

I. TÉTEL

A FILOZÓFIAI ISTENTAN (TEODICEA) FOGALMA, KIINDULÁSI PONTJA, FELADATA ÉS HATÁRAI

1) A filozófiai istentan (teodicea) fogalma

A filozófiai istentant a görög *theosz* (isten) és *dikaiószisz* (igazolás) szavak összetételéből eredő kifejezéssel teodiceának nevezzük. A filozófiai istentannak ez a megnevezése G. W. Leibniz († 1716), német bölcselethez fűződik, aki az *Essais de théodicée...* (Teodiceai tanulmány...) című művében a világban fellelhető rossz ellenében próbálta igazolni Isten létét és jóságát. A teodicea elnevezést Chr. Wolff († 1754) német filozófus tette elfogadottá, és a 18. századtól kezdődően általánossá vált a szokás, hogy a középkori felsőoktatási intézményekben oktatott „iskolás” (latin eredetű szóval: skolasztikus) filozófiának az Isten létéről és mibenlétéről szóló részét ezzel a kifejezéssel jelöljék. Jóllehet a teodicea név viszonylag új keletű, a filozófiai istentan egyidős a filozófiával.

A görög filozófus, Platón († Kr. e. 347) a görög *theosz* és *logosz* (megjelenítés, tudomány) szavak összetétele alapján a filozófiai istentant teológiának nevezte (Politeia 379 a), és szembeállította a költők istentanával. Tanítványa, Arisztotelész († Kr. e. 322) a teológiai filozófiát az elméleti tudományok közé sorolta (Metaphüsztika 1026 a), és megkülönböztette a mitikus istenábrázolásoktól. A természetes teológia (lat. *theologia naturalis*) kifejezés M. T. Varro († Kr. e. 27), római író nevéhez fűződik. Varro szerint háromféle teológia van: a mitikus, a politikai és a természetes vagy filozófiai teológia.

A teodicea szó a skolasztikus filozófiának azt az ágát jelöli, amely az ész természetes fényében vizsgálja Isten létének és mibenlétének kérdését.

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

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

A teodicea különbözik a teológiától. Jóllehet mindkét tudomány az Isten létének és természetének kérdésével foglalkozik, a teológus olyan előfeltevésekből indul ki (Isten van, a Szentírás Isten szava stb.), amelyeket a filozófusnak módszertani megfontolások miatt zárójelbe kell tennie. A bölcselethez csak olyan

tapasztalatra szabad hivatkozni, és csak olyan következtetésekkel szabad élnie, amelyeket elvileg mindenki – még a nem hívő ember is – beláthat. A teodicea és a teológia különbségét régebben úgy fogalmazták meg, hogy a filozófiai istentan az ész természetes fényében vizsgálja a végső alapot, a teológia pedig a hit megvilágította ész fényében.

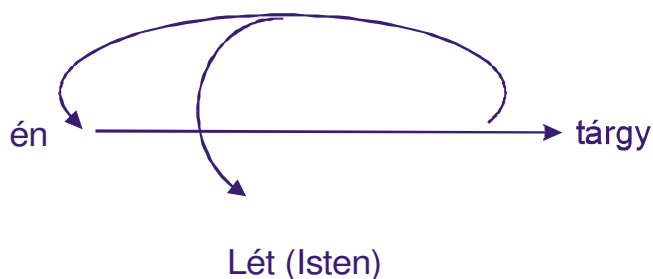
2) A teodicea kiindulási pontja: a háttéri tapasztalat

Háttéri vagy *transzcendentális* tapasztalatnak azt a tényt nevezzük, hogy a tárgyiasító ismeret (és akarás) közvetítésével az ember mindig tud „tisza énjéről” és arról a titokzatos valóság-egészről, amely e tiszta én korlátlan horizontjában jelentkezik. A tiszta énről és a titokzatos valóság-egészre vonatkozó tudás a tárgyi ismeret háttérében húzódik meg, azaz nem nyújt olyan kifejezett és tematikus ismeretet, mint a tárgyakra vagy tárgyszerű valóságokra irányuló tudás. A háttéri tapasztalat adatait sosem érzékelhetjük, és ezek az adatok sosem válhatnak tárgyakká vagy tárgyszerű valóságokká, de mindig jelen vannak, valahányszor tárgyakat ismerünk meg.

A háttéri tapasztalat *transzcendens* valóságok megtapasztalása, mert adatai túllépik (lat. *transcendere*: túllépni, meghaladni) az érzékelhető és a fogalmilag megragadható tárgyak világát. Jóllehet a transzcendencia világa nem érzékelhető és szétfeszíti fogalmaink szűk kereteit, e világ éppúgy valóságos, mint az érzékelhető dolgok együttese.

A tiszta én különbözik a tárgyiasított vagy tárgyszerű éntől, amelyet érzékelhető, elképzelhető (görög eredetű szóval: empirikus) énnel nevezünk. A nem érzékelhető, hanem szellemileg átélhető tiszta én valóságához nem férhet kétség (erre az énről utalunk, amikor például azt mondjuk: „tudom, hogy tudok”). Az empirizmus és a pozitivizmus csak azért tagadja létét, mert e két filozófiai áramlat az emberi ismeret határait önkényes és igazolhatatlan módon az érzékelésre és az elképzelésre korlátozza. – A tiszta én korlátlan horizontjában jelentkező adatnak is valóságosnak kell lennie. Szellemünk ugyanis minden ismerettevékenységben a minden szempontból ténylegesen végtelen valóságra irányul; ezért ismerhetjük fel az ismeret tárgyainak végességét vagy viszonylagos végtelenségét.

transzcendentális (vagy háttéri)
tapasztalat



A háttéri tapasztalat *transzcendentális* ismeret. Az emberi megismerésnek és minden tudatos tevékenységnek metempirikus (érzékfeletti) feltételeit I. Kant († 1804), német bölcsele munkássága nyomán transzcendentális vagy lehetőségi feltételeknek nevezzük. A háttéri tapasztalatban felsejlő tiszta én és a titokzatos alap ezek közé a feltételek közé tartozik. A háttéri tapasztalat ebben az értelemben transzcendentális ismeret. Ha a háttéri tapasztalathoz az a tudat is kapcsolódik, hogy a tárgyiasító ismeret háttérében felsejlő végtelen valóság valamiféle szent és személyes titok, akkor a háttéri tudást *vallási* tapasztalatnak nevezzük.

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

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

3) A teodicea feladata és határai

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

A filozófus nem feltételezheti előre Isten létét. Ám az életet nem a filozófus agyalja ki, és ez az élet sok olyan adatot szolgáltat, amely filozófiai magyarázatra szorul. A világ léte, a kozmoszban fellelhető rend, az ember végtelenbe mutató boldogságvágya stb. *magyarázatot* követel. Nem zárhatjuk ki eleve, hogy ezt a magyarázatot a háttéri tapasztalat „tartalma” fogja megadni. – Minden embernek – még az ateistának is – van valamiféle homályos elképzelése Istenről. Vajon miért foglalkozik az ember Istennel, és mi az isteneszme megalkotásának végső lehetőségi feltétele? A misztérium iránti fogékonyság, a vallás, de ugyanígy az istentagadás is a valóság adatai, amelyek joggal keltik fel a jelenségek végső magyarázatát kereső filozófus érdeklődését.

A teológia a természetes istenismeretet a *hit előzményei* (lat. *praeambula fidei*) közé sorolja. Az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) azt tanítja, hogy Isten létét az ész természetes fényében bizonyossággal fel tudjuk ismerni. A zsinat nem beszél bizonyításról, nem részletezi a felismerés feltételeit, hanem egyszerűen csak azt állítja, Isten létét a kinyilatkoztatástól függetlenül is megismerhetjük. Az egyházi tanítóhivatal más megnyilatkozásai azonban Isten létének bizonyíthatóságát is megemlítik. E nyilatkozatok azonban nem részletezik a

bizonyítás fogalmát, nem térnek ki az érvelés alanyi feltételeire, és egyetlen istenért helyességéről sem döntenek. Egyrészt azt hangsúlyozzák, hogy az emberi ész nem homályosult el teljesen az áteredő bűn következtében, másrészt arra hívják fel a figyelmet, hogy a keresztény hit nem vakhit, hanem *ésszerű engedelmesség* (lat. obsequium rationale). A filozófia részterületei közül a teodiceának feladata, hogy ezt az ésszerűséget igazolja. Ebből a szempontból a teodicea a teológia szolgálólánya (lat. ancilla theologiae).

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

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

A szaktudományos bizonyításban az okozat és az ok, a jelenség és magyarázata a világon belül van, azaz mindkettő elérhető az érzékelés vagy a fogalmi gondolkodás számára. Az istenérvek esetében azonban más a helyzet: az okozatot (a világot) érzékeljük és fogalmilag megértjük, de az *ok túlszárnyalja* az érzékelés és a fogalmi megértés világát. A filozófiai elemzés rámutat, hogy az érzékelhető világ nem hordozza önmagában létének és mibenlétének elégséges alapját. Amikor azonban a bölcselő ebből a tényből kiindulva Isten léteire következtet, érvelésével mindig valamiféle ismeretlen és felfoghatatlan világba „markol”.

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

A háttéri tapasztalat tartalmát nagyon *nehéz fogalmilag* megragadni, és *szavakkal* leírni: a véges dolgokhoz igazodó fogalom- és kifejezésvilágunk sosem jelenítheti meg hiánytalanul a transzcendentális tapasztalatban felsejlő titokzatos és végtelen valóságot. Isten tulajdonságaira joggal következtethetünk a világ adottságaiból, de az isteni természetre vonatkozó ismeretünk mindig töredékes és homályos marad. Az itáliai bölcselő és teológus, *Aquinói Szent Tamás* († 1274) így ír erről: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja,

nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy ő felülmúlja mindazt, amit belátunk róla” (De potentia, q. 7 a. 5 ad 14). Ezért az isteni természetet bemutató beszéd sosem lehet egészen világos és egyértelmű.

A középkori filozófusok és teológusok a *Pszéudo-Dionüsziosz-i* iratok (5-6. század fordulóján) hatására azt tanították, hogy Isten megismerésének, illetve az Istenről való beszédnek három útja lehetséges: az állítás, a tagadás és a fokozás.

a) Az *állítás* útja (lat. via affirmationis vel attributionis) azt jelenti, hogy a világban megtapasztalható egyszerű tökéletességeket (bölcesség, jóság, szépség stb.) Istenről is állíthatjuk. Ennek az állításnak az az alapja, hogy az ok és az okozat között megfelelőségnek, hasonlóságnak kell lennie.

b) Az eltávolítás vagy *tagadás* útja (lat. via remotionis) abban áll, hogy a véges létmódokat és ezek következményeit Istenről tagadjuk. Istenről nem szabad tökéletlenséget (például: haragvó, irigy stb.) állítanunk, és véges létmódból fakadó tökéletességeket (például: testiség, következtető gondolkodás stb.) sem tulajdoníthatunk neki. Istenről a véges formában megtapasztalt egyszerű tökéletességeket is tagadnunk kell (azaz Isten jó, de nem olyan módon, mint az ember; Isten létezik, de nem úgy, mint a világ létezői stb.).

c) A *fokozás* vagy felülmúlás útja (lat. via eminentiae) azt jelenti, hogy az Istennek tulajdonított tökéletességeket a végtelenségig fokozva kell állítanunk (például: Isten végtelen és felfoghatatlan módon bölcs, és nem olyan korlátozott módon, mint az ember). – E három megismerési és beszédmód dialektikus kapcsolatban áll egymással: a három út együttes használata az állítás és a tagadás megszüntetve-megőrzött és végtelenségig fokozott egysége, amely utalásszerűen mutat a felfoghatatlan valóságra.

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

Az analógiás beszédmód az egyértelmű és a kétértelmű beszédmód sajátos ötvözete. *Egyértelműségről* vagy azonosértelműségről (lat. univocatio) akkor beszélünk, ha valamilyen kifejezést teljesen azonos értelemben használunk egyedileg különböző, de lényegükben megegyező valóságok jelölésére (például: az ember szóval jelöljük az egymástól különböző embereket, azaz elvonatkoztatunk attól, hogy az emberi lényeg mindegyikben egyedi módon valósul meg). *Kétértelműség* vagy azonos-nevűség (lat. equivocatio) akkor jön létre, ha valamilyen kifejezés egymástól lényegileg különböző és egymással semmilyen kapcsolatban sem álló valóságokat jelöl (például a nyúl szóval jelöljük az állatok egy fajtáját és az embernek azt a kézmozdulatát, amellyel megközelít valamilyen tárgyat). Az *analóg kifejezés* mint az egyértelműség és az azonos-nevűség sajátos ötvözete arra

utal, hogy az általa jelölt valóságok lényegesen különböznek egymástól, jóllehet valamilyen szempontból mégis megfelelnek, hasonlítanak egymásra. Ha tehát Istent jónak, szépnek, bölcsnek stb. nevezzük, ezek a nevek analóg, azaz erősen átvitt értelemben veendő: ő korlátlan és egészen egyedülálló módon birtokolja a tökéletességeket, míg a világ létezői csak korlátozott és töredékes módon.

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