

## A főbb istenérvek teológiatörténeti áttekintése

### SUMMARY

*Proving the existence of God had been the purpose of Christian apologetics throughout the centuries, especially in the latter half of the medieval and the first half of the modern age. From a missiological point of view, finding the proof of God's existence seemed vital, however, its importance gradually declined over time. Nowadays, these proofs are mostly considered to be of historical significance only. This treatise aims to 1) discuss the major arguments for the existence of God, developed by Christian apologists throughout history; 2) survey the criticism and the opposing counterarguments these arguments have received; 3) qualify these arguments by their adequacy for the purpose of Christian mission.*

### Bevezetés

Jézus parancsának<sup>1</sup> megfelelően a keresztyén egyház minden időben nagy hangsúlyt fektetett a misszióra. Kezdetben ez a misszió olyan emberek felé irányult, akik – néhány kivételtől eltekintve – hittek Isten létezésében, csak más vallást követtek, a filozófia nyelvén szólva teisták voltak.<sup>2</sup> Ez az Isten létezésébe vetett hit az évszázadok során alaposan megváltozott, a felvilágosodás koráig kevesebben, attól fogva viszont egyre többen pártoltak át az agnoszticizmus<sup>3</sup> és az ateizmus<sup>4</sup> táborába. Ez a körülmény alapjaiban változtatta meg a keresztyén misszió arculatát. Ekkor kerültek előtérbe az istenérvek, amelyekkel a bibliai kijelentésre való utalás nélkül, kizárólag az észre és a tapasztalatra alapozva próbálták igazolni Isten létezését. A klasszikus apologetika módszertana a mai napig ezt a sorrendet követi: először igazolni kell Isten létezését, másodsor igazolni kell a keresztyénség igaz voltát a többi vallással szemben.

Az alábbi tanulmány célja 1) bemutatni azokat a főbb istenérveket, amelyeket a keresztyén apologeták kidolgoztak; 2) ismertetni azokat a kritikákat, amelyeket ezekkel az érvekkel szemben a kritikusok megfogalmaztak; 3) értékelni az istenérveket abból a szempontból, hogy mennyire van létjogosultságuk ma a misszió terén.

1 Mt 28,18–20: „Jézus hozzájuk lépett, és így szólt: Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetekek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.”

2 A teizmus az a nézet, amely hisz egy vagy több személyes, a világ sorsába aktívan beavatkozó Isten létezésében.

3 Az agnoszticizmus az a nézet, amely tagadja, hogy bizonyos dolgokról, többek között Isten létezéséről bármi biztosat lehet mondani.

4 Az ateizmus az a nézet, amely tagadja Isten létezését, mi több, Isten létezésének lehetőségét is.

## Az ontológiai istenérv<sup>5</sup>

### Az érvi

Az ontológiai istenérv első megfogalmazója Canterburyi (Szent) Anzelm<sup>6</sup> (1033–1109) volt. Az ő érvt vette át, és fogalmazta újra René Descartes<sup>7</sup> (1596–1650), Gottfried Wilhelm Leibniz<sup>8</sup> (1646–1716), korunkban pedig Norman Malcolm<sup>9</sup> (1911–1990), Charles Hartshorne<sup>10</sup> (1897–2000) és Alvin Plantinga<sup>11</sup> (1932–). Proslogion (1079) című munkájának 2. fejezetében Anzelm a következőképpen fejtette ki érvt:

És pedig úgy hisszük, Te az a valami vagy, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Vagy talán nincs is ilyen lény, hiszen »a balgatag ezt mondta szívében: nincs Isten«? De biztos, hogy ugyanez a balgatag, amikor hallja, amit mondok: »valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható«, érti azt, amit hall; amit pedig ért, az megvan az értelmében, még akkor is, ha nem látja be, hogy ez a valami létezik. Más ugyanis az, hogy egy dolog az értelemben létezik, és megint más megérteni, hogy ez a dolog létezik. Mert amikor a festő előre elgondolja, amit meg fog festeni, az már megvan az értelmében, de még nem fogja fel valóságos létezőként, mert még nem készítette el. Amikor azután már megfestette, akkor az értelmében is megvan, és azt is megérti, hogy létezik a valóságban, amit már elkészített. Tehát a balgatag is meggyőződhet arról, hogy legalább az értelmében létezik az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható, mert amikor ezt hallja, megérti, és amit megértünk, az megvan az értelmünkben. De bizonyosan nem lehetséges, hogy csak az értelemben legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható, egyszersmind az, aminél gondolható nagyobb. De ez bizonyosan nem lehetséges. Tehát az a valami, aminél nagyobb nem gondolható, kétségkívül létezik mind az értelemben, mind a valóságban.<sup>12</sup>

Anzelm érvelése a következőképpen egyszerűsíthető le:

- 1) Az ember képes elgondolni egy lényt, „aminél semmi nagyobb nem gondolható”.
- 2) A valóság nagyobb a gondolatnál.
- 3) Azt állítani, hogy ez a lény csupán gondolatban létezik, a valóságban azonban nem, ellentmondás, hiszen ha a valóságban nem létezik, akkor gondolható nála nagyobb, tudniillik bármi, ami a valóságban is létezik.
- 4) Minthogy egy ilyen lény gondolata és valóságának tagadása ellentmondáshoz vezet, ezért ennek a lénynek a valóságban is léteznie kell.

5 Az ontológia „a filozófiának arra az ágára utal, amelyik a lét fogalmával foglalkozik.” (McGrath: Bevezetés a keresztény teológiába, 132.). „Ontológiai istenérven azt értjük, ha valaki merőben az istenfogalomból, azaz teljesen a priori úton következtet Isten léteére.” (Nyíri: A filozófiai gondolkodás fejlődése, 137.)

6 DÉR: Szépség és Értelmelem, III.

7 DESCARTES: Elmélkedések az első filozófiáról, 82.

8 LEIBNIZ: Újabb értekezések az emberi értelemről, 423–425.

9 MALCOLM: Anselm's Ontological Arguments, 41–62.

10 HARTSHORNE: Anselm's Discovery, 3–17.

11 PLANTINGA: God and Other Minds, 26–94.

12 DÉR: Szépség és Értelmelem, III.

### Az érv kritikája

Az ontológiai istenérvek kezdettől fogva akadtak kritikussai. Az első kritikus Anzelm egyik kortására, Marmourtieri Gaunilo (1033–1109) volt. Gaunilo szerint Anzelm érvét sematizálni lehet, azaz az elképzelt lény helyére be lehet helyettesíteni mást is. Ő maga egy elképzelt szigettel helyettesítette, amelynél nem lehet nagyobbat elgondolni. Minthogy azonban ilyen sziget a valóságban nem létezik, hibás az érvelés. Viszont ha hibás az érvelés, akkor Isten létének esetében is hibás, azaz ontológiai úton nem lehet bizonyítani Isten létezését. Gaunilo kritikája – habár azt Anzelm visszautasította – helytálló,<sup>13</sup> mégis hiányos. A végeredményt tekintve Gaunilo helyes eredményre jutott, azt azonban nem mutatta meg, mely ponton vagy pontokon jutott Anzelm érvelése tévútra.

Aquinói (Szent) Tamás (1225–1274) két ellenvetéssel élt. Az egyik szerint nem biztos, hogy az, akinek bizonygatjuk annak a lénynek a létezését, „aminél semmi nagyobb nem gondolható”, azonosítani fogja ezt a lényt Istennel, így fáradozásunk hiábavalóvá válik.<sup>14</sup> Másik ellenvetése szerint ha ez az azonosítás mégis megtörténne, akkor sem lenne több pusztá definíciónál, Isten valóságos létezésének bizonyításához előfeltételeznünk kellene Isten valóságos létezését.<sup>15</sup> Anzelm érvében tehát végső soron Tamás „a gondolkodás és a lét meg nem engedhető azonosítását látta.”<sup>16</sup> Ez az azonosítás platonista hatásokat tükröz,<sup>17</sup> amit az Arisztotelészen tájékozódó<sup>18</sup> Tamásnak el kellett vetnie.

David Hume (1711–1776) Anzelm premisszáit tette kritikai vizsgálat tárgyává, és amellet érvelt, hogy a létezés nem minőségi tulajdonság, ami hozzáadódik egy létező egyéb tulajdonságaihoz. Vagy létezik valami, vagy nem létezik.<sup>19</sup> Ezzel a kritikájával Hume megsemmisítette Anzelm 2)-es számú premisszáját az elgondolás és a valóság közötti minőségi különbségről, így az érvelésnek egyetlen premisszája maradt, nevezetesen az, hogy elgondolható egy lény, aminél semmi nagyobb nem gondolható. Ez a gondolat önmagában nem elegendő annak a konklúciónak a levonására, miszerint ez a lény a valóságban is létezik.

Az ontológiai istenérv legismertebb kritikusa Immanuel Kant (1724–1804) volt. Kant kritikája rendkívül alapos, de elsősorban nem az Anzelm által megfogalmazott, hanem a Descartes által újrafogalmazott érv ellen irányul. Descartes elméletében Isten nem az, „aminél semmi nagyobb nem gondolható”, hanem a legtökéletesebb lény. Az érvelés szerkezete ettől kezdve már ugyanolyan, mint az eredeti változatban: minthogy a létezés egy a tökéletességek közül, ezért Isten gondolata sem lehet csupán gondolat, hiszen akkor nem lenne tökéletes. Isten tehát, mint a legtökéletesebb lény, abszolút szükségszerű.<sup>20</sup> Kant több oldalról vette tűz alá az érvet. Egyrészt kétségbe vonta az abszolút szükségszerűség fogalmát: „... úgy hitték, hogy ezt a találmra bevezetett, majd végül egészen megszokottá vált fogalmat

13 Rendkívül alapos elemzésében ugyanerre az eredményre jutott Ruzsa Ferenc is. RUSZA: Hibás, de hol?, 513.

14 AQUINAS: The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, I.II.1.2.

15 Uo.

16 SCHNEIDER: A dogmatika kézikönyve, 94.

17 Uo.

18 SCHNEIDER: A dogmatika kézikönyve, 95.

19 RUSSELL: Hume on Religion.

20 DESCARTES: Elmélkedések az első filozófiáról, 82.

megmagyarázhatják egy sereg példa segítségével, és így teljesen fölöslegesnek látszott minden további kérdezősködés, mely azt firtatta volna, hogy érthető-e az abszolút szükségszerűség fogalma.<sup>21</sup> Minthogy az abszolút szükségszerűség fogalma nem bizonyított, Kant szerint az ontológiai istenérv a levegőben lóg. Kant másik kritikája szerint egy fogalom, amelyet az ember alkot, nem válhat ismeret forrásává. „Az ember éppoly kevésbé gyarapíthatja ismereteit pusztá ideák révén, miként a kereskedő sem javíthat vagyoni helyzetén azzal, hogy pénztárkönyvéhez hozzáír néhány nullát.”<sup>22</sup> Az ontológiai bizonyítás Kant szerint ideák gyarapítása, ebből kifolyólag „terméketlen álokoskodás”<sup>23</sup> és „szánalmas tautológia”.<sup>24</sup> Kant megerősítette Gaunilo kritikáját is, mely szerint más létezőre vonatkoztatva az érv szükségszerű képtelenséget eredményez. „Ha az érzékek tárgyaról lenne szó, nem cserélhetném össze a dolog létezését a pusztá fogalmával.”<sup>25</sup>

Louis Berkhof (1873–1957) megerősítette azt a kritikát, amelyet mások más formában már korábban is kifejtettek, és amely kétségkívül Anzelm érvelésének leggyengébb pontjára mutat rá. „Nyilvánvaló azonban, hogy egy elvont gondolatból nem következtethetünk valóságos létezésre. Az a tény, hogy rendelkezünk Isten gondolatával, még nem bizonyítja az ő valóságos létezését.”<sup>26</sup>

Karl Barth (1886–1968) véleménye szerint a kritikusok mind figyelmen kívül hagyták Anzelm álláspontját a hit és az értelem kapcsolatát illetően, ezért kivétel nélkül félreértették őt. Anzelm híres mondása szerint „a hit keresi az értelmet”,<sup>27</sup> azaz első a kijelentésből hit által nyert ismeret, ezt az ismeretet azonban megerősíti az értelem is. Barth szerint Anzelm abból indult ki, hogy hit által már ismerjük Istent, a legnagyobb és legtökéletesebb lényt, és csupán annyit akart bizonyítani, hogy ez az ismeret nem mondhat ellent az értelemnek.<sup>28</sup> Barth véleménye nagyon meggyőzőnek tűnik, hiszen Anzelm gondolati rendszeréből következtet dedukció útján egy bizonyos gondolatára. Ha igaza van, az ontológiai istenérvről folytatott viták végére pontot lehet tenni. De vajon igaza van-e? Nem feltétlenül. Egyrészt az értelmet kereső hit gondolata nem áll ellentétben azzal az igyekezettel, hogy valaki az értelemről kiindulva akarja bizonyítani Isten létezését. Miért mondana ellent? Hány apologéta próbálta már értelmi úton eljuttatni a nem hívő embert az Isten létezésébe vetett bizonyosságra! Egyikük sem gondolta, hogy a hit és az értelem ellentétben állna egymással.<sup>29</sup> Barth következtetése ezért nem kényszerítő erejű. Másrészt Anzelm a balgataggal, az Isten létét tagadó emberrel folytatott elképzelt beszélgetést, akit próbált meggyőzni Isten nemlétének lehetetlen voltáról. Ez a

21 KANT: A tiszta ész kritikája, 481.

22 i. m., 488.

23 i. m., 485.

24 i. m., 484. A tautológia olyan állítás, amely saját értelménél fogva igaz: igazságtartalma közvetlenül következik a benne szereplő fogalmak definíciójából, illetve az axiómákból.

25 KANT: A tiszta ész kritikája, 486.

26 BERKHOF: Systematic Theology, 26.

27 Fides quaerens intellectum. Canterburyi (Szent) Anzelm Prosligion című művének alcíme.

28 BARTH: Fides quaerens intellectum, 173–174.

29 Ha Anzelm esetében kétségesnek is tekinthető, hogy érvét bizonyítéknak szánta-e, követői mindenesetre annak tekintették, tehát értelmi úton igyekeztek igazolni Isten létezését. Ugyanezek az emberek abban is hittek, hogy a hit nem mond ellent az értelemnek.

kontextus egyáltalán nem azt sugallja, hogy a hit által már előzetesen megismert Isten és az értelem kapcsolata a központi téma. Harmadrészt ha Anzelm valóban csupán a Barth által feltételezett célt akarta volna elérni, akkor ezt nyíltan megírhatta volna, midőn nyilvánvalóvá vált számára, hogy már kortársai is, mint például Gaunilo, félreértik őt. Az ontológiai istenérvről szóló vita tehát folytatódik.

### *Az érv értékelése*

Az ontológiai érv mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban használhatatlan. Elméleti vonatkozásban téves, erre a kritika már rámutatott. De még ha igaz lenne, bonyolultsága<sup>30</sup> miatt akkor sem lehetne használni, kizárólag a filozófiában jártas emberek körében.

## A kozmológiai istenérvek<sup>31</sup>

### *Az érvek*

A kozmológiai istenérvek megalkotójának általában Aquinói (Szent) Tamást<sup>32</sup> tekintik, tévesen. Tamást többen is megelőzték. Kozmológiai istenérvet leelőször Platon<sup>33</sup> (Kr.e. 427–347) és Arisztotelész<sup>34</sup> (Kr.e. 384–322) fogalmazott meg. Őket követték a középkori iszlám skolasztika, a kalām teológusai,<sup>35</sup> mint például Averroës (1126–1198). Ugyanebben az időben, de az előzőektől függetlenül a hindu Udayana<sup>36</sup> (10. század) is kidolgozta a maga érvét. Mi több, a keresztyénségen belül sem Tamás fogalmazta meg először a kozmológiai istenérveket, ő csupán a már meglévő számos érv közül választott ki ötöt, és azokat dolgozta ki részletesen.<sup>37</sup> Tamás érveit természetesen többen is újrafogalmazták, illetve kibővítették. Az ismertebbek között található Leibniz,<sup>38</sup> Samuel Clarke<sup>39</sup> (1675–1729) és Willam Paley<sup>40</sup> (1743–1805). Klasszikussá vált őt útját Tamás a Summa Theologiae I. könyvének II. kérdésében így fogalmazta meg:

... Isten léte öt úton igazolható.

Az első és igen kézenfekvő út az, amit a mozgásból veszünk. Bizonyos ugyanis, az érzékek is tanúsítják, hogy számos dolog mozog e világon. Ámde ami mozog, azt más mozgatja... Ha pedig az, ami mozgatja, szintén mozog, azt is valami más kell, hogy mozgassa, ezt pedig ismét más. Itt azonban nem lehet a végtelent bejár-

30 Anzelm istenérve önmagában is bonyolult, modern változatai még összetettebbek, ld. pl. Alvin Plantinga modális verziója. PLANTINGA: God and Other Minds, 26–114.

31 A kozmológia a világegyetemmel, mint egészszel foglalkozó tudományágat jelöli. A kozmológiai istenbizonyítás a világ létezéséből és annak törvényszerűségeiből empirikus módon következtet Isten létezésére. (KANT: A tiszta ész kritikája, 480.)

32 TURAY–NYÍRI–BOLBERITZ: A filozófia, 124.126.128.130.

33 PLATÓN: Törvények, 887c5–899d3.

34 ARISZTOTELÉSZ: Metafizika, XII.6.

35 NASR: An introduction to Islamic cosmological doctrines, 53–55.212–214.

36 UDAYANA: Nyayakusumanjali, 97–102.

37 CLAYTON: Gottesbeweise II, 732.

38 LEIBNIZ: Monadológia, 1–90.

39 CLARKE: A Demonstration of the Being and Attributes of God, 1–92.

40 PALEY: Natural Theology, 5–6.

ni, mert úgy nem volna valami első mozgató, s következésképp más mozgató sem: mert a másodlagos mozgatók nem mozgatnak, hacsak nem mozgatja őket az első mozgató, miként például a bot is csak azért mozgat, mert a kéz mozgatja, tehát el kell jutni valami első mozgatóhoz, amit semmi nem mozgat: s ezen mindenki Istent érti.

A második út a létesítő okok megfontolásából ered. Azt tapasztaljuk, hogy azokban az érzékelhető dolgokban [amelyekről épp az imént láttuk, hogy mozognak] a létesítő okok sorozata uralkodik. De azt nem tapasztaljuk, s lehetetlen is, hogy valami önmagának a létesítő oka: így ugyanis önmagánál előbb kellene lennie, ez pedig lehetetlen. Nem lehetséges azonban a létesítő okok sorában a végtelent bejárni... Következésképpen szükségszerűen fel kell tételezni valami első létesítő okot: s ezt mindenki Istennek nevezi.

A harmadik út, amit a lehetségesből és a szükségszerűből veszünk, a következő: találunk a dolgok között olyanokat, amelyek képesek lenni és nem lenni: hiszen vannak dolgok, amelyek keletkeznek, és elmúlnak, következésképpen képesek lenni és nem lenni. Lehetetlen azonban, hogy minden ilyen dolog mindig van: hiszen ami képes nem lenni, az valamikor nem volt. Ha tehát minden képes a nemlétre, valamikor semmi sem volt. De ha ez így van, akkor most sem lenne semmi: mivel az, ami nincs, csak úgy kezd lenni, ha létrehozza valami, ami van. Ha tehát semmi sem létezett, lehetetlen, hogy valami létezni kezdett, és akkor ma sem létezne semmi: ami azonban nyilvánvalóan téves. Tehát nem minden létező lehetséges [a képes lenni és nem lenni értelmében], hanem a dolgok között kell valami szükségszerűnek lenni. Minden szükségszerű azonban vagy másban bírja szükségszerűségének a magyarázatát, vagy nem másban. Ha másban, akkor a szükségszerűségük magyarázatát másban leléő szükségszerű létezők sorában nem lehet a végtelent bejárni, miként a létesítő okok sorában sem [második út]. Tehát szükségszerűen fel kell tételezni valamit, ami önmaga által szükségszerű, és szükségszerűségének magyarázata nem másban van, de ugyanakkor oka mások szükségszerűségének: és ezt mindenki Istennek nevezi.

A negyedik utat a dolgokban észlelhető fokozatból vesszük. Találunk ugyanis a dolgokban több vagy kevesebb jót, igazat, nemeset stb. De a „többet” vagy „kevesebbet” aszerint mondjuk a különböző dolgokról, hogy különféle módokon közelít meg azt, ami a legteljesebben van... Van tehát valami, ami minden létező létének, jóságának és mindenféle tökéletességének az oka: és ezt Istennek nevezzük.

Az ötödik utat a dolgok kormányzásából vesszük. Látjuk ugyanis, hogy bizonyos dolgok, melyek híjával vannak a megismerésnek, nevezetesen a természeti testek, célra irányulnak: ez nyilvánvaló abból, hogy mindig vagy többnyire ugyanazon a módon működnek, hogy elérjék azt, ami [számukra] a legjobb. Ebből nyilvánvaló, hogy nem véletlenszerűen, hanem szándék erejében jutnak a célhoz. De az, ami nem rendelkezik megismeréssel, csak úgy irányul célra, ha valamiféle megismerő és értelmes lény irányítja, miként a nyilat az íjász. Van tehát valamiféle értelmes lény, aki minden természeti dolgot célra irányít: és ezt mondjuk Istennek.<sup>41</sup>

41 TURAY–NYÍRI–BOLBERTITZ: A filozófia, 124.126.128.130.

### Az érvek kritikája

A kritika egyrészt azt célozza, ami közös ezekben az érvekben, ugyanakkor külön-külön is vizsgálat tárgyává teszi az egyes érveket.

Az érvek összességére vonatkozó kritika elismeri az okság elvét, amely ott húzódik minden egyes érv mögött, ugyanakkor megkérdőjelezi azoknak az előfeltételezéseknek az igazságtartalmát, amelyeket Tamás hozzáadott ehhez az elvhez. Ilyen előfeltételzés mindenekelőtt az, hogy az okság elve nem lehet vég nélküli láncolat, ebből kifolyólag szükségszerűen lennie kell egy első oknak. Kant a következő megállapítást tette ezzel kapcsolatban: „Természetesen *föltehetjük*, hogy létezik egy lény, mely tökéletesen elégséges oka minden lehetséges okozatnak, s e föltevessel megkönnyíthetjük az ész dolgát, midőn a magyarázat alapjainak egységét keresi. Ám ha ezenközben olyan messzire megyünk, hogy egyenesen kijelentjük: *az ilyen lény szükségszerűen létezik*, akkor már nem a megengedő hipotézis szerény nyelvét beszéljük, hanem a legvakmerőbb módon igényt támasztunk az apodiktikus bizonyosságra.”<sup>42</sup> Kant szerint tehát nem kizárt, hogy létezik egy lény, aki az okság láncolatában az első helyen áll, ugyanakkor azonban a rendelkezésünkre álló adatok alapján erre nem következtethetünk teljes bizonyossággal. Tamás egy másik előfeltevése az volt, hogy az első ok azonos Istennel. A bibliai kijelentés alapján helytálló ez az azonosítás, viszont kizárólag az emberi értelemre alapozva csupán hipotézis. Tamás előfeltételezése tehát ebben az esetben sem szükségszerű. Tamás egy harmadik előfeltevése az volt, hogy az okság elve Istenre nézve nem érvényes. Miért volt fontos Tamás számára ez a kitétel? Ha az okság elve mindenre és mindenkire nézve érvényes, ahogy azt egyébként érvei sugallják, akkor Isten létezésének is van oka. De ha Isten létezésének is van oka, akkor Isten csupán okozat. Ha Isten csupán okozat, akkor nem szükségszerű. De ha nem szükségszerű, akkor már nem is Isten. Ezért kellett ez a kitétel. Itt veszik át a szót a kritikusok. Ha viszont Istenre nézve nem igaz az okság elve, akkor nem állíthatjuk, hogy Isten létezésére az okság elvének segítségével következtettünk, akkor csupán hivatkoztunk rá, valójában pedig előfeltételeztük az ő létezését. Kant felhívta a figyelmet az érvelésnek erre a megtévesztő voltára, mikor ezt mondta: „Ha viszont elkülönítjük ama láncolatától, s mint merőben intellegíbilis lényt nem foglaljuk bele a természeti okok sorába: miféle hidat verhet akkor az ész, hogy eljusson ehhez a lényhez?”<sup>43</sup>

Az első útról, amit Tamás a mozgásból vett érvnek nevezett, tudni kell, hogy Arisztotelészről származik,<sup>44</sup> aki nem csupán azt mondta Istenről, hogy ő az első mozgató, hanem azt is, hogy ő a „mozdulatlan mozgató”. A „mozdulatlan mozgató” kifejezést Tamás nem használta érvének megfogalmazásában, nem azt írta ugyanis, hogy „el kell jutni valami első mozgatóhoz, ami nem mozog”, hanem azt, hogy „el kell jutni valami első mozgatóhoz, amit semmi sem mozgat”.<sup>45</sup> Őt semmi nem mozgatja, de ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy ő maga ne mozogna. Arisztotelész volt Tamás számára a Filozófus, ő gyakorolta rá a legnagyobb hatást. Mivel

42 KANT: A tiszta ész kritikája, 494–495.

43 i. m., 501.

44 ARISZTOTELÉSZ: Természet, 256b20.

45 Latinul: „primum movens, quod a nullo movetur”, vö. TURAY–NYÍRI–BOLBERTITZ: A filozófia, 124.

magyarázható, hogy mégsem használta ezt a tőle származó kifejezést? Feltehetően Tamás olyan érveket igyekezett megalkotni, amelyek a bibliai kijelentés ismerete nélkül, kizárólag az emberi tapasztalatra és értelemre alapozva is képesek igazolni Isten létezését, ugyanakkor nem akarta, hogy az így kirajzolódó Isten tulajdonságai ellentétben álljanak Istennek a bibliai kijelentés által megismert tulajdonságaival. Márpedig Isten nem lehet egy személyben a mozdulatlan mozgató és ugyanakkor immanens, a világot folyamatosan fenntartó és annak dolgait atyai módon irányító Úr is. Nem sokkal érvének megfogalmazása után Tamás mégis engedett Arisztotelésznek, és úgy utalt Istenre, mint az első, a mozdulatlan mozgatóra.<sup>46</sup> Az első út ellen érvelő korabeli kritikusok, mint például Duns Scotus (1265–1308) és William Ockham (1288–1348) aktív ellenkezését is részben magyarázza ez a körülmény. Az érvben rejlő veszély azóta is fennáll. Ha egy apologéta úgy utal Istenre, mint az első mozgatóra, akkor beszélgetőtársa – akár ismeri Arisztotelészt, akár nem – óhatatlanul olyannak fogja látni őt, mint aki elindított valamit, de többé nem foglalkozik vele. Egy ilyen Isten nem szeretheti teremtményeit.

A második utat, amit Tamás a létesítő okok megfontolásából eredő érvnek nevezett, Kant azért marasztalta el, mert szerinte az okság elvének „csupán az érzéki világban lehet jelentése, azon kívül tökéletesen értelmetlen.”<sup>47</sup> Kant nem sokkal korábban azzal vádolta a kozmológiai érv használóit, hogy nem a hipotézis szerény nyelvén beszélnek, hanem igényt támasztanak az apodiktikus bizonyosságra.<sup>48</sup> Ebben az esetben kritikája önmagának szól. Ítélete, miszerint az okság elve az érzéki világon kívül értelmetlen, nem több feltételezésnél, ő azonban bizonyított tényként kezeli. Kritikája mindazonáltal hasznos, mert legalább felhívja a figyelmet arra, hogy az érzéki világon kívül működő törvényszerűségek mibenlétét nem ismerjük, így a tévedés kockázata nélkül nem következtethetünk.

A harmadik út, amelyen Tamás a lehetséges létezők felől közelít a szükségszerűen létező Isten felé, szintén támadható. Plantinga szerint Tamás fogalma a szükségszerű lényekről ellentmondásos. „Hogyan kaphatná egy szükségszerű lény a maga szükségszerűségét egy másik lénytől? Már az elképzelés is értelmetlen.”<sup>49</sup> Plantinga kritikája jogos, Tamás érve azonban ettől nem omlik össze. A lehetséges létezőktől elindulva ugyanis nem szükséges a Tamás által szükségszerű lényeknek nevezett állomáson keresztül menni, közvetlenül is el lehet jutni az egyetlen szükségszerű lényhez. Azt is fel lehet továbbá róni Tamásnak, hogy az esetleges létezők esetleges voltából nem lehet szükségszerűen arra következtetni, hogy „valamikor semmi sem volt”<sup>50</sup>, ez is csupán hipotézis. Alternatív lehetőségként jelentkezhethet például az anyag örökkévalóságának gondolata.

A negyedik út a dolgokban észlelhető fokozatokból vett érv. Tamás érvelése itt is a tapasztalatból indult ki, egy ponton azonban ezt a tapasztalatot összekötötte egy feltevessel, nevezetesen azzal, hogy lennie kell valaminek, amiben a tökéletes-

46 Latinul: „Deus est primum movens immobile”, vö. AQUINAS: *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, I.III.1.

47 KANT: *A tiszta ész kritikája*, 492–493.

48 i. m., 495.

49 PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 79.

50 TURAY–NYÍRI–BOLBERTZ: *A filozófia*, 126.



ségek a legteljesebben együtt vannak. Véggkövetkeztetését tehát egy bizonyítatlan feltevés segítségével vonta le, ami így szintén nem több bizonyítatlan feltevésnél.

Az ötödik út, a dolgok kormányzásából vett érv teleológiai vagy fizikoteológiai bizonyításként is ismeretes. A teleológia a görög *telos* (cél), valamint a *lógia* (tudás, tudomány) szavak összekapcsolásából származik, és arra a bizonyítási eljárásra utal, amely a dolgokban felfedezhető célok alapján következtet a célok meghatározójára, azaz Istenre. A fizikoteológia szintén görög eredetű szó, a *fizisz* (természet), a *theosz* (Isten), és a *lógia* (tudás, tudomány) szavak összekapcsolása, magyarul természeti teológiát jelent, és azt a tudományágat jelöli, amely a természet vizsgálata alapján következtet az érzékelhető világon túli dolgokra. A kifejezés latin változata a *theologia naturalis*. A fizikoteológia magában foglalja az Isten létezése mellett felhozott össze érvet, sőt azon túl még más dolgokat is, így pontatlan megjelölés Tamás ötödik útjára. A teleológia viszont pontosan azt fejezi ki, amire Tamás gondolt. Az istenérvekkel szemben oly kritikus Kant a teleológiai bizonyítást becsülte legtöbbször. „Ez a bizonyíték megérdemli, hogy mindig tisztelettel emlékezzünk meg róla. A legősibb, legvilágosabb és a közönséges emberi értelemnek leginkább megfelelő bizonyíték ez.”<sup>51</sup> Ugyanakkor felhívta a figyelmet az érv leggyengébb pontjára, arra, hogy egy intelligens tervező, aki célt ad a dolgoknak, még nem feltétlenül azonos a világot létrehozó Istennel. „... a fizikoteológiai bizonyíték legjobb esetben is csak annyit tudna kimutatni, hogy létezik egy *világépítő mester*... de nem igazolhatná a *világ teremőjének* létezését.”<sup>52</sup> Itt érdemes megemlíteni Tamás érvének Paley általi újrafogalmazását. *Natural Theology* című könyvében Paley szintén a dolgokban lévő céloktól jutott el Istenig. „Átkelve a pusztaságon egyszer csak lábam egy kőbe botlik, s én megkérdem: hát ez honnan került ide; amire válaszolhatom azt, hogy az már időtlen idők óta ott hever, s mégsem keltem azt a benyomást, hogy képtelenséget állítok. Ám tegyük fel, hogy a földön egy órára bukkanok; arra a kérdésre, hogy az óra miként került oda: aligha gondolhatok az előbbi válaszra, mert bárhogy törjem is a fejem, az óra váratlan feltűnésére nem lelek kielégítő magyarázatot... Azt az órát valakinek meg kellett alkotnia...”<sup>53</sup> A világ összetettségét és a benne lévő megannyi célt vizsgálva Paley ugyanarra a következtetésre jutott, mint az óra esetében: kellett lennie egy mesternek, aki megalkotta. Isten tehát a nagy órás-mester. A korunk természettudósainak egy része által képviselt mozgalom, az Intelligent Design Paley hasonlatára építve munkálkodik azon, hogy bebizonyítsa: a világegyetem nem alakulhatott ki önmagától, kellett lennie egy intelligens tervezőnek. Kant kritikája az építőmester és a teremő azonosításával kapcsolatosan ugyanúgy érvényes Paley hasonlatára és az Intelligent Design törekvésére, mint Tamás érvére. Az érv újabb kritikusai között található az ateista Richard Dawkins (1941–), aki *A vak órás-mester*<sup>54</sup> című könyvében alternatívaként az evolúcióelméletet említi, amely szerinte minden létező összetettségre és célra kielégítő magyarázattal szolgál.

51 KANT: *A tiszta ész kritikája*, 502.

52 i. m., 505.

53 PALEY: *Natural Theology*, 5–6.

54 DAWKINS: *A vak órás-mester*, 44–73.

### Az érvek értékelése

Kant szerint „a kozmológiai érvelésben az ész tévokoskodásának annyi tétele van együtt, hogy úgy tűnik, mintha a spekulatív ész egész dialektikai művészetét latba vetette volna, hogy a lehető legnagyobb transzcendentális látszatot idézze elő.”<sup>55</sup> Kant megállapítása részben igaz: a kozmológiai érvelésben valóban vannak hibák és hiányosságok, ezekre a kritika rámutatott. Ugyanakkor mégsem teljesen helytálló Kant megállapítása. A világ berendezése, törvényszerűségei, céljai erős alapot adnak annak a feltételezésnek, miszerint a világ Isten alkotása. Nem véletlen, hogy számos természettudós, köztük nem egy Nobel díjas eljutott munkálkodása során arra a következtetésre, hogy a látható világ mögött kell lennie valakinek, aki létrehozta és fenntartja azt.<sup>56</sup>

### A *sensus divinitatis*

#### Az *érv*

A latin nyelvű *sensus divinitatis* kifejezés, amelyet magyarul az istenség érzetének szokás fordítani, Kálvin Jánostól (1509–1564) származik. Tőle vette át a protestáns ortodoxia szinte valamennyi, főként református teológusa, a későbbi kálvinista és neokálvinista írók, újabban pedig az előfeltevésekre építő apologetikai iskola művelői, valamint a filozófus Alvin Plantinga.<sup>57</sup> A *sensus divinitatis* gondolatát Kálvin a következőképpen fogalmazta meg:

Hogy az emberi *észben* megvan és pedig természetes ösztönből bizonyos mértékben az istenség érzése, ez vitán kívül áll. Mert Isten, hogy a tudatlanság ürügyével senki se menthesse magát, maga adta saját ismeretét minden emberbe, maga újítja meg ez ismeret emlékét szüntelenül s növeli mintegy új cseppekkel; hogy midőn egytől-egyik mindenki tudja, hogy van Isten s ez az Isten az ő alkotója, saját lelkiismerete kárhoztassa, hogy Istent nem tisztelte s életét nem az ő akaratának szentelte... Abban a körülményben pedig, hogy kezdettől fogva nem volt egyetlen táj, egyetlen város, sőt egyetlen ház sem a világon, mely vallás nélkül lett volna, megvan annak hallgatag megvallása, hogy Isten érzete minden *szívbe* beiratott... A józanul ítélők előtt mindig bizonyos lesz, hogy az emberi *lélekbe* bele van vésve az istenség érzete, melyet kitörölni sohasem lehet... Isten ismerete... oly ismeret, mely anyánk méhétől fogva velünk van.<sup>58</sup>

Már a megfogalmazásból is kitűnik, hogy a *sensus divinitatis* nem klasszikus értelemben vett istenérv, hiszen nem célja bebizonyítani Isten létezését. A *sensus divinitatis* egyszerű megállapítása annak, hogy Isten létezése és „Istennek valamelyes ismerete”<sup>59</sup> minden ember számára születésétől fogva adott. Ez a valamelyes ismeret, amelyet a későbbi teológusok velünk született istenismeretnek vagy lati-

55 KANT: A tiszta ész kritikája, 490.

56 VUKANOVIC: Tudomány és hit, 1–122.

57 PLANTINGA: Warranted Christian Belief, 270–287.

58 KÁLVIN: A keresztyén vallás rendszere, I.3.1–3.

59 i. m., I.3.2.

nul *cognitio Dei insita*-nak nevezték,<sup>60</sup> Kálvin szerint önmagában nem elegendő az üdvösségre. Ezt az ismeretet egészíti ki egyrészt a teremtett világ,<sup>61</sup> másrészt a Szentírás ismerete.<sup>62</sup> Az ezek által nyert ismeretet nevezték a későbbi teológusok szerzett istenismeretnek, latinul *cognitio Dei acquisita*-nak.<sup>63</sup> A teremtett világ vizsgálata során Kálvin főként annak megtervezett voltát vette szemügyre, ami tulajdonképpen nem más, mint Aquinói (Szent) Tamás teleológiai érvének használata, azzal a különbséggel, hogy míg Tamás Isten létezésének bizonyítására alkotta meg, addig Kálvin Isten tulajdonságainak megismerésében vette hasznát.

A *sensus divinitatis* tehát, amely alapvetően nem istenérv, mégis azzá válhat azáltal, hogy ez a legkézenfekvőbb és legvalószínűbb magyarázata az egész emberiségre kiterjedő vallásgyakorlatnak.

### *Az érv kritikája*

A *sensus divinitatis* kritikusai elsősorban azt emelik ki, hogy Kálvin megállapítása az ember vallásosságával kapcsolatban igaz ugyan a többségére nézve, de nem mindenkire. Minden korban lehet találni embereket, akiket érdekel a végső igazság, ugyanakkor a vallás iránt teljesen közömbösek. Ha viszont akár csak egy emberről is bebizonyosodik, hogy nem rendelkezik az istenség érzetével, megdől az egyetemességre igényt tartó törvény.

A kritikusok egy másik része szerint bizonyos vallásokban vagy egyáltalán nincs természetfölötti lény, vagy ha van is, nincs jelentősége az ember életére nézve. E vallások követői, habár szertartásokat végeznek, nem rendelkeznek az istenség érzetével.

A kritikusok egy harmadik része szerint az ember vallásosságára más, valószínűbb magyarázat is adható. Richard Dawkins szerint, aki mindent a darwini evolúcióelmélettel magyaráz, a vallás egy eredendően hasznos pszichológiai jelenség haszontalan mellékterméke:

„Mi az az eredetileg hasznos vonás, amelynek a téves működése vallást hoz létre?... Mi emberek, minden más fajnál inkább a korábbi generációk felhalmozott tapasztalatai révén maradunk életben, ezt a tapasztalatot tehát tovább kell adnunk gyermekeinknek, hogy megvédjük őket, és biztosítsuk jólétüket. A gyerekek elméletileg a saját tapasztalatukból is megtanulhatnak, hogy ne menjenek közel a szakadék pereméhez, ne kapjanak be ismeretlen piros bogycsokot, és ne úszkáljanak krokodiloktól hemzsegő vízben. Annyit mindenesetre elmondhatunk, hogy a gyermeki agy számára szelekciós előnyt jelent az az ökölszabály, hogy kétkedés nélkül el kell hinnni, amit a felnőtt mond... A természetes szelekció olyan gyermeki agyakat hoz létre, amelyek hajlamosak elhinni bármit, amit szüleik vagy törzsi vezetőik mondanak nekik. Ez a bizalomteli engedelmesség érték a fennmaradás szempontjából... Ennek óhatatlan mellékhatása pedig a tudati vírusokkal szembeni kiszolgáltatottság.”<sup>64</sup>

60 MULLER: *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 284–287.

61 KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere*, I.3.5.

62 i. m., I.3.6.

63 MULLER: *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 284–287.

64 DAWKINS: *Isteni téveszme*, 120–122.

Alvin Plantinga, aki nem is annyira kritikus, mint inkább Kálvin elméletének továbbgondolója, elismeri, hogy az istenség érzetével lettünk megteremtve, ám szerinte a bűn ezt a képességünket is döntően és negatív irányban befolyásolja. „Mint minden tudati képességünk, a *sensus divinitatis* is hibásan működik; a bűn eredményeképpen károsult.”<sup>65</sup> Kálvin is felhívta a figyelmet a bűn hatására,<sup>66</sup> mégis úgy gondolta, hogy még a bűn sem tudja megsemmisíteni ezt a képességünket, mi több, maga a bűn néha fel is erősíti azt, így félelem támad az Istent tagadó ember lelkében.<sup>67</sup>

### *Az érv értékelése*

A *sensus divinitatis* elmélete nem keresztyén alapon vizsgálva valóban csupán elmélet, ennél fogva nem képes Isten létezésének igazolására, sőt, még hivatkozási alapként sem alkalmazható egy missziói beszélgetés során. A bibliai kijelentés mérlegén mérve azonban a *sensus divinitatis* nem elmélet, hanem isteni kijelentés, tehát mindig és minden körülmények között igaz. Apologetikai szempontból ez azt jelenti, hogy az istenség érzetére nem érdemes utalni, de lehet számolni vele, az apologéta tudhatja, hogy beszélgetőtársa, még ha ateistának vallja is magát, meggyőződése nem száz százalékos.

### Az erkölcsből vett érv

#### *Az érv*

Az erkölcsből vett érv megalkotójának általában Aquinói (Szent) Tamást tekintik, ez esetben is tévesen. Negyedik útjának megfogalmazásánál Tamás több olyan szót is felhasznált, amelyek alapvetően az erkölcs területéhez tartoznak, ezen felül Istent mindenféle tökéletesség okának nevezte.<sup>68</sup> Ezek alapján könnyű arra a következtetésre jutni, hogy Tamás erkölcsi érvet hozott létre, egy alaposabb elemzés azonban ezt nem támasztja alá. Tamás nem az erkölcsből indult ki, hogy onnan jusson el Istenhez; az igaz, a jó és a nemes mint erkölcsi kategóriák csupán a példa szerepét töltötték be nála a dolgokban fellelhető fokozatosság szemléltetése céljából. A tökéletesség pedig ebben a szövegkörnyezetben inkább tökéletes teljességet és nem erkölcsi tökéletességet jelent. Az erkölcsi érv első és leghíresebb megfogalmazója Immanuel Kant<sup>69</sup> volt, őt követte időben Charles Hodge<sup>70</sup> (1797–1878), korunkban pedig Clark Pinnock<sup>71</sup> (1937–2010).

Az erkölcsi érv célja az ember erkölcsi életéből következtetni Istenre, az erkölcs forrására. Kant abból indult ki, hogy létezik egy egyetemes erkölcsi kötelességtudat, amely meghatározza tetteinket, ennek a kötelességtudatnak pedig egyetlen oka Isten lehet:

65 PLANTINGA: Warranted Christian Belief, 178.

66 KÁLVIN: A keresztyén vallás rendszere, I.4.; I.10.3.

67 i. m., I.3.2.

68 AQUINAS: The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, I.II.3.

69 KANT: A tiszta ész kritikája, 632–635.

70 HODGE: Systematic Theology, 237–239.

71 PINNOCK: Elegendő ok, 31–34.

Isten és a túlvilági élet két olyan föltevés, amely a tiszta ész elvei értelmében elválaszthatatlan a kötelezettségektől, melyeket ugyanez az ész ró ránk.<sup>72</sup>

... ez az ok nem lehet egyéb egyetlenegy legfőbb akaratnál, mely mindeme törvényeket önmagában foglalja. Mert ha az akaratok különbözőek volnának, hogyan találhatnának tökéletes egységet a célok terén? A legfőbb akarat *mindenható* kell legyen, hogy az egész természet – és a világban rejtő erkölcsiséghez való viszonya – alárendelődjék neki; *mindentudó* kell legyen, hogy megismerje legbenső szándékainkat és azok erkölcsi értékét; *mindenütt jelenvaló* kell legyen, hogy közvetlen közelében legyen minden szükségletnek, melyet a világ legmagasabb rendű java megkíván; *örökkévaló* kell legyen, hogy a természet és a szabadság ezen összhangja soha ne hibázzék és így tovább.<sup>73</sup>

Az erkölcsből vett érv több formában létezik, leggyakoribb verziója a következőképpen ábrázolható:

- 1) Ha Isten nem létezik, erkölcs sem létezik.
- 2) Erkölcs létezik.
- 3) Tehát Isten létezik.

### *Az érv kritikája*

A kritikusok több oldalról is támadják az erkölcsből vett érvet. Egyrészt azt mondják, hogy ha Isten létezne, és ha az ő léte szükségszerűen együtt járna az erkölcsös magatartással, mint ahogy az az 1) pontból következik, akkor a világban nem lenne erkölcsi eltévelyedés, minthogy azonban az erkölcsi eltévelyedés tapasztalati tény, ezért Isten nem létezik.

A kritikusok egy másik csoportja azzal a megengedő feltételezéssel él, hogy az erkölcsi eltévelyedés talán csak azoknak a körére terjed ki, akik nem hisznek Isten létezésében, így az érv, ha módosított formában is, de igaz lehet. Elég azonban egy felületes kutatás ahhoz, hogy fény derüljön az egyes hívő ember és a hívők közösségének, az egyháznak megannyi bűnére,<sup>74</sup> így az érv ebben a formájában is megbukik. Az ateista kritikának egy extrém változata az erkölcstelen viselkedést egyenesen a vallással hozza kapcsolatba:

Képzeljük el – mint John Lennon az Imagine-ben – a világot vallás nélkül! Öngyilkos pokolgépes terroristák, szeptember 11-e, 2005-ös londoni metróröbbsantás, keresztes háborúk, boszorkányüldözések, az 1605-ös angliai „lópormerénylet”, India feldarabolása, izraeli-palesztin vérontás, szerb–horvát–bosnyák mészárlás, a „Jézus-gyilkos” zsidók üldözése, észak-írországi „zavargások”, „becsületbeli gyilkosságok” és persze a hiszékenység vámszedőiként fényes öltönyben pöffeszkedő, tupírozott hajú tévéprédikátorok („Isten kér, adj annyit, hogy fájjon!”) nélkül. Ősi

<sup>72</sup> KANT: A tiszta ész kritikája, 632.

<sup>73</sup> i. m., 635.

<sup>74</sup> Az egyház leggyakrabban hangoztatott bűnei: a keresztesháborúk, az inkvizíció, a hatalomvágy, a kizsákmányolás és a pedofília. Ezekon túl főként a Magyarországi Református Egyház bűneiről ad elemzést VICTOR: Az egyház bűnei – Egyházi életünk válsága című könyvében.

szobrokat felrobbantó tálibok, istenkáromlók nyilvános lefejezése, a bőrük egy darabkáját kivillantó nők megkorbácsolása nélkül.<sup>75</sup>

Egy másik kritika szerint lehetetlen tetten érni az emberek erkölcsi életében azt, ami közösnek mondható, tehát ami egy „legfőbb akaratra”<sup>76</sup> utalna. Különösen igaz ez egy pluralista korban. Mi következik ebből? Az, hogy nem létezik egy legfőbb akarat.

Egy újabb típusú kritika szerint Isten létezése és az erkölcs között nincs közvetlen összefüggés, tehát az ember Isten nélkül is morális lény. Ez az állítás – akárcsak az ellenkezője – nem bizonyítható, de nem is cáfolható. Arra mindenesetre felhívja a figyelmet, hogy az erkölcsből vett érv tulajdonképpen előfeltételezi azt, amit bizonyítani kíván, tudniillik Isten létezését, ezért valójában nem nevezhető érvnek.

### *Az érv értékelése*

Akárcsak a *sensus divinitatis* esetében, itt is elmondható, hogy nem keresztyén alapon vizsgálva az erkölcsből vett érv sem több elméletnél, így nem alkalmas Isten létezésének bizonyítására. Ugyanez az elmélet a bibliai kijelentés fényénél vizsgálva azonban ténynek tekinthető. Apologetikai szempontból ez azt jelenti, hogy az erkölcsből vett évről sem érdemes utalni, ugyanakkor lehet számolni vele, az apologeta tudhatja, hogy beszélgetőtársa – akármennyire is a relativizmus mellett érvel – a gyakorlati életben maga sem képes tökéletesen alkalmazni relativizmusát. Ennek a következtetlenségnek a felismerése kapcsolóponttá válhat egy missziói beszélgetés során.

### *A trilemma<sup>77</sup>*

#### *Az érv*

Az érv első megfogalmazója Mark Hopkins<sup>78</sup> (1802–1887) volt, őt követte John Duncan<sup>79</sup> (1796–1870), Reuben Archer Torrey<sup>80</sup> (1856–1928), és William Edward Biederwolf<sup>81</sup> (1867–1939). Az érv legismertebb szöszólója azonban Clive Staples Lewis<sup>82</sup> (1898–1963), oxfordi irodalomprofesszor volt. Keresztyén vagyok című könyvében Lewis a következőképpen fogalmazta meg a trilemmát:

Itt próbálom meg elejét venni annak, hogy bárki azt az ostobaságot állítsa, amit sokan mondanak róla: „Kész vagyok elfogadni Jézust, mint nagy erkölcsi tanítót, de nem fogadom el állítását, hogy Isten.” Ez az, amit nem mondhatunk. Olyasvalaki, aki csupán ember volt, ám olyanokat állított, mint Jézus, nem lenne nagy erkölcsi

<sup>75</sup> DAWKINS: Isteni téveszme, 4.

<sup>76</sup> KANT: A tiszta ész kritikája, 635.

<sup>77</sup> A trilemma olyan kérdésre utal, amelyre háromféle válasz adható. Az istenérvként használt trilemma célja annak bemutatása, hogy a Jézus istenségének kérdésére adható válaszok közül az azt megerősítő felelet a legvalószínűbb.

<sup>78</sup> HOPKINS: Lectures On The Evidences Of Christianity, 237–239.

<sup>79</sup> DUNCAN–KNIGHT: Colloquia Peripatetica, 109–114.

<sup>80</sup> TORREY: The fundamental doctrines of Christian faith, 73–95.

<sup>81</sup> BIEDERWOLF: Yes, He Arose, 29.

<sup>82</sup> LEWIS: Keresztyén vagyok, 79–80.

tanítómester. Az vagy eszelős volna – egy szinten azzal, aki magát buggyantott tojáshoz tartja –, vagy pedig maga a pokol ördöge. Választanunk kell. Vagy Isten Fia volt ez az ember, és ma is az, vagy örült, s valami annál is rosszabb. Bezárathatjuk, mint egy bolondot, leköphetjük, megölhetjük, mint egy démont, vagy lába elé borulhatunk, és Urunknak, Istenünknek nevezhetjük. De ne hozakodjunk elő semmi olyan leereszkedő zagyvasággal, hogy nagy erkölcsitanító volt! Ezt a lehetőséget nem hagyta nyitva számunkra. Ez nem állt szándékában... Számomra nyilvánvaló, hogy sem eszelős, sem démon nem volt: következésképpen bármilyen különösnek, ijesztőnek vagy valószínűtlennek látszik is, el kell fogadnom azt a nézetet, hogy Isten volt, és jelenleg is az.<sup>83</sup>

Lewis trilemmája a következőképpen ábrázolható:

- 1) Jézus azt állította magáról, hogy Isten.
- 2) Egy ilyen kijelentés háttérében mindösszesen három ok állhat:
  - 2a) Jézus bolond volt.
  - 2b) Jézus gonosz volt.
  - 2c) Jézus valóban Isten.
- 3) Jézus nem volt bolond (2a).
- 4) Jézus nem volt gonosz (2b).
- 5) Következésképpen Jézus valóban Isten (2c).

Lewis érve gyakran egy angol nyelvű alliteráló kérdés formájában hangzik el: „Lunatic, Liar, or Lord?” („Bolond, hazug vagy Isten?”).

### *Az érv kritikája*

Peter John Kreeft (1937–) kritikai elemzésében rámutatott Lewis érvrendszerének hiányosságaira. Szerinte nem három, hanem öt lehetséges ok közül lehet választani, ezért nála a trilemma quintilemmává bővült. A két újabb lehetőség egyike szerint Jézus valójában nem állította magáról, hogy ő Isten, ez csupán az egyház későbbi kiegészítése. A másik lehetőség szerint ez a kifejezés panteista módon értelmezve annyit jelent, hogy ő is, mint minden létező isteni vonásokkal rendelkezik. E két utóbbi lehetőséget Kreeft a teljesség kedvéért tette hozzá, valójában nem támogatta egyiket sem. Kreeft quintilemmája a következőképpen ábrázolható:

- 1) A bibliai beszámolók szerint Jézus azt állította magáról, hogy Isten.
  - 1a) Jézus valójában nem állított ilyet, ez az állítás az egyház későbbi kiegészítése.
  - 1b) Jézus valóban ezt állította magáról.
- 2) A Jézus isteni voltával kapcsolatos állítás nem az egyház utólagos kiegészítése (1a).
- 3) Jézus valóban azt állította magáról, hogy Isten (1b).
- 4) Egy ilyen kijelentés háttérében mindösszesen négy ok állhat:
  - 4a) Jézus panteista értelemben nevezte magát Istennek.
  - 4b) Jézus bolond volt.
  - 4c) Jézus gonosz volt.
  - 4d) Jézus valóban Isten.
- 5) Jézus nem panteista értelemben nevezte magát Istennek (4a)

<sup>83</sup> Uo.

- 6) Jézus nem volt bolond 4b).
- 7) Jézus nem volt gonosz 4c).
- 8) Következésképpen Jézus valóban Isten 4d).

A kritikusok többsége a quintilemma 1a) és 4b) pontjának realitása mellett érvel. John Hick (1922–) szerint az Újszövetséggel foglalkozó teológusok között széleskörű az egyetértés, miszerint Jézus nem tartott igényt isteni jelzőre, és ez valóban csak a későbbi korok hozzátétele.<sup>84</sup> Richard Dawkins szerint pedig „Jézus jóhiszemű tévedésben volt”,<sup>85</sup> ami Lewis megfogalmazásában talán tényleg bolondság, valójában azonban csupán egyszerű tévedés. A 4a) és 4c) pontok lehetőségét gyakorlatilag senki nem támogatja.

### *Az érv értékelése*

A trilemma, különösen is annak módosított formája, a quintilemma könnyen követhető, logikai hibáktól mentes érvelés, amely – minthogy nem célja minden kétséget kizáróan bizonyítani Isten létezését, csupán az ő létének valószínűségét mutatja fel – hasznos eszköz lehet egy apologéta kezében. Erőssége elsősorban abban áll, hogy közvetlenül Jézus személyén keresztül utal Istenre, így elkerüli azt a csapdát, amelybe a természeti teológiára alapozó istenérvek szinte kivétel nélkül beleesnek, azt ugyanis, hogy egy olyan Isten képét rajzolják meg, aki lehet ugyan a Biblia Istene, de lehet akár a muzulmánok vagy a deisták istene is. Másik erőssége az, hogy a Jézus személyével kapcsolatos egymásnak ellentmondó állításokra rávilágít, és döntésre készíti az embert, vagy ezt, vagy azt, de választani kell.

### Konklúzió

Isten létezésének megítélése – mint azt Pannenberg (1928–) is megállapította – korántsem egyértelmű.<sup>86</sup> Mind a múltban, mind a jelenben, mind a teológusok, mind a filozófusok egy része mellett, egy másik része ellene foglalt állást. Az istenérvek református teológiai megítélése azonban meglehetősen egységet mutat. A hitvallásos református teológia egyik legismertebb képviselője, Sebestyén Jenő (1884–1952) szerint „puszta emberi erővel és ésszel Isten létezését nem lehet bebizonyítani, és még ha tudnánk is egy felsőbb lényt posztulálni, ez is egészen ismeretlen maradna előttünk.”<sup>87</sup> Az istenérvek vizsgálata megerősíti Sebestyén Jenő szavait. Az úgynevezett istenérvek nem képesek bebizonyítani Isten létezését, legfeljebb arra jók, hogy létezésének „valószínűségét megalapozzák”,<sup>88</sup> de még ebben az esetben is nagyon távol állna ez az Isten a bibliai kijelentésből megismert Istentől. Ilyen szempontból tehát az istenérveknek rendkívül csekély a hasznuk.

84 HICK: *The Metaphor of God Incarnate*, 27.

85 DAWKINS: *Isteni téveszme*, 65.

86 PANNENBERG: *Rendszeres Teológia*, 79.

87 SEBESTYÉN: *Református Dogmatika*, I.28.

88 HODGE: *Systematic Theology*, 28.



Más szempontból viszont ugyanezek az istenérvek kifejezetten károsak. Colin Brown (1932–) szerint „a filozófusok lelőtték őket, és hazamentek, azt gondolva, hogy egyszer és mindenkorra elintézték a keresztyénséget.”<sup>89</sup> A misszióknak ez a módja tehát, noha az igyekezet dicséretet érdemel, tévút, mert azt sugallja, hogy amennyiben nem lehet bebizonyítani Isten létezését, akkor nem is létezik.

## Felhasznált irodalom

- AQUINAS, T.: *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, Latin-English Edition, Prima Pars, Q. 1–64, Scotts Valley, CreateSpace, 2009.
- ARISZTOTELÉS: *Metafizika*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2002.
- ARISZTOTELÉS: *Természet*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010.
- BARTH, K.: *Fides quarens intellectum. Anselmus Beweis Der Existens Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1981.
- BERKHOF, L.: *Systematic Theology*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 2003.
- BIEDERWOLF, W. E.: Yes, He Arose, in: Hutson, C. (ed.): *Great Preaching on the Resurrection. Seventeen Messages*, Murfreesboro, Sword of the Lord Publishers, 1984.
- BROWN, C.: *Philosophy & the Christian Faith. A historical sketch from the Middle Ages to the present day*, Downers Grove, IN, IVP Academic, 1969.
- CLARKE, S.: *A Demonstration of the Being and Attributes of God. And Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CLAYTON, J.: Gottesbeweise II., in: TRE 13 (1984), 724–740.
- DAWKINS, R.: *A vak órásmester*, Budapest, Akadémiai Kiadó–Mezőgazda Kiadó, 1994.
- DAWKINS, R.: *Isteni téveszme*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2007.
- DESCARTES, R.: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1994.
- DÉR, K.: *Szépség és Értelme. Canterburyi Szent Anselm teológiája és filozófiája*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- DUNCAN, J.–KNIGHT, W.: *Colloquia Peripatetica*, Edinburgh, Edmonston & Douglas, 1871.
- GAUNILO: A balgatag védelmében, in: Canterbury Szent Anselm: *Monologion/Proslogion*, Budapest, Az MTA Filozófiai Intézetének kiadása, 1991.
- HARTSHORNE, C.: *Anselm's Discovery*, La Salle, Open Court, 1965.
- HICK, J.: *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 1993.
- HODGE, C.: *Systematic Theology*, Vol. 1, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 2008.
- HOPKINS, M.: *Lectures On The Evidences Of Christianity*, Carlisle, Applewood Books, 2009.
- KANT, I.: *A tisztá ész kritikája*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2009.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere*, Vol. 1, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- KREEFT, P.–TACCELLI, R. K.: *Handbook of Christian apologetics. Hundreds of answers to crucial questions*, Westmont, IVP, 1994.
- LEIBNIZ, G. W.: Monadológia, in: uő: *Válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa, 1986.
- LEIBNIZ, G. W.: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, Budapest, L'Harmattan, 2005.
- LEWIS, C. S.: *Keresztyén vagyok*, Budapest, Harmat Kiadó, 2006.
- MALCOLM, N.: Anselm's Ontological Arguments, in: *Philosophical Review* (1960), 41–62.

<sup>89</sup> BROWN: *Philosophy & the Christian Faith*, 29.

- McGRATH, A. E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- MULLER, R. A.: *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Vol. 1. Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2003.
- NASR, S. H.: *An introduction to Islamic cosmological doctrines*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- PALEY, W.: *Natural Theology*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003.
- PANNENBERG, W.: *Rendszeres Teológia*, Vol. 1. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- PINNOCK, C. H.: *Elegendő ok*, Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 1997.
- PLANTINGA, A.: *God and Other Minds*, New York, Cornell University Press, 1990.
- PLANTINGA, A.: *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- PLANTINGA, A.: *Warranted Christian Belief*, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, 2008.
- PLATÓN: *Törvények*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008.
- RUSSELL, P.: Hume on Religion, in: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*. URL: [plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/hume-religion/](http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/hume-religion/)
- RUZSA, F.: Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 4 (2003), 503–531.
- SCHNEIDER, T. (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, Vol. 1. Budapest, Vigilia Kiadó, 2002.
- SEBESTYÉN, J.: *Református Dogmatika*, Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994.
- TORREY, R. A.: *The fundamental doctrines of the Christian faith*, New York, George H. Doran, 1918.
- TURAY, A.–NYÍRI, T.–BOLBERITZ, P.: *A filozófia*, Budapest, Szent István Társulat, 1999.
- UDAYANA: *Nyayakusumanjali*, Book Depot, Chowkhama Sanskr., 1912.
- VICTOR, J.: *Az egyház bűnei – Egyházi életünk válsága*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- VUKANOVIC, V.: *Tudomány és hit*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.