

Dr. VARGA BÉLA

### ISTENRŐL VALÓ TUDÁSUNK GYARAPODÁSA\*

A 19. században Istennel különösen sokat foglalkoztak. Nem csak a teológusok és az egyház, hanem a kívülállók is. Istentről való tudásunk Channing, Schleiermacher és Martineau felfogása következtében lényegesen megváltozott és átalakult.

1. Martineau Jakab\*\* vallásbölcseleti felfogását Istentről „*A Study of Religion — Tanulmány a vallásról*“ c. munkája foglalja össze. Ebben megtalálunk mindent, amit Istentről tudhatunk. A tiszta keresztény teizmusnak alaposabb és átfogóbb megvilágítását senkinél így meg nem találjuk mint nála.

Martineau szerint minden vallás öntudatos viszony egy nálunknál magasabb, fölöttünk álló lényhez. Ez a fölöttünk állás lehetséges:

a) dinamikai szempontból, amikor a fölöttünk álló ereje folytán bizonyos célok megvalósulnak, amikor is a fölöttünk álló ezeknek a megvalósult céloknak oka;

b) de lehet a fölöttünk állás erkölcsi, amikor Isten akarata következtében erkölcsi értékeknek kell megvalósulniuk.

Az első szempont Istennek a természethez, az utóbbi pedig az emberhez való viszonyát tárja elénk. Ez a két terület kimeríti mindazt, amit Istentről tudni akarunk és tudni lehet. Az első megmutatja nekünk Istent, mint okot, a második, mint szentséget, minden értéknek forrását. A kérdés ennek alapján két részre tagozódik: megtaláljuk-e Istennek, mint a világ urának nyomait a természetben és az ember életében?

Ha kutatjuk az ok és okozat közötti összefüggést, akkor az erő fogalmához jutunk el. Ami minden változást előidéző, az nem lehet más, mint erő. Az okság elvének ez a dinamikus magyarázata a legkézenfekvőbb. A természetben erők működnek közre s létesítik az oki kapcsolatot. Azonban mi magunk is megindíthatunk egy oki és okozati folyamatot, s ebben az esetben eljutunk az akarat fogalmához. Ami a természetben az erő, ugyanaz lelki életünkben az akarat. Az akarat nem egyéb, mint valami akadály legyőzésére irányuló öntudatos cselekvés. Az öntudat adja az erőt, a hatalmat, amely az akaratot működésbe hozza.

A természetben tapasztalható összefüggést mi csak az akarat és cselekvés viszonyában tudjuk felfogni és megérteni: tehát az ok tulajdon-

---

\* Rövidített szöveg.

\*\* Martineau Jakab (1805—1900) angol unitárius lelkész, a Manchester New College teológiai intézet tanára és igazgatója, a 19. század nagy teológusa. „*A Study of Religion*“ c. munkája 1888-ban jelent meg Londonban.

képpen nem egyéb, mint akarat. Ha már most a természetben megnyilvánuló oki sorozat első tagját, a végső okot akarjuk elgondolni, amelyből az egész oki folyamat kiindul, akkor ez nem lehet egyéb, mint öntudatos akarat. Csak így tudjuk megérteni a saját magunkban lefolyó akarat, illetve cselekvés alapján a végső okot. A végső ok mindent meghatároz, de maga determinálva nincs, nem függ semmitől.

A végső ok az Isten. Ha azonban ettől eltekintünk, akkor az oki folyamatot pusztán úgy tekintjük, mint a természeti erők megnyilvánulását. Így ami egyik oldalról isteni eszme, a másik oldalról természeti erő, természeti törvény. Ha az első szempont feledésbe merül, akkor az isteni helyébe a természeti elnevezés kerül, a hit helyét a tudományos felfogás foglalja el. Ha pedig a magasabb felé fordul figyelmünk, az eredet felé, akkor szükségképpen megtaláljuk azt a szellemet, amelynek szervező tervszerűsége természeti törvényekben valósul meg.

Még egy kérdés vár megfejtésre és ez az, hogy van-e célszerűség a természetben? Három dolog van, ami erre enged következtetni: az első a kiválasztás, amelynek értelmében a természetben a sok lehetőség közül az válik ki, amely a teremtmények világának javára és előrehaladására szolgál. A másik az organikus világ részeinek egymáshoz való viszonya. Ez Cuvier azon törvényén alapszik, hogy az organizmus minden egyes része úgy formálódik, hogy az egésznek minél több szolgálatot tegyen. Nemcsak az organizmusban, hanem a természet más megnyilvánulásaiban is célszerűség tapasztalható, amelyet magából a dolgok természetéből megmagyarázni nem lehet. Végül célszerűség mutatkozik a dolgok elrendezésében, az alsóbbrendűek magasabb alá való alárendeltségében, amelyben magasabb értékek megvalósítására törekvő fokozódást kell látnunk.

Sokan azt a kifogást emelték, hogy ha a természetben bizonyos célok vannak, ezek korlátozzák Isten mindenhatóságát. Mások egyszerűen tagadták a természetben megnyilvánuló célszerűséget. Martineau fenntartja azt az állítását, hogy Istenben s így a természetben is célszerűség van. Igazoltnak és elfogadhatónak állítja azt, ha Istent úgy fogjuk fel, mint élő akaratot és észet, amely oka a világ jelenségeinek. Ha ezt elfogadjuk, akkor meg kell állapítanunk, hogy mi állítható erről a világot átható értelemről, akaratról. Ha Istent, mint egyetemes okot tekintjük, akkor megállapítható, hogy ilyen ok csak egy van, s ez örökkévaló és mindenható Isten az ész megtestesülése, mert a célok végiggondolása és megvalósítása másképpen elképzelhetetlen.

Ha csupán értelmes lények volnánk s csak a külső természet ismeretére szorítkoznánk tudásunk, akkor itt meg is állhatnánk. Ámde az ember erkölcsi lény is. Ismereteink nemcsak a való világra, hanem az erkölcsi világra is vonatkoznak. Az első esetben ismereteink rávezetnek az objektív okviszonyra, a morális téren pedig egy objektív tekintélyre.

Ha erkölcsileg helytelenül cselekszünk, akkor érezzük, hogy ez nem pusztán a mi magánügyünk, hanem rajtunk túl valami olyant sértünk meg, ami nem a miénk. Az erkölcsi parancs velünk szemben bizonyos tekintéllyel lép fel s érvényesíti reánk való hatását cselekedeteinkben. A lelkiismeret esetében egy velünk szemben álló objektív hatalmat találunk. Ez a hatalom nem lehet más, mint az erkölcsi törvénynek a megtestesülése egy tökéletes szellemben, amely ezt velünk is közli: ez pedig Isten.

A teizmusnak két útja van, amely egyfelől a természeti oksághoz,

másfelől pedig az erkölcsi törvényhez vezet. Ezek azonban jelentékenyen különböznek egymástól. Az első esetben az isteni rajtunk kívül van, a második esetben bennünk van, az emberi lélekben. Ott természeti törvény, itt erkölcsi törvény. Amott rend, a változatlan szükségképpeniség, itt a változó lehetőség, vagyis szabadság.

Vallásos eszmélésünk eredetét két területen találtuk meg, és pedig értelmi és morális téren. Felfedeztünk egy végtelen akaratot először az oktörvényben, majd pedig a lelkiismeretben. A kérdés az, hogy vajon Isten, mint ok és mint szentség, hogyan egyesíthető? Mi már egyesítjük magunkban azt a két tulajdonságot, amely szerint egyfelől természeti, másfelől pedig erkölcsi lények vagyunk.

Cselekedeteink a külső világ behatásai által indíttatnak. A lelkiismeret sem tesz másként, várja az élet felhívását s ez indítja cselekedetre.

A külső természet nem idegen az erkölcsi törvény számára. A fizikai és morális világ egy célra törekszenek. Az isteni okság a tökéletesség szolgálatában áll, a moralitás etikai célokra törekszik. Az örök gondolat mozgatja az örök szentséget. A világ erkölcsi rendjében feltétlenül hinniünk kell.

Mínthogy azonban sok rossz és tökéletlen dolog van a világon, ami nem egyeztethető össze egy tökéletes lény fogalmával, fölmerül az erkölcsi rossz eredetének problémája. Miért nem akadályozta meg Isten, hogy bűn legyen a világon?

Isten azért hagyta meg a bűn lehetőségét, hogy ezáltal szabad teret engedjen az erkölcsi jellem kialakulásának. Megteremtette az erkölcsi világrendet a lelkiismeretben, de annak célját nem szabta meg az okszerűség kényszerítő erejével azért, hogy a jellemnek legyen alkalma kialakulni. Mínthogy Isten nemcsak jó, hanem igazságos is, szabad választást adott az embernek abban, hogy az Istennek tetsző életet, vagy ennek ellenkezőjét válassza. Ha Isten kizárta volna a rosszat a világból, akkor az erkölcsiség lehetetlen volna, s csupán a dolgok természeti rendje szabályozná a társadalmat.

Martineau erkölcsi vizsgálódásai során arra az eredményre jut, hogy a történelem folyton haladó tendenciát mutat magasabb értékek megvalósulása felé.

Ha az okság elvét elfogadjuk s a világot úgy tekintjük, mint okozatot, melyből visszafelé következtetünk az első okra — ez a felfogás azt a hitet kelti, hogy az egész világ egy mechanizmus, amely járja a maga útját. A mozgató, az első ok azonban, miután a világfejlődést megindította, visszavonult. Ez a 18. századbeli deista felfogás. Lehet azonban egy más iránya is a gondolkodásnak, amely a folytonos teremtés eszméjét felkarolva arra a gondolatra jut, hogy Isten állandóan benne van a világban, sőt maga a világ és Isten egy. Így lassanként eltűnik minden különbség Isten és a világ között, a természetfölötti és a természet egyé lesz. Ez a panteizmus.

Mi a különbség a teizmus és a panteizmus között? Az, hogy míg a panteizmus szerint a természetén kívül nincs Isten, addig a teizmus szerint a természetén kívül és túl is van Isten, aki lényében, cselekvésében és tökéletességében a természetén kívül is létezik. A teizmussal jól összeegyeztethető az, hogy Isten benne van a természet rendjében. A teista és a panteista megegyezhetnek abban, hogy az isteni akarat állandóan dolgozik a külső világban. Ámde a mi erkölcsi lényünk kívül áll ezen a külső világon. Viszont Isten az erkölcsi világ fölött is ott áll.

Őt nemcsak a napfényben és a természet más jelenségeiben találhatjuk meg, hanem a kötelességben és a szeretetben is.

Az erkölcsi világ azonban kívül áll az okságon. Isten nemcsak az okság törvénye alatt álló természetben van benne, hanem az okság fölött levő erkölcsi világ fölött áll. Nem lehet tehát tisztán a külső világban megnyilvánuló erőnek tekinteni, mint ahogyan a panteizmus teszi, hanem ezenkívül az erkölcsi világban, a lélek országában is megnyilatkozik. Ez az utóbbi azonban csak személyes Isten lehet. Ahol erkölcsi értékekről, a dolgok és cselekedetek erkölcsi megítéléséről van szó, ott nem lehet eltekinteni a személyiségtől. Istent nemcsak az öntudatlan természeti erők szimbolizálják, Ő az erkölcs világában mutatkozó legmagasabb személyiség.

A személyes Isten — a szabad Isten. Ez a személyiség mindenható és végtelen. Azonban éppen mindenhatóságánál fogva korlátozhatja, illetve módosíthatja a maga végtelenségét. Lemondhat annak egy részéről és reáruházhatja másra. Isten két irányban mond le önként a maga korlátlan szabadságáról és végtelenségéről. Először akkor, amikor örökkévaló, vaskényszerű törvények által igazgatja a világ rendjét a választás lehetőségének kizárásával. Megtagadja magától abszolút szabadságának egy részét, amikor fenntartja a természeti szükségképpeniség területét. Az örökkévaló törvények szükségképpenisége azonban csak a természeti világban érvényes, ahol nincs helye a szabad lehetőségeknek.

Isten azonban nemcsak a természetben megnyilvánuló ok, nemcsak a természet útján korlátozta magát. Ő a maga oki mivoltának egy részét ráruházta az emberre. S ez az Ő második önkorlátozása. Az ember maga is külön ok, s így korlátot képez Isten végtelenségével szemben. Azonban nem lehetetlen és nem ésszerűtlen, hogy a végtelen akarat, vagyis Isten ráruházza a maga okiségének egy részét egy más hozzá hasonló lényre, ti. az emberre. Amit az ember okoz, vagyis aminek ő az oka, az már tisztán az embernek a dolga. A mi reánk átruházott okság azonban semmit sem vesz el a teremtő végtelenségéből, csak azt, amiről önként lemondott.

A természetben és az emberi lélekben megnyilvánuló isteni okság között már most az a különbség, hogy míg az előbbi esetben nincsenek szabad lehetőségek, az utóbbi esetben vannak. Ez a lehetőség az erkölcsiségben, az akaratszabadságban nyilvánul meg. Isten kétségtelenül korlátozta magát akkor, amikor megadta az embernek a szabad választás lehetőségét, amikor őt saját cselekedete okává tette, amely nem egyéb, mint az erkölcsi világrend megvalósulása.

Isten a természetben is saját célját valósítja meg. Ezért a természetet a szükségképpeniség törvényeivel determinálta. Az erkölcsi jellem számára azonban szabad utat hagyott, amely nincs meghatározva. Ezt az utat csak az öntudatos személyiség tudja követni. Amikor azonban Isten más lényeket felruház a választás lehetőségével, s ez a lény nem lehet más, mint személyiség, akkor érthetetlen, hogy ő maga ne lehessen személyiség. Ha valakinek maga ez a szó „személyiség“ nem tetszik, ám pótolja valami egyébvel — mondja Martineau. De valami szimbólumra feltétlenül szükségünk van Isten szabad akaratának megnyilvánulásának elismerése céljából. Csupán ez adja meg a különbséget a teizmus és a panteizmus között, s ez adja meg a vallásnak azt a lehetőséget, hogy az ember lelkiismeretének és érzéseinek világába Isten beléphessen.

2. Az Istenről való előbb vázolt eddigi felfogást sok tekintetben új

belátásokkal gazdagította a természettudomány. Az újkori természettudomány a 17. sz. nagy vívmányain alapul, amelyeket Galilei, Newton és Kepler raktak le.

Galileinek köszönhető a természettudomány az induktív módszert. Ő fedezte fel továbbá az anyag megmaradásának elvét, mely a mechanika alapja. 50 évvel később ezekre az elvekre építette fel a fizikát Newton, aki a nehézkedés elvét fedezte fel. Mindezt a csillagászatra alkalmazta Kepler, akinek csillagászati törvényei a Newton-féle nehézkedés elvének alkalmazása.

Mindezek alapján kialakult a mechanisztikus természettudományi felfogás, amely az újkori bölcelet útját is megszabta. Eszerint minden jelenség, amely a természetben vagy a lélekben fölfedezhető, tisztán fizikai, mechanikai törvényekre vezethető vissza. Ez mindennek az alapja. Ebben a mechanisztikus világmagyarázatban Istennek kevés szerep jut, mert a világ a természeti törvények uralma alatt áll, amelyet nem változtathat meg az Isten sem, Istennek nincs más szerepe, mint hogy megindítsa ezt a világgépezetet, amely aztán halad a maga útján függetlenül tőle. A mechanikus világmagyarázat alapján véve az ateizmushoz vezet.

Minthogy azonban lelki jelenségek, érzések, gondolatok, akarati megnyilvánulások vannak, mégis valami választ kellett adni arra a kérdésre is, hogy miben áll az ún. lelki vagy szellemi jelenségek lényege. Így lett Descartes-tól kezdve a test és lélek problémája a mechanisztikus világmagyarázat keresztje, amelyre kétféle felelet volt lehetséges, és pedig: vagy minden lelki jelenség maradék nélkül visszavezethető az anyagra és a mozgásra vagy pedig a kettő egymással párhuzamosan halad. Az előbbi álláspont a materializmus, az utóbbi az ún. pszichofizikai parallelizmus:

A mechanista világmagyarázat szerint a világ minden jelensége tulajdonképpen anyagi elemekből áll, amelyeket erő mozgat bizonyos törvények szerint. Az anyagatomoknak az erőtvények útján való mozgására és egymásra hatására vezethető vissza minden jelenség akár az emberben, akár a természet nagy világában. Az anyagi alapot általában szubsztanciának, az erő kifejtést pedig oktörvénynek nevezik. A mechanikus világgépezet szerint a világ nem egyéb, mint a szubsztanciának az oktörvény szerint való elváltozása.

A mechanista világmagyarázatnak ezek az alapelvei uralkodtak egészen a múlt század végéig nemcsak a természettudományban, hanem a filozófiában is, a lélektanban, a társadalmi fejlődésben. A 20. században gyökeres változás következett be. Az új természettudomány a legkisebb anyagrészecskét, az atomot elemeire bontotta, s megállapította, hogy minden atom elektronok és protonok egyesülése. Az előbbi negatív, az utóbbi pozitív elektromos töltéssel van ellátva, s ezek körforgása az atom. Az elektron és a proton azonban még mindig szubsztanciák vagyis anyagok. A modern természettudomány még tovább megy és megállapítja, hogy ez a legkisebb anyagrészecske tulajdonképpen már nem is anyag, hanem bizonyos számú rezgés, amelyet az elnyelt és kibocsátott fény mennyisége határoz meg. Ez a rezgés tulajdonképpen „hatás“.

A mechanisztikus világmagyarázat szerint előbb van valami, mondjuk egy anyagrészecske, ami térben van, s azután jönnek a rezgések, amelyek a teret kitöltik. Az új természettudomány szerint először van a hatás, amely a teret és időt egyszerre és együttesen tölti ki s azután jön az a valami, amit anyagnak neveznek. Az anyag tehát legkisebb hatásmennyiségek alapján keletkezik. Ezt nevezik kvantumelméletnek, mely a szubsztanciának, s általában egész eddigi elgondolásunkat az anyagról gyöke-

resen megváltoztatja. Ez az egyik eredménye az új fizikának. A másik az oktvörvényről alkotott felfogás.

A mechanisztikus világmagyarázat szerint a természet világában az oktvörvény uralkodik kizárólagosan. Minden szükségképpen történik az oki összefüggések láncolatában. Valamely történést az oktvörvény alapján megmagyarázni annyit tesz, mint megfelelni arra a kérdésre, hogy valamely folyamat miért történik úgy, ahogyan történik. Az ok és a következmény szükségképpen egymáshoz tartoznak s ez alól nincs kivétel. A fejlődés okok és okozatok egymásra való következése s ebből a láncból egy szemnek sem szabad kimaradnia. A klasszikus mechanika ezt úgy fejezte ki, hogy nincs ugrás a természetben.

Ez a felfogás az új természettudományban megváltozott. Az oktvörvény egyedül és kizárólagos uralma megingott. Az okság, a szükségképpeniség a dolgok menetének csak külső oldalát mutatja, ahogyan a durva érzékek számára mutatkozik, belsejében a világ egészen más, mint az oktvörvény szerint működő gép. Minden egyes hatásmennyiség teljesen önálló. Egyik sincs létezésében feltételezve a másik által. Ez azt jelenti, hogy a világ többé nem a goethei „ewige, eherne, grosse Gesetze“ szerint mozog, hanem az ún. véletlenek, tehát a nem szükségképpeniek is nagy szerep jut benne. Nem mindennek „muszáj“ úgy lenni, ahogy a természeti törvények parancsolják, hanem a véletlenek is vannak számlálhatatlan esélyei, s így ma már nem mondhatjuk azt, hogy nincs ugrás a természetben, hanem Planck felfogása érvényesül, mely szerint az ugrásoknak beláthatatlan szerep jut a természet életében. Ma már a hívő ember bátran állíthatja, hogy Istent az oktvörvény nem köti. Az Ő világokat teremtő gondolatának útjai valóban kifürkészhetetlenek, s az, amit a természettudomány esetlegességeknek nevez, az a vallás szemüvegén keresztül nézve nem egyéb, mint az isteni szellem szabad cselekedete.

Ha mi ezelőtt azt mondtuk, hogy nincs véletlen, ezt az Istenben, mint az oktvörvény mindenható urában való hitünk sugallta nekünk. Most azonban, ha azt is mondjuk, hogy van véletlen, ez nem megy az Istenben való hitünk rovására. Véletlen ugyanis csak a mi emberi szempontunkból van, sub specie aeternitatis azonban nincs. Az, amit véletlennek nevezünk, a világot teremtő gondolatnak, Istennek szabad megnyilvánulása, amelynek lehetőségét maga a természettudomány is igazolja az oktvörvény eddig feltételezett mindenhatóságának és egyetemes érvényének a tények kényszerítő ereje alapján történt korlátozása által.

3. Ha egybevetjük Martineanu tanítását a modern természettudománynak Istenről való felfogásával, a következő érdekes eredményre jutunk. Isten szabadságának területét az új felfogás jelentékenyen kiterjeszti, amennyiben a természeti szükségképpeniség mellett felfedezi a természeti történések esetlegességét. Míg Martineaunál Isten a maga szabadságának egy részéről lemond, először akkor, amikor a természeti szükségképpeniséget létesítette, másodsor pedig akkor, amikor az embert cselekedeteinek megindítójává tette az erkölcsiség következtében. Az új felfogás szerint Isten a természeti történést keretében is fenntartotta magának a szükségképpeniség mellett az esetlegesnek a területét, ami azt jelenti, hogy az okság szükségképpenisége mellett Isten teremtő ereje és szabad gondolata állandóan érvényesül a természet világában.

Az új természettudomány igazolja a régi teológiának a teremtés folytonosságáról szóló tanát (creatio continua). A teremtés kiemelkedik a Biblia szűkös határai közül. Istennek örökké tartó munkája ez, amelynek nincs kezdete és nincsen vége. Ő örökké működik, munkájában

szünet nincsen, hanem állandóan újjáalakító. Egyébként a Biblia felfogásában, amely a teremtés munkáját Istennek tulajdonítja, rendkívül mély bölcsességet kell látnunk. Ha van valami a világon, ami isteni dolog, akkor a teremtés bizonyára az. Az emberi gondolkodás, a filozófia évezredek óta foglalkozik a világ teremtésének kérdésével. Thalész már felveti a világ teremtésének problémáját, s utána el Kantig, Laplaceig, Haeckelig különböző oldalról próbálják a kérdést megközelíteni, de kielégítő feleletet még nem adott senki sem. A teremtés, úgy látszik, megmarad mindörökké a legnagyobb és legtitokzatosabb problémának a tudomány számára. Megmarad valami isteninek, amit az emberi elme megfejteni nem képes. Eljut bizonyos pontig, s ott azonban kiesik kezéből a fonál, amely tovább vezethető.

Csak Isten teremthet, csak Ő alkothat újat, ez az Ő privilégiuma. Az emberi lángelme Isten ihletésének magasztos pillanataiban felfedezhet újat, föltárhathat eddig meg nem ismert igazságokat, sőt maga is alkothat s művészi formába öntheti a benne megszülető gondolatokat. Az ember ilyenkor valóban érintkezik Istennel, a legnagyobb alkotóval, a világ teremtetőjével. Azonban az emberi alkotás mindig csak halvány fénye és visszatükrözése az isteni teremtésnek. Az ember mindig csak a meglevőt fedezheti fel s a meglevő alakításában és alkalmazásában éli ki magát. Csak Isten teremt és teremthet újat. Amit az ember kihoz a meglevőből, fölfedez a világban vagy saját magában, az nem új a szó valódi értelmében.

Az új természettudományi felfogás igazolja Martineau-nak azt a felfogását, hogy csodák tulajdonképpen nincsenek. Csodán általában a természeti törvénytől való eltérést értettük eddig. Az új természettudomány ezt a lehetőséget igazolja, amikor a természeti törvénytől való eltérést, az esetlegességet igazolhatónak állítja. Ilyenformán minden csoda, amikor egyfelől isteni, másfelől a legtermészetesebb dolog s a véletlen, az esetleges is igazolható a természet életének alaposabb ismerete mellett. Ismétljük azonban, hogy ez a véletlen csak a mi emberi felfogásunk korlátoltsága mellett nevezhető annak, az Isten számára véletlen nincs. Mi úgy látjuk, hogy valami az ismert törvények ellenére, kiszámíthatatlan módon történik, s ezt elnevezzük véletlennek. Azonban a kiszámíthatatlan is az isteni akarat eredménye. Emberi szempontból csak egy csoda van, s ez: a hit csodája, az, hogy bennünk Isten érintésére hit keletkezik.

4. A 18. században a *deizmus* volt az uralkodó a vallásos felfogásban. Eszerint Isten az első ok, aki kívül áll a világon, s onnan mozgatja azt mint egy mechanizmust. A múlt században aztán megtörtént az átmenet a *teizmusra*, mely a transzcendens, világon kívüli Istennel szemben olyan Istent jelent, aki a világban benne levő ok, vagyis immanens Isten. Némelyek Isten immanens voltaival szemben teljesen feladták az Isten transzcendenciáját. Ennek el nem kerülhető eredménye a panteisztikus felfogás. Ha ugyanis Isten semmi egyéb, mint a természetben, a világban működő immanens ok, akkor a világban teljesen felolvad.

Isten pusztán immanens elgondolásának még egy veszélye van. Az immanenciát úgy is foghatjuk fel a fenti értelmezésen kívül, mint amely a tapasztalati világ határain belül állót, az ember által elérhetőt jelenti. Eszerint Isten immanenssé lesz akkor, amikor bennünk, a mi lelki világunkban, vallásos tapasztalásainkban érezteti hatását, egyszóval, amikor tapasztaljuk Őt. Ebben az esetben Isten teljesen szubjektív válik, s a mi egyéni elgondolásunkon, vallásos élményünkön és tapasztalásunkon

kívül nincsen is, mert abban felolvad. Az immanencia tehát akár a természetben, akár a lélekben benne foglalt Istent akarja jelezni, nem elegendő és nem kielégítő. Az előbbi esetben panteizmusra, az utóbbi esetben arra a felfogásra vezet, hogy Isten a vallásos élményben nyilvánul meg s azonkívül semmi. Mindkét esetben elhomályosul Isten tőlünk független, abszolút létének fogalma.

Ha Istennek tőlünk és a természettől független, önálló voltát akarjuk kiemelni, akkor mondjuk őt transzcendensnek. A teizmusban Isten transzcendens és immanens felfogása együttesen érvényesül, és nemcsak pusztán az immanens felfogás, amint ezt általában közöttünk, unitáriusok között, el van terjedve.

Meg kell említenünk még egy harmadik álláspontot is, amely újabb időben a teológiában, a természettudományban is felbukkant s nálunk sem ismeretlen.

A deizmus szerint Isten a világon kívül ható ok, a teizmus szerint pedig a világban és a lélekben benne levő ok. A harmadik nézet szerint nem helyes egyik felfogás sem. Ezekkel szemben azt tanítja, hogy az egész világ, tehát minden, Istenben van. Nem Isten van a világban, hanem a világ Istenben. Ezt a felfogási módot nevezik panenteizmusnak, amely megfelel annak a bibliai tanításnak, hogy „binnen élünk, vagyunk és mozgunk.“ Ez az álláspont is közeledik a panteizmushoz, amikor az egész világfolyamatot Istenbe helyezi. Azonban még sem panteizmus. Míg ugyanis a panteizmusban Isten különállósága teljesen elvész a természetben s Isten, mint személytelen erő van feltüntetve, addig a panenteizmus Isten önállóságának gondolatát nem adja fel. Az a felfogás ugyanis nem szünteti meg, sőt kiemeli és hangsúlyozza Istennek, mint önálló független lénynek az elgondolását.

Ennek a panenteisztikus elgondolásnak a teizmussal szemben az az előnye, hogy Isten transzcendenciájának, világfölötti különállásának gondolatát letompítja anélkül, hogy teljesen elejtené. Úgy kell tehát fölfognunk, mint a deizmus és a teizmus szembeszökő ellentéteinek, valamint a transzcendens és immanens felfogásának szerencsés áthidalását, amely az Istennek semmiféle korlátot nem szab, hanem az Ő nagyságát, végtelenségét, mindenhatóságát és mindenütt jelenvalóságát legteljesebben kifejezi anélkül, hogy Isten különválását vagy személyes voltát, személyiségét megszüntetné.

Isten transzcendens volta akár a deizmusban, akár a teizmusban vagy a panenteizmus formájában jut kifejezésre, magában foglalja szükségképpen Isten személyes felfogását. Isten személyes felfogása kétségtelenül rendkívül nehéz, s mindjárt az első pillanatra az antropomorfizmus bélyegét viseli magán. Azonban e nehézségek ellenére is elkerülhetetlen. Költőknél és filozófusoknál előfordul Isten panteisztikus felfogásának olyan alakja, amely az Isten személyes felfogását teljesen kizárja, de hívő embernél ez szinte elképzelhetetlen. Jézusnak is vannak panteista színezetű megnyilatkozásai, de emellett Istennek, mint személyes lénynek, sőt atyának való felfogása is teljesen érvényesül.

Meggyőződésünk szerint Istent másként elgondolni nem lehetséges, csak mint személyes lényt, aki éppen rám is figyel, akinek a gondviselése rám személy szerint is kiterjed, s akinek feltétlen jóakaratóból történik minden, ami velem történik. Lehet, hogy ebben némi önzés van, de anélkül hitet elképzelni nehezen lehet. Azonban emellett sem tartjuk kizártnak, hogy hívő ember egy személytelen Istenhez vagy erőhöz tudjon imádkozni, noha nem tudjuk elképzelni, hogy az ilyen hit teljesen meg-



nyugtató legyen az illetőre nézve. Természetes, hogy ez csak egyéni elgondolás, személyes meggyőződés, amelynek sok bizonyító ereje nem lehet abban a tekintetben, hogy Isten valóban személyes lény-e vagy nem. Lehet azt mondani, hogy gyarló és túlságosan emberi felfogás az, hogy Isten, aki a mi Atyánk, aki szeret minket, aki megadja a mindennapi kenyeret, aki megbocsátja bűneinket, csak olyan formában fogható fel, mint öntudatos személyiség.

A személyes felfogás mellett azonban meg kell jegyeznünk, hogy különbséget kell és lehet is tenni a mi személyes voltunk és Isten személyes volta között. Így pl. a mi öntudatunk nem állandó, hanem időnként megszakadó még a földi életben is. Isten öntudata viszont szakadatlanul éber. A mi öntudatunk a világmindenségnek csak kis körét vizsgálítja meg. Isten öntudata bevilágítja a világ minden rejtekét, mert benne vagyunk, élünk és mozgunk mi és minden egyéb. Mindaz, ami bennünk korlátolt és földi méretű, nála korlát nélküli. Amennyiben beszélhetünk korlátokról, ezt ő maga szabta maga elé, a maga jószántából, amint Martineau-nál is láttuk. Lévéen tisztán szellemi lény, sem tudásban, sem szabad akaratában és erkölcsi erejében nem korlátozhatja őt semmi. Mi csupa korlát vagyunk, mert a mi lelkünk kezdettől fogva korlátok között él, amelyek ellen folyton küzdenünk kell, de amelyekről megszabadulni embernek nem adatott.

Mindez nemcsak azt jelenti, hogy azok az egyéni, szellemi és erkölcsi tulajdonságok, amelyek bennünk, mint emberekben megvannak, Istenben fokozott mértékben vannak meg. Nem pusztán mennyiségi, hanem minőségi különbségek állanak fenn, mert hiszen tudva levő, hogy a kvantitás mérték fölötti fokozása minőségi különbségeket idéz elő a természeti és a lelki életben egyaránt. Éppen ez az, amit nehezen tudunk elképzelni a mi korlátolt öntudatunk és személyiségünk mellett. Pedig igenis elgondolható, hogy lehetséges egy személyiség, amely nem korlát, mint amilyen az ember esetében, hanem korlát nélküli. Ilyen az Isten öntudata és személyisége, amely egyetlen a maga nemében. Téves tehát az a felfogás, hogy a személyesség kategóriája Istenre nézve korlátozottságot jelent. Reánk nézve valóban azt jelent, de az Istenre nézve nem. Amikor az Istent személynek gondoljuk el, akkor nem az emberi személyiség megszorítottságait akarjuk reá alkalmazni, hanem benne a személyiség korlátlan megvalósulására gondolunk. Természetes, hogy a személyiség, mint korlátlan valóság megközelíthetetlen a tudományos elemzés számára. Csak elképzelés, de nem alaptalan és nem a levegőben lógó elképzelés. Olyan mint az igazolt hipotézis a természettudományban.

Van azonban a személyes Istenbe vetett hitnek még más alapja is, amint már Martineau-nál szintén láthattuk. Szerinte lehetetlenség az erkölcsi világrend elgondolása a személyes Isten nélkül. A panteizmus, amely Istent a természettel azonosítja, kizárja a morális megkülönböztetését: eszerint minden, ami létezik, egyformán isteni, ennél fogva minden egyformán tökéletes. Az ilyen felfogás azonban sem az értelmet, sem a vallásos igényt nem elégíti ki. Isten nem lehet közömbös a jó és rossz iránt. Ez nemcsak az Ő erkölcsi hiányát és fogyatékoságát dokumentálná, hanem azt is, hogy az ember rendelkezik olyan tulajdonságokkal,

amellyel Isten nem rendelkezik, ez az erkölcsi megítélés és felelősség. Ez pedig elképzelhetetlen. A panteista istenfogalom tehát tökéletlen, mert Isten legfenségesebb tulajdonságát: erkölcsi lényegét hagyja figyelmen kívül, Isten életét és lényegét nem lehet azonosítani sem a természet életével, sem a történelem menetével, sem bármely véges dologgal. Isten az erkölcsiség eszményének megtestesülése. Az erkölcsiség pedig a jó és rossz megkülönböztetésén, tehát az értékelésen alapul. Értékelni azonban nem tud személytelen erő, csak egy személyiség: Isten erkölcsi mivolta, amely kétségbe nem vonható, fölteszi az Ő személyes voltát.

Amióta a történeti, erkölcsstani és pszichológiai kutatás rájött arra, hogy az ember abban különbözik minden más teremtménytől, hogy értékkel, hogy különbséget tud tenni az igaz és hamis, a jó és rossz között, hogy határozott célokat tűz ki magának, amelyek felé haladnia kell, mert ha ezt nem teszi, visszafelé megy s lesüllyed az állati sorba, azóta állandóan foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy vajon az értékeknek értékes voltát mi garantálja? Van-e valami reális alapja annak, hogy az igazságnak és a jósnak valaha győzedelmeskednie kell ezek ellenkezője felett? Mert az emberiség ebbeli hitét minden ellenkező látszat ellenére sem tudja feladni.

Az értékek objektivitásáért való küzdelemben az ember szükségképpen szembetalálja magát Istennel. Nem tud előle kitérni. Az erkölcsi világrendben való hit, amelyben pedig minden embernek hinnie kell, ameddig embernek kívánja minősíteni magát, involválja Istent. W. R. Inge anglikán teológus azt mondja, hogy *Isten az értékek megtestesülése*. A hit szubsztanciát, alapot ad az értékeknek, s ez az alap maga az Isten. Semmiféle úton nem jutunk el Istenhez oly biztonsággal, mint az értékekbe vetett hit útján.

Az érték azonban mindig értékelés eredménye, s így az értékelés a személyiség funkciója. Világos tehát, hogy az értékek legmagasabb megtestesülése csak személyiség lehet. Istent tehát nem az öntudatlan természeti erők szimbolizálják, hanem az a legmagasabb személyiség, amely garantálja nekünk, hogy mindaz, amit az emberi élet, mint értékest megalkot, hogy mindaz, ami az életnek értéket ad, nem más, mint Isten.

Minthogy Isten az értékek értéke, így Ő csak jót, csak értékest hozhatott létre magából. A rossz nem a teremtés eredménye, hanem az erkölcsi világ területén belül létesül, tehát nem létezési kategória, hanem erkölcsi értékjelző. A jó és a rossz dualizmusa csak az erkölcsiség területén lehetséges. Amikor az erkölcsi világban megszületik a rossz egy rossz cselekedet következtében, akkor ez a rossz és Isten ellentétbe kerül egymással. Isten szentsége csak a jót tűri el, a rosszal szembe kerül. A rosszat csak az ember követheti el, minthogy őt Isten cselekedeteinek okává és urává tette. Isten és a világ ellentétéről tehát csak akkor lehet beszélni, amikor a jónak és rossznak az erkölcsi világban jelentkező dualizmusát tartjuk szem előtt. Az ellentét csak az erkölcsi értékelés területén juthat kifejezésre. Egyébként pedig Isten és a világ között nincs semmi ellentét, mert hiszen a világ Isten műve s ez a világ Istenben van. Már az első keresztény századok elég tisztán láttak ebben a kérdésben. Észrevették, hogy magának a teremtés művének semmi köze a rosszhoz. A teremtésben magában nincs semmi nyoma annak a dualizmusnak, amely az erkölcsi értékelés területén a jó és a rossz ellentétét teremti meg. A lélek és az anyag ellentéte nem áll fenn, azt csak mi állítjuk szembe egymással. Isten nem jöhet ellentétbe a világgal, amely az ő alkotása, de ellentétbe kerül szentségénél fogva a rosszal. Istennek

mint teremtőnek a bűnhöz semmi köze. A bűn az emberhez tartozik kizárólag. Istentől kérheti és kérnie is kell a bűnök bocsánatát, de lelkiismeretével minden körülmények között számolnia kell.

Az Istenről való tudásunk a természet- és szellemtudományok révén nagy mértékben gyarapodott. A tudás haladása feljogosít arra, hogy a megismerés határai kitérjenek, és sokkal több és nagyobb lehetőség nyíljon számunkra behatolni abba a világba, amelyet eddig pusztán a hit és csodák világának tekintettünk.

VARGHA JENŐ LÁSZLÓ

## A PSZICHOANALÍZIS ÉS IRÁNYZATAI

Pszichoanalízisen három, egymással szerves egységet alkotó dolgot értünk: a) egy tudományos elméletet, b) az emberi lélek és viselkedés kutatásának sajátos módszerét és c) a lelki betegségek gyógyításának meghatározott eljárását. A Sigmund Freud (1856—1939) bécsi ideggyógyász által megteremtett pszichoanalízis napjainkig egyike a legbefolyásosabb lélektani irányzatoknak, melynek a pszichológia és az elmegyógyászat szűk határain jóval túlmutató hatása, gyakorlatilag a kultúra valamennyi ágazatában kimutatható.

Orvosi tanulmányai elvégzése után Freud előbb fiziológusként dolgozik, majd szövettani és neuropatológiai kutatásokat végez és végül a gyermekgyógyászatot keresztül érkezik a neurológiához. 1885-ben már ideggyógyászként utazik Párizsba, ahol a kor leghíresebb neurológusa, Charcot vezetése alatt a hisztéria és a hipnózis kérdéseivel foglalkozik. Négy évvel később a másik híres francia hipnóziskutató, Bernheim mellett mélyíti el ismereteit. Hazatérése után Josef Breuer bécsi belgyógyással együtt kidolgozzák katartikus terápiájukat, melynek lényege, azoknak a kellemetlen feszültségeknek és kínos emlékeknek a leírása, melyeket a beteg a hipnózis alatt átél, illetve felidéz. Módszerüket 1895-ben megjelent könyvükben (Studien über die Hysterie) ismertetik. Rövid idővel a „Tanulmányok a hisztériáról“ megjelenése után a két szerző útjai különválnak. Breuer felhagy a neurotikus betegek kezelésével, Freud pedig lényeges újításokat vezet be a kezelésbe. Lemond a hipnózis alkalmazásáról és ahelyett arra buzdítja kényelmesen ellazult páciensét, hogy mondjon ki mindent ami eszébe jut, lehetővé téve ezáltal kezelőorvosa számára, hogy bepillantást nyerjen képzettársításai folyamatába. A „katartikus módszer“ elnevezést a „pszichoanalízis“-sel helyettesíti és 1899-ben megjelenő „Álomfejtés“ című könyve (címlapján 1900 áll) már az új szemléletet tükrözi.

A freudi pszichoanalízis pár oldalon történő bemutatása igen nehéz feladat, akár a 12 vaskos kötetben összegyűjtött életmű terjedelmét vesszük figyelembe, akár azt a tényt, hogy tanait maga a szerző is többszörös revízióknak vetette alá.