

Smrcz Ádám:

*Suárez recepciója és a kései skolasztika szerepváltozásai a 18. századi egyházpolitikai csatározásokban (Damiani János: *Doctrina verae Christi Ecclesiae*)¹*

Damiani János vagy másképpen Johannes Damianus (1710-1783) a 18. századi osztrák és magyar reformkatolicizmus elkötelezett ellenlábasa volt. Damiani teológiai műveltségére Rómában tett szert, amit pozsonyi kanonokként valamint váci püspökhelyettesként kamatoztathatott, mígnem egy radikálisnak vélt, 1763-as traktátusa véget nem vetett szépen ívelő karrierjének. A szóban forgó szövegben (*Justa Religionis Coactio*, vagyis az *Igaz vallás kikényszerítése*) ugyanis a szerző amellől kardoskodott, hogy a reformkatolikus törekvéseket a lehető legnagyobb állami szigor segítségével kell visszazorítani. A fenti szemléletmód ugyanakkor homlokegyenest szembe ment a therezianizmus megengedő, az egyes felekezetek rivalizálását inkább egyfajta szintézisben feloldani kívánó gyakorlatával, nem is beszélve arról, hogy maga Mária Terézia is reformkatolikus körökkel (egész pontosan jansenistákkal) bástyázta körül magát, melynél fogva akár saját magát is érintettnek vélhette Damiani támadásaiban.² Nyilvánvalóan az utóbbi körülmények tehető felelőssé azért, hogy a traktátust betiltották, és feltehetően ez lehetett az oka annak is, hogy szerzője egyaránt kegyvesztett lett a császári udvarban és a váci püspökségben.

Míg azonban a *Justa Religionis Coactio* mindenekelőtt egy egyházpolitikai állásfoglalás volt Damiani részéről, tételes teológiai nézeteit főként a *Doctrina verae Christi Ecclesiae ab Omnibus Praecipuis Antiqui, Medii et Novi Aevi Haeresibus Vindicata* (*Krisztus igaz egyházának tanításának védelme az antik, középkori és új eretnenségekkel szemben*) című 1760-ban íródott főművében tárgyalta, melyben felekezeti riválisaiként rendre a lutheránusokat, kálvinistákat és jansenistákat nevezte meg, filozófiai ellenfeleinek pedig a sztoikusokat és

¹ A tanulmány elkészítését az OTKA/NKFI K 125012-es *A descartes-i elme a gondolkodás és a kiterjedés között* című kutatási projekt támogatta.

² Peter Hersche: „Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien”, *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*, 1971, 24, 280.

spinozistákat tartotta. Már a fenti körülmények is előre vetítik, hogy művének középpontjában a libertariánus kegyelemtannal és az ugyancsak libertariánus akaratszabadság-konceptióval szembeni kritikái állnak. Az írásmű érdekességét azonban nem elsősorban a benne felsorakoztatott érvek újszerűsége nyújtja, hanem éppen az, ahogy szerzőjük egy megváltozott intellektuális miliőben igyekszik adoptálni évszázadokkal korábbi álláspontokat.

Dolgozatomban annak bemutatására teszek kísérletet, hogy kegyelemtani és metafizikai eszmefuttatásai során Damiani végső soron alig-alig tesz mást, mint hogy a kései vagy barokk skolasztika gondolkodóinak álláspontjait rekapitulálja, ami azért is különös, mert az általa vitatott téziseket legfőbb ellenfelei már az 1713-as, ún. *Unigenitus bullát* követően visszavonták. A traktátus célja ennél fogva sokkal inkább egyházpolitikainak tekinthető, semmint olyan adaléknak, mely egy korábbi évszázad racionális teológiai vitájához járulna hozzá érdemben. Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: (1) elsőként a fent említett témákkal, az isteni kegyelem (avagy segítségnyújtás) és akaratszabadság kérdéseivel foglalkozó viták tágabb kontextusát mutatom be, mely segítségünkre lesz abban, hogy Damiani álláspontját pontosabban is pozícionálni tudjuk. (2) Ezt követően térek rá a szerző saját elgondolásainak bemutatására a *Doctrina verae Christi Ecclesiae* releváns szöveghelyei alapján. Jóllehet, okfejtései során Damiani párhuzamosan tárgyal észérveket és a szentírásból vett bizonyítékokat, gondolatmenetemben csupán az előbbieket bemutatására szorítkozom. Állításom szerint a libertariánus gondolkodók, így Molina, Suárez vagy Damiani és az ellenfeleik közötti különbség abban ragadható meg, hogy amíg a determinista-kompatibilista frakció tagjai Istennek a világ eseményeiben való *oksági közreműködését* (*concursum*), megengedő tevékenységét (*permissio*) és az isteni kegyelmet vagy segítségnyújtást (*auxilium*) különböző oksági folyamatokként írták le, a libertariánus-inkompatibilista szerzők mindössze egyetlen oksági folyamat létét ismerték el, és – kimondva vagy kimondatlanul – úgy vélték, hogy a *concursum*, a *megengedő tevékenység* és a *segítségnyújtás* szavak ugyanazon oksági folyamatra referálnak, különbségük pedig abban áll csupán, hogy különböző aspektusokból ábrázolják azt. A kései skolasztika libertariánus-inkompatibilista szerzői ezen distinkciónak köszönhetően úgy menthették meg az akarat eredendő *közömbösségének* (következésképpen pedig szabadságának) eszméjét, hogy eközben nem kényszerültek tagadni az isteni kegyelem vagy segítségnyújtás meglétét (mely által pedig elkerülhették a pelagianizmussal kapcsolatos esetleges vádak). Molina és Suárez mellett – értelmezésem szerint – a velük legtöbbször összhangban lévő Damiani vonatkozó szöveghelyei is a fenti állítást

igazolják, mely körülmény pedig arra világít rá, hogy ez – a legtöbbször kimondatlan – distinkció széleskörben elfogadott és alkalmazott lehetett a libertariánus racionális teológia képviselőinek köreiből.

Az Isteni segítségnyújtással és akaratszabadsággal kapcsolatos elméletek tágabb kontextusa

Legkésőbb a reformáció kezdete óta az isteni *segítségnyújtás* (*auxilium*) vagy *kegyelem* (*gratia*) természetének (a továbbiakban: *segítségnyújtás*), valamint az emberi akaratszabadság belőle következő lehetőségfeltételeinek meghatározása bizonyult az egyik legégetőbb teológiai kérdésnek Európában. Ez az állítás azonban nemcsak a reformáció tágabb kontextusára vonatkozóan volt igaz, hanem a katolikus egyházon belül is határozott törésvonalak rajzolódtak ki a fenti problémát illetően.

Az isteni *segítségnyújtás* kérdése körül kirajzolódó vitáknak alapvetően két enyészpontja különíthető el. Egyrészt (a) annak kérése bizonyult problematikusnak, hogy a *segítségnyújtás* szükséges és/vagy elégséges feltételét képezi-e annak, hogy a teremtmények akarata szabadon irányuljon a jóra vagy a rosszra (végső soron pedig alkalmas-e az emberi üdvösség kieszközlésére). Másrészt pedig az egyes vitapartnereknek (b) abban a kérdésben nem sikerült egyezsége jutniuk, hogy a fent említett isteni kegyelem vajon minden emberre kiterjed-e, vagy csupán kiválasztottak egy csoportjára korlátozódik.

Hagyományosan három válaszlehetőség merülhetett fel az utóbbi két probléma kapcsán: (1) az első értelmében emberi akarat önnön erejéből is képes a jóra irányulni, melynél fogva nincs szüksége semmilyen isteni segítségnyújtásra (ahogy azt kiváltképp a pelagiánusok vélték). Ez a libertariánus megoldás filozófiai értelemben kétségtelenül kecsegtető lehet, teológiai szempontból azonban nyitva hagyja azt a nem elhanyagolható kérdést, hogy a posztlapszariánus ember hogyan lehet képes akaratát önnön erejéből is a jóra irányítani valamint üdvözülni ezáltal. Akik emiatt az isteni segítségnyújtást a jócselekedetek és az üdvözülés szükséges feltételének tartották, azok vagy azt állították, hogy (2.a) az egyetemes természetű, vagyis Isten minden embernek felajánlja segítségét, illetve olyanokat is (ilyenek a jelen dolgozat homlokterében álló libertariánus gon-

dolkodók), akik szerint (2.b) csupán kiválasztottak egy szűk csoportja rendelkezhet ezzel (miként a janzenisták³ vagy kálvinisták vélték).

A kegyelemtani meggyőződések ezen sokfélesége – értelemszerűen – eltérő álláspontokat eredményezett az emberi szabad akarat és a felelősségtulajdonítás lehetőségfeltételeit illetően is, melynek következtében három olyan fontosabb vita is zajlott a korszak során, melyek az akarat *libertariánus* vagy *determinista*, *inkompatibilista* vagy *kompatibilista* értelmezése körül dúltak. Ezek időrendben az (1) ún. *baianizmus-vita* (1552–1567), (2) a *De Auxiliis-vita*⁴ (1582–1607), és a (3) *janzenizmus-vita* voltak.⁵

³ A janzenista Blaise Pascal például *Vidéki leveleiben* azon libertariánus nézetei marasztalja el jezsuita vitapartnereit, miszerint, jóllehet az isteni *segítségnyújtás* szükséges feltételét képezi cselekedeteinknek, (1) Isten válogatás nélkül, minden ember számára elérhetővé teszi *auxiliumát*, (2) ki-ki szabad döntése révén fogadhatja vagy utasíthatja el azt: „az elégséges kegyelemre vonatkozó vitapont abban áll, hogy a jezsuiták azt állítják, van egy általános, mindenkinek megadatott kegyelem mely a szabad akaratnak (*libre arbitre*) annyira alá van rendelve, hogy az utóbbi tetszése szerint foganatossá (*efficace*) vagy hatástalanná (*inefficace*) teszi Isten bárminemű újabb segítsége (*secours*) nélkül, és anélkül, hogy bármi is hiányozna az akarat számára ahhoz, hogy hatékonyan cselekedjen; éppen azért hívják elégségesnek, mert elégséges ahhoz, hogy cselekedjen”. Blaise Pascal: *Vidéki Levelek* (Rácz Endre ford.). Budapest, Palatinus, 2002, 17–18. (Az eredeti fordítást némiképp módosítottam: S. Á.).

⁴ Robert Joseph Matava: *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis Revisited*. Leiden, Brill, 2016, 18.

⁵ Az ún. *baianizmus-vita* (1552–1567) során egy németalföldi katolikus teológus, Michael Baius (1513–1589) keltett széleskörű megrökönyödést kegyelemtani nézeteivel: elgondolása szerint ugyan az akarat „a léleknek olyan mozgása” amit „semmi sem kényszerít (*cogente nullo*) arra, hogy elutasítson vagy megkívánjon valamit (Baius: *Opera*. Köln, 1696, 75), mindez mégsem ad okot különösebb ünneplésre, mivel ennek értelmében ugyanúgy szabadságunkban áll bűnös cselekedetek elkövetése, ahogyan helyes cselekedeteké is. Baius szerint az akarat ezen szabadsága legutóbb a bűnbeesést megelőzően volt üdvözlendő állapot, amikor is az emberek – akaratuk romlatlansága folytán – még *kevésbé voltak hajlamosak* arra, hogy helyes cselekedetek helyett a bünt válasszák (vagy ahogy egyik 18. századi olvasója, Jean-Baptiste Du-Chesne parafrázálta Baius elgondolását, „az ember ekkor még képes volt, még hozzá könnyedén (*avec facilité*) arra, hogy a törvényt kövesse, a büntől pedig tartózkodjék” (Du-Chesne: *Histoire Du Baianisme Ou De L'Heresie De Michel Baius*. Douay. Jacques-Francis Willervar, 1731, 56).

Baius álláspontja eddig a pontig nem sok forradalmi újítást tartalmaz, mégis érdemes közelebbről szemügyre vennünk. A fenti megfogalmazások ugyanis véletlenül sem azt

kívánják sugalmazni, hogy romlatlan állapotában az akarat képtelen lett volna a bűn mellett dönteni (ezzel szemben ugyanis könnyen felhozható volna az az ellenvetés, hogy az akarat valójában nem is volt szabad, ha szükségképpen a jót választotta). A megfogalmazások háttérében ezért sokkal inkább az akarat *közömbösségének (indifferentia)* kérdése bujkál: *Szentenciáskönyvének XXV. distinkciójában* például már Petrus Lombardus is úgy fogalmazott, hogy az ember akarata egyaránt szabad volt a bűnbeesés előtt, és az maradt a sajnálatos eseményt követően is, ám míg a bűnbeesés előtti ember rendelkezett „a bűn el nem követésének képességével (*posse non peccare*)”, addig a bűnbeesés után többé nem rendelkezett (vagy nem automatikusan rendelkezett) vele (Petrus Lombardus: *Exposito Brevis Magistri Sententiarum*. Salamanca, 1635, 179). A „bűn el nem követésének képessége” azonban, miként azt – szomorú kötelességének eleget téve – Petrus is kénytelen kihangsúlyozni, a legkevésbé sem azonos „a bűnre való képtelenséggel (*non posse peccare*)”, mely utóbbi valóban azt jelentené, hogy a bűnbeesés előtti ember szükségképpen mindig a jót választotta a rossz helyett (melynél fogva pedig maga a bűnbeesés ténye sem volna ellentmondásmentesen elgondolható); hanem a „bűn el nem követésének képességével” felvértezett akarat *közömbös* lesz csupán, vagyis arra lesz képes mindössze, hogy tetszőlegesen válasszon A vagy B, a jó vagy a rossz közül. Mindebből pedig egyértelműen az következik, hogy „a bűn el nem követésének képességével” fel nem vértezett akarat még csak nem is közömbös a jó vagy a rossz iránt, hanem természeténél fogva az utóbbi felé hajlik.

Amit tehát Du-Chesne kissé enigmatikusan az *avec facilité* szófordulattal ad vissza (vagyis hogy büntelen állapotában az akarat még *könnyedén* volt képes az isteni törvény követésére) nem más, mint a „*posse non peccare*” újrafogalmazása, melynél fogva nem azt kell értenünk alatta, hogy a prelapszariánus ember akarata még képtelen volt a bűnt választani, vagy akár hajlamosabb lett volna a jóra, hanem azt csupán, hogy közömbös volt.

Baius álláspontja pedig ezen a ponton vált erősen problematikussá bizonyos kortársai szemében, mivel úgy vélte, isteni segítségnyújtás vagy kegyelem híján az ember akarata még csak nem is közömbös, hanem sokkal inkább a bűn felé hajlik. Mindezt pedig a szabadság fogalmának kettős felosztása révén fogalmazta meg: (1) a bűnbeesés előtti szabadságot (amit ő a *szükségszerűségtől való szabadságnak* nevez) ennek értelmében úgy határozza meg, hogy „annak, aki akar valamit, hatalmában áll (*habet in sua potestate*), hogy amit akar, azt ne akarja, vagy fordítva, hogy amit nem akar, azt akarja” (Baius: *Opera*. Köln, 1696, 76). A (2) bűnbeesést követő szabadság lényege ezzel szemben (amit Baius a *szolgaságtól való szabadságnak* nevez) külső kényszerektől és a rosszra való hajlandóságtól való mentességben ragadható meg szerinte: „[a]z akaratot más értelemben nevezik szabadnak akkor, ha semmilyen szolgaságtól nem függ az, amit akar vagy tesz, ahogy a hétköznapi életben is azt mondják szabadnak, akit semmilyen szolgaság igája nem szorongat. A szolgaságot pedig vagy a nem kívánt szükség hozza létre (és ekképpen azok is szolgának minősülnek, akik a jót félelemből cselekszik meg), vagy pedig a léleknek az a bűnös és ostoba hajlandósága, melytől senki nem képes önmagát

A fenti vitákban részt vevő *libertariánusok* jellemzően *inkompatibilisták* voltak, vagyis úgy tartották, hogy akaratunk akkor, és csakis akkor tekinthető szabadnak, ha semmilyen előzetes determináció nem befolyásolja annak választásait; eközben a *deterministák* jellemzően *kompatibilista* álláspontra helyezkedtek, és úgy vélték, hogy a determináció bizonyos fajtái vagy bizonyos mértéke igenis összeegyeztethető a szabad akarat eszméjével. A vitázó felek jellemzően egyetértettek abban, hogy akaratunk hatékonyságának szükséges feltételét képezi Istennek a világ eseményeiben való *oksági közreműködésére (concursum)* valamint megengedő tevékenysége (*permissio*) továbbá a kompatibilisták mellett (látszólag) az inkompatibilisták is elismerték, hogy az isteni *segítségnyújtás (auxilium)* ugyancsak szükséges ahhoz, hogy akaratunk hatékonyan akarhassa a jót.

Damianinak a fenti kontextusban való pozícionálása egyszerre segíthet megértenünk törekvéseinek célját, de el is homályosíthatja azokat: nem kétséges, hogy Damiani a kora modern libertariánus szerzők nyomdokain halad, de arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a fentebb vázolt viták nagy része a 18. századra már a múlt részét képezte csupán.

felszabadítani (*se quis eximere non potest*)” (Baius: *Opera*. Köln, 1696, 76). A problémát az okozta tehát, hogy míg a szabadság első fogalmának értelmében (vagyis a bűnbeesés előtt) az emberi akarat közömbösnek volt mondható, addig a ténylegesen fennálló körülményei között az ember nem lehet képes megváltani magát a külső kényszerek és az általuk előidézett rossz hajlamok okozta szolgaságtól. A *szolgaságtól való szabadság* koncepciójával tehát egy kvázi-Hobbesiánus (vagyis *kompatibilista*) felelősségelmélethez jutott el Baius, melynek értelmében felelősek vagyunk minden olyan cselekedetért, amit (a) végrehajtottunk, és (b) végre is akartuk hajtani, függetlenül attól, hogy az adott akarat esetleg előzetes determináció révén jött létre elménkben (Joseph Sollier: „Michael Baius”, In: Charles Herbermann (szerk.): *Catholic Encyclopedia*. 1912, 209–212). Éppen ezért nevezi Baius szolgálknak mindazokat, akik „akik a jót félelemből cselekszik meg”, mert a büntetéstől való félelem legfeljebb egy rossz cselekedet megakadályozására elegendő csupán, ahhoz azonban semmiképpen sem, hogy az adott cselekedetet ne akarjuk végrehajtani. Ha pedig a külső kényszerek hatására immár habitusainkká vált az, hogy a jó helyett a rosszat választjuk – márpedig Baius szerint igenis ez a helyzet – akkor az isteni kegyelem a jó cselekedetek (többségének) szükséges feltételévé válik. Mindez pedig nyilvánvalóan elfogadhatatlan volt Baius libertariánus kritikussai számára, akik szerint valaki akkor tekinthető csupán felelősnek cselekedeteiért, ha előzetes determinációtól mentesen, bármikor szabadon választhatja A-t vagy B-t. Baius tételét V. Pius pápa hivatalosan is elítélte 1567-ben, a későbbiekben mégis hasonló kérdések álltak az ún. *De Auxiliis-vita* (1582–1607), és a (3) *janzenizmus*-vitát keresttüzében is.

Az isteni segítségnyújtás (*auxilium, gratia*) természete Damiani szerint

Damiani János kegyelemtani meggyőződései az előbb említett taxonómia (2.a) pontjában megfogalmazott nézetekkel mutatnak rokonságot, melynek értelmében az isteni segítségnyújtás egyetemes természetű, vagyis minden emberre kiterjed. Szerzőnk a *Doctrina verae Christi Ecclesiae* vonatkozó fejezetében ezt nyíltan ki is mondja („Isten minden embernek megadja az üdvözüléshez szükséges kegyelmet”), mely meggyőződését nyíltan a kálvinisták és a janzenisták nézeteivel véli ellentétesnek.⁶ Damiani álláspontja e tekintetben egyértelműen tükrözi Molina és Suárez korábbi meglátásait, akik ugyancsak úgy vélték: Isten minden ember számára felajánlja segítségnyújtását, melyet a hit által fogadhatnak el, vagy annak megtagadása által utasíthatnak vissza.⁷

Damiani szerint ugyanis, ha az isteni kegyelem csak kiválasztottak egy szűk csoportjára terjedne ki, az ellenkezne Isten igazságosságának eszméjével, mert, mint mondja: „Minden ember köteles betartani az isteni törvényeket (*praecepta divina*): nem lehetnek azonban képesek az isteni törvényeket Isten kegyelme nélkül követni, mivel azok célja természetfölötti (*quia tendunt in finem supernaturalem*). Ahhoz tehát, hogy képesek legyenek betartani [ezen törvényeket], szükségük van a kegyelemre, Isten pedig a szükséges dolgokban mindig rendelkezésükre áll (*Deus autem in necessariis nunquam deest*).”⁸ Közelebbről megvizsgálva a dolgot azt láthatjuk, hogy álláspontjával Damiani már-már a pelagianizmus határait súrolja, mivel az isteni kegyelem szükségessége mellett felhozott egyetlen – és nem túl meggyőző – érve az, hogy az isteni törvények természetfölötti célokra (értsd: az ember üdvözítésre) irányulnak. A felettébb furcsa megfogalmazás ugyanakkor éppen azt a kulcsfontosságú kérdést kendőzi el, hogy az isteni segítségnyújtás híján lévő ember képes lehet-e egyformán választani a *jó* és a *rossz* közül, vagy ezesetben netalán hajlamosabb az utóbbira. Egy későbbi fejezetben minderről annyit árul el a szerző, hogy ha valaki esetleg mégsem képes az üdvözülésre – miként a keresztleetlen csecsemők vagy a pogányok –, az csakis *járvulékos módon* (*est per accidens*) lehetséges, vagyis akkor, ha egy adott személy ellene szegül az Isten által megparancsolt *általános törvénynek* (*lex ordinarius*) (Damiani 1760, 40). Ezen álláspont mögött is nyilvánvalóan az – az

⁶ Damiani: *Doctrina Verae Christi Ecclesiae*. Pozsony, Johannes Michael Landerer, 1760, 38.

⁷ Esposito: Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: Victor Salas, Robert Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2014, 124–147.

⁸ Damiani: i. m. 38.

előbb említett – szemipelagiánus kegyelemtani megfontolás húzódik meg, miszerint Isten mindenkinek felajánlja a kegyelmét, ezt azonban ki-ki akarata szerint visszautasíthatja. „Mert ha Isten az igazak és a bűnösök (*iustos et iniustos*) fölött egyaránt felkelti Napját, akkor az nem a Nap hibája, ha valaki szemét becsukva ellenkezik attól, hogy élvezze (*frui*) a Nap sugarait, hanem azé, aki becsukta szemeit, ennél fogva pedig senki nem mondhatná azt, hogy a Nap haszontalan: ugyanez mondható el az elégséges kegyelemről”⁹

Damiani elismerte tehát, hogy az isteni segítségnyújtás mindenkire kiterjed, azt azonban tagadta, hogy ez az emberi akaratba áramolna be, mint ahogy azt is, hogy bárkinek is szükségszerűen determinálná az akaratát: ki-ki szabadon döntheti el, hogy a hitet és az isteni törvények betartását választja-e, vagy pedig az ellenkező módon jár el.¹⁰ Mindez annak köszönhető, hogy Isten az akaratukhoz képest külsődleges dolgokat ajánl fel az embereknek,¹¹ oksági szerepe tehát abban merül ki, hogy egyfajta morális determinációt fejt ki irányukban,¹² amit

⁹ I. m. 39.

¹⁰ I. m. 39–40.

¹¹ Molina és Suárez hasonlóképp úgy véli, hogy Isten képes az „érzékeink számára kívánatos dolgokat felajánlani” nekünk és ugyancsak elfogadták azt az állítást, miszerint olyan változásokat is képes előidézni a teremtmények testében, melyek akaratukat egy meghatározott tárgyra irányítják, azt mégis tagadták, hogy ezen teremtmények akarata az isteni közreműködés révén egyre determinálódna, az akarat ugyanis szabadon cselekedhet szerintük vagy nem cselekedhet akkor is, „ha a cselekvéshez szükséges minden feltétel fenn is áll” (*omnibus requisitis positis*) (Francisco Suárez: *Opera Omnia Tomus Vigesimus Quintus*. Paris, 1861, 585). Szerintük tehát egyáltalán nem az isteni segítségnyújtás megléte vagy nemléte a döntő szempont egy adott választás során (azzal amúgy is rendelkezik minden teremtmény), hanem kizárólag az egyes teremtmények szabadon működő fakultásai tekinthetők felelősnek döntéseikért.

¹² Morális determináció alatt két, némiképp eltérő dolgot is érthetünk: az egyik értelmében nem annyira az erkölcsiségre, mintsem a *szokásra* vagy *megszokásra* utal (etimológiai gyöke a latin *mos* kifejezés). Ez a *szokás* vagy *megszokás* ugyanis az, ami bizonyos események végrehajtását vagy bekövetkeztét valószínűvé vagy valószínűtlenné teszi. Annak oka azonban, hogy ez a fajta determináció mégsem szükségszerűen fejt ki hatását, az emberi akaratban keresendő (és emiatt van egyáltalán köze ennek a fogalomnak az erkölcsiséghez). „Egy okot két értelemben nevezhetünk morálisan hatónak. Olykor csak azért nevezünk morálisnak egy okot, mert szabadon hoz létre okozatot, ebben az értelemben pedig nem teljesen különbözik az általában vett fizikai októl (*physica generatim sumpta*) [...], hanem csak a természetileg vagy szükségszerűen cselekvő októl különbözik; amikor tehát az akarat szabadon szeret valamit, akkor ő maga a valódi és fizikai oka annak a szeretet-

azonban ki-ki vissza is utasíthat. „Isten minden ember végett teremtette az eget és a földet; az evangéliumi törvényt mindenkinek a rendelkezésére bocsájtotta: mindenki végett írta elő a szentségeket; mindenkinek megparancsolta az evangélium hirdetését; mindenkit a bűnbánatra hív; mindenkiért adta oda az egy-szülöttét; mindenki számára megadja az üdvözüléshez szükséges utat (*media*).”¹³

Az isteni *közreműködés* (*concursum*) természete Damiani szerint

Amit eddig láthattunk (miszerint az *isteni segítségnyújtás* nem az akaratba áramlik, és nem is szükségképpen determinálja azt) egyaránt igaz lesz az *isteni közreműködésnek* (*concursum*) nevezett oksági beáramlásra is. A *concursum* fogalmát leginkább „hozzájárulásnak” vagy „közbenjárásnak” szokás fordítani, mely azonban sokszor félrevezető, emiatt pedig célszerűbb isteni „közreműködésnek” vagy „együttműködésnek” magyarátanunk. A konkurrentisták szerint ugyanis Isten okságilag közreműködik minden egyes világi esemény létrehozatalában, és ez az, amit *isteni közreműködésnek* nevezünk.¹⁴ Ugyanakkor mind a libertariánus Suárez, mind pedig Damiani úgy tekintettek az *isteni közreműködésre*, mint ami alárendelődik az emberi szabad akaratnak: amikor

nek, amit morálisan avagy szabadon hoz létre magában. Más értelemben használjuk viszont a morális ok kifejezést akkor, amikor teljességgel megkülönböztetjük a fizikai októl, és azt mondjuk, hogy nem igazából önmaga révén hoz létre okozatot, morálisan viszont olyan színben tűnik fel, hogy neki tulajdonítható az okozat: miként a tanácsadást, mint okot, a kérést, mint okot, valaminek a meg nem akadályozását, mint okot morális oknak szabad és kell mondanunk.” Suárez: i. m. 585.

¹³ Damiani: i. m. 39.

¹⁴ Suárez szerint például bármilyen okozat létrehozatalának hét szükséges feltétele létezik, és ezek között szerepel az isteni közreműködés is: (1) az ok megfelelő hatóerővel kell hogy rendelkezzen; (2) az oknak olyan tárggyal kell rendelkeznie, mely képes elszenvedni az ok által kifejtett hatást (vagyis egy vizuális inger hatástalan marad mindaddig, amíg nem áll rendelkezésére egy olyan szerv, ami képes azt befogadni); (3) ha az ágens és a tárgy között közvetítő helyezkedik el, annak nem szabad az okozás útjába állnia; (4) hogy az okkal ne álljon szemben egy vele azonos vagy nála még nagyobb erővel rendelkező, ellentétes irányú ok, mivel ez ugyancsak megakadályozná az okozás végbemenetelét; (5) a tárgynak olyan állapotban kell lennie, hogy képes legyen hatást elszenvedni; (6) az oknak már determinálnak kell lennie, vagyis képesnek kell lennie az okozásra; (7) szükség van az isteni közreműködésre (Suárez: i. m. 688–689).

akaratom A-ra irányul, Isten oksági beáramlása (rendszerint) lehetővé teszi¹⁵
A megvalósulását.¹⁶

[...] ténylegesen is biztos és csalhatatlan tény, hogy ülök és írok, és hogy a lehető leghababban teszem ezt: Isten az eljövendő jó és rossz cselekedeteinket öröktől fogva, biztosan és csalhatatlanul előre tudja, mivel öröktől fogva rendelte el rendelete (*decreto concomitante*) által, hogy az időben szabad akaratunkkal együtt, tetszésünk szerint valósuljanak meg [ezek a cselekedetek], úgy, hogy közben közreműködését társítja (*concurso concomitante*) ahhoz, amire akaratunk elhatározta magát.¹⁷

A fenti passzus – szempontunkból – két fontosabb állítást tartalmaz: azt, hogy (1) az isteni közreműködés Damiani szerint is valóban szükséges feltételét képezi cselekedeteinknek, valamint, hogy (2) a közreműködés révén megnyilvánuló oksági folyamat nem az okba (ti. akaratunkba), hanem az okozatba áramlik be. Vagyis: ha fel akarom emelni a kezem, és a kezem felemelkedik, az utóbbiban

¹⁵ „Úgy gátolta meg Isten a tűz működését, hogy megtagadta a tűztől önnön oksági közreműködését (*concursum suum*), vagyis azért, hogy nem töltötte belé saját erejét a tűzzel való együttműködéshez; ez pedig egy az ahhoz való szükséges feltételek közül, hogy a tűz cselekedni tudjon. Nem azt érte el tehát Isten, hogy a tűz minden szükséges körülmény fennállásának ellenére se cselekedjen, hanem elvett ezek közül [a szükséges feltételek] közül valamit. Mert ha Isten úgy határozott volna, hogy amennyire tőle telik, együttműködik vele, és meghagyott volna más szükséges okokat teljesnek (*integras*), akkor nem lett volna képes ezt az eseményt meggátolni; ez ugyanis azt foglalja magában, hogy Isten bármilyen ellentétes hatóok híján vagy netán segítségének avagy hathatós szükségszerűségének megtagadása által vesz el olyasmint, ami természetszerű” (Suárez: i. m. 692–693).

¹⁶ Fontos ugyanis leszögeznünk, hogy mindez csak okságelméleti szempontból igaz, kegyelemtani szempontból ugyanis furcsa volna azt mondanunk, hogy „Isten kegyelméből vétkezünk” (függetlenül attól, hogy okságelméletileg mégis ez a helyzet). A bűnről például azt állítja Molina, hogy eredete az emberi akaratban van, véghezvitele azonban nyilvánvalóan nem volna lehetséges Istennek valamilyen oksági beáramlása nélkül. A vonatkozó szöveghelyen ugyan gondosan igyekszik kerülni a *concursum* kifejezést, az általa használt *permissio*, avagy megengedő tevékenység azonban egyértelművé teszi, hogy az isteni közreműködés ténye a bűnös cselekedetek esetében is fennáll, még akkor is, ha – Molina teodíceája szerint – Isten csak azért enged meg bizonyos bűnös cselekedeteket, hogy tanuljunk belőlük, vagy hogy egy még nagyobb baj bekövetkezését sikerüljön elhárítanunk ezek által.

¹⁷ Damiani: i. m. 50.

biztosan szerepet játszik az isteni közreműködés (hiszen az minden okozás – egyik – szükséges feltétele). Damiani szerint ráadásul az *istenti közreműködés* oksági hatása nem az akaratomba áramlik be, hanem a kezemben található izmokba, vagy esetleg a kezem felemelkedéséhez szükséges külső tényezőkbé.

Isten felelőssége az emberi bűnökben, avagy a megengedő tevékenység (*premissio*) fogalma

Függetlenül azonban attól, hogy Isten oksági beáramlása az okba vagy az okozatba irányul-e, mindenképp válaszra vár a teodícea problémája: ez ugyanis azt jelenti, hogy a világban megtalálható rosszért (legalábbis részben) Isten a felelős. A dilemma ráadásul már csak azért is feloldásra szorul, mert az eredendő bűn kapcsán Damiani nyíltan ki is mondja, hogy elkövetése nem történhetett volna meg Isten oksági közreműködése nélkül: „Mert pedig az emberi akarat szabadon határozta el magát a bűnre, Isten nem volt képes ellenállni azon rendeletének, hogy közreműködésével (*concurso*) közre akarjon működni ezen cselekedetben: az emberi akarat lett volna képes megakadályozni ezt az elrendelést és közreműködést azzal, ha nem határozta volna el magát a bűnre”.¹⁸ A kissé nehézkes nyelvezetű passzusból a következő állítások mindenképp könnyedén kiolvashatók: (p1) Isten elrendelése az volt, hogy közreműködjön az emberi akarat által elhatározott cselekedetek megvalósításában; (p2) az eredendő bűn elkövetése során az ember a bűnt válaszotta; (C) Isten, közreműködése révén részt vett az eredendő bűn elkövetésében.

Damiani egy külön fejezetet szentel a fent nevezett problémának, ahol is kijelenti – a fentiek ismeretében talán meglepő módon –, hogy „Isten nem létrehozója (*auctor*) vagy oka (*causa*) a bűnnek”,¹⁹ meggyőződése szerint ugyanis „Isten maga a határtalan jóság (*bonitas infinita*), aki a legnagyobb utálattal viseltetik a bűn iránt (*peccatum summo odio habet*), a legszigorúbban megtiltja azt, és a legsúlyosabb büntetésekkel sújtja úgy ebben, mint a másik életben [...]”²⁰ Mit is jelent azonban mindez? Az ugyanis, hogy Isten „a legnagyobb utálattal viseltetik a bűn iránt”, és hogy „megtiltja” azt, még közel sem jelenti azt, hogy olykor ne működné közre benne okságilag. Mindez ráadásul azt a

¹⁸ I. m. 48.

¹⁹ I. m. 42.

²⁰ I. m. 42–43.

kérdést is nyitva hagyná, hogy ha Isten nem működne közre a bűn létrejöttében, akkor az nem is létezhetne a konkurrentisták alapvetése szerint.

A szerző ezért invokálja a kései skolasztika szótárában ugyancsak gyakran felbukkanó *megengedő tevékenység* (*permissio*) fogalmát. Ez éppen azt volna hivatott megmagyarázni, hogy miként mehetnek végbe dolgok isten *akarata nélkül*, ám, mint látni fogjuk, az isteni akarat hiánya nem vonja maga után az isteni közreműködés hiányát. Damiani – máskülönben bravúros – érve eleve nem is azt akarja bizonyítani, hogy Isten ne működne közre okságilag a bűnben, hanem annak állítására szorítkozik csupán, hogy Isten akarata nem a bűnre irányul a bűnben való oksági közreműködés közben. A *megengedő tevékenység* azonban az ő beszámolójából sem tűnik distinkt aktusnak az *isteni közreműködés*hez képest, mivel az előbbi sajnos implikálni látszik az utóbbit. Damiani egyrészt azt állítja, hogy a *közreműködés* során Isten akarata magára az okozatra (ti. az erkölcsileg jó cselekedetekre) irányul, míg a *megengedő aktusa* során Isten nem az okozatot akarja, hanem csak magát a megengedést. Másrészt különbséget tesz Isten akaratlagos aktusai (*ut volens*) között, míg a megengedő tevékenységről azt állítja, hogy az sem Isten akarata ellenére való (*ut nolens*), hanem mindössze az adott cselekedet nem egyezik Isten akaratával (*non volens*). Érdeemes hosszabban idéznünk a vonatkozó passzust: „Mivel egy második bűn megengedése (*permissio*) gyakran valamely első bűn miatti büntetés, Isten pedig képes arra, hogy meg akarja engedni a bűnt (*potest velle permittere peccatum*), mivel a bűn megengedése erkölcsileg nem rossz, és nem is bűnös cselekedet”.²¹ A fentiek azonban – miként azt Damiani maga is belátja – azt eredményeznék, hogy a világban Isten akaratával ellentétes dolgok is végbemehetnek, ami pedig a mindenhatóságának eszméjét sérti.

Ha Isten megengedi a bűnöket, akkor azt vagy akaratlagosan (*permittit ut volens*), vagy pedig akaratlanul (*ut nolens*) teszi. Ha a második [helyzet áll fenn], akkor [Isten] nem mindenható, ha az első, akkor a bűnök Isten akarata szerint jönnek létre. [Válasz:] Isten akaratlagosan engedi meg a bűnöket, és mégsem Isten akaratával jönnek létre a bűnök (*volente Deo non fiunt peccata*), hanem úgy, hogy Isten nem akarja azokat (*Deo non volente*). Más ugyanis a bűn, és más a bűn megengedése. A bűn rossz, a megengedés pedig jó. Isten a bűn megengedését akarja, és ez történik Isten akaratából. A bűnt igazából nem akarja, ezért az nem

²¹ I. m. 44.

Isten akaratából történik. Ha azt mondod: ha a bűn nem Isten akaratából jön létre, akkor Isten akarata ellenére történik (*Deo nolente*). [...] De nem Isten akaratából történik (*Deo non volente*), mivel az akarás, és az akarattal ellenkezés között van egy középút, tudniillik a nem akarás (*Sed fit deo non volente, quia inter velle et nolle, datur medium, scilicet non velle*).²²

A megengedő tevékenység lényege mindezek értelmében tehát az, hogy Isten nem gördít akadályokat egy adott cselekedet megvalósítása elé akkor sem, ha azok helytelenek, akarata azonban mégsem irányul rájuk.

Összegzés

Gondolatmenetünk során azt igyekeztünk bemutatni, hogy Damiani (Molina és Suárez nyomán) Isten oksági beáramlásainak a fentebb tárgyalt három fajtáját (*auxilium, concursus* és *permissio*) természetét tekintve azonos oksági folyamatokként írta le, és közöttük legfeljebb névleg tett különbséget.

Különös körülmény azonban, hogy a szerző, miközben rekapitulálja elődei- nek közel kétszáz évvel korábbi álláspontjait, ezekhez vajmi kevés újdonságot társít. Ráadásul az olvasó csodálkozását csak még tovább növeli az a tény, hogy az értekezés megírásának időpontjában Damiani politikai és teológiai ellenfelei, a janzenisták már rég visszavonták legfontosabb vonatkozó téziseiket,²³ és a 18. század második felében már főleg egy politikai és társadalmi reformokat sürgető mozgalomként tartották őket számon. Míg ugyanakkor a francia janzenisták egy markánsan anti-abszolutista csoportosulást alkottak²⁴ (mely szemléletmód már alapítójuk 1634-ben Richelieu ellenében írt, *Mars Gallicus* c. munkájában

²² I. m. 44.

²³ A Cornelius Jansen *Augustinus* c. munkájából merített, ún. „öt állítást”, melynek értelmében (1) az ember nem lehet képes az isteni segítség nélküli üdvözülésre, (2) az isteni segítségnek az ember nem lehet képes ellenállni, ha egyszer felajánlotta neki Isten, (3) a jócselekedetek miatti érdemekhez nincs szükség szabad akaratra, hogy (4) az isteni segítség befogadását is az emberi akarattól tették függővé, mely (5) ugyanakkor mindenki számára felajánlatik.

²⁴ Balázs Péter: „Valóban abszolút volt-e a francia abszolút monarchia?”, *Aetas*, 2004, 19, 148–161; Cathrine Maire: *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard 1998.

is fellelhető), az osztrák janzenisták ahelyett, hogy megkérdőjelezték volna az uralkodóház legitimitását, épp a fennálló renden belül kezdtek el szert tenni befolyásos pozíciókra.²⁵

Ismervén tehát Damianinak az udvarnál való kegyvesztettségét (mely kegyvesztettség nem kis részben a janzenisták térnyerésének tudható be), egyáltalán nem kizárt, hogy a nagyrészt ellenükben írott traktátusnak már a célja sem az volt, hogy újszerű érvekkel semmisítse meg szerzője ellenfeleit, hanem a *Doctrina* sokkal inkább olvasandó egy, a császári udvaron belüli egyházpolitikai csatározások terjedelmesebb röpirataként.

Irodalom

Baius, Michael: *Opera*. Köln, Balthasar ab Egmont ac Sociovium, 1696.

Balázs Péter: Valóban abszolút volt-e a francia abszolút monarchia? *Aetas*, 2004, 19, 148–161.

Damiani, Johannes: *Doctrina Verae Christi Ecclesiae*. Pozsony, Johannes Michael Landerer, 1760.

Du-Chesne, Jean-Baptiste: *Histoire Du Baianisme Ou De L'Heresie De Michel Baius*. Douay, Jacques-Francious Willervar, 1731.

Esposito, Constantino: Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: Victor Salas, Robert Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2014. 124–147.

Forgó András: A katolikus felvilágosodás a német nyelvű történetírásban. *Világtörténet*, 2014, 4, 2, 239–265.

Hersche, Peter: Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien. *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*. 1971, 24, 280–309.

Lombardus, Petrus: *Exposito Brevis Magistri Sententiarum*. Salamanca, 1635.

²⁵ Forgó András: „A katolikus felvilágosodás a német nyelvű történetírásban”, *Világtörténet*, 2014, 4, 2, 239–265; Hersche: i. m. 280.

Matava, Robert Joseph: *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis Revisited*. Leiden, Brill, 2016.

Maire, Catherine: *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1998.

Pascal, Blaise: *Vidéki Levelek*. Ford. Rácz Endre, Budapest, Palatinus, 2002.

Sollier, Joseph: Michael Baius. In: Charles Herbermann (szerk.): *Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Company, 1912. 209–212.

Suárez, Francisco: *Opera Omnia Tomus Vigésimus Quintus*. Paris, 1861.