

lós) és szociográfiában (Kamarás István). Sőt a vallástudomány mint egyetemi tárgy és az első tanszék és szak is bontakozóban van (erről Máté-Tóth András ír). Történeti visszatekintésben nyilvánvaló, hogy a Magyar Tudományos Akadémia soha sem akart a teológia tudományos központjává válni (amint erről Balogh Margit tudósít), most sem erről van szó, de a vallástudományok terén hiányoznak azok a régenvolt nemzetközi hírű tudósok, akikre most is büszkék vagyunk.

A jelen szám nem eredmények összegzése, hanem ajtónyitás akar lenni a valóság egyik, évtizedeken át elzárt területe felé. Hisszük, hogy ez a szám beköszöntő, amely azt jelzi, hogy a vallástudományok egyre magától értetődőbben kezdenek megjelenni a Magyar Tudományban és a hazai tudományos élet legkülönbözőbb területein és intézményeiben.

Tomka Miklós—Tóth Pál Péter

Weissmahr Béla

Hit és tudomány a katolikus teológia szemszögéből

A keresztény teológia tudomány jellege

A tanulmányban azzal foglalkozom, hogy a keresztény (és ezen belül még pontosabban: a katolikus) teológia milyen értelemben és miért tartja magát tudománynak, vagyis az állítások olyan rendszerének, mely arra szolgál, hogy egy meghatározott témakörre vonatkozóan és egy bizonyos szempont szerint ismereteket szerezzen és rendszerezzen oly módon, hogy állításainak igaz voltát meg tudja alapozni, azaz egy vitában a mellette szóló érveket belátható módon elő tudja adni.

1. tétel: Nincsen teljesen előfeltevésmentes ismeret. Ez negatív megfogalmazása annak a felismerésnek, mely pozitív módon megfogalmazva így hangzik: minden ismeret, tudás (és ennél fogva tudomány) olyan alapvető meggyőződésekre épül, melyek nem bizonyíthatók. Abban az értelemben tehát, hogy nem minden állítás bizonyítható mindig egy másik állítás által, minden tudás valamiféle „hitre” épül.

Arisztotelész óta tudományelméleti közhely az, hogy nincsen teljesen előfeltevés nélküli ismeret. Az azonban talán meglepő, hogy azzal kapcsolatban, amit Arisztotelész nem bizonyítható, de egyszersmind bizonyításra nem szoruló axiómáknak nevezett, a hit szót használok. Ezt azért tartom helyesnek, mivel ezeknek az alapmeggyőzéseknek az értelmi elfogadása, igenlése nem jön és nem is jöhet létre egy bizonyos személyes „engagement”, egy, az igazsággal szemben vállalt elkötelezettség nélkül. Ez a végeredményben nem bizonyítható felismeréssel szembeni elkötelezettség vállalása persze csak akkor nem irracionális, azaz csak akkor nem

jelent pusztán szubjektív opciót, ha ki tudom mutatni, hogy olyasvalamiről van szó, amit valóban kötelességem elfogadni. Az talán megint meglepő, hogy egy állítás elfogadásával kapcsolatban kötelességről beszélek. Ezt azért teszem, mert minden állításban benne van a szabad döntés mozzanata. De mikor kötelességem valamit elfogadni? Két esetet különböztetnék meg. Az *egyik* a teoretikus ész síkján jelentkezik, azaz amikor vagy olyasvalamiről van szó, amit nem tagadhatok, mivel az állításhoz mint konklúzióhoz vezető premisszákat és levezetési szabályokat már elfogadtam, vagy pedig mivel olyasmiről van szó, amit nem lehet performatív önellentmondás nélkül tagadni. A *második eset*, hogy kötelességem valamit elfogadni, a praktikus ész síkján adódik, amikor ugyanis valamit azért kell igaznak állítanom, mivel ezt feltétlen, egész személyes egzisztenciámat meghatározó értéként ismertem fel. Ez az a sik, mely a vallásos meggyőződésben mindig szerepet játszik. Érvelni ezzel kapcsolatban is lehet, sőt kell is, de annak lehetősége, hogy ez az érvelés másokat meggyőzzön, a vitapartner alapvető személyes értékopcióitól függ.

NB! — A performatív önellentmondáson az ellentmondásnak azt a fajtáját értem, melyet — mivel ez még alapvetőbb, mint a formális ellentmondás — ettől meg kell különböztetni, és mely akkor jön létre, ha az, aki valamit állít, az *állításának megtétele által* szükségszerűen, azaz akár akarja, akár nem, *állítás tartalma ellenkezőjét közli velünk*. A performatív ellentmondás legegyszerűbb esete a radikális szkeptikus állítása: „egyáltalában nincsen igaz ismeret”. Mivel minden állítás az igazság igényével lép fel, azért az, aki ezt mondja, az állítás megtörténte által érvényteleníti azt, amit állít. A performatív ellentmondás kimutatása által igazolhatók a filozófiának legalapvetőbb állításai, mint pl. az ellentmondás elve, ill. mindazok a valóságra vonatkozó és így tartalmi ismereteket közlő tételek, melyek ésszerűen nem tagadhatók.

— Mint látható, a teoretikus és a praktikus ész Kant-féle megkülönböztetését fontosnak tartom. Hangsúlyozom azonban, hogy az ész két fajtájának olyan éles megkülönböztetését, amint az Kantnál található, elutasítom.

— Már itt ki szeretnék térni egy ellenvetésre, mely bizonyára felmerül azáltal, hogy a tudománnyal kapcsolatban felhoztam az értékek kérdését. Hiszen ma szinte általánosan elfogadott vélemény, hogy az értékek elfogadása szubjektív döntés alapján jön létre, melytől ott, ahol tudományról van szó, el kell vonatkoztatni. Ez annyiban igaz, hogy a részlettudományokban az értékelésnek mint egyéni izlésnek nem szabad szerepet játszania. Az ilyen beállítottságnak azonban nem szabad egy teljes értékrelativizmushoz, azaz az objektív értékrend tagadásához vezetnie. Az elvi értékrelativizmus ugyanis megszünteti a minden tudomány számára alapvető különbséget az igaz és a téves állítás között. Ha ugyanis nem létezik objektív érték és ennek következtében objektív értékrend, akkor még az egymásnak ellentmondó állítások között sincsen objektív értékbeli különbség, vagyis akkor az igaz és a téves állítás végeredményben egyforma értékű. Ez pedig nyilvánvalóan elfogadhatatlan. Egyébként itt is egy performatív ellentmondásról van szó. Hiszen aki a teljes értékrelativizmust állítja, az az állításával nemcsak azt közli velünk, hogy az értékrelativizmust igaznak, az objektív értékek állítását pedig tévesnek tartja, hanem egyben azt is, hogy azt, amit ő igaznak tart, azt mindenképpen előnyben részesítendőnek tartja azzal szemben, amit tévesnek tart, és így az általa kifejezetten állított értékrelativizmust legalábbis egy alapvető szempontból megcáfolja.

2. tétel: A keresztény teológia (a katolikus gondolkodás perspektívájából fogalmazva) önmagát mint „fides in statu scientiae”-t, azaz mint a hitbeli meggyőződés tudományos kifejtését értelmezi. A tétel alapján a keresztény teológia a tudományos vitának a következő alapvető kritériumait tartja magára nézve kötelezőnek:

— Minden állításnak, mely azzal az igénnyel lép fel, hogy igaz (ha nem ezzel az igénnyel lép fel, akkor nem is állítás), ki kell tennie magát annak, hogy meg-

kérdőjelezzék, vagyis készen kell lennie arra, hogy igaz voltáról egy vitában az értelemhez szóló érvekkel számot tudjon adni.

— Állításaira nézve természetesen elfogadja az ellentmondásmentesség követelményét.

NB! A modern tudományelméletben általánosan elfogadott kritérium, mely szerint ahhoz, hogy egy tétel igaz lehessen, kell, hogy téves is lehessen (ami azt is jelenti, hogy csak a legalább elvileg falzifikálható állításoknak van megadható tartalmi jelentésük), az empirikus tudományok által vizsgált jelenségek, tárgyak esetében mindenképpen érvényes. Mert ott, ahol kontingens tényezőkről van szó, ott az állítás igaz volta attól függ, hogy egy eset fennáll-e vagy sem. Nem érvényes azonban ott, ahol olyan állításokról van szó, melyek a valóság egészének szükségszerű struktúrára vonatkoznak (ezeket az állításokat általában „a priori szintetikus ítéletek”-ként tartják számon). Ezek azok az állítások, melyek csak annak kimutatása által igazolhatók, hogy tagadásuk performatív önellentmondáshoz vezet.

3. tétel: A keresztény hit legalapvetőbb, a keresztény hitvallásban kifejezetten nem is megfogalmazott, de magától értetődőként elfogadott tétele a következő: az emberi életnek, az emberi létnek értelme, sőt feltétlen értelme, személyes értéke van.

Ez a megállapítás egyébként minden vallásnak (legalábbis a monoteista vallásoknak) közös, magától értetődő igazságként kezelt, és ezért általában nem is tudatosított álláspontja.

Itt rögtön megjegyzem a következőket: Az a meggyőződés, hogy a létnek értelme van, így is kifejezhető: a világ nem csupán tények összefüggéstelen halmaza, hanem ésszerű, benne valamiféle rend van. A lét alapvetően racionális voltának feltételezése minden tudomány alapja. E nélkül a tudományos kutatás lehetetlen lenne. Vagyis ebben a legalapvetőbb meggyőződésben a monoteista vallások és a tudományos kutatás egyetértenek. A tételt, hogy az életnek, a létezésnek értelme (sőt átfogó, feltétlen értelme) van, nem lehet bizonyítani másból való levezetés által, sőt vele kapcsolatban még azt is fel lehet hozni, hogy a világban tapasztalható rossz a létezés értelmes voltát ténylegesen megkérdőjelezi. Itt azonban a következőkre lehet és kell rámutatni: az az állítás, hogy a lét, a világ, az emberi élet értelmetlen, teoretikus állításként könnyen megfogalmazható. De aki ezt kimondja, az az állítás megfogalmazásakor már ellentétbe került azzal, amit kimondott. Hiszen ez az állítás is az igazság igényével lép fel, vagyis aki így beszél, legalább az igazság keresését, az igazság kimondását, szükségszerűen értelmes tevékenységnek tartja. De hogyan lehet az igazság keresésének, ami minden tudomány célja, valamiféle értelme egy feltételezetten teljesen értelmetlen világban? Az, amit az előbb performatív ellentmondásnak neveztem, az itt is megvalósul. Azt el kell ugyan ismerni, hogy abból, miszerint az emberi lét nem lehet teljesen értelmetlen, még nem következik egyértelműen, hogy az emberi létnek feltétlen értelme van. De aki elfogadja, hogy az igazság keresése értelmes tevékenység, az az emberi életben megvalósítható és megvalósítandó szópnek és jónak értelmes voltát sem tagadhatja, akkor pedig már nagyon közel vagyunk ahhoz az állításhoz, hogy az emberi élet egészének kell hogy értelme legyen.

4. tétel: A teológia sajátos tárgya az Isten. Legközpontibb állítása az, hogy létezik egy személyes Abszolútum, amit az Isten szóval jelölünk. E valóság létére nézve a katolikus teológia azt is állítja, hogy ennek létét az emberi értelem képes felismerni. Ezt azért állítja, mivel meg van győződve arról, hogy mindenki, aki elfogadja a valóság racionális voltát és azt, hogy az emberi életnek alapvető értelme van, ezzel bennfoglaltan már Isten létét állítja.

Az istenkérdéssel kapcsolatban rengeteg a félreértés. Sokak szerint a kérdés ez: létezik-e (előfordul-e) valami, aminek olyan tulajdonságai vannak, hogy Istennek nevezhetjük? Aki a kérdést így teszi fel, eleve abból indul ki, hogy az Isten egy

valami a világon belül, melynek úgy kell léteznie, ahogy a világ dolgai is léteznek. Ezzel a helytelen kérdéssel az Isten létének kérdése már el van döntve: ilyen Isten tényleg nem létezhet. A kérdést helyesen csak így lehet feltenni: milyen a valóság egésze végső soron? Pontosabban: olyan-e a valóság végeredményben, hogy létrejöhet-e közte és a gondolkodni és dönteni képes emberi személy között személyes kapcsolat, vagy azt kell mondanom, hogy ez nem lehetséges? Más szóval a kérdés ez: valamiképpen személyes (azaz racionális) vagy pedig személytelen (és ezzel irracionális) a valóság végső alapja?

Ezen a ponton a teológia a filozófiával közös kérdéseket feszeget. Kant óta persze sokak számára eldöntött kérdésnek számít, hogy az ember a valóság egészére vonatkozó kérdésekre nem képes megbízható választ adni. De hát akármilyen tekintély is sokak számára Kant, a filozófiában a tekintély nem érv. Kantnak annyiban ugyan igaza van, hogy az istenkérdéshez való hozzáállás az ismeretelméletben már el is dőlt. Az alapvető kérdés itt az, hogy miben is áll a racionalitás, azaz pontosabban, hogy a racionalitás leszűkíthető-e arra, amit az emberi értelem teljesen egyértelmű fogalmakkal ki tud fejezni. Aki tehát bármilyen oknál fogva úgy véli, hogy ez a helyzet és ezért elvileg lehetetlennek tartja a metafizikai, vagyis a valóság végső alapjait feltárni törekvő ismeretet, az eleve egy agnosztikus álláspontot foglal el nemcsak az Isten létének, hanem az emberi lét egészét érintő kérdések racionális eldönthetőségének kérdésével kapcsolatban is. Ezek közé tartozik pl. az a kérdés is, hogy vajon lehetséges-e etikai kérdésekre racionális választ adni. Ebben a perspektívában a teológia, mivel az átfogó és végső kérdések témáját napirenden tartja, lényeges szolgálatot tesz a tudománynak, amennyiben megóvja a beszűküléstől.

Az adott keretek között természetesen nem fejthetem ki azokat a gondolatmeneteket, melyekből kiviláglik, hogy miért tartom az istenkérdést (sokak nézetével ellentétben) a racionális gondolkodás fényében pozitív módon megoldhatónak, noha teljesen tudatában vagyok annak: itt egy teljesen soha le nem zárható (egy soha be nem fejezhető kommentálást igénylő) kérdésről van szó. Mégis nagyon vázlatosan rá akarok mutatni arra, hogy a feltétlennel, mint valóságos tényezővel minden ember legalábbis két sikon találkozhat.

Az egyik a belső tapasztalat síkja. Megkülönböztetjük a jót és a rosszat, mégpedig nemcsak a kellemesség, a hasznosság, az érdek és hasonló részletszemponatok szerint, hanem egy olyan szempontból, mely cselekedeteink alapján embervoltunk egészét minősíti. Ez a spontán módon működő megkülönböztetés az, amit erkölcsi tudatnak, lelkiismeretnek nevezünk. Ez pedig feltétlen módon parancsol. Ez a feltétlenség ugyan nem jelenti azt, hogy minden időben és minden korban mindig pontosan ugyanazt tartották az emberek kötelezőnek vagy mindenképpen elkerülendőnek. Világos azonban az, hogy legalábbis bizonyos szituációkban minden ember tudja: *semmiképpen sem mindegy*, miképpen cselekszik. Ebben a mindenkor konkrét szituációban és csakis itt (nem pedig a rá vonatkozó absztrakt teoretizálásban) megmutatkozó „semmiképpen sem mindegy”-ben kézzelfoghatóvá válik a szabadságunkat mintegy „belülről”, azaz kényszer nélkül s mégis feltétlenül megköthető erkölcsi kötelezettség feltétlen volta. Mivel azonban semmiféle dologi valóság nem képes minket „belülről” megkötni, azért ennek eredete csak egy valamiképpen személyes valóság lehet. Aki ezt elismeri, az elismeri Istent, akkor is, ha nem így nevezi.

A világegyetem valósága is szembesíti az embert a feltétlennel. Hiszen a gondolkodó ember számára valamikor felmerül a (Leibniz és Heidegger által megfogalmazott) kérdés: miért van egyáltalán valami és nem sokkal inkább semmi? A válasz erre a kérdésre csak az lehet: mivel a teljes és tényleges semmi nem alapozhat meg semmit, azért — tekintve, hogy mi és a világ vagyunk — kell lenni valaminek, ami feltétlen, ami semmi mást nem feltételez mint önmagát, ami azért nem lehet, hogy ne legyen, mivel önmagát minden szempontból megalapozza. Ez a valami

azonban nem lehet azonos a világegyetem egészével, mivel ez (lévén változó, részekből álló és sok szempontból esetleges) nyilvánvalóan nem alapozza meg magát minden szempontból. Továbbá az, ami magát minden szempontból megalapozza, az szükségszerűen „önmagá számára jelenlévő”: azaz szubjektumszerű vagyis személyes lét.

5. tétel: Mivel a keresztény teológia Istent mint a végeredményben mindent meghatározó személyes valóságot ismeri el, azért egyszersmind racionálisan megalapozottnak tartja azt az állítást is, hogy ő nem csupán a világ ősoka és teremtető alkotója, hanem egyben az is, aki a tőle származó tudatos léttel rendelkező ember léte beteljesüléseként a vele való örökké tartó személyes közösségre hívja.

Az Istennek mint személyes valóságnak a kérdése sohasem pusztán teoretikus kérdés, hanem alapvetően érinti azt az egzisztenciánk számára döntő kérdést, melyet Kant így fogalmazott meg: mit is remélhetek? Erre nézve csak azt akarom leszögezni, hogy a halál utáni személyes létezés hite mindenképpen racionális alapon nyugszik, ha az embert olyan létezőnek tartjuk, aki — mivel már életében kimutathatóan a feltétlenség dimenziójában él — minden esetlegessége mellett valamiképpen már most feltétlen lény.

Véleményem szerint ugyanis ugyanazok a gondolatmenetek, melyek által kimutatható az abszolút valóság léte és személyes volta, egyszersmind racionálisan megalapozzák azt a meggyőződést, hogy az emberi személy léte a biológiai halál által nem szűnik meg.

6. tétel: Az ember meghívottsága az Istennel való személyes közösségre feltételezi annak lehetőségét, hogy Isten az embert már földi életében, azaz az emberi történelemben előforduló események által személyesen megszólítja. Ez az, amit a monotista vallások isteni kinyilatkoztatásnak neveznek.

Hogy a kinyilatkoztatás az Isten részéről lehetséges, az személy voltából, vagyis abból következik, hogy őt aktív, cselekvő szubjektumként kell elgondolnunk. Az pedig, hogy az ember az isteni kinyilatkoztatást mint olyat fel tudja ismerni, abból adódik, hogy az ember mint szellemi lény képes az abszolút valóságot a világban megmutató jelenségek, események által megismerni. Az isteni kinyilatkoztatás lehetősége konkrétan azt jelenti, hogy az Isten képes a világban és az emberi történelemben működni úgy, hogy az ember értelmes voltánál fogva képes ezt felismerni.

NB! A teológia tudományos érvelési módszere ezért egyrészt *filozófiai*, amennyiben arra hivatkozik, ami a világnak és az emberi létnek általános és szükségszerű, mindenütt adott struktúrájából következik (amire az eddigi tételek utaltak), másrészt azonban, mivel az isteni valóság megnyilatkozása a világban nemcsak a lét általános struktúráján keresztül történik, hanem önmagában kontingens történelmi események által is, minek következtében a hit számára bizonyos önmagában véve kontingens események megbízható megállapítása lényegbevágó, azért a teológia érvelési módszere *történelmi* is.

7. tétel: Az isteni kinyilatkoztatás vagyis az, amit isteni szónak lehet nevezni, az ember világában ténylegesen megtörténő rendkívülinek számító események és ezen eseményeket interpretáló emberi szavak közvetítésével jelenik meg. A keresztény hit számára Isten személyes önközlésének csúcspontja egy történelmi személy: a názáreti Jézus. Az ő életében, tanításában, halálában és a halálát követő eseményekben ismeri fel annak beteljesülését, sőt (ha szabad így mondani) túlteljesülését, aminek várására a zsidó népet történelmének eseményei készítettek elő.

A meggyőződés, mely a keresztény hit lényegét érinti, hogy ti. Isten meghatározott egyedi történelmi események és személyek által működik a világban, az a pont, mely a 18. századi felvilágosodás óta leginkább a kritika tárgya. Ennek a kritikának sok szempontból való jogosságát a mai teológia elismeri. Ehhez azonban a teológiának egy hosszú utat kellett megtennie. Az újkori természettudomány kialakulása előtt az európai embernek a világegyetemről és az emberről alkotott felfogását a Biblia erre vonatkozó elbeszélései és a görög filozófiai gondolkodás eredményei ha-

tározta meg. Főképpen a reformációval kapcsolatos hitviták következménye volt, hogy a Szentírás értelmezésében mind protestáns, mind katolikus részről a Biblia szó szerinti értelmezése általánossá vált. Ez azután ahhoz vezetett, hogy (megfelelően arról az Ágoston és más antik egyházi írók által már kimondott elvről, mely szerint a Bibliában nem tudományos világmagyarázatot, hanem az ember lelki üdvösségét meghatározó intéseket kell keresni) a Bibliát a tudományos kérdések eldöntésében is illetékesnek tartották. Ez a beállítottság lett a tudomány és vallás állandóan megújuló konfliktusainak a forrása. Ez vezetett a 16. században Galilei elítéléséhez és a 19. illetve még a 20. században is az evolúció gondolatát elítélő állásfoglalásokhoz. A 18. századtól kezdve hozzájöttek a történeti kritika által támasztott nehézségek a Bibliában elbeszelt csodás események hitelességével szemben. E kritika mögött egyrészt a felvilágosodásnak az az alap gondolata állt, hogy mindent, ami a világban történik természetes okokkal kell megmagyarázni. Másrészt az erre az alapelve hivatkozó, a csodás eseményeket megkérdőjelező kritika egy nagy fejlődésnek indult történelmi kutatásra támaszkodhatott. Addig az ókori Kelet történelmének szinte egyetlen forrása az Isten szavának számító Biblia volt. A 18. századtól kezdve a tudományos kutatás a zsidó nép történetét egy átfogó történelmi összefüggésbe tudta beállítani. Így kiderült az, hogy amit addig teljesen egyszeri és különleges eseménynek véltek, annak az ókori Kelet történelmében számos párhuzama van.

A tudomány és vallás közötti újkori konfliktus sokrétű folyamatának részletes elemzésére itt nem térhetek ki. Csak a következőket szeretném megjegyezni: a teológusok a keresztény hit védelmében (önmagában véve helyesen) arra törekedtek, hogy a felmerülő ellenvetésekkel szemben megvédjék a hit álláspontját, mely szerint az Isten személyes valóság, aki képes a világban személyesen működni és aki ténylegesen így is működött. Ezért szálltak szembe azokkal, akik a csodás események lehetőségét elvileg tagadták és ezért utasították el azt az evolúciótant, melyről a propagálói azt állították, hogy fölöslegessé teszi a teremtés gondolatát. Azt persze el kell ismerni, hogy a teológusok ezen törekvésükben az Istennek az egész világra vonatkozó teremtői működését, illetve a világban önmagát kinyilatkoztató tevékenységét sokáig nagyon antropomorf módon gondolták el. Vagyis az isteni tevékenységet gyakran úgy irták le, mint ami egyszerűen párhuzamba, sőt esetleg ellentétbe állítható lenne az evilági tényezők működésével. Mintha az Isten éppen olyan módon működne, mint ahogy az evilági dolgok működnek, illetve mintha az Isten, amikor a világon belül működik, akkor az evilági hatóerőket kikapcsolva, az ő helyükre lépne. Sajnos sokáig tartott, amíg a teológusok felismerték, hogy a filozófiailag helyesen értelmezett evolúció gondolata, mely szerint az evolúció egy kozmikus emergetikus esemény, azaz olyanvalami, aminek folyamán valóban új kvalitások jönnek létre a világegyetemben, nemcsak hogy nem zárja ki a teremtés gondolatát, hanem (tekintve, hogy a lét minőségileg kevesebből csak úgy önmagától nem jöhet létre az, ami többletet jelent) egyenesen posztulálja azt. És az még tovább tartott, amíg a teológusok ráébredtek arra, hogy ami az evolúcióban történik (hogy ti. az Isten a végeredményben tőle származó teremtményi erőknek saját természetük szerinti működése által hozza létre az emergens tulajdonságokat a világon belül) az általános érvényű. Azaz Isten minden esetben, tehát azon esetekben is, melyeket teológiailag csodának neveznek, az ehhez a világhoz tartozó erők által tevékenykedik a világban.

Ma már — legalábbis a katolikus teológián belül — nincsen számottevő teológus, aki korunk evolucionista világképét a hit nevében elutasítaná. És általánosan elfogadott vélemény az is, hogy az isteni kinyilatkoztatás a teremtett valóság közvetítésével történik. A teremtett valóságok között, melyek közvetítésével az Isten a világban működik, a legfontosabb maga az ember, aki intelligenciája folytán képes az események egzisztenciális jelentőségét felfogni és megfogalmazni. Ma már a teo-

lógusok ki tudják mondani, hogy az isteni kinyilatkoztatás, vagyis az, amit a hit Isten szavának nevez, az emberi történelemben csakis mint az ember által megértett, megfogalmazott és így kimondott szó van jelen. Az újkori tudománnyal folytatott több évszázados vita ennek következtében lezártnak tekinthető.

Ennek a vitának pozitív hatása az volt, hogy a teológusok felismerték: az isteni valóság a történelemben sohasem jelenik meg „vegytisztán” és így jobban meg tudták érteni a kereszténység legközpontibb állításának értelmét, hogy ti. „az Ige testté lett” (Jn 1,14), vagyis azt, hogy amikor az Isten belép az emberi történelembé, akkor az emberi történés viszonylagosságának körülményeiben jelenik meg. A Biblia értelmezésére nézve ebből az következett, hogy komolyan kellett venni, hogy a Bibliát alkotó könyvgyűjtemény egy kb. ezer évig tartó keletkezéstörténet minden nyomait magán viselő emberi mű is. Ennek a teológiára szerencsére rákényszerített reflexiónak köszönhető többek között az ökumenikusan dolgozó, az ókori nyelvéstet és történettudomány eredményeit bravúrosan felhasználó, modern keresztény szent-írástudomány.

A felvilágosodásból kiinduló kritika persze negatív módon is hatott a teológiára. Amennyiben ugyanis ez a kritika a személyes isteni kinyilatkoztatás fogalmában benne rejlő egyszerűségnek és rendkívüliségnek tényszerűségét tagadta, a vallásos hitet az ellenőrizhetetlen szubjektivitás világába utalta. Voltak teológusok is, mégpedig szépszámmal, akik ezt a szemléletmódot magukévá tették. Ebben őket az önmagában véve dicséretes törekvés motiválta — és ez a mi témánknak, a teológia tudomány voltának szempontjából jelentős —, hogy radikálisan el akarták határolni magukat minden áltudománytól. Ugy tűnik azonban, hogy ezáltal a tudomány fogalmának egy túlságosan leszűkített értelmezésétől vezetve a korszellemnek túl nagy engedményeket tettek.

A kérdést a teológiaiag neuralgikus pontra, azaz a csodakérdésre kisarkítva, véleményem szerint (és ez nem csak az én véleményem) azt kell mondani: a keresztény tanítást nem lehet a csodáktól, ill. csodás elemektől „megtisztítani” anélkül, hogy ezzel meg ne fosztanánk igazi jelentőségétől. Akkor ugyanis nem lenne más, mint egy etikai rendszer, nem pedig az Isten kimondhatatlan közelségének megnyilvánulása az ember számára.

8. tétel: Tényekre támaszkodva megalapozottan állíthatjuk azt, hogy vannak a világban olyan jelenségek, illetve események, melyek a ma általánosan elfogadott természettudományos világképbe nem integrálhatók. Teológiai értelemben vett csodáról ezekkel kapcsolatban azonban csak akkor beszélhetünk, ha ezek nemcsak ellenőrizhetően rendkívüliek, hanem egyben egy etikailag teljesen kifogásolhatatlan szituáción belül az Isten személyes üdvözítő szeretetének jelei az érzékelhető világban.

Ezt a tételt a következőképpen szeretném kifejteni:

— A csodás eseményekről szóló hírekkel kapcsolatban mindig számolni kell két magatartással. Egyrészt a szenvedélyes csodavárással és az ebből fakadó beteges hiszékenységgel, másrészt minden csodás esemény lehetőségének a priori elutasításával.

— A komoly tudománynak nem szabad elzárkóznia a tények előtt, akkor sem, ha ezek nem illenek bele a világképébe. Ezzel visszautasítom D. Hume-nak azt a ma is sokak által osztott nézetét, mely szerint minden csodás eseményről való tanúskodás eleve megbízhatatlan.

— A csodásnak mondott eseményekkel kapcsolatban persze mindig számolni kell nemcsak tévedéssel, hanem megtévesztéssel is. Ezért az ilyen események ténylegességére vonatkozó állításokat a lehető legnagyobb gondossággal ellenőrizni kell.

— A tudományos kutatás illetékessége a rendkívüli eseményekkel kapcsolatban éppen ezen események rendkívüliségének (az eddigi tudományos ismeret alapján nem megmagyarázhatóságának) megállapítására terjed ki. A teológus nem várja és

nem is várhatja el a szakembertől, hogy kijelentse: itt Isten személyes működéséről van szó. Egy ilyen állítás ugyanis csak mint az eseménynek a hit általi interpretációja lehetséges.

— Teológiai értelemben vett csodáról, vagyis egy valóban Isten működésére utaló eseményről, csak akkor lehet szó, ha az nemcsak ténylegesen rendkívüli, hanem egyrészt a konkrétan adott szituációban egy ember vagy embercsoport számára a feltétlen üdvösségre utaló jel, mely másrészt egy etikailag teljesen kifogástalan szituációban jelenik meg. Ez utóbbi megjegyzéssel azt akarom mondani, hogy ha pl. az állítólagosan csodásan gyógyító vagy ilyesmiről beszámoló személy ebből anyagi hasznot húz, akkor az ilyen eseménynek csodajellege már eleve gyanús.

— A bibliai csodákról szóló elbeszélések annyiban jelentenek külön nehézséget, amennyiben ezek csak a már hívő közösség által megfogalmazott szövegekben maradtak ránk. A názáreti Jézus karizmatikus gyógyításait ma a legkritikusabb egzegézis is elismeri. A természeti csodákról szóló elbeszélések interpretációja kimutathatóan attól függ, hogy az interpretátor mit tart egyáltalában a világon belül lehetségesnek. Aki abból indul ki, hogy csak az lehetséges, amire nézve tapasztalati világunkon belül számos törvényszerűségként felfogható analóg eset található, az ezeket általában a legendák világába fogja utalni.

— Aki azonban ontológiai megfontolások alapján egyrészt ahhoz a meggyőződéshez jutott, hogy Isten a világon belül mindig is a teremtett valóság közvetítésével, vagyis az általa teremtett dolgok saját tevékenysége által működik, másrészt hasonló megfontolások által felismerte azt, hogy az, ami a világon belül a világhoz tartozó „hatóerők” által lehetséges, az több mint az, amihez a természettudományos kutatás elvileg hozzá tud férkőzni (a legvilágosabb példa erre az ember szabad döntése), az számolhat a természeti csodák lehetőségével.

NB! A fenti pontokban említett ontológiai megfontolásoknak a dolog súlyához mérten megfelelő kifejtése külön tanulmányt igényelne. A legfontosabb gondolatmeneteket a függelékben állítottam össze.

Nagyon tömören, mintegy egy definícióban összefoglalva a következőket lehet mondani: A teológiai értelemben vett csoda ezek szerint *egy nagymértékben rendkívüli, a világon belül lehetségesre vonatkozó előzetes felfogásunkat (vagy előítélete-tünket) megtapasztalható tényként adott volta miatt alapvető kritikának alávető és egyben egzisztenciális jelentőséggel rendelkező esemény (mint amilyen pl. egy orvosilag nem remélhető gyógyulás), melyet az, aki ezt az eseményt életének konkrét helyzetében a maga számára feltétlen jelentőségűnek tapasztalja meg, ebben Isten neki szóló személyes üzenetét látva magáévá teszi a hit álláspontját* (vagyis vallásos értelemben hisz). Ennek az álláspontnak racionális voltát azáltal tudja megalapozni (amennyiben erre igényt tart), hogy az ilyen eseményben a transzcendens Istennek az olyan teremtményi erők közvetítésével létrejövő világimmanens működését látja, melyek képesek a semmiképpen sem előreláthatót előidézni, és mely által Isten érzékelhető módon a világban magában megvalósuló üdvösséggel ajándékozza meg az embert, hogy ezáltal a személyes és feltétlen üdvösségre irányuló szeretetét nyilvánítsa ki a világban.

9. tétel: Amennyiben a teológia állítja és egyben érvelve megalapozza a hitnek azt az állítását, hogy bizonyos tényszerűségükben megbízhatóan megállapított rendkívüli események jogosan interpretálhatók, mint Isten világon belüli személyes működésének jelei, annyiban komoly szolgálatot tesz a tudománynak. Ezáltal ugyanis korrigálja a csak az empirikus tapasztalattal számoló beállítottság egyoldalúságát.

Az persze az első tétel értelmében nyilvánvaló, hogy ez az érvelés soha nem tart igényt arra, hogy a vitapartner értelmi belátását kikényszerítse. Ilyen esetben ugyanis mindig arról van szó, hogy egy konkrét személy egy adott egzisztenciális kontextusban egy ténylegesen meglepő (nem várt, előre nem látható, a dolgok rendes

menetét tekintve valóban rendkívülinek számító) eseményben a transzcendencia jelét ismeri fel.

Függelék

A természettudományos és transzcendens okság összefüggése

Az Istennek és a világnak viszonya egymáshoz

Néhány általános megfontolás. Az Istennek és a világegyetemnek egymáshoz való viszonyát csak olyan megfontolások segítségével tudjuk tisztázni, melyek az Isten létének megállapításához vezető meglátásokra támaszkodnak. Ezekre a 4. tételben már utaltunk. A döntő szempontot még egyszer ki szeretném emelni: az a felismerés, hogy a valóság végeredményben értelmes, magában foglalja azt, hogy van feltétlen, létének alapját önmagában hordó (önmagát minden szempontból megalapozó) valóság. Megjegyzendő, hogy soha sem akadt komoly gondolkodó, aki ezt tagadta volna. Mert ezt a materialisták is mindig elismerték, amikor azt állították, hogy az anyag (vagy a világegyetem összessége) az, amit végső, önmagát megmagyarázó valóságnak kell tartanunk.

Ha azonban felismertük, hogy van abszolút valóság, hogy kell lenni olyasvalaminek, ami létének alapját önmagában hordja, akkor (és ezt megint Kanttal szemben hangsúlyozom), már nem mondhatjuk, hogy róla tartalmilag semmit sem tudunk. Azt ugyanis tudjuk, hogy olyannak kell lennie, ami semmi rajta kívülállótól nem függ, vagyis ami létét minden szempontból maga alapozza meg. Azt persze elismerhetjük, sőt el kell ismernünk, hogy ezzel egy olyan fogalomhoz jutottunk el, mely ropant nehéz és titokzatos, de ez nem ok arra, hogy lehetetlennek jelentsük ki, hiszen a valóság végső át gondolásának követelménye vezetett el hozzá.

Tovább folytatva megfontolásunkat, meg kell állapítanunk, hogy az a valóság, mely magát minden szempontból megalapozza, mely tehát kell, hogy minden elgondolható tökéletesség teljessége és egyben teljes egysége legyen, nem lehet valamilyen része a világnak és nem is lehet minden további nélkül azonos az anyagi világ egészével. Hiszen az anyagi világban rengeteg minden véletlenszerű, esetleges, változékony, egymástól függő. Ezek a tulajdonságok kizárják, hogy a világegyetem minden további nélkül azonosítható legyen azzal, ami önmagát minden szempontból megalapozza.

Ezzel a megállapítással nemcsak az Isten létéről és mivoltáról mondtunk ki fontos felismeréseket, hanem egyben az Isten és a világ viszonyát is már valamilyen szinten tisztáztuk. Mivel Isten a föltétlen, az önmagát minden szempontból megalapozó valóság, azért ő minden létezés őforrása és alapja. Mindaz, ami a világegyetemben létezik, olyasmi, aminek nem kell lennie, ami lehetséges, hogy ne legyen, ami tehát létében tőle függ. Köznapi nyelven kifejezve: Isten a teremtő, a világ pedig Isten teremtménye. Ezzel már meg is adtuk azt az egyszeri, semmiféle a világban magában megtapasztalható viszonyhoz nem hasonlítható, és ezért olyan nehezen felfogható viszonyt, mely fennáll Isten és a világ között. Erről a viszonyról ugyanis egyrészt áll az, hogy az Isten mint a létének alapját önmagában hordozó valóság az alapvetően esetleges világtól a lehető legnagyobb mértékben *különbözik*. Erre utalunk, amikor az Isten transzcendenciájáról, világfölöttiségéről beszélünk. Ez azonban a valóságnak csak az egyik oldala. Másrészt ugyanis az Isten és a világ között a legbensőségesebb *létközösség* áll fenn, mivel mindannak, ami akármiképpen is van, ő a létalapja. Ezt a szempontot azzal fejezzük ki, hogy az Istennek világbanvalóságáról, immanenciájáról beszélünk. Mármost döntően fontos, hogy Istennek mind transzcendenciáját, mind immanenciáját csorbítás nélkül érvényre juttassuk, mert csak így leszünk képesek arra, hogy az Isten és a világ dolgai között fennálló

különleges viszonyt helyesen fogjuk fel, ami a feltétele annak, hogy meg tudjuk érteni, miképpen is tevékenykedik az Isten a világban.

A teremtmény számára teremtett volta egyrészt egy alapvető, az egész létét meghatározó függőséget jelent az Istentől, másrészt azonban azt is jelenti, hogy a léte, melyet Istentől kap, valóban a sajátja. Ezt a tényt csak egy paradoxnak tűnő formulával lehet leírni: a teremtmény az Istentől számára juttatott léte mértékében függ az Istentől és egyszersmind saját önállósággal rendelkezik. *Amennyiben függ, annyiban önálló.* Teremteni az Isten részéről ezért annyit jelent, mint önállóságot adni. Mivel Isten a világ egészének teremtője, azért soha sehol sincs úgy jelen, mint egy dolog a többi között. Ha így keressük, akkor sohasem találhatjuk meg. Mégis mindenütt jelen van. A dolgokban (és még sokkal inkább a személyekben) mint a nekik létet adó van jelen, mégpedig a mindenkori létezők sajátos módja szerint.

Hogyan működik az Isten a világban?

A 7. és a 8. tétel már kifejezésre juttatta, hogy a vallásos hit számára alapvető annak a megállapítása, hogy az Isten a világban ténylegesen tevékenykedik. Ahhoz azonban, hogy ez mint tény állítható legyen, egy értelmileg belátható magyarázatot kell adnunk arról, hogy hogyan gondolható el az isteni tevékenykedés a világon belül.

Kezdjük egy negatív megállapítással: Isten nem úgy tevékenykedik a világban, mint ahogy a világhoz tartozó dolgok tevékenykednek. Az Isten működése maga soha nem lesz úgy észlelhető, ahogyan a világhoz tartozó dolgok működése észlelhető.

Pozitív megállapításunk arra támaszkodhat, amit az Isten és a világ viszonyára nézve mondtunk. Isten a világon belül mindig mint a világban létező dolgok teremtője tevékenykedik, azaz létrehozza és létben tartja a teremtett valóságot úgy, hogy annak megadja a maga saját önállóságát. Ez azt is jelenti, hogy a dolgok önálló, saját tevékenysége is Isten teremtői működésének eredménye. Ezért téves az a felfogás, mely szerint ott, ahol természetes, vagyis a világon belül fellelhető tényezők magyaráznak meg egy eseményt, ott már egyáltalában nem lenne szükség transzcendens megalapozásra. A tény, hogy egy esemény a világon belüli okok által megmagyarázható, nem jelenti azt, hogy ott nem működött (nem működik) az Isten.

Az tehát, hogy valamire van természetes magyarázat, még nem teszi fölöslegessé Isten működését, állapítottuk meg. Ezen a ponton azonban meg kell vizsgálnunk, hogy mit is értünk „természetes magyarázaton”, mert ez a kifejezés kétféleképpen értelmezhető.

(a) A világban végbemenő folyamatoknak, történéseknek a *természettudományos kutatás értelmében vett magyarázata* arra szorítkozik, hogy felismerje és megfogalmazza az ún. természeti törvényeket, azaz azokat az állandó és egyértelműen megfogalmazható összefüggéseket, melyek az észlelt természeti folyamatok között fennállnak.

(b) A világon belül végbemenő folyamatoknak, történéseknek a *(természet)filozófia értelmében vett magyarázata* az ezekben a folyamatokban részt vevő dolgok ontológiai természetének, sajátos létbeli valósága teljességének megértésére törekszik.

Az első (a) ponthoz a következőket kell fűznünk.

— A természettudományos kutatás tárgya nem a „természet mint olyan”, hanem a természet, amennyiben a benne lejátszódó folyamatok elvileg megismételhető módon megfigyelhetők és egyértelmű mértékviszonylatok (vagyis matematikai függvények) által kifejezhetők. Az egyszerit és azt, ami semmiképpen sem kvantifikálható, a természettudós regisztrálhatja ugyan, de — mivel ez nem tartozik a tárgyához — nem fogja elméletébe beépíteni tudni. A természettudományos tudás mindig valamiképpen modellszerű, és nem is lép fel azzal az igénnyel, hogy a természeti ontológiai értelemben (azaz úgy, amint az „önmagában van”) élénk állítsa.

— A természettudományos kutatás célja a „természeti törvények” megismerése. Ezen a természettudós nem a valóság ontológiai alapjainak feltárását érti, hanem ezekkel a számára rendelkezésre álló tudást fogalmazza meg. A természeti törvények tehát a kutatók közössége által elfogadott kutatási eredményeket jelentik, melyek a természeti folyamatok között fellelhető egyértelmű, tehát mennyiségi viszonylatokban kifejezhető összefüggéseket matematikai egyenletekben állítják élnék.

— A természettudományos kutatás sajátos módszeréből egy kettős korlátozottság következik. Egy jelenség természettudományos magyarázata ugyanis azt jelenti, hogy megadunk egy egyértelmű (tehát vagy determinisztikus vagy statisztikai valószínűséggel megállapítható) szabályt, mely szerint a megadott jelenség egy másik jelenségből következik. Vagyis a természettudományos magyarázat egyrészt minden jelenséget mindig egy másik jelenségre vezet vissza, másrészt ebben a visszavezetésben csak azt tudja figyelembe venni, ami ezekben az összefüggésekben *vagy szükségszerű, vagy statisztikailag meghatározható módon véletlenszerű*. Az ilyen magyarázati struktúrában az, ami spontán, szabad, ami alanyi létre utal, elvileg nem fordulhat elő. A természettudományos magyarázat módszere értelmében kizárja a szabadságot, aminek a lényege az önmeghatározás.

Mivel a természettudományos magyarázat lényegéhez tartozik, hogy egy jelenséget mindig egy másik (evilági) jelenségre való visszavezetés által magyaráz meg, azért magától értetődő, hogy az Isten egy természettudományos elméletben nem szerepelhet egy jelenség magyarázataként. A természettudományos kutatás módszere alapján Istenről sem pozitív, sem negatív kijelentéseket nem tehet.

A második (b) ponttal kapcsolatban újra meg kell állapítanunk, hogy az Isten sohasem lép a teremtett létezők helyére, hanem a világon belül mindig a teremtményeknek tőlük maguktól származó, saját működése által (mely persze egyszerűen tőle, mint teremtőtől származik) működik. Ha azonban ez így van, akkor felvetődik a kérdés: lehet-e arról beszélni, hogy Isten szabad, vagyis személyes módon működik a világban? Ha ugyanis az Isten a világon belül mindig a teremtmény sajátos működésén keresztül tevékenykedik, akkor ezzel Isten evilágon belüli működésének olyan korlátokat szabunk, melyek — legalábbis úgy tűnik — kizárják annak a lehetőségét, hogy ebben a világban mint szabad és személyes valóság jelenjen meg. Hiszen az evilági tényezők saját tevékenységét a természet törvényei szabják meg, és ez a mi összefüggésünkben azt látszik jelenteni, hogy az Isten a világban csak azt tudja létrehozni, ami a természeti törvények alapján elvárható.

Hogy ebben a kérdésben tisztán lássunk, meg kell vizsgálnunk, mit értünk ezen a kifejezésen: „a teremtmény saját (vagy sajátos) működése”. E kifejezéssel első megközelítésként mindenestre azon tevékenységek összességét jelöljük, melyek az illető teremtmény természetéből adódnak. Ezzel persze még szinte semmit sem mondunk, azon kívül, hogy a dolgok tevékenységének forrásaként — Arisztotelészt követve — a dolgok természetét jelöltük meg, és így kimondtuk, hogy a dolgok természetén egy valamiképpen aktív elvet értünk. Ezáltal az eredeti kérdésünkéből a következő kérdés lett: milyen értelemben beszélhetünk arról, hogy a dolgok (melyekhez most mindazt hozzászámítjuk, ami a világban van, vagyis az élőlényeket és az embereket is) természetüknél fogva aktív princípiumok?

Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy amennyiben a dolgok természetéről van szó, akkor ezen általában a dolgok *általános természetét* értjük, vagyis azt, ami szerint a dolgokat őket meghatározó osztályokba sorolhatjuk. Az általános természet az, ami az egyedi dolgok tevékenységét törvényszerűen meghatározza. A természettudományos kutatás ugyan nem beszél a dolgok természetéről az itt megadott értelemben, de ott, ahol általános természeti törvényeket fogalmaz meg, tulajdonképpen feltételezi ennek meglétét és állandóságát, valamint azt is, hogy minden észlelhető folyamatban ez (és csakis ez) nyilatkozik meg. Ezáltal, mint azt fentebb az (a) pont alatt láttuk, a valóság egészét (a maga módszere értelmében teljesen

jogosan) arra szűkíti le, ami egyértelműen megfogalmazható általános összefüggésként leírható.

Ha azonban a dolgok természetéről ontológiai értelemben beszélünk, akkor az *általános természet*en kívül a dolgok *egyedi természetét* is figyelembe kell vennünk. Ezen azt értem, amit Leibniz úgy fogalmazott meg, hogy nincsen két meg nem különböztethető egyed. Vagyis az általánosság mellett a dolgok egyediségét is komolyan kell venni, mivel létezik az általánosra nem visszavezethető sajátosság, illetve a tárgyilag adottra vissza nem vezethető alanyiség. Ennek az állításnak igaz voltát ugyan sokan vitatják, de e mögött az az álláspont húzódik meg, mely csak az egyértelműen kifejezhető hajlandó valóságként elfogadni.

A mi szempontunkból most az a lényeges, hogy az egyedi természet dinamikus valóságként is értelmezendő, melynek működése elvileg nem lehet csupán egy egyértelmű általános szabálynak esete. Az ilyen esemény az olyan kutatás számára, mely kizárólag egyértelmű törvényszerűségek megállapítására törekszik, csak véletlenként interpretálható.

Ha figyelembe vesszük az egyedi természetet mint aktív elvet, akkor abból az következik, hogy a világon belül az evilági erők működése következtében eredendően új, az azt megelőzőre egy pontosan megadható szabály szerint vissza nem vezethető eredmény jöhet létre, sőt, hogy az ilyesminek a létrejötte szükségszerű. Ezzel eljutottunk egy olyan megállapításhoz, mely szokatlansága miatt provokatív hangzású, és melyet éppen ezért nem elengedő állítanunk, hanem érvekkel kell alátámasztanunk.

Az első érv mind a belső, mind a külső tapasztalatra való hivatkozásban áll. Ami a belső tapasztalatot illeti, élményszerűen adva van számunkra, hogy saját tevékenységeink, elsősorban szellemi teljesítményeink (megismerésünk és akarásunk) mindig tartalmazznak egy mozzanatot, mely a szó szoros értelmében tőlünk magunktól ered, azaz hogy abban, amit teszünk több van, mint amit mástól eredő hatások továbbadásának lehetne nevezni. Tudjuk ugyanis, hogy saját cselekedeteink ténylegesen, noha nem minden szempontból, tőlünk magunktól erednek. E nélkül a tudat nélkül az erkölcsi felelősség jelensége teljesen érthetetlen volna. Ez a tevékenységeink végrehajtásában kísérőleg meglévő és így kétségbevonhatatlan tudás ugyan mindig elmosódik, mihelyt kísérletet teszünk arra, hogy ezt (erre reflektálva) egyértelmű fogalmakkal kifejezzük. Akkor ugyanis tevékenységünk minden alkotóeleme úgy interpretálható, mint ami minden esetben mástól ered. Ez azonban csak azt jelenti, hogy a szabad tett pusztán analitikus megközelítése ezen adottság teljes valóságának nem képes megfelelni.

Ami a külső tapasztalatot illeti, itt az evolúcióra hivatkozhatunk. Ennek a ma már senki által kétségbe nem vonható tényszerűségében mutatkozik meg az, hogy a világban tevékenykedő dolgok saját tevékenységük által létre tudnak hozni valóban újat és olyat, ami létben többletet jelent.

A második érv egy (meglehetősen bonyolult) elméleti megfontolásban áll. Annak a szükségességét, hogy az evilági dolgok működésének következtében olyasminek a létrejöttét kell feltételeznünk, ami a világ egésze szempontjából is eredeti és új, abból bizonyítja, hogy kimutatja az ezzel ellenkező állítás ellentmondásosságát.

Tegyük fel — ezzel indul ez az érvelés —, hogy minden, ami tevékenykedik, mindig csak annyiban tevékenykedik, amennyiben tevékenysége mástól (illetve, ami ezzel egyenértékű, a saját, egy egyértelmű eredményre determinált általános természetétől) ered. Ebben az esetben minden, ami tevékenykedik, valójában csak látszólag tevékenykedne, hiszen minden tevékenysége, azaz aktivitása csak a mástól passzív módon befogadott tevékenység továbbadásában állna. Ha azonban világon belül semmilyen dolog sem lenne maga tevékeny, akkor minden tevékenykedés, minden aktivitás az önmagukban teljesen passzív dolgoktól független, tőlük elválasztott valami lenne. Az aktív és a passzív elv ilyen elválasztottsága azonban el-

fogadhatatlan. Mert vagy ahhoz az önellentmondó állításhoz vezet, mely szerint az aktivitás a világnak egy szükségszerű, sőt önmagát megalapozó tulajdonsága, noha nem tulajdonsága azoknak a dolgoknak, melyekből a világ maga áll, vagy pedig azt jelentené, hogy a világfölötti abszolút valóság (az Isten) az egyetlen aktív princípium, ami azonban azért elfogadhatatlan, mivel a világ dolgait megfosztaná önállóságuktól. Ebből az következik, hogy a világ dolgainak rendelkezniük kell azzal a tulajdonsággal, hogy önmaguktól, saját maguk által, magukból kiindulva, magukat aktívalva tevékenyek. Ez pedig azt jelenti, hogy mindenütt, ahol egy létező tevékeny, ott megjelenik valami, ami eredeti és új. Minden a világunkhoz tartozó dolog tevékenységében megvan tehát az „önfelülmúlás” mozzanata.

Az „önfelülmúlást” (melynek számunkra legvilágosabb esete az ember szabad tette), vagyis azt, hogy egy létező öntevékenysége által valami létileg újat hoz a világba, persze csak akkor tudjuk igazán érthetővé tenni, ha meggondoljuk: azt, ami minden megelőzővel szemben többletet jelent a világon belül, mind a véges-evilági, mind pedig a transzcendens-immanens abszolút valóság tevékenysége eredményének kell tartanunk. Mert a dialektikus materializmusnak a tétele, hogy az anyagi valóság csak úgy, vagyis önmagától képes létminőségileg újat a világon belül létrehozni, azért elfogadhatatlan, mivel ez azt jelentené, hogy a kevesbből minden további nélkül többlet származhat. Ahhoz, hogy a véges létezőknek „önfelülmúlását” érthetővé tegyük, vissza kell nyúlni a transzcendens-immanens abszolút valóságra, ami azonban (fentebbi meggondolásaink alapján) pont azt jelenti, hogy a dolgok saját tevékenységük által képesek a világban valóban újat létrehozni.

Azzal teljesen tisztában vagyok, hogy ez a megállapítás azok számára, akik megszokták, hogy természettudományos kategóriákban gondolkodjanak, legalábbis szokatlan. De talán segít az a meggondolás, hogy az, aki az evolúciót komolyan veszi, annak számolni kell a világon belül létrejövő létminőség növekedéssel, emergens tulajdonságok kialakulásával, amit alig lehet másképpen felfogni, mint a világegyetemünk alkotóelemei önfelülmúlásának eredményét.

Ezzel eljutottunk ahhoz, amit ki akartunk mutatni. Mert az eddig mondottakból következik, hogy az Isten, aki a világon belül minden esetben az evilági erők tevékenysége által működik, a teremtett dolgok egyedileg sajátos, azaz valami előre ki nem számíthatót, vagyis valamilyen „léttöbbletet” létrehozó tevékenysége által létre tud hozni olyasmit, ami, mivel messze túlmegy azon, ami megszokott, jele lehet az ő e világon belüli szuverén, személyes működésének. Ezeket az ontológiai összefüggéseket megfontolva tehát legalább valamiképpen érthetővé válik, hogy hogyan függ össze a transzcendens és evilági okság, illetve, hogy hogyan tud az Isten a teremtményi erők közvetítésével az emberrel személyes dialógust folytatni.