melyekben élünk, formák, melyek szükségszerű kapcsolatban állnak Isten örökkévalóságával.

Miképpen képes a tér és az idő teremtménye érvényes ismereteket szerezni egy örökkévaló lényről? Ezen az alapon az örökkévalóságot nem úgy fogjuk fel, mint örökkévaló jelent, (azaz az időt, mint [mindent] magába foglaló médiumot), hanem a természetének tekintetében az időtől teljes mértékben különböző kategóriát. Az idő akkor valóságos az Isten számára, mert a világgal együtt teremtette azt is, de más értelemben valóságos az Ő számára, mint az ember számára. Az ember be van zárva a térbe és az időbe. Isten nemcsak jelen van minden időben, s minden idő jelen idő a Számára, de az idő csak mint Isten által teremtett, Rajta kívül álló dologként rendelkezik valósággal, nem pedig az Ő létezésének egyik formájaként. A tér és az idő Isten létezési módja eme viszonyának elképzelésével nehéz megérteni, miképpen juthatna az ember bármiféle, téren és időn kívüli dologgal kapcsolatos valóban érvényes információhoz a kijelentés közegét leszámítva.

A második álláspontt szemben felhozható, hogy az időt az örökkévalósághoz szükségszerűen kapcsolódó dologként felfogni semmiképpen sem juttatja érvényre az utóbbit. Ez az, amit meg kell tenni minden, nem a kijelentésen alapuló filozófiának. Ugyanabban a kategóriában kell értelmezniük Istent és embert. A tér, az idő és a változás a tapasztalat leegyszerűsíthetetlen adottságait alkotják a számára, amit hiábavaló megpróbálni elemezni.

Legalábbis ez sok modern filozófiai irányzat álláspontja. Vagy, ha a teret és az időt tovább elemezzük, akkor azokat csak intellektualizáltuk, ami semmi segítséget sem jelent, mert Isten és ember még mindig ugyanazon kategórián belül maradnak. Ezért a térről és az időről alkotott második fajta nézet problémája az, hogy benne szabadon teremtetik Isten az ember képére ahelyett, hogy az ember teremtetne Isten képére.

Ha kétségesnek tűnik, hogy vajon képes-e az ember így eljutni az érvényességig, feltehetjük a kérdést: miféle alternatíva lehetséges itt? Úgy látszik, a lehetséges álláspont az lehet, ha kimondjuk, hogy az ember a teremtése pillanatában megkapta a természetfeletti kijelentést. A természetfeletti kijelentés alatt nem egy speciális, elő-megváltó kijelentést értünk, hanem még azon is túl, egy olyan természetfeletti kijelentést, amelyik csakis erre az életre vonatkozott. A speciális, természetfeletti, elő-megváltó kijelentés Isten akaratának kijelentése volt az ember ezen a világon túli életére, valamint az oda történő eljutásra nézve. De hihetjük, hogy még emellett is szükséges volt Isten számára Önmagának kijelentése természetfeletti módon annak érdekében, hogy az ember helyesen ismerhesse önmagát, Istent, és a kettőjük viszonyát. Az efféle álláspont a tér és az idő természete korábban említett első nézetének szükségszerű következménye. Ha a tér és az idő az emberrel együtt teremtettek, s Isten nem szükségszerűen kapcsolódik ezekhez, hanem az örökkévalóság, amelyben Ő él, teljesen más kategória, mint az idő, melynek a létezése is már látszólag meghaladja a véges tér-idő teremtmények felfogóképességét, akkor szükségessé válik, hogy Isten kijelentse Magát az embernek ahhoz, hogy az ember bármiféle ismeretekkel rendelkezhessen Róla.

Nos, hogy melyik álláspont lesz a helyes, elismerem, hogy nehéz lesz eldönteni. Mondhatjuk, hogy ez tisztán hipotetikus kérdés. Ezt mondhatják, azok, akik a keresztyén teista állítások közül sokat megfogalmaznak. Ők mondhatják, hogy az ember soha nem létezett istenismeret nélkül, s hogy maga ez a tény bizonyítja tudásának érvényességét. Láttuk azonban, hogy önmagában a tény kérdése nem oldja meg a módszer kérdését. Emiatt mások ugyanúgy vallották azt is, hogy a kijelentés mindig is tény volt. Azt mondani azonban, hogy ezért tehát a kérdés tisztán hipotetikus, annak elfelejtését jelenti, hogy fontos kérdéssé válik, mikor a bűn noetikus hatását tárgyaljuk. Ha Isten képmása a szó tágabb értelmében magában foglalja a gondolkodás képességét az embertől az Isten felé, akkor ez a képesség – legalábbis valamilyen mértékben – megmaradt az ember újjá nem született tudatában. Ha még Ádám sem tudott felmászni a mennybe anélkül, hogy onnan létrát bocsátottak le a számára, akkor a természeti ember sem lesz erre képes. Az első alternatívát elkerülendő, valaki mondhatja, hogy jóllehet az Isten képmása a szó tágabb értelmében megmaradt az emberben, de nem maradt meg hibátlanul, ezért lehet, hogy Ádám tudott az embertől az Isten felé gondolkodni, de a ma élő ember nem tud. Másrészről a második alternatívát elkerülendő, az illetőnek ahhoz az igazsághoz kell ragaszkodni, amiről a Genezis beszámolója tájékoztat minket: Isten az embert a föld porából teremtette és az élet leheletét lehelte az orrába.

Másodjára vegyük fontolóra az ádámi tudat tárgyalása során az Isten képmását a szó szűkebb értelmében. Ez magában foglalja az igazi tudást, igazságosságot és szentséget. Most természetesen ezeknek a fogalmaknak csak a tisztán ismeretelméleti jelentőségével foglalkozunk. A szó szűkebb értelmében vett istenképmás következtében jut el az ember az Istennel való viszonyának valódi ismeretére. Ez egyetemes érvényességet közvetít neki, valóságos istenismerettel rendelkezik. Mégis hogyan? Ez látszik a református ismeretelmélet egyik leginkább zavarba ejtő problémájának. Láttuk, hogy a térről és az időről alkotott nézetünknek kelet meghatároznia azt, hogy Ádámot úgy fogtuk fel, mint aki képes, vagy nem képes Isten felé gondolkodni. Különbséget tettünk a tudás érvényessége között formálisan és materiálisan, s ezen az alapon vallottuk annak a nézetnek a lehetségességét, hogy a szó tágabb értelmében vett istenképmáson keresztül adatik meg a tudás érvényessége formálisan, de nem materiálisan. Így Isten szóbeli, elő-megváltó beszéde alapvető az érvényes istenismerethez. Azt mondtuk, hogy az ember Isten képére teremtetett. Vajon ez azt jelenti, hogy azonnal

rendelkezett a valódi istenismeret tartalmával is? Vagy szükségessé válik, hogy itt is különbséget tegyünk a formális és a materiális érvényesség között? Legalább is egy erőteljes, ezt támogató érvet látunk, s ez pedig nem más, mint a speciális elő-megváltó természetfeletti kijelentés magyarázatának szükségessége. Isten az Édenkert minden fáján keresztül szólt az emberhez, s ha a korábbi megkülönböztetésünk helyes, akkor ez volt az elő-megváltó természetfeletti egyetemes kijelentés. Isten beszélt az emberhez az élet fáján keresztül is. Az élet fáján keresztül Isten még nagyobb dicsőséget festett le az ember előtt, mint amit már élvezett a Paradicsomban az engedelmesség feltétele mellett. Figyelemre méltó, hogy az embernek megengedettek szóbeli kísérőszövegében Isten nem beszél az embernek egy felsőbbrendű birodalomról, amely az ember birtokának lett szánva. Ő egyszerűen csak engedelmességet parancsol. Ama magasabbrendű élet beszédének magán a fán keresztül kellett eljönnie. Azon keresztül jut el az emberhez a speciális természetfeletti elő-megváltó kijelentés. A többi fán keresztül pedig nemcsak az egyetemes természetfeletti elő-megváltó, hanem a nem megváltó kijelentés is. Itt fel kell tennünk a kérdést, hogy ha az ember az Isten képére történt teremtése folytán először ismerte az istenismeret tartalmát egyetemesen, majd Isten vele kapcsolatos konkrét célját a jövőre nézve, akkor mi volt a funkciója ennek a két kijelentéstípusnak? Az, hogy a magasabbrendű élettel kapcsolatos ismeretek a kijelentésen keresztül jutnak el hozzá, nyilvánvaló abból a tényből, hogy az élet fája a Paradicsomban állt. Akkor tehát nem indokolt különbséget tennünk a formális érvényesség és a materiális érvényesség között a szó szűkebb értelmében vett istenképmás esetében úgy, ahogyan a szó tágabb értelmében vett istenképmás esteében tettük? Az egyik a másikon alapszik. A szó tágabb értelmében vett képmás segítségével volt biztos abban az ember, hogy a neki szóló egyetemes kijelentés érvényes. S ezen az alapon, a szó szűkebb értelmében vett képmáson keresztül vált azonnal bizonyossá az ember abban, hogy a speciális elő-megváltó kijelentés tartalma igaz.

Azért hozakodtunk elő itt ezzel az elemzéssel, és vezettük be ezeket a megkülönböztetéseket, hogy megpróbáljunk eljutni a világosságra az érvényesség kérdésében a bűn befolyására való tekintet nélkül. Úgy látszik, hogy a világosság hiánya az apologetika és az ismeretelmélet kérdéseiben általánosságban valamelyest az ádámi tudat teljes és alapos elemzése elmulasztásának a következménye. Amíg nem jutunk világosságra valamelyest ebben a dologban, addig nem várhatunk sok előrelépést a problémánk többi fázisában sem. De annyi mindenesetre világos, hogy legyen bár sok eltérés a részletek tekintetében, a református teológia egésze elfogadja a tudás érvényességét általánosságban. Az ember rendelkezik érvényes ismeretekkel a valóságról. Isten, a lényének forrása egyben a tudásának forrása is, és ebben rejlik annak érvényessége. S ezzel kell otthagynunk Ádámot a Paradicsomban, és továbbmennünk, amíg meg nem látjuk az élet fáit az élet folyójának mindkét oldalán, melyek havonta teremnek gyümölcsöt a nemzetek gyógyítására.

8. fejezet: Református ismeretelmélet – az újjá nem született ember tudata

A korábbi arminianizmus azt állította, hogy hiszi a teljes romlottságot, de amint Miley mondta, az egyetemes engesztelésről alkotott tantétele összeegyeztethetetlen volt azzal. Az arminianizmusnak vagy az egyiket, vagy a másikat fel kellett adnia, és úgy döntött, hogy a teljes romlottságot adja fel. A kálvinizmus viszont fenntartotta, s ma is fenntartja, s mindaddig fenn is fogja tartani, amíg meg nem tagadja önmagát. A bűn megrontotta az akaratot és elsötétítette az értelmet. „E bűn által kiestek eredendő igazságos voltukból, Istennel való közösségükből, és így meghaltak bűneikben; lelkük és testük minden részében és képességében teljes mértékben beszennyeződtek". Így foglalja össze a Westminsteri Hitvallás a bűn eredményét. A „lelkük és testük minden részében és képességében" nagyon erős kifejezés, de még mindig nem eléggé erős, mikor a különböző bibliai kijelentéseket együttesen, egészként tekintjük.

Nem célunk, hogy áttekintsük a Kálvin, vagy bárki más által elvégzett exegézist. Úgy vesszük, hogy a Biblia nagyon pontos a bűn borzasztó hatásaival kapcsolatos kijelentéseinek tekintetében. A noetikus hatásokat általában az „elsötétedés" kifejezés foglalja össze. Az értelem elsötétedett. A Westminsteri Hitvallás azt mondja, hogy „lelkük és testük minden képességükben teljes mértékben beszennyeződtek". Ez egy ragyogó, és mindent felölelő kifejezés. Ez egybefoglal minden képességet. Mondhatjuk, hogy a teljes tudat beszennyeződött. Mikor ekképpen fogalmazzuk meg, akkor azonnal megóvjuk magunkat a képességek bármiféle hamis elkülönítésétől: ebben rejlik ugyanis a kijelentéssel és az ihletettséggel kapcsolatos értekezések egyik legnagyobb gyengesége. Az előző fejezetben láttuk: Watson és Miley mindketten abban hittek, hogy az értelmet a bűn gyakorlatilag nem érintette, ezért képes meglátni, és meg is látja az elé tárt igazságot, még ha az akarat habozna is. Az értelem sötétsége és az akarat romlottsága ugyanabban a házban laknak: nem mások ezek, mint ugyanannak a tudatnak az összetevői. Ezt nem hangsúlyozhatjuk túl. Nem az anti-intellektualizmus késztet minket erre, hanem a hamis intellektualizmussal való szembeszállás.

Ebből természetesen nem következik, hogy ezzel az értelmet a polcra helyeztük. Még Kuyper is, a kettős tudáshoz való ragaszkodásával (az egyik az újjá nem született, a másik az újjászületett tudathoz tartozik) elismer három területet, ahol formális együttműködés lehetséges a kettő között, mert az értelem mindkettőben ugyanazon a módon működik. Az első a fizika, amennyire csak a becslés jön számításba. A második a lelki tudományok, például a pszichológia szomatikus oldala, mivel benne is nagyon sok olyan értelmi munkát kell végezni, ami nem szorul magyarázatra. A harmadik a logika. „*Door het feit der zonde is namelijk de formeele arbeid van het denken niet aangetast, en uit dien hoofde brengt de palin genesie in dezen denkarbeid ook geen verandering teweeg. Er is niet tweerlei, er is slechts ene logica.*"[58] De hogy miképpen hozza ezt összhangba Kuyper a későbbi ragaszkodásával ahhoz, hogy az ember teljességgel képtelen meglátni az igazságot, azt nem tudom. Vajon most a logika erői nem gyengültek meg? Kuyper itt két dolgot kever össze. Annak leszögezéséhez, hogy csak egy logika létezik újjá nem született és újjászületett ember számára, neki nem kell ahhoz a kijelentéshez menekülnie, hogy a logika formális erejét a bűn nem érintette. Elismerhette volna, hogy a bűn meggyengítette a logika formális erőit, s ezek most ebben a meggyengített állapotukban vannak jelen mindkét tudattípusban. Kuyper itt indokolatlanul különíti el a képességeket.

Az a református nézet, miszerint az ember elveszítette az Istennek a szó szűkebb értelmében vett képmását, teljesen összhangban van azzal az általános állásponttal, miszerint

[58] Abraham Kuyper, *Encyclopedia der Heilige Godgeleerdheit*, 1894, 2. kötet, 107. oldal

a bűn hatással volt a tudat egészére. A Paradicsomban az ember rendelkezett valódi tudással, igazságossággal és szentséggel. A bűnbeesés óta az ember ezek közül egyikkel sem rendelkezik. Ebben a vonatkozásban beszélni a „*rein noetische Momente*”-ről, amint azt Francke akarja, ismét erőszakot tesz a tudat egységén. Mi főleg az érvényességgel, az ember istenismeretével foglalkozunk, azonban csak azzal a fajta ismerettel, ami az örök élet.

Tegyük fel most, hogy a bűn belépése után az ember még mindig képes volt intellektuálisan ismerni Istent, de erkölcsileg, vagy lelkileg nem. Ez semmi hasznára nem lenne. Még csak intellektuálisan sem képes úgy ismerni Istent annak, Aki Ő valójában. Elveszítette az igazi tudást. Az érvényesség a szó bármely gazdag értelmében odavan. Mikor az újjá nem született ember Istenről spekulál, és a természetfelettiről beszél, vajon látja-e az igazi Isten „halvány pislákolásait”, vagy a saját maga alkotta délibábról beszél? Ha az előbbit mondjuk, akkor az elé a dilemma elé kerülünk, hogy vajon az igaz Isten mennyire kevés ismerete maradhatott meg a teljes ismeretből. Vajon az örökkévalóval történő bármiféle kapcsolat nem alakítja át a mulandót? Elképzelhető hogy a Szentlélek megérint embereket a szárnya hegyével, de ők mégis halottak maradnak a bűneikben? A legtöbb filozófiában az újjá nem született tudat keresi az érvényességet, nyúl utána és vágyik rá. Az ókori filozófia az egész tapasztalat megfogalmazását kereste benne. A modern filozófia kritizálta az ókorit, amiért elvonatkoztatott. De hamarosan meglátjuk, hogy a modern filozófia minden elődeire vonatkozó kritikája visszafordítható magamagára. Minden filozófiának az eset természeténél fogva kizárólagosan analitikusnak kell lennie. Kantnak az *a priori* szintetikus ítéletekkel kapcsolatos problémáját egyik sem képes soha megoldani. Minden filozófia rendszerbe foglalás, olyan alapelvek alatt, melyeknek érvényeseknek kell lenniük minden tapasztalat-típusra. Még Kant esetében is, ahol a tér és az idő a tudat végsőségei, az alap csak áttevődik a külsőtől a belsőhöz, majd ismét intellektualizáltatik. A tapasztalat által adottak akár a görögök, akár a modernek számára mind végsők, s az elme nem képes kiszabadítani magát az efféle hiedelemből. A tudat tényei végsők. Saját ítélete végső. Rendezd ezeket a végsőségeket, és van filozófiád. A szükségszerűségből mindig megmarad a tovább már nem egyszerűsíthető αναγκη mindig megmarad. Sem Arisztotelész, sem Kant nem találkoznak a tovább már nem egyszerűsíthető különbséggel a tény és az érték között ismeretelméleti szinten. Az, ami egyetemes, tehát logikailag érvényes, az a számukra valóságos is. Kisebb módosításokkal ezt elmondhatjuk az összes, nem a kijelentésen alapuló filozófiáról is. Az, ami érvényesnek látszik a véges tudat számára, azaz ami belül van a kategóriáin, az valóságos, és csakis az a valóságos.

Amit a filozófia soha nem tud megadni nekünk, keresztyéneknek, az nem más, mint hogy megtapasztaljuk a tapasztalat feltevéseit a Szentlelken keresztül, Aki a bizonyosságot is megadja nekünk. A filozófia soha nem juthat el a kategóriák igazi levezetéséhez. Kant levezetése azért mondott csődöt, mert az empirikushoz kellett folyamodnia, és nem tarthatta meg magát a tisztán logikusban. Így minden filozófiai levezetésnek csődöt kell mondani, mert a szárnyai nem érnek fel a mennybe.

Ezt észrevesszük az idő modern fogalmában. Az időt általánosan a tapasztalat végső dátumaként fogják fel. A modern filozófia tiltakozik a végsőnek a görögök általi felfogása ellen. Az időt körültekintően kell magyarázni, mint felosztást a múlt és a jövő között, mely utóbbi majd végül megsemmisíti. Az időt folyamatosan tapasztaljuk meg. A múlt és a jövő jelentései a jelenben összpontosulnak. Mint gurulva növekvő hógolyót, gyűjtjük a múltbeli tapasztalatunkat, s úgy tekintünk a jövőbe, ahol a lelki megtapasztalás lehetségessége oly nagy, hogy talán egy vég nélküli időbeli folytatódásra van szüksége a kifejeződéshez. Az Újszövetség elsődleges jelentése, mikor a mennyről beszél, akkor ezt nevezhetjük a lelki megtapasztalás félig időtlen fogalmának, melynek oly gazdag a jelentéstartalma. A halál nem a megtapasztalás vége, hanem önmagában egy megtapasztalás, mint ahogyan az élet is egy. Az egész létezés is egy epizód. Kis hullámok a nagy hullámokon, s nagy hullámok az

óceánban, ilyen az idő és az örökkévalóság viszonya. Isten, Aki Önmagában összpontosítja mind a múlt, mind a jövő minden véges személyiségének összes tapasztalatát, ezzel a nézettel átfogóbb értelemben örökkévaló, mint az ember, de lényegében ugyanabban az értelemben az.

Látjuk, hogy a nem kijelentésen alapuló filozófiában *a priori*-jában analitikusnak, szintézisében *a posteirori*-nak kell maradnia: soha nem léphet túl az arisztotelészi szinten. Meg kell hagyni, a modern filozófia egyes szakaszaiban megpróbálja az érvényesség kérdését megválaszolni „ismeretelméleti szinten", mielőtt továbblép a végső metafizikai dolgokra. Ez azonban nem sikerül neki. Kétségbeesett kísérletet tett a helyes módszer követésére, de csődöt mondott. Ismeretelmélete a végest és a végtelent a gondolkodása kezdetén határozza meg, pedig a végén kellene. Mulandó-örökkévaló viszonyának mindig is platoni típusúnak kell lenni – az idő az örökkévalóság imitációja. Ennek természetes következménye a világ örök teremtése.

Istennek a szó szűkebb értelmében vett képmása elveszett. Az ember tehát elvesztette a πιστις-ét, a lélek ama fogékonyságát, mellyel Isten kijelentését érvényesnek fogadná el. Az érvényesség alapját az istentől az emberibe helyezte át. Lelke elutasította, hogy a továbbiakban fogékony, egyúttal aktív legyen. Bárminek, amit ettől kezdve objektíven érvényesnek kell tekinteni, az emberi lélek termékének kell lenni. S létezett egy sereg realizmus-fajta, mely pontosan ez ellen a gondolatmenet ellen tiltakozott. Nem beszélek most nem a kijelentésre alapozó gondolkodók nagy családja áradatában megfigyelhető kis rezdülésekről, az egészet egységesen veszem. Akkor az öngerjesztő délibáb-idealizmus megmarad a maga egyetemes mintaképe. A filozófia egyetlen formája sem képes elfogadni semmiféle természetfeletti kijelentést: a végesnek mindig is meg kell maradnia önmaga mércéjének.

Ez véleményem szerint annak a kifejezésnek a noetikus jelentése, amit a témáról tanító Újszövetség úgy foglal össze, mint ellenségeskedést Isten ellen. Az, hogy nem mindig látunk nyílt gyűlölködést, vagy mérget, részben annak a ténynek tudható be, hogy ebben a szférában az ész van túlsúlyban, és az akarat visszahúzódik. Tény marad azonban, hogy minden képesség beszennyeződött. Az ember hajlandóságának egésze eltávolodott Istentől. Az ember hátat fordít Istennek, ami látóképessége maradt, azzal az ellenkező irányba néz.

Ez a viselkedés akkor mutatkozik meg a legjobban, mikor a *principium speciale* a vita tárgya. Ebben a *principium speciale*-ban az emberhez az a sugallat jut el, hogy a saját érvényességi alapja nem szilárd. A *principium speciale* felkínálja az ember valódi istenismeretén alapuló eredeti érvényesség helyreállítását, de ez az ismeret külső formában adódik, azaz az ember elé a Szentírásban kerül, majd onnan az ember tudatába. Azzal a követeléssel érkezik hozzánk, hogy ismerjük el: az érvényességgel kapcsolatos minden erőfeszítésünk nemcsak gyümölcstelen és hiábavaló, de istentelen is. Mi ennek az eredménye? A véges tudat nem ismeri el, hogy az aranya hamis, bár csillog-villog, de a szemkenőcse csak elvakít. A módszertan folytatja a tévelygését a metafizikai rész erőltetésével, mielőtt elrendezné az ismeretelméletit. Ha feltesszük, hogy…[59]

… lehetővé teszi az ember számára, hogy olyan álláspontra jusson, ahol teljes mértékben követheti a teista gondolkodást, s ez, amint láttuk, nemcsak a mi elképzelésünktől függ, melyet a bűnnek az elmére gyakorolt hatásáról alkotunk, hanem az ember eredeti istenismerete kiterjedésétől, nagyságától és módjától is. Itt nem térünk most újra vissza erre a kérdésre. A jelen pillanatban a bűnnek „a szó tágabb értelmében vett istenképmásra" gyakorolt hatása lehetségességét kell megvizsgálnunk. Történelmi tény, hogy soha egyetlen filozófus sem jutott a bibliai teizmus álláspontjára pusztán csakis filozófiai megfontolásokból. Ez történhetett amiatt a tény miatt, hogy az istenismeret először a kijelentés kivételével nem jutott el az ember lelki befogadóképességének körébe. S amíg nem jutunk határozott álláspontra eme utóbbi kérdés vonatkozásában, addig nem leszünk képesek határozott

[59] Az eredeti kéziratból itt egy rész hiányzik – *a szerk.*

álláspontra jutni annak a kérdésnek a vonatkozásában sem, hogy vajon a bűn befolyásolta-e a szó tágabb értelmében vett „istenképmást” oly módon, hogy bár eredetileg a teremtés folytán az ember eljuthatott az istenismeretre, most azonban erre nem képes.

Miképpen adhatunk hát számot arról az általános teista álláspontról, amit sokan vallanak? Még szélsőséges nézetekkel is felfogható, hogy először is, az istenismeret eredetileg nem volt az ember lelki befogadóképességének körében, másodszor, ha mégis benne volt, a bűn biztosan beszennyezte, ám akkor is tekinthető a „pislogások”, a „scintillae” alapjának. Ha az emberben nem volnának meg ezek, akkor valóban gonosz lenne. Logikai képességekkel, noha nagyon meggyengültekkel, még mindig rendelkezik. Képes úgy spekulálni az objektum-szubjektum és a szubjektum-szubjektum viszonyokról, mint ami magában foglalja a személyes természetfölöttit. S mivel akarata szintén osztozik ezekben a „pislákolásokban”, vágyik arra, hogy végezze ezeket a spekulációkat, és beléjük veti a bizalmát. Ugyanakkor az egész szerkezet, amit felépít, nem bibliai, hanem egyetemes teizmus. A kettő közötti különbség óriási. Az előbbi Istent teszi meg kiindulópontnak, az utóbbi pedig az embert az Istennel, a világgal és önmagával kapcsolatos gondolkodásban. Ez nem túl éles kijelentés. Andrew Seth, vagy Josiah Royce teizmusa a Biblia teizmusának szöges ellentéte. Ebből arra következtetünk, hogy a „*rudera*” nem a szó szűkebb értelmében vett istenképmás maradványai, hanem a szó tágabb értelmében vett istenképmás összetevői. Ezek bőven számot adnak a legjobbakért, amit az emberi lélek hozott létre a megváltó kijelentésen kívül.

Itt észrevehetjük, hogy amíg a református ismeretelmélet eme kérdése nem fejlődik tovább, addig az általános kegyelem református tantételét nem fogjuk megérteni annak teljes jelentőségében. Ez volt és ez az a tantétel, amely jól kiegyensúlyozott állapotban tartja a református teológiát. Lehetővé teszi, hogy érvényre juttassa azt, ami a pogány alapokon történt anélkül, hogy azonosítaná a keresztyénséggel. Különbséget tesz mind mennyiségi, mind minőségi téren. Viszonzásul az ismeretelméletnek is fel kell ajánlania a szolgálatait az általános kegyelemnek a kapott kegyelemért, és tovább kell tisztáznia ennek a tanításnak a kihatásait.

A református nézet itt messze, mérhetetlenül messze előtte jár bármely más teológiai rendszernek. Ez biztosította a hozzá ragaszkodó gyülekezeteknek, hogy jól kiegyensúlyozott világnézettel rendelkezzenek. S nagymértékben lehetővé tette a számunkra, hogy a világgal szemben úgy viselkedjünk, mely egyrészről megóv az anabaptizmustól, másrészről a világhoz való igazodástól. Ne feledkezzünk meg erről az előnyről. Az evangelikál metodizmus, ha komolyan veszik az anabaptizmus oldalán téved. Ugyanígy tévelygés Kuyper nézeteinek Herman Hoeksema és Henry Danhof által támogatott megrontása. Másrészről viszont a világhoz való igazodás ott lapul minden ajtó előtt. Manapság tehát teljesen tudatában kell lennünk az ismeretelmélet kihatásainak az általános kegyelem tantételére.

S most, hogy végigkövettük a bűn hatását az ádámi tudatra, s láttuk az újjá nem született tudatot működés közben, amint hiába próbálkozik elérni az érvényességet, legvégül rá kell térnünk az újjászületett tudat elemzésére, s meg kell látnunk, vajon eljut-e az érvényességhez, és ha igen, hogyan.

9. fejezet: Református ismeretelmélet – az újjászületett ember tudata

Ha elemzésünk az ádámi és az újjá nem született ember tudatáról nem tévedett, akkor megvan az alapunk a téma további tárgyalásához.

Az ádámi tudat marad a prototípus. Az újjáteremtés a teremtésen alapszik. Kivétel nélkül minden református teológus ezt teszi meg alapnak. Az egyik lehet, hogy jobban kihangsúlyozza az értelmet, mint a másik, de együttvéve valamennyien ragaszkodtak ahhoz, hogy az ember istenadta képességeit nem szabad figyelmen kívül hagyni, hanem inkább meg kell tenni a Szentlélek működése csatornáinak. A miszticizmus bármelyik típusa, mely figyelmen kívül hagyja bármelyiket az emberi képességek közül, soha nem talál otthonra a református tető alatt. Egyesek álláspontja, miszerint a Szentlélek az új életet közvetlenül ülteti be az emberbe, nincs ezzel összhangon kívül, mert ebben az esetben a képességek még mindig azt a közeget jelentik, melyeken keresztül az új élet tudatra ébred.

Ebből a kiindulópontból következik, hogy az újjászületett tudat pontosan az, amit a neve jelent: ez a bűntől megszabadított ádámi tudat. Ez azonban mégsem fedi le a teljes jelentést. A bűn meghagyta a maga nyomait. Az újjászületett ember állapota még nem érte utol a helyzetét, még maradtak benne gonosz hatások. De nemcsak rossz hatások vannak benne, hanem az újjászületésnek köszönhetően jó hatások is. Ebben az érvényesség most már örökre szilárd alapokra kerül.

Talán a legjobb módja annak, hogy tiszta képet alakítsunk ki arról, amit az újjászületett tudatnak nevezünk, ha megfigyeljük a fejlődését. A módszer és a tartalom nem választhatók külön. Ha látjuk a módszert, amelyen át a bűn hatása eltöröltetik, akkor képesek leszünk megérteni, hogy milyennek kell lenni magának a tudat természetének.

Láttuk, hogy az ember nemcsak beteg, hanem halott a bűneiben. Még csak azért sem tud felkelni, hogy magához vegye az orvosságot, ahogyan a lutheranizmus és az arminianizmus megköveteli. A kezdeményezésnek kívülről kell jönnie. De kitől? Nem kisebb személytől, mint az örök Istentől a Szentháromság harmadik Személyében. Egyetlen ember sem képes halottat feltámasztani, csak Isten. Egyedül Isten képes helyreállítani az érvényességet. De miért kellene a Léleknek ezt akarni? Mivel Isten a Szentháromság második Személyében az istenismeretet a megváltói munkáján keresztül nemcsak ismét lehetségessé, de ténylegessé is tette, s most elküldi a Lelkét, hogy alkalmazza a megváltást Jézus vérén és igazságos mivoltán keresztül Isten választottainak szíveire.

Mielőtt megtárgyalnánk a Szentlélek tevékenységének módját, először tehát azt a módot kell tanulmányoznunk, amelyen keresztül az objektív érvényesség ismét eljut az emberhez. Már mondtuk, hogy ez Krisztus munkáján keresztül következik be. A megtestesülés, és minden cselekedet Krisztus munkájának drámájában történelmi cselekedetek voltak. Az ókori próféták, az Őt megelőző szimbolizmus, egyszóval a tettek és szavak minden összetartó vonala, melyek mentén Krisztus előképei kiábrázolódtak, történelmi tünemények voltak. A megváltás eme történelmi megnyilvánulása szükségessé tette azoknak az utaknak a külsővé tételét, melyeken át Isten ismereteket adhat az embernek. Következésképpen, ha az embernek valódi istenismeretet kellett kapnia, azt csak ezeken a csatornákon keresztül kaphatta meg. A Szentlélek nem ad neki istenismeretet azon kívül, amit a Szentírásban kijelentett Krisztustól vett.

Isten és ember teljesen külön váltak a bűn következtében. Nem mintha az ember egy pillanatig is élhetne a Mindenható megtartó keze nélkül. Magát a Sátánt is Isten tartja meg a maga létezésében. De amint már mondtuk, a természeti ember nem rendelkezik érvényes istenismerettel. A megtestesülés megteremti a helyreállított érvényesség lehetségességét. Bűn

nélkül a megtestesülés szükségtelen lenne. Másrészről viszont a megtestesülés, mint olyan, nem állítja helyre az érvényességet. Mert pontosan itt lép be ismeretelméletünkbe a törvényszéki tényező főleg a dolgok elbonyolítása végett, amit ha figyelmen kívül hagyunk, soha nem látunk világosságot. Az újjá nem született ember ismeretelmélete ezt a tényezőt teljes mértékben figyelmen kívül hagyta. A katolikus, a lutheránus és az arminiánus ismeretelmélet halványan érzékelte, de nem juttatták érvényre. A bűn törvénytelenség, vagyis engedetlenség. Ezt a törvénytelenséget kell eltörölni, s az engedelmességet megújítani, mielőtt az istenismeret ismét lehetségessé válna. Ebből származik Krisztus, az Isten Fia megfeszítésének szükségessége. Isten haragjának minden, az aposztata emberiség elleni hulláma ott a kereszten kiöntetett az ember helyettesítőjére. Krisztus passzív és aktív engedelmessége, a megszabadulás a bűntől, valamint az ember joga Isten örök ismeretére egymást követő dolgok. Krisztus, mint második Ádám azt választotta, hogy hit által él. Atyja akaratát tette meg mércének, és kiállt minden kísértést. Szemléljük benne az emberi tudat tökéletes típusát! Az Ő tudata, mikor az Isten, vagy az én követésének választása elé került, az Istent választotta. Ezáltal az érvényesség halhatatlanná, valamint erkölcsössé lett. Ő helyettünk halt meg a kereszten. S ezáltal nemcsak minden akadály hárult el az érvényesség előtt, de egyben az érvényesség is aktualizáltatott.

De mivel Krisztus eme törvényszéki munkája az alapja minden érvényességnek, pontosan azért nem vagyunk képesek eljutni a valóság helyes ismeretére mindaddig, amíg nem válunk részeseivé annak a törvényszéki igaz viszonynak, amit Ő állított fel Isten és ember között. Ezért Krisztus nem lehet pusztán csak a modellünk. Törvényszéki munkája csakis helyettesítésen át válhat a miénkké. Nincsen más lehetséges módszer. Ha az érvényességet lehetne Krisztus törvényszéki, az embernek tulajdonított munkáján kívüli más alapra is helyezni, és ez meg is történne, akkor a külső sötétségbe ereszkedne le, ahol a férge meg nem hal és a tüze el nem alszik. Nekünk Benne kell megigazulnunk, ha ismereteket akarunk szerezni Istenről, a világról és az emberről.

Krisztus munkájának természetéből látjuk, hogy milyennek kell lenni, és milyen lesz az érvényességünk természete, ha Benne vagyunk. A megigazulás Krisztus munkája alapján a kiindulópontunk. Mikor megigazulunk, a bűn, mint a törvénnyel szembeni ellenségesség eltöröltetik. Az ajtó megnyílik. Isten kijelentése kitöltethetik a lélekbe, s az ember végül megszerzi az igazi istenismeretet. S ez az ismeret örökké tart, mert Krisztus aktív engedelmessége tulajdoníttatik nekünk.

Mi akkor a Szentlélek munkájának szerepe? A Szentlélek az, Aki megadja nekünk az újjászületést, s szubjektív módon alkalmazza ránk Krisztus objektív megváltását. A Lélek tesz minket eggyé Krisztussal. Ő tesz minket Isten örököseivé, és Krisztus örököstársaivá. Adott az újjá nem született ember, a természeti ember, aki gyűlöli Istent, és a felebarátját, de utolsósorban önmagát is. Az egyetlen lehetséges út az érvényes istenismerethez most Krisztuson keresztül vezet, amiképpen Ő ki van jelentve a Szentírásban. Az ember szubjektív érvényességének egyetlen lehetséges alapja annak tudatában áll fenn, hogy ő Krisztussal egy. Én azonban, mint természeti ember, hátat fordítottam Istennek. Önmagam tettem meg a saját életem mércéjének. A Szentléleknek tehát meg kell fordítania engem. Én azonban ellenállok, nem fogom elismerni, hogy bármi baj is lenne ítéleteim mércéjével. Számomra különösen utálatos, hogy az emberek Jézusra és a Bibliára, mint az én egyetlen reménységemre mutassanak. Jézus a számomra legfeljebb modell-ember, a Biblia pedig a történelmi irodalom egyik darabja. Azzal kérkedek, hogy rendelkezem érvényességgel, sőt, önmagamat is teista alapokra helyezem: kiemelkedő erkölcsi jellemű személyes idealista vagyok. Ha Krisztus keresztjét, mint témát ajánlod, amin lehet spekulálni, lehet, hogy odafigyelek. De a kereszt hallgatólagos következtetése az, hogy a bűn érintette az ember személyiségének magját, s így egy morzsányi sem maradt benne érintetlenül. Ezért te azt követeled tőlem, hogy szálljak le a személyes piedesztálomról, mint bíró, és engedjem, hogy Isten ítéljen meg engem. Ez

magában foglalja azt is, hogy meg kell térnem, és hinnem. Hinni a legnehezebb dolog a világon az ember öntelt szívének. Ez magában foglalja az illető elméje viselkedésének teljes pálfordulását. Magában foglalja a csőd nyílt bejelentését, ami nehéz annak számára, aki gazdagnak képzeli magát, és gyarapodik a jó dolgokban. Ez megköveteli, hogy a milliomos szegényként viselkedjen, és kenyérért könyörögjön. Ez megköveteli, hogy a tengerben fuldokló ember kegyelemért nyújtsa ki a kezét, ami nélkül egészen biztosan elpusztul.

De hogy mi módon győzi le a Szentlélek az ember ellenállását, azt nehéz meghatározni. Azok, akik azt mondják, hogy a hit a hozzájárulás a bizonyítékhoz, azt tartják, hogy a Szentlélek közvetlenül a tudaton tevékenykedik. Warfield Kálvinnak a Szentlélek munkájával kapcsolatos tanításáról szóló írásában arról tájékoztatja olvasóit, hogy Kálvin nézete szerint a Szentlélek a tudat tevékenységével azonos módon tevékenykedik. A múlt évben „Az akarat a teológiai viszonyaiban" címmel elemeztem ezt az írást, ezért most nem fogom megismételni. A *Middelijke en onmiddelijke Wedergeboorte* című munkájában Bavinck világosan rámutat, hogy általánosan szólva, a református teológusok a közvetett újjászületést vallották. Azaz, a Szentlélek különböző eszközöket használ, mint például az evangélium prédikálását és az érvelést. Az isteni mivolt „*indicia*"-i a Szentírás lapjain találhatók, de a pikkelyeket a mi szemünkről kell elvenni, hogy megláthassuk, mit jelent a Szentírás. Mikor a Szentlélek szubjektív megvilágosítása végbement, akkor úgy látjuk a Szentírás Isteni mivoltát, ahogyan a fizikai szemek a hó fehérségét. Kuyper támogatta a közvetlen megújulás elképzelését, de még így is, a hit tudatosságára ébredvén a hívőnek használnia kell a képességeit. Valamennyien egyetértenek azonban abban, hogy akár közvetett, akár közvetlen, a Szentlélek ragadja Magához a kezdeményezést az újjászületésben.

A Lélek által használt módszer az egyik típusú tudatból a másikba történő átültetés során magában foglalja tehát az apologetika határozott nézőpontját is. Nem szándékozunk hosszú fejtegetésekbe bocsátkozni mindazzal az anyaggal kapcsolatosan, amit a református teológusok alkottak meg a témában. A különböző esszéket a természetfelettiről, az ihletettségről, valamint a kijelentésről, melyek a *Princeton Theological Review* és a *Presbyterian and Reformed Review* lapjain jelentek meg, más, hasonló természetű munkákkal, de különösen Kuypernek a Szentlélekkel kapcsolatos munkájával egyetemben át kellene nézni. Itt azonban csak néhány általános megjegyzésre szorítkozunk, s megemlítjük a Kuyper és Warfield között a témában folyó csatározást.

Valamennyien egyetértenek abban, hogy a Szentléleknek kell meggyőznie az embert a *principium speciale* szükségességéről és aktualitásáról. S hogy Warfield ama nézete az apologetikáról, ami a *Schaff-Herzog Enciklopédiában* szereplő cikkében fejeződik ki, összhangban áll ezzel a nézőponttal, az tekinthető legalábbis vitathatónak. Az apologetikáról beszél, és ha jól értelmezem, ez azt jelenti, hogy a Szentlélektől függetlenül, mint „a teológia, mint tudomány alkotó és szabályozó alapelveinek" meghatározójáról. Kinek a számára? Milyen tudattípus számára? Megállapíthatom én a teológiának, mint tudománynak az érvényességét a Lélek „szubjektív megvilágosítása" nélkül, mely lehetővé teszi a számomra, hogy meglássam az isteni mivolt „*indicia*"-it a Szentírásban? Vagy csak azután történhet ez velem, hogy újjászülettem? Akkor azonban én a Szentlelken keresztül azonnal isteninek látom a Szentírást, ahogyan Warfield mondja a Kálvinnal kapcsolatos cikkében. Akkor a teológia már tudományként van megállapítva a számomra apologetika nélkül is. Warfield úgy beszél az apologetikáról, mint a hívő szívében rejlő spontán hajlam kifejeződéséről arra, hogy számot adjon magának a benne megtalálható hitről. Az apologetikának nem védelmezőnek, hanem csak kifejezőnek kell lennie a mi biztosításunk végett, hogy valóságokkal, s nemcsak képzelgésekkel foglalkozunk. Kizárhatjuk-e ily módon a védelmezőt? Milyen ön-biztosítás lenne az, amit nem állítunk szembe a hibákkal? Lehetett Ádámnak apologetikája? Nehéz megérteni, miképpen tarthatnánk vissza az apologetikát attól, hogy szövetségre lépjen a tévedések elleni védekezéssel. Az apologetikának valamiképpen az újjá nem született tudattal

kell minket kapcsolatban hozni. Érveket hozunk fel a természetfeletti, annak lehetségessége és ténylegessége mellett. De aztán megkérdezzük önmagunkat ezeknek az érveknek az értékéről. Vajon ezek nem egyszerűen a *principium speciale* isteni mivoltának „*indicia*”-it mutatják ki úgy, hogy a Szentlélek leveszi a pikkelyeket a szemünkről, hogy láthassuk a fényt? Ilyen dr. Warfield nézete az istenismeret eredetéről. S ahhoz, hogy következetes lehessen, az apologetikáról alkotott nézetének is ilyennek kell lennie.

Második észrevételünk az elsőből következik. Miután a Szentléleknek kell meggyőzni minket a *principium speciale* szükségességéről és érvényességéről, a református apologetika egyetemes nézete nem más, mint hogy a speciális kijelentés és az ihletettség mellett felhozott érvek az isteni mivolt „*indicia*”-i bemutatására hajlanak azok teljes ragyogásában, az emberi értelem fennköltségének megfelelően. A princetoni református teológusok által írt összes cikk eleget tesz ennek a feladatnak. Bemutatják a keresztyénség ésszerűségét. A Szentírás igazságait a különböző páciensek szükségleteinek megfelelő kapszulákba töltik. Az egyetemi professzoroknak szükségük van intellektuális kapszulákra. Itt nehéz lehet megkülönböztetni az apologetikát a dogmatikától, ami szintén a Szentírás teljes igazságát fejezi ki az emberi képességekhez és adottságokhoz igazodva. A befejezett thetikus kijelentés válhat méltóságteljes ragyogásával a legjobb apologetikává. Az apologetika mégis inkább érveléses formát ölt. Az igazság feltárása egész cselekedetének prizmaként kell működnie, melyen átragyog az igazság sokszoros dicsősége, amit akkor lehet meglátni, mikor a Szentlélek megnyitja az emberek szemeit. Ezért bárki, aki fenntartás nélkül tartja magát az első álláspontho, miszerint a Szentléleknek kell levennie a pikkelyeket az emberek szeméről, következetesen nem vallhat más nézetet az apologetikáról, mint az említettet, miszerint az apologetika megpróbálja minden egyes ember számára a legalkalmasabban kimutatni az igazságot. A Szentlélek különféle eszközöket fog használni, egyszerű prédikációt az egyszerű emberek számára, illetve tudományos érveket a művelt emberek számára.

A gondolkodás funkciójává így a keresztyénség összes filozófiai előfeltevésének és feltételes következtetésének kimunkálása, valamint ésszerűségük feltárása válik. Pontosan ezen a ponton nem voltunk mindig egyformán világosak és következetesek. Néha hajlamosak voltunk elkülöníteti a gondolkodást az újjászületett, valamint az újjá nem született tudattól, kiemelni ezeket a környezetükből, majd egyenlőtlenül járomba fogni a kettőt. Ez volt az arminianizmus módszertani hibája, és a református teológusok nem teljes mértékben kerülték ezt el. Történt ez azért, mert elmulasztották figyelembe venni az ismeretelmélet első és legfontosabb alapszabályát, nevezetesen azt, hogy az érvényességnek a tudat számára lehet csak jelentése. Ha úgy beszélünk a gondolkodásról, mint valamiféle általános dologról, de nem mondjuk meg, melyik tudattípushoz tartozik, akkor az egyetemes érvényesség halvány típusáról beszélünk, melynek egyetlen tudattípus számára sem lehet jelentése, hanem a levegőben lóg. A gondolkodás nem létezik, csak (1) az újjá nem született tudattal kapcsolatban, és annak részeként, vagy (2) az újjászületett tudattal kapcsolatban, és annak részeként.

Ezért az újjászületett tudat gondolkodása képes annak az igazságnak a kimutatására, és meg is kell ezt tennie, amit intellektuális formában tapasztal meg, s mint ilyen, formálisan meg fog felelni az újjá nem született tudat intellektuális aspektusának, de annál többre is képes. Érvek a keresztyénség mellett? Minél több, annál jobb. Kuyper az apologetikával szembeni minden ellenállásával együtt, a géniuszának köszönhetően talán több érvet sorakoztatott fel a keresztyénség mellett, mint bármelyik más református teológus. De ezeket minden egyes esetben a Szentlélek teszi hatékonnyá.

A puszta hit az istenismeretben, ami az Ő Krisztuson keresztüli ismerete nélkül létezik, nem ad érvényességet.

Hitem szerint ennek kell lenni az általános nézetnek, és ebből fakadnak a református apologetika némely gyengeségei. Ez a nézet lényegében ugyanaz minden református teológus

számára. Warfield valóban megtámadta Kuypernek az apologetikáról alkotott nézetét. Nos, ami Kuypernek az apologetikára vonatkozó enciklopédiai felosztását illeti a teológia tudományán belül, az is gyenge. Kuyper mondja: „*Ze is niet diathetisch want ze beschrijft het dogma niet, ze is niet thetisch want ze stelt het dogma niet, noch bewijst het, maar ze is antithetisch, overmits ze haar pleit ten behoeven van het dogma voert tegenover hetgeen de pseudo-philosophie tegen het Dogma, zijn gronden of gevolgen overstelt.*”[60]

Itt feltehetjük a kérdést, melyik a hatékonyabb módja az alapok megvédésének, amit az apologetikának elismerten végeznie kell, mint a racionalitásuk bizonyítása? Másodszor azonban nemcsak azt kérdezzük, hogy melyik a legjobb mód, hanem még mi más mód is létezik az álláspontunk megfelelő, vagy legalábbis a többinél tarthatóbb védelmére? Kuyper azonban máshol maga mondja, hogy az apologetika nem kizárólagosan védekező. „*Niet enkel ter weerlegging van den tegenstander, maar ter wille van de eere der waarheid, en voor haar eigen rust voert ze haar verweer.*” Ez hasonlít Warfield ama kijelentéséhez, mely szerint az apologetika az emberi lélek alapvető szükséglete. De mindezt meg kell tennie Kuyper keresztyén filozófusának is. Kuyper túl sok munkát ígért, ezért most új részlegeket alkot. De bármennyire széles körűnek és bármennyire függetlennek is képzeljük el a keresztyén filozófiát, az egyik gyümölcse az lesz, hogy szilárd keresztyén teista alapokat biztosít minden tudomány számára, s így mellékesen, de ettől nem kevésbé biztonságosan megvédi a teológiát a hamis filozófiával szemben. Egyházi épületeket nem az eső elleni védekezésül emelnek, de azt a célt is szolgálhatják. Miért nyissunk hát esernyőt, ha egyszer a tető alatt vagyunk? Ez minden, amit egy kuyperi apologéta megtehet. Ezért aligha várhatjuk, hogy Kuyper, aki oly erőteljesen száll síkra az átfogó világnézet fogalma mellett, s aki az Amszterdami Szabadegyetem alapítója, hogy székért folyamodjon az apologetikában, mikor a filozófusa el tud végezni minden munkát, amit a keresztyén élet- és világnézet érdekében el kell végezni.

Ami pedig Warfield és Kuyper álláspontjainak különbségét illeti, hogy az előbbi azt mondja, az apologetika nem antitetikus, míg az utóbbi azt mondja, az, emlékeznünk kell arra: mindketten a keresztyén tudat igazságának érvényesítése érdekében mondják, amit mondanak. Ennek az alapelvnek össze kellene hoznia őket. Warfield ellen fenntarthatjuk, hogy nem lenne értelme az igazság érvényesítésének, ha a hamisság antitézise soha nem jönne el. Ha Ádám nem vétkezett volna, akkor is érvényesíteni kellett volna a hitét a kísértéssel szemben. Most azonban az istenismeret keresése az igazság keresésének a formáját öltötte magára, ezért az igazi istenismeret érvényesítését óhatatlanul beszínezi az igazsággal való szembeszállás. Most megkérdezem magamtól, hogy miért nem vagyok agnosztikus. Az agnosztikus számára, akihez beszélek, ez nemcsak a saját rendszerem hallgatólagos, ha ugyan nem kimondott védelme, hanem egyben támadás az övé ellen is. Másrészről viszont Kuyper álláspontja, miszerint az apologetika csak védekező, más vonatkozásban tarthatatlan.

Ha Warfield Kuyper enciklopédiai felosztását, vagy az apologetikáról, mint kizárólagosan védekezőről alkotott nézőpontját támadta volna, jó helyen járt volna. De azt hiszem, nyilvánvaló, és ezt vonakodás nélkül mondom, hogy Warfield nem értette meg az apologetika feladatának kuyperi jelentését. Talán nem töltött elég időt a gondos átolvasásával. Talán akaratlanul is a saját, az apologetikáról alkotott nézetével helyettesítette Kuyperét, és így jutott arra a következtetésre, hogy miután Kuyper egy távoli sarokba rejtette az apologetika részlegét, ezért következetlen volt. Warfield először helyesen jelenti ki Kuyper álláspontját: „Elrejtvén, mint alosztályát annak, amit dr. Kuyper a tudományágak ’dogmatológiai csoportjának’ nevez… valakinek keresnie kell, hogy megtalálja, de mikor megtalálja, rájön, hogy a feladata szorosan, sőt mondhatjuk féltékenyen le van korlátozva a fejlett keresztyénség védelmének feladatára az úgynevezett filozófiával szemben.”[61]

---

[60] *Encyclopedia* 3. kötet, 459. oldal

[61] Benjamin B. Warfield, “Introduction” to Francis Beattie, *Apologetics, or the Rational Vindication of Christianity*. Richmond, VA, 1903. 21. oldal

A következő oldalon azonban Warfield a saját maga elképzelésével helyettesíti Kuyperét, s ebből kiindulva vádolja Kuypert következetlenséggel. Ezt mondja: „Egyébként ami magát a keresztyénséget illeti, az egészen eddig a pontig – mondjuk meg őszintén – megmaradt a Nagy Feltételezésnek. Az exegéta, a történész, a dogmatikus munkái mind a levegőben lógtak. Amíg minden munkájukat el nem végezték, nem állnak meg izzadó szemöldökeiket megtörölni, hogy megkérdezzék: vajon valóságokkal foglalkoztak, vagy esetleg csak feltevésekkel?"

Az, hogy ez Warfield saját nézete az apologetikáról, kiderül a saját fent idézett kijelentéséből, miszerint az apologetika megpróbálja maghatározni és érvényesíteni a teológia alapelveit. Ha ez volt Kuyper nézete, akkor következetlen volt, mert az apologetikát az alosztály alosztályának tette meg. Warfield saját fenti szavai mondják azonban nekünk, hogy Kuyper nézete majdnem féltékenyen ügyelt arra, hogy az apologetika feladata csak a hamis filozófia elleni védekezés legyen. Ezért Kuyper számára a keresztyénség nem volt a „Nagy Feltételezés", míg az apologetika meg nem áll azt megvizsgálni, hogy esetleg nem csak feltevésekkel foglalkoztunk-e. Az apologetikának Kuyper szerint nincs efféle feladata. A valóság, vagy feltevés kérdését bármi más alapon, bármi más módszerrel kell tisztázni: Kuyper számára ez nem az apologetika feladata.

Kuyper azonban nagy erőfeszítéseket tett a bizonyosság egyéb eszközökkel történő meghatározásához. Ez volt az ő soha véget nem érő tartózkodása attól, hogy a Szentlélek közvetlen bizonyosságot hoz létre az ember szívében egészen addig, ahol már azt mondhatjuk, hogy alulbecsüli a Szentlélek által alkalmazható eszközöket. Emiatt sorolta őt Warfield egy osztályba a misztikusokkal. Mert miután Kuyper határozottan tagadta az apologetika jogát a bizonyosság megállapítására, s egész *Enciklopédiáját* annak bizonyítása jegyében írta, hogy a bizonyosság Szentlelken keresztül közvetlenül jut el a hívő tudatához, miképpen fordulhatna meg, és mondhatná, hogy mégis az apologetikának kell elvégeznie az általa tagadott feladatot, s hogy valaki más végezte el?

Warfield támadását valójában Kuyper munkájának második kötete ellen kellene irányítani. Ebben dolgozta ki Kuyper a saját érvényesség-fogalmát. Ez valóban tudományos értekezés az ismeretelméletről, sokkalta átfogóbb, mint Francke műve. Itt nem állhatunk meg főbb állításainak áttekintése végett, s csak annyit jegyzünk meg, hogy az apologetikus miszticizmus vádja, amit Warfield hangoztat Kuyperrel szemben, s ami valójában a munkájának eme része ellen irányul, nem állja meg a helyét. Kuyper a munkájában mindenki másnál jobban követte a kálvinizmus egyetlen szilárd ismeretelméleti alapelvét, mely szerint az érvényességnek nem lehet jelentése a tudat nélkül. Szembeszegülése mindvégig nem az értelem használata ellen irányult, hanem az újjá nem született tudat ellen. Az előző fejezetben láttuk, hogy még meg is határozott három területet, ahol mindkét tudattípus értelme egyforma sikerrel működhet. Ez azt bizonyítja, hogy álláspontja nem anti-intellektualizmus. Még helyesebb talán azt mondani, hogy ellenállása nem annyira az újjá nem született tudattal szembeni, mint ami semleges hidat képez közötte és az újjászületett tudat között. S ebben, azt hiszem, nagyon szilárd pszichológiát használt fel. Miképpen lehet kivenni az értelmet, ami részét alkotja annak a tudatnak, melynek a bűn megrontotta a magját, s általa növekszik, majd azonosítani egy másik értelemmel, mely része az újjászületett tudatnak, és általa növekszik? Ezek nem harcolnak, s pontosan itt a félreértés, mert ez nem jelenti az értelem beskatulyázását. Az ellentét nem az értelem és a miszticizmus, hanem tudat és tudat között áll fenn. Ez még azt sem jelenti – amint korábban láttuk, – hogy nincs formális hasonlóság a két értelemtípus között, így apologetika értéke van a keresztyénség melletti érvek felsorakoztatásának. Azt azonban jelenti, s nagyon is jelenti, hogy a gondolkodás legjava is erőtlen lesz mindaddig, amíg a Lélek el nem távolítja a szemekről a pikkelyeket. S pontosan ez Warfield álláspontja Kálvinnak az istenismeretről alkotott tanításának magyarázata során.

Ha Kuyper ismeretelméleti misztikus, akkor Warfield is az, és a princetoni hagyományok református teológusai is mind azok.

Mondhatjuk talán, hogy Kuyper túl messzire ment az apologetika teljes haszontalanságának kihangsúlyozásával. Ami ennek az oldalnak a kihangsúlyozását illeti, következetlen volt, mert ugyanannyi érvet használt, vagy még többet, mint mások. Ezért nincs helye a kételkedésnek. Most nem tudjuk tárgyalni az *Enciklopédiájának* kérdését, de általánosan szólva úgy látszik: az érvényesség feladata, bár nélkülözhetetlen előfeltétele a teológiának, valóban megtalálja a helyét a keresztyén filozófiában.

Megtárgyaltuk tehát az újjászületett ember tudatának eredetét, s belőle, valamint abból a tényből, hogy érvényessége Krisztus munkáján alapszik, azt találtuk, hogy természetében ez az egyetemes emberi tudat, ami ismét megszabadult a bűntől. A keresztyén elfogadja képességeinek érvényességét, s annak a kijelentésnek az igazságtartalmát, ami ezek tartalmát adja. Az újjászületett érvényesség ugyanis kétszeresen érvényes. A valószínűség nem az élet kalauza. Tudom, hogy az én Megváltóm él, és meglátom Őt szemtől-szembe.

Örülünk annak, hogy a református teológia főleg a Szentlélekről és az általános kegyelemről alkotott tanításával képes volt olyan ismeretelméletet alkotni, amely hű maradt a *principium speciale*-hoz. Egyedül ez juttatja érvényre a bűn fogalmát, egyedül ez juttatja érvényre a szentek kitartásának bibliai elképzelését. Ezért soha ne tévesszük szem elől ezeket az alapelveket. Veszítsük el a gyengeségünket, s kölcsönösen és egyszerre fejlesszük Szentlélekről, az általános kegyelemről és az eredendő bűnről szóló tanításokat. Mindezek továbbfejlesztéséhez a református ismeretelmélet felkínálhatja a segítségét, ha lépést tart a korral, valamint azzal, amit a pszichológia, a filozófia, de főképp a további bibliai exegézis legjava kínálhat.

Irodalomjegyzék[62]

Bavinck, Herman. *Christelijke Wetenschap*. Kampen: Kok, 1904

Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. 4 vols. Kampen: Kok, 1906–1911; 4th ed. 1928–1930.

Bavinck, Herman. *Roeping en Wedergeboorte*. Kampen: Zalsman, 1903.

Bavinck, Herman. *Wijsbegeerte der Openbaring*.Kampen: Kok, 1908. English translation: *The Philosophy of Revelation*. New York: Longmans, Green and Co., 1909, Reprint: Baker.

Bavinck, Herman. *Zekerheid des Geloofs*. Kampen: Zalsman, 1903. English translation: St. Catherines, Ontario: Paideia Press, 1980.

Curtis, O. A. *Christian Faith*.

De Witt, John. "Testimony of the Holy Spirit to the Bible." Presbyterian and Reformed Review 6 (Jan 1895): 69ff.

Flint, Robert. *Agnosticism*.

Flint, Robert. *Theism*. 1889.

Francke, Karl. *Metanoetik, Die Wissenschaft von dem durch die Erlösung veränderten Denken*. Leipzig: A. Deichertsche, 1913.

Greene, William B. Jr. "Reasonableness of Vicarious Atonement. *Princeton Theological Review*. 15:423.

Greene, William B. Jr. "The Function of Reason in Christianity." *Presbyterian and Reformed Review*. 6 (1895): 481ff.

Greene, William B. Jr. "The Metaphysics of Apologetics." *Presbyterian and Reformed Review*. 9 (1898): 60ff., 261ff., 472ff., 659., 10 (1899): 25ff., 237ff.

Greene, William B. Jr. "The Supernatural." In *Biblical and Theological Studies*. by the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York, 1912.

Griffin, Edward H. "Epistemological Argument for Theism." *Princeton Theological Review*. 13:3421.

Griffin, Edward H. "Personality the Supreme Category of Philosophy." *Princeton Theological Review*.

Hodge, Caspar Wistar Jr. "The Finality of the Christian Religion." In *Biblical and Theological Studies*. by the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York, 1912.

Hodge, Caspar Wistar Jr. "The Witness of the Holy Spirit to the Bible." *Princeton Theological Review*. 11/1 (Jan 1913): 41–84.

Hodge, Caspar Wistar Jr. "What is a Miracle?" *Princeton Theological Review*. 14/2 (April 1916): 202–264.

Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. New York: Scribner's, 1972–1873.

Krauth, Charles P. *The Conservative Reformation and Its Theology*. Philadelphia, 1871.

Kuyper, Abraham. *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. 3 vols. Amsterdam: Wormser, 1894. English translation: *Principles of Sacred Theology*. NY: Scribner, 1898; Reprint: Eerdmans, Baker.

Miley, John. *Systematic Theology*. 2 vols. New York: Eaton and Mains, 1892.

Schneckenburger, Matthias. *Vergleichende Darstellung des Lutherischen und Reformirten Lehrbegriffs*. 2 vols. Stuttgart, 1855.

Schwiezer, Alexander. *Die Protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwickung innerhalb der Reformierten Kirche*. 1854–56.

Shedd, William G. T. *Dogmatic Theology*. 2 vols. New York: Scribner's, 1889.

Warfield, Benjamin B. "Apologetics." *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. 1:232–238. Editor S. M. Jackson, ed. New York: Funk & Wagnalls, 1908.

[62] Ezt úgy véltem, jobb eredetiben meghagyni – *a ford.*

Warfield, Benjamin B. “Christian Supernaturalism.” *The Presbyterian and Reformed Review*. 8 (Jan 1897): 58–74.

Warfield, Benjamin B. “Introduction.” p. 19–32 In Francis Beattie, *Apologetics*, *or the Rational Vindication of Christianity*. Richmond, VA: Presbyterian Committee of Publication, 1903.

Warfield, Benjamin B. “On Faith in Its Psychological Aspects.” *Princeton Theological Review* 9 (Oct 1911): 537–66.

Watson. *Theological Institutes*. 3 vols. London, 1823–24; New York: Phillips and Hunt.