

Schmal Dániel:

Emberi szabadság és isteni szuverenitás a kései skolasztikában (Molina, Bellarmino, Suárez)¹

Ma már aligha tűnik többnek, mint magától értetődő közhelynek Georg Simmelnek az a 19. század végi megállapítása, hogy a világ „túl nagy és túl komplikált ahhoz, hogy [...] elemeinek mindegyikében az egész gondolata juthasson kifejezésre”.² Annál szokatlanabb, hogy Simmel a modernítésre jellemző funkcionális differenciálódásban nem fragmentációt lát, hanem az individuum kibontakozásának a lehetőségét. Nézete szerint a modernsége jellemző „tarkaság” és a „változatos kihívások sokfélesége”³ olyan fejlődés velejárója, amely az egység megszüntetése által lehetőséget ad arra, hogy az *én* különböző érdekkörök-höz tartozó aspektusai egymástól függetlenül fejlődjenek és így gazdagabbá váljanak. Az ezt megelőző, premodern helyzetet így jellemzi:

A céh az egész személy fölött felügyeletet gyakorolt, abban az értelemben, hogy a kézműipar érdeke ennek egész tevékenységét szabályozza. Ha a mester felvett egy tanoncot, akkor az a családjának is a tagjává vált; összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a szakszerű foglalkoztatás az egész életet a lehető legenergikusabban centralizálta, beleértve még a politikai és az érzelmi életet is.⁴

¹ A tanulmány megírását az NKFIH 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták. A tanulmányban az alábbi rövidítéseket használok: a. = cikkely (*articulus*); cp = fejezet (*caput*); disp. = disputáció; dist. = distinkció. *DThC* = *Dictionnaire de théologie catholique*; dub. = probléma (*dubium*); lib. = könyv (*liber*); lin. = sor (*linea*); PL = Jean-Paul Migne szerk. (1841–1854) *Patrologiae cursus completus – series Latina*. Paris, Garnier, 221 vols.; q. = kérdés (*quaestio*); resp. = válasz (*respondeo*); Sent. = *Liber Sententiarum* (kommentár Petrus Lombardus szentenciáihoz, előtte a könyv száma); ST = *Summa theologiae* (előtte a rész számával, tehát 1.2ST = *prima secundae*).

² Georg Simmel: *A társadalmi differenciálódásról*. Ford. Weiss János. Budapest, Gondolat, 2009, 139 és 116.

³ Uo. 114.

⁴ Uo.

E mindenre kiterjedő centralizációval szemben a modern munkaszervezés lehetővé teszi, hogy a kollektívum többé ne a teljes személyiségre tartson igényt, és az így felszabaduló aspektusok felett az egyén szabadon rendelkezzen. Simmel szerint pontosan azáltal válik lehetővé a valódi individualizáció – amelyet ő elsősorban az egyén szabad önmeghatározása felől közelít meg –, hogy az életnek a centralizáció alól felszabaduló aspektusait (a politikai, a vallási, az érzelmi világot) az ember más és más társadalmi érdekkörökhöz kapcsolódva bontakoztatja ki. Az egyén számára – mondja – „az individualizáló kombinációk hallatlan lehetősége tárul fel azáltal, hogy az egyes a körök [...] sokaságához tartozhat”.⁵

Bár a differenciálódás simmeli magyarázatában gyakran keveredik a társadalmakra általában jellemző formális törvényszerűségek és a nyugati társadalmakra jellemző, történeti folyamatok leírása, bizonyos pontokon kísérletet tesz arra, hogy világosan elhatárolja a kettőt. Szerinte az egyén a hagyományos világban is számos érdekkörhöz tartozhat, azaz személyiségének számos különálló vonása és aspektusa figyelhető meg, ám ezek a szférák mintegy koncentrikusak, s így a szűkebb körökhöz való hozzátartozás egyszersmind a tágabb körökben is kijelöli az egyén helyét, szemben a modern társadalmakkal, ahol a körök mellérendelő viszonyban állnak egymással, és az egyéni kombinációk szabad önmeghatározás eredményei:

A személyiség meghatározottságát az növeli, ha a meghatározó körök egymás mellett fekszenek, és nem koncentrikusak egymással. Vagyis az egyre szűkülő körök (mint például a nemzet, a társadalmi pozíció, a hivatás és ezen belül a különös kategóriák) a benne részt vevő személyeknek nem tudnak individuális pozíciót kijelölni, mivel a legszűkebb kör már magában foglalja a tágabb körben való részesedést; nem úgy, mint ha valaki a hivatási pozíciója mellett még egy tudományos egyesületnek is tagja, felügyeleti tag egy részvénytársaságnál, és a városnál is van tiszteletbeli tagsága. Minél kevésbé következtethetünk az egyik körben való részvételből egy másik körben való részvételre, annál inkább úgy jellemezhetjük a személyt, hogy a kettő metszéspontján helyezkedik el.⁶

A modernizáció Simmel szerint tehát az érdekkörök koncentrikus elrendezéséből egy olyan mellérendelő viszony felé történő elmozdulásként jelentkezik,

⁵ Uo. 108.

⁶ Uo. 107.

ahol a szférák koordinálásában egyre nagyobb szerepe van a szabad választásnak. E simmeli elmélet pozitív felhangjaival kapcsolatban talán ébredhet bennünk némi kétely a 21. században (hiszen nem magától értetődő, hogy valóban a szabad önmeghatározás lehetőségével vagy a hatalmi viszonyok finomabb mátrixával van-e dolgunk),⁷ a simmeli fejtegetésekből mégis kiemelhetünk három mozzanatot, amelyek találóan írják le az egyén helyzetével kapcsolatos kora újkori változások irányát. Az első az egyes érdekkörök mellérendelő jellegének felismerése, amely lehetővé teszi, hogy a modern fejleményeket ne általában a differenciálódáshoz, hanem annak egy meghatározott stílusához kapcsoljuk. Amikor Simmel a hagyományos munkaszervezésről azt írta, hogy az „az egész életet [...] centralizálta”, akkor nem egy homogén állapotot szegezett szembe a modern szakosodással, hanem aspektusok egy magas szinten szervezett, de erősen hierarchizált világát állította szembe egy olyannal, amelyben – s ezt az összefüggést emeljük ki második szempontként – az egyik körben való részvételből nem következik egy másik körben való részvétel. E tételekhez járul harmadik mozzanatként a személyes döntés igénye, amely az egyes körökben való részvétel esetlegességének korrelátuma az *én* modern felfogásában.

Annak a mellérendelő, tehát a szférák közötti deduktív viszony helyett a szabad választáson alapuló, vagy éppen megfordítva, a szabad választást lehetővé tevő kapcsolatrendszernek a kialakulása, amelyet Simmel a fragmentált, de egyéni kombinációkban jelentkező modern *én* lényegi elemének tart, alapvető változás a kora újkorban. Összefüggésben áll a szubjektivitás felértékelődésével, de sokkal alapvetőbb szinteken zajlik, mint az önmagunkkal kapcsolatos reflexiók. Hátterében új típusú megkülönböztetések, pontosabban a különbségek kezelésének olyan új stílusai állnak, amelyeket Simmel nyomán mellérendelőnek nevezhetünk, s amelyek az autonóm érdekkörök koordinációjának problémáira irányítják a figyelmünket. Az alábbiakban azt az állítást szeretném megfogalmazni és történeti érvekkel alátámasztani, hogy ennek az új stílusú,

⁷ Az autonóm *én* e szabad választásokra alapozott felfogása a modernitás egy jól ismert, ám közismerten problematikus eszményéhez vezet. Aligha lehet egy lábjegyzetben akár csak utalásszerűen is felsorolni azoknak a szempontoknak a sokaságát, amelyek az elmúlt másfélszáz évben kételyeket ébresztettek az *én* e szuverén választóképessegre alapozott gondolata. Elegendő talán a választásra alapozott individualitás és a fogyasztói társadalom jól ismert összefüggését felidézni, azt a tényt, hogy „az emberek azért versengenek, hogy anyagi javak mind nagyobb sokaságának megvásárlásával különböztessék meg magukat másoktól” (Michael Willmott–William Nelson: *Complicated Lives: The Malaise of Modernity*. Chichester, John Wiley and Sons, 2003, xiii).

mellérendelő – tehát funkcionálisan autonóm területek integrációjában érdekelt – szemléletnek a megjelenése nem a szekularizáció összefüggésében értelmezhető, mert vallási közegben éppoly erőteljesen jelentkeznek, mint a kora újkori magas kultúra szinte bármely egyéb területén. Mi több, a differenciáció és a koordináció problémái először a skolasztika teológiai diskurzusában válnak igen magas szintű elméleti reflexió tárgyává erkölcsi, politikai, gazdasági, sőt ismeretelméleti és metafizikai kérdések tárgyalása során. Az alábbiakban e tárgyterületek közül választunk ki egyet, a szabad akarat témáját, hogy ezen keresztül tegyünk kísérletet a modern *én*fogalom egy fontos aspektusának vizsgálatára. Azt a kérdést tesszük fel, hogy az öntörvényű szabadságfogalom megjelenése egyrészt hogyan kényszeríti ki a differenciált alrendszerekben történő gondolkodást, másrészt milyen integratív mechanizmusok kidolgozását igényli ahhoz, hogy az autonóm szabadság beilleszthető legyen a világ metafizikai rendjébe. Vizsgálódásainkat az a meggyőződés vezérli, hogy a kezdődő modernitásról gondolkodva nem elég a szubjektum felértékelődéséről beszélni, nem elég a különböző megszólalási regiszterek, a differenciált, önálló törvényszerűségekkel rendelkező szférák, vagy – Georg Simmel kifejezésével élve – a „mellérendelő érdekkörök” kialakulásának a kutatása, azokat a koordinatív mechanizmusokat is meg kell figyelniük, amelyek e szférák együttműködését, s ezáltal az *én* egyfajta gyakorlati egységét lehetővé teszik.

A szabad akarat molinista eszménye

A szabad akarat kérdése a reformáció korától kezdve a filozófiai és teológiai viták olyan epicentrumának tekinthető, ahonnan a törésvonalak számos más alapvető téma irányába kiindulnak, vagy legalábbis ahol a tektonikus feszültségek kipattannak. A szabadság és a kegyelem viszonyával kapcsolatban definitívnek szánt katolikus álláspontot a tridenti zsinat hatodik ülészaka állapította meg 1547-ben, azzal a céllal, hogy helyreállítsa az ember aktív részvételének rangját az üdvösség művében. A kánon így fogalmaz:

Ha valaki azt mondaná, hogy az emberi szabad akarat, amelyet Isten mozgat és ösztökél [*a Deo motum et excitatum*], nem működik együtt jóváhagyása révén az őt ösztökélő és hívó Istennel azért, hogy magát készségessé tegye és előkészítse a megigazolást adó kegyelem befogadására, s hogy akkor se tudná egyetértését megvonni [e kegyelemtől], ha

akarná, hanem élettelen tárgyhoz hasonlóan semmit sem cselekszik: átkozott legyen.⁸

Reménytelenül sokértelmű szavak ezek, amelyek csupán annyit rögzítenek, hogy Isten hívása és ösztökélése mellett – amelyek végső célja felé mozgatják a lelket – az ember szabad együttműködésére is szükség van a megigazuláshoz, a lélek ugyanis nem tehetetlen tárgy, amelyet külső erő vagy a saját természete mozgat *egy* irányba. Azt azonban nem tisztázza a kánon, hogy vajon az emberi oldal szabad részvétele mögött nem ugyancsak Isten mozgatóereje áll-e *végső soron*. Másként fogalmazva: a kánon nem igazít el abban a kérdésben, hogy vajon nem Isten segítsége szükséges-e ahhoz is, hogy az ember szabadon igent tudjon mondani a kegyelemre.

Ez a kérdés témánk szempontjából azért központi jelentőségű, mert ha az emberi szabadságnak olyan önállóságot tulajdonítunk, amely képes ellenállni az isteni mozgatásnak, akkor alapjaiban sérül az események Istentől való oksági függése, a világ emanatív szerkezete. Ekkor ugyanis lesz legalább *egy* olyan esemény a világban, amely független az isteni mozgatástól: a szabad akarat választása. Ám ha amellet érvelünk, hogy az akarat választása mögött is az isteni kegyelem dolgozik, akkor megőrizzük ugyan a világ emanatív szerkezetét, kétséges azonban, hogy a zsinat intenciójának megfelelően valódi szabadsággal ruháztuk-e fel az akaratot. A feladat utat találni a teremtményi függést abszolutizáló protestantizmus Szküllája és e függést relativizáló pelagianizmus Kharübdiszé között.

Az ezzel kapcsolatos vitákban az egyik legnagyobb hatású álláspontot egy kasztíliai jezsuita, Luis de Molina (1535–1600) fogalmazta meg, aki mögé a jezsuita rend teológusai szinte egységesen felsorakoztak.⁹ Molina szerint csak akkor beszélhetünk tényleges emberi kooperációról – részvételtől a megváltás művében –, ha a cselekvéseinket irányító döntések szabadok; szabadságról pedig csak akkor beszélhetünk a döntéseinket meghatározó akarat tekintetében, ha annak választása független *minden* külső erőtől, amely megszüntetné az

⁸ Henri Denzinger – Karl Rahner szerk.: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*. Roma, Herder, 1976, 814.

⁹ A jelentősebb teológusok közül kivételt jelentett a portugál Enrique Henriquez (1536–1608) és a spanyol Juan de Mariana (1536–1624). Lásd Kirk R. MacGregor: *Luis de Molina: The Life and Theology of the Founder of Middle Knowledge*. Michigan, Zondervan, 2015. *Introduction*.

akarat két irányban nyitott önmeghatározó képességét. Ezt fejezi ki a szabadságnak az a definíciója, amelyet Molina közvetlenül portugál rendtársától, Pedro da Fonsecától (1528–1599) vett át, s amely a molinizmus központi tételeként híresült el:

Azt a cselekvőt nevezzük szabadnak, amelyik – miután a cselekvéshez szükséges valamennyi feltételt rögzítettük – képes cselekedni vagy nem cselekedni.¹⁰

E meghatározás két lényeges mozzanatot tartalmaz. Az első a gondolatjelek közé tett rész, amely a „cselekvéshez szükséges valamennyi feltételről” beszél. Molina ezzel az ágensre ható *összes* motivikus erőre, a cselekvés végrehajtása szempontjából releváns valamennyi pszichológiai, természetfeletti és egyéb oksági tényezőre utal. Nevezzük a cselekvőre ható mozgatóerőknek ezt az összességét Σ -nak: ekkor a meghatározás második része azt mondja ki, hogy az akarat akkor és csak akkor szabad, ha Σ -t adottnak tekintve – tehát Σ egy és ugyanazon értéke mellett – az akaratnak hatalmában áll cselekedni és nem cselekedni, illetve ha a cselekvést választja, hatalmában áll alternatívák között választani: *X*-et és *nem-X*-et cselekedni.¹¹ Másként közelítve, szabadságról csak akkor beszélhetünk, ha két alany, akire történetesen ugyanaz a leírás illik, akire tehát ugyanazok a pszichikai és egyéb vonzó vagy taszító erők hatnak, e hatások azonossága dacára eltérő módon dönthet. Ezt a lehetőséget fejezi ki a skolasztikusoknál az *indifferentia* (semlegesség) kifejezés. Az akarat akkor és csak akkor szabad, ha indifferens, vagyis ha a rá gyakorolt vonzerők mértékétől függetlenül megőrzi a semlegesség egy kikezdhetetlen magját, amely lehetővé teszi számára, hogy minden külső kényszer nélkül, pusztán belső indíttatásra mozduljon el az egyik vagy a másik irányba.

¹⁰ „Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere.” (*Concordia* q. 14. a. 13. disp. 2. Modern kiadása: Luis de Molina (1588/1953) *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Szerk. Johann Rabeneck SJ. Oña – Madrid, Sapientia.) Vö. Domingo de Soto: *De natura et gratia* I. 16. (Paris, Jean Foucher, 1549, 58r.).

¹¹ Voltaképpen két alternatíváról van tehát szó. Az első tekintetében a *contradictio*, a második tekintetben a *contrarietas* szabadságáról szokás beszélni. Az első a cselekvés szabadsága, amelyik logikai értelemben egymást kizáró (kontradiktórius) lehetőségek közötti választás: valaki vagy cselekszik, vagy nem, harmadik lehetőség nincsen. Ezzel szemben a másodikban a cselekvés specifikációja történik, ilyenkor kontrárius alternatívák közül választhatunk: ha az egyiket nem választom, nem kell szükségképpen a másik mellett döntenem, választhatom a harmadikat stb.

Mint látjuk, Σ a cselekvőre ható erőkre utal, szó sincs tehát arról, hogy a szabadság e meghatározása kizárná a választást motiváló pszichológiai vagy egyéb tényezőket. Nem arról van szó, hogy a szabad akarat minden észszerű októl függetlenül határozná el magát erre vagy arra. Sokkal inkább arról van szó, hogy a cselekvő – ha valóban szabad – az indokok alapos mérlegelése után sem lehet soha teljesen determinált. Még a lehető legvilágosabb értelmi felismerés sem kényszeríti ki a döntést: az akarat maga teszi meg az utolsó lépést, *maga mozgatja magát*, engedve vagy ellenállva a felmerült indokoknak és a benne ható készletéseknek.

Mindez a Fonseca–Molina-féle meghatározás fényében azt is jelenti, hogy Σ ismerete alapján nagy valószínűséggel (vagy amint a korban mondták: „morális értelemben”, azaz a bizonyosságnak a mindennapi életben megkövetelt, józan mértéke szerint) bátran következtethetünk ugyan egy ágens várható cselekedeteire, ám az alany csak akkor szabad, ha Σ ismeretéből soha nem vezethető le *abszolút* bizonyossággal, hogy hogyan fog cselekedni. Ahogyan Descartes fogalmaz egy 1645-ös levelében: „még ha egészen evidens megfontolás indít is az egyik oldal felé, jóllehet morális értelemben aligha tudunk az ellenkező irányba elmozdulni, abszolút értelemben azért képesek vagyunk rá. Mindig megvan ugyanis a lehetőségünk arra, hogy visszatartsuk magunkat a világosan felismert jó követésétől, vagy attól, hogy megengedjünk egy nyilvánvaló igazságot”.¹²

Vessük össze ezt a tézist az arisztotelészi-platóni szintézisre jellemző elméletekkel, amelyeket az egyszerűség kedvéért idézzünk fel Dante *Isteni színjátéká*-nak jól ismert záró soraival:

Csüggedtem volna, lankadt képzelettel,
de folyton-gyors kerékként forgatott

¹² René Descartes feltehetően 1645 február 9-én kelt, Denis Mesland-nak címzett levele. (René Descartes: *Œuvres*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996, első kiadás: 1897–1913. IV. kötet 173., magyarul: Schmal Dániel szerk.: *Lélek és elme a karteziánizmus korában: elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 2010, 245.) Hogy Descartes e sorai a jezsuita címzettnek tett verbális engedményként vagy Descartes valódi álláspontjának megfogalmazásaként olvassandók-e, nehéz interpretációs kérdés. Az ezzel kapcsolatos problémák és a szakirodalmi álláspontok áttekintését lásd *A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a karteziánizmus problémája* című könyvem 13. fejezetében (Budapest, Gondolat, 2012, 243–272.).

vágyat és célt bennem a Szeretet, mely
mozgat Napot és minden csillagot.¹³

Dante a *Divina Commedia* zárlatában a lélek mozgatóerőit – magát az embert – is a kozmosz egészét átfogó erők egyetemes láncolatába illeszti. A szabad akarat iménti értelmezése ezzel összevetve annyit jelent, hogy az emberi *indifferencia* valamiképpen kivételt képez a szeretet egyetemes törvénye alól. Ez még akkor is igaz, ha sem Molina, sem más teológusok nem vonják kétségbe, hogy a teremtményi akaratra hat az isteni szeretet vonzereje. Bár a mozgatóást nem kell kizárni a képből, Molina meghatározásának mégis az a lényege, hogy mindaz, amit a platonizáló metafizikák Istentől jövő motivációs erőként ábrázoltak, a cselekvőre ható Σ része, azaz a szabadság szempontjából zárójelezendő, *külső* körülmény. Még ha jelen van is az emberi lélekben a Napot és a csillagokat mozgató szeretet, még ha „gyors kerékként” forog is „vágyat és célt”, a szeretet pszichológiája a választás pillanatában felfüggesztődik.¹⁴

Bár az isteni mozgatóás egyetemességének a gondolatát (a Dante által megrajzolt univerzum érvényességét) így vagy úgy csaknem minden teológus igyekezett elfogadni a kora újkorban, elsősorban mégis a domonkosok és Szent Ágoston követői kardoskodtak mellette Molinával szemben. A neves domonkos teológus, Jean-Baptiste Gonet (1616–1681) művének címe, *Clypeus theologiae Thomisticae* (*A tomista teológia pajzsa*) jól érzékelteti, hogy e szerzők szerint az ágostoni-tamási szemlélet védelemre szorul egy olyan felfogással szemben, amelyet ők a hagyománytól idegen újításnak ítélték. Természetesen szó sincs arról, hogy e diagnózist névértéken kellene vennünk. Az emanatív felfogást sem hagyták érintetlenül az új tendenciák, s a régről ismert elemek, mint egy kaleidoszkópban, maguk is új értelmet kaptak egy új mintázat részeként. Egy mindenesetre bizonyos: a molinista szabadságfogalom nem könnyen egyeztethető össze azzal a platóni elgondolással, amely a korai keresztény gondolkodást is mélyen befolyásolta, s amely szerint cselekvésünket a (helyesen vagy helytelenül értett)

¹³ Dante Alighieri: *Isteni színjáték. Paradicsom*, 33. ének 142–145. Babits Mihály fordítása. (Budapest, Európa, 1974, 396.) Nádasdy Ádám új fordításában: Itt elhagyott a képzelőerő || de már forgatta, kimért lendülettel, || elmémet s szívemet a Szeretet, || melytől mozog a Nap s a csillagok. (Budapest, Magvető, 2016, 760.)

¹⁴ A tézis természetesen nem újkori találmány, a középkorból is ismerünk hasonló álláspontot, vö. „nullum bonum apprehensum movet necessario voluntatem superando ipsam quoad possibilitatem respectu contrarii” (Henrici de Gandavo *Opera Omnia*. Vol. 13. Leuven, Leuven University Press, 2004. 124.)

jó motivikus ereje határozza meg. Ezt az álláspontot tömören fogalmazzák meg Platón szavai: „[a] jót keressük tehát, amikor járunk, mert úgy gondoljuk, hogy ez a jobb, és ugyanígy a jóért állunk meg, amikor az ellenkezőjét tesszük, vagyis megállunk.”¹⁵ Milyen formában van jelen ez a hagyományos elgondolás a kora újkorban?

A szabadság tomista elmélete

Aquinói Tamás a platóni-arisztotelészi hagyománnyal összhangban úgy véli, minden, ami létezik, a jó felé törekszik, ez a törekvés azonban különböző formákat ölthet a dolgok különböző természete szerint: egyes létezők saját természetük készítését követve, determináltan mozognak a jó irányába, mások előbb megismerik a jót, és csak az értelem által felismert, s az akarat elé tárt jó választása révén haladnak a cél felé.¹⁶ Tamásnál mindkét esetben megkülönböztethetjük a változás elsődleges okát, ami a Jó (maga Isten), és a másodlagos okot, amely lehet a természete által determinált ágens, vagy az önmagát szabadon meghatározó cselekvő személy. Ám mind a determinált, mind a szabad dolgok esetében igaz az az általános szabály, hogy a teremtett (másodlagos) ok csak a teremtetlen (első) ok mozgatóereje révén képes cselekedni:

[A] másodlagos ok csak annyiban tud átfolyni az okozatába, amennyiben befogadja az elsődleges ok erejét. Ahogyan a *hatóok* befolyása nem más, mint hogy hatást gyakorol, úgy a *célok* befolyása sem más, mint hogy a dolgok törekszenek rá, és kívánják. S ezért amiként a másodlagos cselekvő csakis a benne létező elsődleges cselekvő hatóereje által cselek-

¹⁵ *Gorgiasz* 468b. Magyarul lásd: Platón: *Gorgiasz*. Ford. Péterfy Jenő fordításának felhasználásával Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 1995, 59–60.

¹⁶ Az élettelen tárgyak és a racionális képességet nélkülöző élőlények esetében a jó felé mozgató erő *virtus operativa determinata ad unum*, míg az ész lehetőséget ad különböző utak mérlegelésére. Ezért a racionális létezők *seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem*, jóllehet a szabad akarat választása is visszavezethető okságilag Istenre: „Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali.” (1ST q. 22. a. 2. ad 4.; Thomas Aquinas: *Opera omnia*. Editio Leonina. 16 vols. Rome, Typographia Polygotta Vaticana, 1882–. Vol. 4.)

szik, úgy a másodlagos célra is csak a benne lakozó elsődleges cél ereje révén törekszik.¹⁷

Tamás szerint tehát a „másodlagos okok” (a teremtett létezők) csak annyiban képesek változást okozni a világban, amennyiben bennük és általuk az elsődleges ok (Isten) cselekszik. Minthogy azonban Isten nem csupán hatóok, hanem egyben a dolgok célja is, a folyamatok – mint Dante megfogalmazásában láttuk – teleologikusan is függenek Istentől. Ennek kettős következménye van. Egyrészt az isteni gondviselés mindenre kiterjed, még a legkisebb folyamatokra is: „Minthogy ugyanis minden cselekvő cél érdekében cselekszik, a hatások addig vannak célra rendelve, ameddig az első cselekvő oksági hatása terjed.”¹⁸ Másrészt a véges célokat is csak azért tudják követni a teremtmények, mert ezekben is törekvésük legvégső célja, az általában vett jó hatása nyilvánul meg.

A Tamás által leírt viszonyt mindent összevetve nem úgy kell elképzelni, ahogyan a mechanikai filozófia számos szószólója fogja majd állítani: Isten a világban ható egyetlen valóságos ok, a teremtett világ tárgyai pedig csupán „alkalmi okok”, önmagukban tehetetlen entitások, amelyeknek az állapotai „alkalmat adnak” Istennek, hogy kifejtse oksági hatását. Tamás e viszonyt nem így, hanem úgy gondolta el, ahogyan azt később Leibniz fogalmazza meg igen egyszerűen: a teremtett létezőkben van egyfajta *vis insita*, olyan aktív hatóerő, amelyik „beljük van ültetve”, s amelynek köszönhetően valóságos okként tudnak hatni, jóllehet ez az erő szakadatlanul függ az első októl.

Mint láttuk, a tamási modellben az emberi akarat sem kivétel ez alól az általános törvény alól. Ami az akaratot kitünteti egyrészt a holt tárgyakkal, másrészt a növényekkel és állatokkal szemben, az az intellektussal való kapcsolata: a jóra való törekvés észszerűsége. Az akarat Tamásnál „racionális törekvés” (*appetitus rationalis*), vagyis az ember esetében a jó felé tartó mozgás forrása az értelem által felmutatott jó, a megértett jó. Tamás szerint a mozgások és a törekvések egyetemes hierarchiájában az akarat speciális szerepét az magyarázza, hogy az emberi lélek közelebb áll Istenhez, mint akár az élettelen dolgok, akár a növények és az állatok:

¹⁷ *De veritate* q. 22. a. 2. resp.

¹⁸ *Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis.* 1ST q. 22. a. 2. resp.

Mert amennyivel közelebb van egy természet Istenhez, annyival jobban kidomborodik benne az Istenhez való hasonlóság. Az az isteni méltóság sajátja, hogy mindent mozgat, mindent maga felé hajt és irányít, őt magát azonban semmi sem mozgatja, hajtja és irányítja. Ezért minél közelebb áll valami Istenhez, annál kevésbé hajtja valami más, s annál alkalmasabb arra, hogy saját maga mozgassa magát.¹⁹

Ennek fényében jól látható, Tamás is szuverén önmeghatározó képességet tulajdonít az akaratnak:

Az ésszel rendelkező természet, amely a legközelebb áll Istenhez, nemcsak hajlammal rendelkezik valami iránt, mint az élettelen dolgok [...], hanem ezen túlmenően a hajlandósága a saját hatalmában is áll, úgy-hogy nem szükségszerűen mozog az általa megragadott, kívánatos dolog felé, hanem képes mozogni és nem mozogni. S ezt a hajlamot nem valami más határozza meg a számára, hanem saját maga.²⁰

E megfogalmazás második fele közel áll a szabadság molinista meghatározásához: a szabad akaratot semmi sem kényszerítheti – képes mozogni és nem mozogni, s elhatározását saját maga alakítja ki. Ám az önmeghatározás e szuverén képessége Tamásnál mégsem azonos a jezsuiták által népszerűsített tézissel. Miben áll a különbség?

Nézzük először a tomista elméletet. Két irányba nyitott szabadságról Tamás szerint csak akkor beszélhetünk, ha a lélek törekvésére úgy hat „a” jó, hogy az értelem által felismert formája nem minden szempontból felel meg a lélekben dolgozó vágy természetének. Abban az esetben ugyanis, ha egy tárgy minden szempontból jó, azaz maradéktalanul kielégíti az alany vágyóképességét, az ágensnek megszűnik a szabadsága: ilyenkor szükségképpen választja a tárgyat. Szabadság tehát csak ott van, ahol valami bizonyos szempontból jó, más szempontból nem jó, vagyis ahol nem „az” abszolút jóval van dolgunk, hanem csak részleges javakkal. Ilyenkor az akarat szabadon határozza el magát, mert a véges tárgy csupán véges motivációt jelent, s nem meríti ki a lélek vágyóképességét. A tomista felfogás szerint a szabadság „abból az aszimmetriából fakad, amely az egyetemes jó által [...] szükségszerűen mozgatott akarat, valamint egy korláto-

¹⁹ *De veritate*, q. 22. a. 4. resp.

²⁰ Uo.

zott, partikuláris jó között áll fenn, amely bizonyos szempontból jó, más szempontból nem jó”.²¹

[Az utóbbi esetben] bármennyire hathatósan mozgassa is egy jó az akaratot, nem képes kényszeríteni. Mert attól fogva, hogy feltesszük, hogy [a lélek] akar valamit, azt is feltesszük, hogy hajlandóság van benne a dolog iránt, ami ellentétes a kényszerrel.²²

Az akarat, mint látjuk, Aquinói Tamásnál maga is integráns része a világ motívikus szerkezetének, amely az egyetlen tökéletes jó, Isten igézete alatt áll. Bár a cél felé törekvő képességek legmagasabbikaként hasonlít Istenre, hiszen önmaga határozza meg magát, ez az elhatározás Tamásnál nem más, mint hajlandóság – *inclinatio* –, vagyis *önkéntes* mozgás a felismert jó felé. Ez a hajlandóság azért szabad, mert ellentétes egyrészt a kényszerrel (a dolog természetéhez képest külső meghatározással), másrészt a dolgok természetéből eredő, de csupán egyirányú lehetőséggel. Az utóbbi esetre példa Isten közvetlen szemlélése, ilyenkor ugyanis „az akaratot a jó tökéletessége miatt természeti szükségszerűséggel ható hajlandóság determinálja”.²³ Annak, aki színről színre látja a jót, nem áll módjában nem szeretni. Tamás tehát arra a következtetésre jut, hogy aki a felismert jót követi, az az értelem útmutatását követve is szabad, mert (1) a felismert jó megfelel a benne lévő boldogságvágynak, és (2) a részleges jónak van alternatívája, amelyet a mérlegelő értelem – ha tovább vizsgálódik – az akarat elé tárhat.

Ha összevetjük a tomista és a molinista szabadságmeghatározást, szembevetendő, hogy a *jó* fogalma mindkettőben szerepel ugyan, de eltérő pozícióban. Míg Tamásnál a jóra való törekvés az akaratlagos cselekvés lényegéhez tartozik, s ezért az akarat mozgása be van kapcsolva a mozgatóerők kozmikus folyamatába, addig Molinánál a jó motívikus ereje jelen van ugyan a definícióban, de Σ részét képezi, s így nem ér el addig az indifferencia-pontig, ahol a szabadság maga található. Ez a „jelen van ugyan, de nem éri el” a szabadság libertariánus koncepciójának a lényege, amely az ember kora újkori felfogásában új szituációt eredményez. Nem arról van szó, hogy a platonizáló világ érvényét veszíti, ha-

²¹ Réginald Garrigou-Lagrange: *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. Ford. Patrick Cummins. St. Louis, B. Herder, 1950, 189.

²² *De veritate*, q. 22. a. 5. ad 2.

²³ 1ST q. 22. a. 5. ad 2.

nem arról, hogy bár a jó mozgósító ereje továbbra is átjárhatja a cselekvés pszichológiáját, érvényessége nem egyetemes, nem terjed ki mindenre; együtt kell élnie egy másik igazsággal, az emberi választás autonómiájával. A továbbiakban azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen oksági modelleken keresztül valósul meg e két elv „együttműködése”.

A cooperatio formái

A tridenti kánonok szellemében a katolikus szerzők a 16. századtól kezdve elismerik az *indifferentia* követelményét. Ezalól a tomista szerzők sem jelentenek kivételt. Általánosan elfogadott meggyőződés, hogy a szabad cselekvéshez valós alternatívák kellenek, s ha a választás pillanatában bármilyen, az akarathoz képest külső tényező kiiktatja a választási lehetőségeket, nem beszélhetünk szabadságról. E követelmény új kihívások elé állítja annak a hagyományos gondolkodásnak a híveit, amelyet némileg elnagyolva Platón, Arisztotelész és Ágoston neveivel fémjelezhetünk. A kérdés ettől kezdve úgy merül fel, hogy miként állítható *egyszerre* az akarat indifferenciája és az a tétel, hogy a választás képessége – mint minden más a világban – alá van vetve a szeretet motivikus erejének.

A nehézség nyilvánvaló: ha egy teremtett ok önmagát határozza meg, akkor bizonyos értelemben a mozgás első oka, s így megsérti a „mindent, ami mozog, másvalami mozgat” elvét. Ez utóbbi princípiumnak a fontosságát mi sem mutatja jobban, mint hogy Aquinói Tamásnál döntő szerepet játszik Isten létezésének a bizonyításában. Tamás az úgynevezett *első út* ismertetése során azt fejtegeti, hogy mivel minden mozgás átmenet a potencialitás állapotából az aktualitásba, egy mozgást csak olyasmi tud előidézni, ami maga az aktualitás állapotában van a létrehozandó forma szempontjából.²⁴ E tézissel voltaképp az arisztotelészi *Fizika* nyolcadik könyvének egy részét parafrázeálja, ahol a Filozófus kijelenti: „mindaz, ami mozog, bármi legyen is, valamitől mozgattatik”.²⁵ Az elv tehát nemcsak a platóni-ágostoni emanációs szemlélettel áll összhang-

²⁴ 1ST q. 2. a. 3. resp., vö. *Summa contra gentiles*, első könyv 13. fejezet (a továbbiakban: 1SCG cp. 13; vö. id. kiad. Vol. 13–15.).

²⁵ *Fizika* 256a1.: ἄπατα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινῶντο. Arisztotelész a VIII. 4. fejezetben teljes felsorolást adva mutatja meg, hogy a potencialitásból az aktualitásba való átmenet (tehát a mozgás) minden mozgástípus esetében külső mozgatót kíván. Ez az elve az élőlények esetében is igaz, hiszen a járás során a mozgó végtagokat más szervek mozgatják.

ban, hanem az arisztotelészi metafizikával is, amennyiben azt állítja, hogy a világ valamennyi változása a mozdulatlan mozgató *dünamiszából* ered.

Ha a szabad akarat önmagát mozgatja, akkor ez az elv sérül. Nem meglepő tehát, hogy egyes jezsuita teológusok *bizonyos értelemben* tagadják is a „minden mozgót valami más mozgat” elvet, míg ellenfeleik körömszakadtukig védelmeyezik. Nézzünk egy-egy példát az ellentétes álláspontra annak a teológiai „konferenciának” egy-egy résztvevőjétől, amely hivatalosan 1599-től folyt a vitatott kérdések elsimítására a Szentszék előtt (ezek voltak az ún. *de auxiliis* viták). Jezsuita részről Roberto Bellarmino (1542–1621) egyértelműen úgy nyilatkozik, hogy a szóban forgó elv hamis. Érvelése szerint az élőlények is önmagukat mozgatják, hiszen egyszerre vannak az aktualitás és a potencialitás állapotában, azaz *automatonként* önmagukat mozgatják a kitűzött cél felé. Szerinte ehhez hasonlóan mozgatja magát a szabad akarat is: „Az akaratot azért mondjuk szabadnak, s azért szabad, mert oly módon meghatározatlan, hogy maga képes határozni. Nem annyiban határozza meg tehát saját magát, amennyiben meghatározatlan, hanem amennyiben aktív és szabad.”²⁶ Ahogyan az állati mozgást az elérni kívánt hely specifikálja (ez határozza meg, hogy hova tart, azaz milyen mozgásról van szó), úgy az akarat esetében is az értelem által célként felmutatott jó határozza meg az akarás jellegét (azt tudniillik, hogy az akarat minek is az akarata). Ám ahogyan az állat esetében nem a cél – a távoli hely – az a hatóok, amely a mozgást előidézi, hanem maga az élőlény, amely elindul a cél felé, úgy a jezsuita szerző szerint az akaratot sem az elérni kívánt tárgy mozgatja, hanem egyedül önmaga. Nagy jelentőségű kijelentés ez. Ha e gondolatot összevetjük azzal az arisztotelészi tanítással, hogy Isten úgy mozgat mindeneket, mint a vágy tárgya, akkor jól látható Bellarmino álláspontjának újszerűsége. Az ő magyarázatában is jelen van a cél, a mozgás nála is e cél felé tart, ám olyan cél ez, amely teleologikus funkciója dacára is elvesztette motivációs erejét: a valódi mozgató az akarat.²⁷

²⁶ *Controversia de gratia et libero arbitrio*, III. 11.: „Voluntas ideo libera dicitur, et est, quia sic est indeterminata, ut ipsa determinare possit. Itaque non se determinat qua est indeterminata, sed qua est activa et libera.” (*Roberti Bellarmini opera omnia*. Tomus V. Szerk. Justinus Fèvre. Paris, Louis Vivès, 1873, 601b. Vö. Aquinói Tamás, 1.2.ST q. 9. a. 3. és 1ST q. 82. a. 4., *De veritate* q. 22. a. 12.)

²⁷ Uo. 602b.: „Sciendum est praeterea ab obiecto in mente concepto specificari quidem (ut diximus) actionem voluntatis, sed tamen specificari finaliter, non active.” „Tudnunk

A különbség látszólag nüansznyi, hiszen a hagyományos platonizáló kép valamennyi eleme megtalálható Bellarminónál is. A teremtményi akarat – hangsúlyozzuk még egyszer – itt is Isten felé halad, itt is a jóra vágyik, nem hiányzik tehát a képből az Isten felé törekvő lélek, és hangsúlyos szerepet játszik a vágy és a cél is. Úgy tűnhet tehát, hogy a keresztény platonizmus nyelvezte teljes épségében áll előttünk. Ugyanakkor Bellarmino megfogalmazásának több mozzanata is arról árulkodik, hogy e változatlan homlokzat mögött átrendeződések mennek végbe. Először is a *vis motrix* (a mozgatóerő) Bellarmino elméletében nem a cél, hanem az önmagát mozgató akarat. Másodsor: a cél, ami felé az akarat halad, *külső* az akarathoz képest,²⁸ s a szó reális értelmében az akarat nem kap tőle semmit.²⁹ Röviden tehát: nem a jó mozgatja az akaratot, hanem az akarat mozgatja magát a jó irányába.³⁰

Ezzel szemben a szentszéki viták egy másik vezető teológusa, a domonkos Tomás de Lemos nemcsak elfogadja,³¹ de hosszasan védelmezi is az említett arisztotelészi alapelvet, amely szerint „mindent, ami mozog, valami más mozgat”.³² Lemos a hagyományos álláspont védelmében a szabad akaratot is e princípium alá rendeli. Ahhoz, hogy fejtegetéseit értelmezni tudjuk, idézzük fel, hogy Aquinói Tamás szerint Isten cselekvése nem helyettesíti a teremtményi okságot, hanem egyenesen lehetővé teszi azt, hiszen a cselekvéshez szükséges erő

kell továbbá, hogy az elmében elgondolt tárgy (mint mondtuk) specifikálja ugyan az akarat cselekvését, de csupán célként, és nem aktív értelemben.”

²⁸ Uo.: „Est enim haec actio voluntatis valde similis motui locali animalium in quo videmus efficiens et subiectum esse idem, formam intrinsecam esse vim motricem, finem autem esse ipsum (ubi) extrinsecum et ab eo specificari motum.”

²⁹ Uo. 603a.: „appetitivae autem potentiae [...] simpliciter sunt activae et se ipsa movent ad praesentiam obiecti quamvis ab eo nihil recipiant.”

³⁰ Uo. 602ab.

³¹ https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=788. Tomás de Lemos OP (1555–1629) a valladolidi domonkos kollégium elöljárója volt, aki Diego Álvarez társaságában a rend hivatalos teológusaként képviselte a tomista álláspontot a *de auxiliis* viták idején Rómában. Mint az utolsó ülészak meghatározó szereplője később *Panoplia gratiae* című terjedelmes munkájában a tomista tanítás mértékadó összefoglalását adta. Miután a *de auxiliis* vitákat V. Pál 1605-ben a témával kapcsolatos publikációk tilalmával zárta le, Lemos munkája csak 1676-ban jelenhetett meg nyomtatásban. (Tomás de Lemos, O.P.: *Panoplia gratiae seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavi potente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu, dissertationes theologicae*. Vol. 3. Liège, Claude Landas [Béziers?], 1676.)

³² ...omne quod movetur ab alio movetur. (*Panoplia*, lib. 3. p. 1. cp. 2. n. 13; 4b.)

(a leibnizi *vis insita*) Isten fenntartó és mozgató tevékenységétől függ. Ezt fejezi ki a latin *concursum* szó, amely jelen összefüggésben Istennek a teremtett okokkal való együttcselekvésére utal: a világ emanatív rendjében a teremtett dolgok folyamatosan függenek az isteni *dünamisztól*, hiszen az első ok *concursum* nélkül nem képesek sem létezni, sem cselekedni.

Tomás de Lemos más domonkos teológusokhoz hasonlóan úgy igyekezett visszacsempészni Isten mozgatóerejét a szabad akarat *indifferens* döntéseibe, hogy először elfogadni látszott a tézist, amely szerint az akarat semlegessége döntő a szabadság szempontjából, majd egy második lépésben az isteni mozgatót mintegy az akarat legbelsejébe csempészte mint annak lényegi összetevőjét. Így aláírja, hogy egy indifferens akarat választását semmi olyasmi nem határozhatja meg, ami *külső* az akarathoz képest, de amellet érvel, hogy az isteni *concursum* az akarat oksági képessége szempontjából *belső*, hiszen ahogyan semmilyen esemény nem lehetséges Isten részvétele nélkül a teremtett világban, úgy az akarat sem képes választani e felülről érkező együttható nélkül. Ennek megmutatásához a domonkosok is azt a jól ismert analitikus eszközt veszik igénybe, amelyet Duns Scotus dolgozott ki, amikor nem-temporális pillanatok rétegeit különítette el egyetlen jelenségen belül.³³ Nézetük szerint az isteni mozgató ilyen logikai prioritást élvező réteg *magában az akarathoz*.

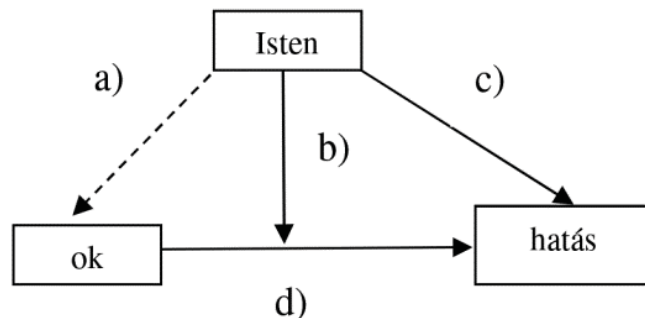
Két oksági modell

Roberto Bellarmino és Tomás de Lemos vitája technikailag abban a kérdésben foglalható össze, hogy az isteni mozgató mint cselekvési együttható (*concursum*) a definíció melyik részéhez tartozik a szabadság Molina által adott meghatározásában, amelyet mindketten elfogadnak. Vajon Σ részeként kell-e számításba venni (mint a jezsuiták hiszik), vagy a Σ rögzítése után fennmaradó választási képesség alkotórésze (ahogy a domonkosok gondolják)? Mindkét fél egyetért abban, hogy az isteni *concursum* reális oksági hatásokon keresztül, felülről jövő mozgató révén érvényesül, oly módon, hogy Isten mint első és teremtetlen ok

³³ Vö. *Ordinatio* I. 43. n. 14. In Johannes Duns Scotus: *Opera Omnia*. Szerk. C. Balic et al. 21 vols. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013, 6:358. A nem-temporális pillanatok jelentőségével kapcsolatban lásd Calvin G. Normore: Duns Scotus's Modal Theory. In Thomas Williams szerk.: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 132–133.

minden másodlagos, teremtett ok tevékenységében részt vesz. Közös tehát az okság e platonizáló felfogása, melynek értelmében a teremtményi okozás az isteni erő állandó emanatív befolyását (*influxusát*) feltételezi.³⁴ A vita tárgyát ezek után az képezi, vajon Isten emanatív hatása az ok-okozati kapcsolatoknak pontosan mely elemeire hat a világban.

A jezsuiták által kidolgozott modell szerint Isten oksági együttműködése nem a teremtett okra hat, hogy az ennek köszönhetően kiválthassa a maga kauzális hatását, hanem közvetlenül az okozásra, illetve a cselekvés eredményeként létrejövő okozatra. Ez annyit jelent, hogy a jezsuita modell szerint alapvetően kétféle isteni „befolyással” (*influxusszal*) számolhatunk. Isten a maga emanatív mozgatóerejével egyrészt hat a teremtett okozatra, amelyik az oksági cselekvés eredményeként létrejön, másrészt hat magára az oksági cselekvésre is, amelyik ezt az okozatot létrehozza. A cselekvésre azért kell hogy hasson, mert az okozás reális esemény, és mint ilyen maga is része a világ emanatív struktúrájának, így nem nélkülözheti a magasabb *concursum*. Az a tény, hogy Isten hatása az okozás eseményére is hat, úgy fordítható le, hogy Isten a másodlagos okkal *együtt* hozza létre a hatást. A modell sematikusán így ábrázolható:



E jezsuita modell kapcsán *szimultán concursusról* (*concursum simultaneum*) beszélhetünk, hiszen Isten a teremtett okkal együtt és vele egyszerre hat a létrehozott okozatra azáltal, hogy magasabb emanatív cselekvésével (b, c) lehetővé teszi *magának az okozásnak az eseményét* (d) az eredménnyel együtt. Az Istent és a teremtett okot összekötő szaggatott nyíl arra a további körülményre utal, hogy Isten mindeközben a teremtett ok irányában is hat a maga *influxusával* (a), ám ennek az általános emanatív befolyásnak nincs különösebb relevanciája az okozás szempontjából, nem arra szolgál ugyanis, hogy az okot mozgatva *beindítsa*

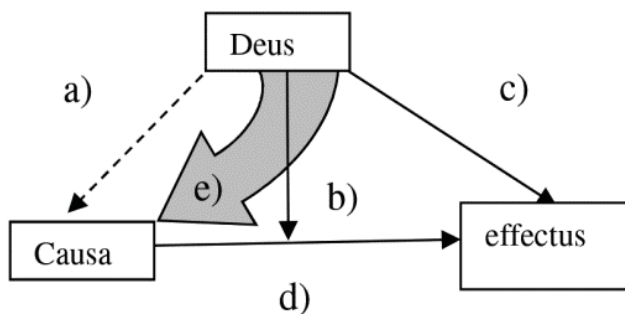
³⁴ Az *emanatív* kifejezéssel pusztán egy magasabb erő, *energeia* kiadására utalok, amely a keresztény teológiára alkalmazva természetesen nem automatikus folyamat, hanem az isteni akarat elhatározását követi.

annak tevékenységét, hanem egyszerűen létben tartja az ágenst. Összességében tehát úgy néz ki, hogy Isten és a teremtett ok *influxusa* mint két egyenlő partner egyszerre hat és egyszerre hozza létre az okozatot.³⁵

A szimultán *concursum* elméletével vitatkozva a tomista modell éppen az imént szaggatott vonallal jelzett iránynak (a), azaz Isten és a másodlagos ok közötti viszonynak tulajdonít kiemelkedő jelentőséget. Tomás de Lemos megfogalmazásában a tézis így hangzik:

Isten általános együttműködése (*concursum*) nem csupán olyan befolyás (*influxus*), amelyet Isten a másodlagos okokkal *együtt* gyakorol az okok működésére és hatásaira, hanem olyan befolyás, amelyet Isten magukra a másodlagos okokra gyakorol, s amikor ezek az okok cselekszenek és tevékenykednek, logikai értelemben előzetesen e befolyás mozgatja és indítja cselekvésre őket.³⁶

A megfogalmazás kissé körülményes, de az elképzelés világos. Lemos modelljében a felülről jövő emanatív hatás nem egyszerűen az okozásra, nem is csupán az okozatra, hanem mindezt *megelőzően* magára az okra irányul. Állítása szerint ez az ok csak azért képes egyáltalán okozni, mert Isten előzetesen mozgatja. Erre utal az Isten és a teremtett ok közötti szélesebb nyíl az ábrán (e).



³⁵ Luis de Molina a helyzetet egy olyan hajóhoz hasonlítja, amelyet két különböző ember vontat: „Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo, neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim.” (*Concordia*, q. 14. a. 13. disp. 26.).

³⁶ *Concursum Dei generalis non solum est influxus cum secundis causis in earum actiones et effectus, sed etiam est influxus in causas ipsas, quo ipsae prius ratione motae et ad agendum applicatae agunt et operantur.* (Tomás de Lemos OP: *Panoplia...* lib. 3. p. 1. cp. 1. n. 1., 1676. 2a, saját kiemeléseim.)

Amint az ábráról leolvasható, Lemos magyarázata szerint több különböző *influxus* teszi lehetővé az okozást. Egyrészt itt is jelen van az a felülről jövő hatás, amely közvetlenül az okozatra irányul (c), továbbá jelen van az a szimultán befolyás is, amely az okozás műveletére hat (b). Mivel ez a kettő nem egyéb, mint „a másodlagos okokkal *együtt* gyakorolt befolyás az okok tevékenységeire és hatásaira”,³⁷ az elméletnek ez a része megegyezik a jezsuita modellel. Lemos azonban egy további *influxusról* is beszél, amelyet ő *influxus praeivus*nak, azaz „megelőző befolyásnak” nevez (e), s amely közvetlenül az okra hat azért, hogy elindítsa benne az okozás folyamatát.³⁸ Ennek az utóbbi mozzanatnak a létjogosultsága a vita tárgya.³⁹ Ez voltaképpen nem is meglepő, hiszen az eddigiek alapján világos kell hogy legyen: az *okot* mozgató isteni hatás az a pillér, amelyen most az ágostoni-platonizáló elmélet egésze nyugszik, hiszen a domonkos teológusok ezen keresztül igyekeznek visszacsempészni Isten előzetes cselekvését magának a szabad akaratnak az aktusába. Ha magának a szabad választásnak az analízisében felmutatható Isten oksági befolyása, akkor a szabad választás eredménye megismerhető lesz ezen a kauzális viszonyon keresztül, és restaurálható lesz a világ emanatív struktúrája, amelyet a szabadság libertáriánus eszméje válságba sodort. Az előzetes befolyásnak – az *influxus praeivus*nak – a tomista tanítás szerint tehát elmaradhatatlan szerepe van a szabad akarat működtetésében.

Jegyezzük meg ismét, hogy a *praeivus* szóban szereplő *prae-* nem olyan előzetességre utal, amely időben előzi meg a választást, hanem logikai prioritást jelez. Ez az *influxus* ugyanis elválaszthatatlan magától a szabad teremtményi döntéstől, azonos vele, vagy – mondjuk így – mintegy belső feltétele annak, hogy az

³⁷ „influxus cum secundis causis in earum actiones et effectus” (uo., saját kiemelésem).

³⁸ E tanítás kapcsán sztenderd hivatkozási alap Aquinói Tamás megállapítása, amely szerint „Isten cselekszik mindenben legbelül” (*Deus in omnibus intime operatur*), ám nem úgy, hogy a dolgok saját cselekvését feleslegessé teszi, hanem úgy, hogy háromféleképpen is együttműködik a természetes okkal: „Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem” (1ST q. 105. a. 5. resp.). Egyrészt célként mozgat, másrészt folyamatosan fenntartja a teremtményekben azt a formát, amelyen keresztül azok cselekedni tudnak, harmadrészt – s a jelen összefüggésben ennek van különleges jelentősége – cselekvésre indítja a teremtett ágenst, „quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem” (uo.). Lásd még Aquinói Tamás: *De potentia* q. 3. a. 7. ad 7.

³⁹ Luis de Molina elutasítja azt a gondolatot, hogy isteni mozgatás szükséges az okozás beindításához. Lásd *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14. a. 13. disp. 6. (Lyon, Louis Prost, 1622, 175b.); vö. *Concordia* q. 14. a. 13. disp. 26.

akarata kezdetben passzív cselekvési képessége aktív cselekvésbe menjen át.⁴⁰ Ezt az előzetes, ám a szabad döntési aktussal egyidejű, s annak inherens részét képező mozgatót a korabeli tomisták gyakran *praemotio physica* névvel illették.⁴¹ A szó „előzetesen ható természetes mozgatót” jelent. A *praemotio physica* tehát nem más, mint a szóban forgó *influxus* (e), amellyel Isten – miután a cselekvéshez szükséges minden előzetes feltételt rögzítettünk – hatékonyan mozgatója az okot, de nem sérti meg az ágens szabadságát. E mozgató nélkül az ok képtelen okozni, s az akarat képtelen választani. Mivel e *praemotio* belülről mozgató, Isten ezen keresztül anélkül fejt ki az akaratra hatást, hogy felszámolná a cselekvő szuverenitását. A *physica* jelző a *morális* szóval van szembeállítva, és azt jelzi, hogy az isteni mozgató reális alkotóeleme a döntésnek, nem pusztán rábeszélés útján hat, hanem a természeti okok mintájára működő, tényleges kauzális erő.⁴² Röviden szólva: a *praemotio physica* olyan magasabb rendű mozgató, amely a teremtményi erővel egyszerre, ám annak feltételeként cselekszik.

Mivel az indifferencia követelményét a zsinat utáni tomista teológusok éppúgy elfogadták, mint jezsuita kritikusaik, a *praemotio physica* nem azt jelenti, hogy Isten okságilag determinálja az akaratot a maga akaratával. Ugyanakkor – s ebben áll a probléma másik fele – a domonkos szerzők kitartanak amellett, hogy ez a mozgató soha nem marad hatás nélkül. Ha például az isteni kegyelem a jó irányába mozgatója az emberi akaratot, akkor az akarat választása mindig összhangban lesz e mozgató irányával, ezért ez a kegyelem „hatékonyak” nevezhető (*gratia efficax*). E két tézis – amint azt a jezsuita kritikusok nem mulasztják el kimutatni – feszültségben áll egymással.

⁴⁰ „praevius: in causas ipsas, quo ipsae prius ratione motae et ad agendum applicatae agunt et operantur...” (Tomás de Lemos OP: *Panoplia...* lib. 3. p. 1. cp. 1. n. 1., 1676. 2a, saját kiemeléseim.) Vö. Diego Álvarez: *De auxiliis diuinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia*, l. 3. disp. 18. n. 3. (Lyon, Jacques Cardon – Pierre Cavellat, 1620, 71b).

⁴¹ A fogalom először Molina ellenfeleinél, Domingo Báñeznél (1528–1604) és Diégo Álvareznél (1555–1632) jelenik meg. Legalaposabb bemutatása máig a *Dictionnaire de théologie catholique* „prémotion physique” címszava Réginald Garrigou-Lagrange tollából (Alfred Vacant – Eugene Mangenot – Émile Amann szerk. *DThC*. Tome 13-1. Paris, Letouzey et Ané, 1936, 31–77).

⁴² Vö. Diego Álvarez, *i. m.*, l. 9. disp. 91. n. 1. (id. kiad. 372ab).

Kiegészítő mechanizmusok

Az a libertariánus szabadságkoncepció, amelyet a molinisták népszerűsítenek a korban, máig filozófiai viták tárgyát képezi. Nincs is arról szó, hogy e tanítást minden további nélkül el kellene fogadnunk akár a szabadság magyarázataként, akár a modern *én*fogalom konstituens elemeként. Gondolatmenetünk szempontjából egyedül azt a tényt érdemes rögzítenünk, hogy a szabadság szóban forgó eszménye a 16. századtól kezdődően egyre erőteljesebben jelentkezik nemcsak egyes humanista körökben, de – ettől egyébként korántsem függetlenül – az imént tárgyalt skolasztikus szerzőknél is. A teológiai irodalomban jól megfigyelhető az a szerep, amelyet az új koncepció az emanatív felfogás kritikájában és a modern *én*fogalom felépítésében játszik, s amelynek főbb sajátosságait a következőkben foglalhatjuk össze.

1. A szabadság libertariánus elmélete több szempontból is komplementer viszonyban áll a differenciálódásnak azzal a modern stílusával, amelyet Georg Simmel fejtegetéseihez csatlakozva mellérendelőnek nevezünk. Ennek összetett okai vannak. Egyrészt a szabadság molinista felfogása kikényszeríti a hagyományos metafizikai elképzelések átrendeződését, hiszen ha a teremtményi választás eredménye nem vezethető le Isten kauzális szerepéből (mint a *paremotio physica* esetében), akkor nem is ismerhető meg ezen viszonyon keresztül, s ezért a hagyományos nézeteket fel kell hogy váltsa Isten „noétikus” kitüntetettsége a tézise. Hogy ez mit jelent, arra máris vissza fogok térni. Másrészt azért is komplementer viszonyról beszélhetünk, mert ha az önálló logikával rendelkező tárgYTE-
rületEK között a kapcsolat többé nem hierarchikus – vagy legalábbis a hierarchia többé nem a dolgok természetében megmutatkozó szabályszerűség, hanem utólagos koordináció eredménye –, akkor az összefüggések közötti választás terén érthető módon nagyobb szerep hárul a szabad akaratra, mint ha e területeket a Jó eszméjének a felülről jövő kiáradása rendezné egybe.
2. A szabad akarat kérdésében világosan megfigyelhető az a jelenség, amelyet a differenciált én egyik alapvető jellemzőjeként rögzíthetünk, nevezetesen a közvetítő mechanizmusok fontossága. *Közvetítő háttérmechanizmusok* alatt azokat a koordinatív praxisokat vagy műveleteket értem, amelyek az egyes részterületek egymáshoz rendelését lehetővé teszik.

Ha a szabad akarat molinista elméletét – amint azt a jezsuiták ellenfelei a 16–17. században tették – az én emanatív modelljével szembeni legfontosabb kihívásnak tekintjük, akkor ezen a területen érdemes láthatóvá tenni azokat a műveleteket, amelyek a szétválasztott elemek összeforrasztására (szintézisére vagy integrálására) tesznek kísérletet. A szóban forgó eljárásnak, amely bizonyos értelemben helyreállítja a teológiai univerzum hagyományos épületét, két összetevője van: Isten noétikus kitüntetettsége és az úgynevezett *közbülső tudás*. Ezt egészíti ki, illetve módosítja Francisco Suáreznál a kongruizmus elmélete.

a) Noétikus kitüntettség

Ha az a mód, ahogyan Isten a lelket „mozgatja és ösztökéli”, *valóban* szabadon hagyja a kegyelem elfogadásának vagy elutasításának a kérdését, akkor ez az isteni mozgatás a jezsuita teológusok szerint nem lehet *praemotio physica*, hanem csak *praemotio moralis*: inkább hasonlít az erkölcsi rábeszélésre, mint a fizikai mozgatásra, hiszen az ágens tetszőleges mértékű kegyelemnek is ellen tud állni. A jezsuita teológusok ennek ellenére nem tagadják, hogy Isten öröktől fogva tudja, hogy egy jövőbeli szabad döntéssel kapcsolatos állításpár melyik fele igaz és melyik hamis. Ez az előzetes tudás azonban nézetük szerint nem alapulhat a mozgatás sikerén, hiszen ez csupán morális jellegű. Ezen a ponton illeszkedik a molinizmus rendszerébe Isten noétikus kitüntettségének az eszméje.⁴³ Ez a nézet az isteni megismerésnek arra az ockhamista elméletére támaszkodik, amelyik kisebbségi véleményként a középkortól fogva ismert, s amely szerint a megismerés egyetlen elmélete sem tud kielégítő magyarázatot adni arra, hogy az isteni értelem miként ismerheti öröktől fogva a szabad akarat cselekedeteit.

Érdemes egy pillantást vetni Ockham fejtegetéseire, ezek ugyanis világossá teszik, hogy a noétikus kitüntettség gondolata kezdettől fogva közeli kapcsos-

⁴³ A kifejezés nem a skolasztikus szerzők sajátja, azt az összefüggést jelöli, amelyet Ilaria Acquaviva az alany kitüntettségének nevez egy természete szerint bizonytalan tárgygal szemben. Acquaviva szerint ugyanis a szabad választás biztos ismerete „è garantita non in forza dell’oggetto, intrinsecamente incerto, bensì in forza dell’eminenza del soggetto che possiede tale scienza.” Vö. La coscienza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez. In Mário Santiago de Carvalho–Manuel Lázaro Pulido–Simone Guidi szerk. *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics And Ethics*. Coimbra, Coimbra University Press, 2020, 139–168, 141).

latban áll a szabadság kérdésével. Ockham az isteni megismerés legfontosabb elméleteit bírálva arra a következtetésre jut, hogy a teremtmények ismerete nem Isten lényegének önismeretéből fakad (mint Tamásnál), de nem is az isteni akarat döntéseinek ismeretében képződik (mint Scotusnál), hanem az az egyszerű, minden másra visszavezethetetlen *tény* magyarázza, hogy Isten végtelenül tökéletes a megismerés rendjében:

Az isteni lényeg oly tökéletes és oly világos intuitív ismeret, hogy önmagában minden elmúlt és jövőbeli dolog nyilvánvaló megismerése, úgy-hogy tudja, hogy az ellentmondás melyik része igaz, és melyik része hamis.⁴⁴

A kései skolasztika idején számos teológus követi ezt a tanítást. A jezsuita Gabriel Vázquez szerint például „a jövőbeli esetleges dolgok, bármennyire szabadok is, *intelligibilisek*, mivel meghatározott igazságértékkel rendelkeznek”, s ezért tárgyát képezik a végtelen intellektusnak.⁴⁵ E magyarázat érthető okokból játszik központi szerepet a szabad akarat libertariánus elméleteiben, hiszen ezeknek minden esetben sarkalatos pontja, hogy a teremtményi döntést még Isten sem ismerheti meg annak okain keresztül. Amint egy flamand jezsuita, Leonard Lessius fogalmaz:

Minthogy Istenben a lehetőségek absztraktív megismerését végtelen tökéletesség s a tárgy elérését tekintve végtelen hatékonyság jellemzi, e megismerés pusztán azáltal válik a létező dolgok intuitív ismeretévé,

⁴⁴ William of Ockham: *Tractatus de praedestinatione*, q. 1.: „essentia divina est notitia intuitiva quae est tam perfecta, tam clara quod ipsa est notitia evidens omnium praeteritorum et futurorum ita quod ipsa scit quae pars contradictionis erit vera et quae pars falsa.” (Szerk. Philoteus Boehner – Stephanus Brown, in uő.: *Opera philosophica*. New York, St. Bonaventure, 1978, vol. II. 517.) Vö. Gabriel Biel, 1Sent d. 38. q. 1. a. 2. és dub. 8. (*Collectorium circa quattuor libros sententiarum*. Szerk. Wilfrid Werbeck – Udo Hofmann. Tübingen, J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, 1973, 692. lin. 1. skk. és 711. lin. 11. skk.).

⁴⁵ „Atqui futura quantumvis libera et contingentia, intelligibilia sunt, eo quod sunt determinatae veritatis: verum autem et intelligibile convertuntur...” Vö. Gabriel Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in Primam partem Sancti Thomae tomus I.*, q. 14. a. 13. disp. 65. cp. 4. n. 18. (Lyon, Jacques Cardon, 1631, 255a.)

hogy e tárgyak a jövőben *valóban* létezni fognak – s egyéb erőfeszítésre nincs is szükség.⁴⁶

Lessius szerint az isteni megismerés a *lehetőségek* tekintetében kezdetben absztraktív, minthogy eltekint a léteztől: Isten egyszerre ismeri a „Júdás elárulja Krisztust” és a „Júdás nem árulja el Krisztust” állításpárt mint olyan lehetőségeket, amelyek kölcsönösen kizárják egymást. Később azonban pusztán annak a ténynek az erejénél fogva jön létre Istenben a valóság intuitív (egyedi létezésre vonatkozó) ismerete, hogy az egyik lehetőség realizálódik.⁴⁷ Ha történetesen – minden előzetes isteni determináció nélkül – a történelem egy adott pillanatában igazgá válik az az állítás, hogy „Júdás elárulja Krisztust”, akkor e kijelentés igazságértéke öröktől fogva pozitív volt, s Isten – függetlenül attól, hogy milyen *ok* tette e kijelentést igazgá – öröktől fogva látta ennek az igazságát, azaz tudta, hogy Júdás szabadon, mindenféle előzetes kényszer és oksági determináció nélkül elárulja Jézust e konkrét pillanatban. Az az ok, amely ezt az állítást igazgá tette, történetesen Júdás szabad akarata, amelyről a korábbi definíció értelmében elmondható, hogy választhatta volna e döntés ellenkezőjét is, s ekkor ez lett volna visszamenőleg is mindig igaz, s Isten ezt látta volna öröktől fogva.⁴⁸

⁴⁶ Leonard Lessius: *De perfectionibus moribusque divinis*. 6. 1. 3.: „in Deo cognitio [...] possibilitium cum sit infinitae perfectionis et efficaciae in attingendo obiecto, hoc ipso quo obiecta illa reipsa sunt futura, fit intuitio existentium, nec opus est alia vi aut conatu.” (Antwerpen, Plantin, 1620, 81.)

⁴⁷ A későbbi hagyomány ezt nevezi a kegyelem esetében *infallibilitas connexionis obiectivának*. A kifejezés arra utal, hogy bár a kegyelem nem ellenállhatatlan, Isten csalhatatlanul tudja (*infallibilitas*), hogy össze fog kapcsolódni (*connexio*) a teremtett akarat döntésével, amelynek eredményeképpen a teremtő és a teremtmény együttműködik a hatás létrehozásában. Ez a *connexio* már az első aktusként tekintett kegyelemben is olyan valóság (*obiectiva*), amely megkülönbözteti a hatás híján maradó, „pusztán elégséges” kegyelemtől, s mint ilyenre – tehát mint a világ egy igaz összefüggésére – vonatkozik az isteni tudás. Vö. H. Quilliet: *Congruisme*. In *DThC*. Tome 3. Szerk. Alfred Vacant – Eugene Mangenot. Paris, Letouzey et Ané, 1908, 1122.

⁴⁸ Lessius voltaképpen azt az igazságot fogalmazza meg, amely mellett Ockham érvelt a 14. században, tudniillik hogy a jövőre vonatkozó kijelentések voltaképpen jelen idejű proposíciókként foghatók fel, amelyeknek az igazságértéke már most rögzített egy jövőbeli esemény függvényében. Vázquez szerint, ugyanígy, a jövőre vonatkozó isteni tudás össze van kötve a jövőbeli eseménnyel, így az „Isten előre tudja, hogy *F*” (ahol *F* egy jövőbeli esemény) és *F* igazságértéke mindig megegyezik, így bármelyik mondat igazsá-

b) Közbiúlsó tudás

Az a körülmény azonban, hogy Isten öröktől fogva ismerte a jövöbeli szabad döntésekre vonatkozó kijelentések igazságértékét, némi bonyodalommal jár, ha ezt az örök tudást arra a teremtés előtti állapotra vetítjük vissza, amikor Isten még nem határozta el (de e „még nem”-nek természetesen itt se temporális értelmet tulajdonítsunk!), hogy a számos lehetséges világ közül melyiket fogja megteremteni.⁴⁹ Ha örök tudásának ezt a réteget tekintjük, akkor a következőket kell mondanunk: ahhoz, hogy gondviselése *minden* partikuláris eseményre kiterjedhessen, s a szabad emberi választás se legyen ez alól kivétel, nemcsak azt kellett tudnia a teremtést megelőzően, hogy mi lehetséges – azaz hogy milyen lehetséges világok megteremtésére képes –, és nem is csupán azt kellett tudnia, hogy miután az egyik lehetséges világot kiválasztotta, mi fog ebben a világban megtörténni, hanem azt is tudnia kellett, hogy *ha* megteremtené ezt a lehetséges világot, ebben a pusztán lehetséges világban mit döntenének *de facto* a szabad ágensek. Válasszuk elemeire, s tekintsük át ezt a bonyolult szituációt.

1. Az isteni tudás legalapvetőbb rétege mindenre kiterjed, ami önmagában lehetséges, mert nem implikál ellentmondást és – következésképpen – tárgya az isteni mindenhatóságnak. Ez a tudás Istenben nem több, mint mindannak az egyszerű megértése, ami lehetséges. Ez az ún. „egyszerű megértés alapján definiált tudás” (*scientia simplicis intelligentiae*), amely tehát a lehetséges világok összességére kiterjed. Isten ennek a tudásnak a tárgyaként megérti – emberileg szólva – az összes lehetséges tényállást reprezentáló állítást, és valamennyinek az ellenkezőjét is („Júdás vagy elárulja Jézust, vagy nem árulja el”), minthogy azonban a lehetőségek birodalmában mozgunk, egyikhez sem tartozik határozott igazságérték.
2. Isten ezek után akaratával választ az értelem által felkínált lehetőségek közül, azaz „elköteleződik” az egyik lehetséges világ megteremtése mellett. Amennyiben tisztában van e döntésével, saját akarata ismeretében határozottan tudja (mintegy „látja”), hogy az egymásnak ellentmondó

gából következtethetünk a másik mondat igazságára (*Commentariorum...* q. 14. a. 13. disp. 68. cp. 6. nn. 35–36., id. kiad. 269a).

⁴⁹ A lehetséges világokra vonatkozó skolasztikus elméletek igen alapos összefoglalása Jacob Schmutz tanulmánya: „Qui a inventé les mondes possibles?” *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*. 2006/42. 9–45.

állítás párok melyik tagja igaz és melyik hamis. Ez egyfajta intuitív, a látásra emlékeztető tudás (*scientia visionis*).

Ha igaz az, hogy Isten a szó libertariánus (molinista) értelmében szabad létezőket teremt, akkor sem (1), sem (2) nem alkalmas arra, hogy ezeknek a választásait előzetesen ismerje. Az első nem alkalmas erre, mert, mint láttuk, nem tükrözi, hogy az egymásnak ellentmondó állítás párok közül melyiknek mi az igazságértéke, a második típus pedig azért nem vezethet el a döntések megismeréséhez, mert bármelyik lehetséges világra essen is a választás, abban – ha a világ tartalmaz szabad ágenseket – lesznek olyan események, amelyek igazságértéke nem függ az isteni akarat választásától.

E kettős kudarcból felismerhetők azok a feltételek, amelyek mellett a szabad döntések előzetes ismerete lehetséges. A szabad döntések megismerése egyrészt meg kell hogy előzze az isteni akaratot – hiszen nem függhet Isten elhatározásaitól –, másrészt határozott igazságértéket kell hogy rendeljen a lehetséges alternatívákhoz. A szóban forgó tudás az előbbi követelményt tekintve (1)-hez hasonlít, amennyiben „pre-volicionális” (pusztán a lehetőségek körében mozog, s így megelőzi annak a világnak a kiválasztását, amelyet Isten meg fog teremteni), ugyanakkor (2)-höz is hasonlít, amennyiben határozottan tükrözi, hogy a „Júdás vagy elárulja Jézust vagy nem árulja el” típusú diszjunktív állítások melyik tagja igaz az egyes világokban. Minthogy ez a fajta tudás bizonyos vonatkozásait tekintve mindkét korábbival megegyezik, más vonatkozásait tekintve azonban különbözik is mindkettőtől, a teológusok ezt *közbülső tudásnak* nevezik (*scientia media*).

3. Isten közbülső tudása lehetséges világokat reprezentál, s minden egyes lehetséges világban megmutatja, hogy a szabad akarat választása a jövőben lehetséges alternatívák közül melyiket teszi igazzá (és melyiket hamissá) ebben a világban.

Ehhez hasonló „közbülső” tudást a hétköznapi életben is gyakran tulajdonítunk magunknak, amikor például azt mondjuk: „ha pénzhez jut, biztos, hogy elissza”, vagy „ha megkapja az állást, biztosan tudom, hogy szorgalmasan fog dolgozni”. Ezekben az esetekben a tudást kifejező ige hatókörében olyan kondicionálisok állnak, amelyeknek az a természete, hogy a szabad akarat döntéseivel kapcsolatban fogalmazzanak meg állításokat bizonyos jövőbeli körülmények között. Látható azonban, hogy ha az akarat valóban szabad, akkor ezekben az

emberi helyzetekben nem beszélhetünk a szó szigorú értelmében vett valódi tudásról. A „tudom” ebben az esetben annyit jelent, hogy „ismerve az illetőt mélyen meg vagyok győződve”, azaz valójában nem tudással, hanem az okokból levezetett, fallibilis jóslatokkal rendelkezünk. Nem így Isten, aki nem az okok ismeretére hagyatkozik, hanem noétikus kitüntetésénél fogva ismeri a jövőre vonatkozó esetleges kondicionálisok határozott igazságértékét. Amikor például Jézus azt mondja: „ha Tíruszban és Szidónban történtek volna a bennetek végbement csodák, már régen zsákban és hamuban ülve tartottak volna bűnbánatot” (Lk 10,13), akkor ez nem egyszerű jóslás volt a részéről azzal kapcsolatban, hogy mi történne (vagy mi történt volna) egy tényellentétes szituációban, hanem annak a tévedhetetlen ismerete, hogy az említett város lakói *szabadon* miképp dönthettek volna az adott körülmények között. Ugyanezen a módon Isten már a teremtés pillanata előtt tévedhetetlenül, de *saját oksági szerepétől teljesen függetlenül* tudja, hogy egy bűnös együttműködne-e a felkínált kegyelemmel, vagy sem. Ne feledjük, hogy e közbülső tudás az isteni akaratot megelőző, attól logikailag független, pre-volicionális tudás, azaz megelőzi az isteni választást. Maga az isteni választás már e közbülső tudás ismeretében történik, azaz Isten azután határoz például Péter megteremtése mellett, hogy tudja, Péter Cezáreában szabadon meg fogja vallani, Jeruzsálemben pedig meg fogja tagadni Krisztust (Mt 16,15).⁵⁰

c) Kongruizmus

Az a körülmény, hogy a szabadság molinista elmélete rést üt a platonizmus oksági szerkezetén, s a szabad választás képessége egymásra visszavezethetetlen cselekvési területeket generál, önmagában nem jelenti a teleologikus hierarchia

⁵⁰ Mivel senki sem maga érdemli ki, hogy Isten azt a világot teremtette meg, amelyben előre látta, hogy az illető elfogadja a kegyelmet, senki nem köszönheti önmagának az üdvösséget. Látható, hogy Isten választása Molina szerint a közbülső tudás birtokában (tehát az érdemek ismeretében, *post praevisa merita*) történik. Ez nem azt jelenti, hogy a kiválasztást az előre látott érdemek magyarázzák, a kiválasztás Molina szerint *post*, de nem *propter praevisa merita* megy végbe. Ez az álláspont azonban kétértelmű. Lessius úgy véli, hogy az érdem előzetes ismerete az az ok, amely alapján a kiválasztás megtörténik, míg Suáreznál az érdemek ismerete eszköz csupán a kegyelem megfelelő mértékének kiválasztásához. Vö. Eleonora Rai: Ex Meritis Praevisis: Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit Controversies (1587–1613). *Journal of Early Modern Christianity*. 7/1. (2020) 111–150.

végét, ám ez a hierarchia többé nem egy egységes központból kiinduló emanáció eredménye, amely szükségképpen egyetlen végcél felé tart, hanem az összerendeződés és a harmonizáció feladatként – egyfajta kalkulatív tervként – jelentkezik már a teremtés forrásánál is: a gondviselés olyan tárgyterületek összehangolását igényli, amelyek saját törvényszerűségeikkel lépnek be a kapcsolatok rendszerébe.

Jól megfigyelhető mindez a *kongruencia* (összhang, illeszkedés) elméletében a kor bizonyára legjelentősebb jezsuita gondolkodójánál, Francisco Suáreznál. A kongruizmus szerint (amely 1613 után a jezsuita rend hivatalos álláspontja lesz)⁵¹ Isten a legmegfelelőbb körülmények között kínálja fel az embernek a kegyelmet, azaz Isten annyi segítséget ad annak a cselekvőnek, akit a végső üdvösségre akar vezérelni, amennyiről tudja, hogy az „összhangban lesz” az ember saját indíttatásával, „illeszkedik” (*congruus*) az ágens szabad akaratához, s ezért csalhatatlanul kiváltja az emberi akarat jóváhagyását, anélkül hogy reálistan mozgatná azt.⁵² Isten kegyelmi ajándékának elvben így is ellenállhat a cselekvő, a gyakorlatban mégsem ez történik, mert Isten úgy mozgat, ahogy a felőle érkező hatás a lehető legjobban megfelel az ágens saját szándékainak és természetének. A jó cselekedetekhez szükséges e világi és transzcendens okok hierarchiája tehát úgy rendeződik el, hogy mindegyik elem a maga körén belül mozog, de ezek a körök teljes harmóniában igazodnak egymáshoz.⁵³

⁵¹ Vö. „Congruisme” *DThC* 3:1120 (vö. feljebb 42. jz.). és Robert J. Matava: A Sketch of the Controversy de auxiliis. *Journal of Jesuit Studies* 7/3. (2020) 417–446. 431. skk. Aquaviva generális 1613. december 14-i határozata után is voltak ugyanakkor a rendben, akik elutasították ezt a tanítást. A hivatkozott szócikk Adam Tannert említi például a 17. századból: *Theologia scholastica*. I. 6. dub. 5. n. 80. Ingolstadt 1626. 1164. skk.

⁵² A kongruizmus kifejezés Szent Ágoston e soraiból ered: „Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocationem non respuat.” (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1.2.13., PL 40:119., saját kiemelésem.) Ágoston kijelentése önmagában többértelmű, hiszen nem tisztázza, hogy miben áll a kongruencia alapja, s az „elhívás” hogyan viszonyul a szabad akarathoz. (Lásd még *De dono perseverantiae* 14.35.; PL 45:1014.: „Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturale munus intelligentiae quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant.”)

⁵³ Súlyos kérdés a 16–17. századi jezsuita teológiában ennek az igazodásnak az elve. Molina és követői (Vázquez, Lessius és a „szigorú molinisták”) fontos szerepet szánnak ebben az emberi komponensnek, annak a ténynek, amelyet Isten a közbülső tudás révén előre lát, hogy a cselekvő egy feltételes jövőbeli szituációban elfogadja-e a kegyelmet.

A suárezi kongruizmusnak az a korábban említett meggyőződés az alapja, hogy a szabad akarattól függő jövőbeli események igazsága nem ismerhető meg az okuk alapján, vagyis az akarat legbelsőbb természetének ismeretében sem tudható, hogy a cselekvő mit fog választani. Suárez megfogalmazásában ez a negatív tétel világos összefüggésben áll a szabad akarat ismerős meghatározásával:

Az okozatot az okban csak annak a létezésnek az alapján lehet megismerni, amellyel benne rendelkezik. Ám az esetleges okozat a maga közvetlen okában – még ha az közvetlenül cselekvésre diszponált állapotban van is és minden előzetes feltétel adott – nem rendelkezik egy konkrétan meghatározott létezéssel, hanem csak indifferens létezése van, mivel az ok ereje sem önmagából kiindulva nincs *erre* determinálva, sem az összes előzetes feltétel hozzáadása nem determinálja elégséges módon.⁵⁴

Suárez szerint tehát az okozat az okban indifferens módon létezik, mivel ha az ok hatóerejét (*virtus*) nézzük, az alternatív lehetőségek bármelyike származhat belőle. A gondolatmenetben fontos szerepe van az előzetes körülmények összességének, mivel elgondolható olyan ok, amelyik önmagában ugyan indifferens, az okozás körülményei mégis az egyik vagy a másik alternatíva létrehozására deter-

E szerzők szerint az események rendjének meghatározása (az üdvözültek tekintetében a predestináció) *követi* a közbülső tudást. A kongruista molinizmus képviselői (Suárez, Bellarmino, Acquaviva, Henriquez, Toletus, Ruiz és mások) ezzel szemben első helyre állítják az abszolút isteni dekrétumot az üdvösségre rendelték felől (predestináció), és csak ezután szánnak szerepet annak a közbülső tudásnak, amely megismerhetővé teszi, hogy mekkora mértékű kegyelem mellett fog a kiválasztott akarata kooperálni Istennel. Vö. Réginald Garrigou-Lagrange: *La prédestination des saints et la grâce: Doctrine de Saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques*. Paris, Desclée de Brouwer et Cie. é. n., 174–184.; Juan Cruz Cruz: *Predestination as Transcendent Teleology: Molina and the First Molinism*. In Matthias Kauffmann – Alexander Aichele szerk.: *A Companion to Luis Molina*. Leiden, Brill, 2014, 89–121, 112. skk.

⁵⁴ Franciscus Suárez: *Opusculum primum: de concursu, motione et auxilio Dei*. In uő.: *Opera omnia*. Szerk. Charles Berton. *Opera omnia*. Paris, Louis Vivès, tom. 25.; 11:303.: „[E]ffectus in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa; sed effectus contingens in causa sua proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus praerequisitis, non habet esse certum et determinatum, sed indifferens, quia virtus causae neque ex se est ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis praerequisitis sufficienter determinatur.”

minálják.⁵⁵ Ha a szabad ok is ilyen volna, a körülmények ismeretében megállapítható lenne az okozás kimenetele.⁵⁶ Ám a szabad ok nem ilyen, hiszen – mint láttuk – az összes előzetes körülmény rögzítése után is két irányban nyitott: maga határozza meg magát valamelyik alternatíva létrehozására, s amíg ez – tehát a konkrét okozás – végbe nem megy, addig az ok és az előzetes feltételek együttes ismeretéből sem levezethető az okozat.⁵⁷ Röviden fogalmazva: a cselekvésre diszponált ok és a körülmények összessége együtt is csak szükséges, de nem elégséges rendszerét alkotják a feltételeknek. Mindebből Suáreznál is az következik, hogy Isten aktívan részt vesz ugyan a jó cselekedet létrehozásában, de ez az aktív részvétel nem lehet az eredmény ismeretének az alapja:

⁵⁵ Ilyen indifferens ok például a Nap, amely ellentétes hatásokat képes létrehozni, ám azt, hogy melyik jön létre, a tárgy és a körülmények determinálják (az agyagot megkeményíti, a viaszt meglágyítja).

⁵⁶ Ezen a ponton Suárez álláspontja eltér Molina és Bellarmino tanításától, akik úgy vélik, hogy a végtelen isteni elme az akarat természetének és a körülményeknek – tehát nem a döntés okának, hanem a döntés külső és belső körülményeinek – az ismeretében tud a jövőbeli döntésekről, amelyek bekövetkeztükig nem rendelkeznek határozott igazságértékkel. (Ennek az állapotnak igen világos kifejtése olvasható Roberto Bellarmino írásában: *Controversia de gratia et libero arbitrio*, l. 4. cp. 15.; *Opera omnia* 6:31b–34a.) Suárez ezzel szemben úgy véli, hogy a jövőbeli szabad kontingenciák ismerete Istenben az ezekre vonatkozó állítások határozott igazságértékének az ismeretét jelenti. Vö. Ilaria Acquaviva *i. m.*

⁵⁷ Ez nem azt jelenti, hogy Suárez szerint az emberi jóváhagyás nélkül intrinzikusan ne különbözne a pusztán elégséges és a hatékony kegyelem. A kongruisták úgy vélik, hogy ez a különbség megelőzi az emberi jóváhagyást (tehát a kegyelem hatását), s az eredeti isteni dekrétum tükröződik benne. A kongruitás az eleve hatékonynak szánt kegyelem eszköze (vö. Garrigou-Lagrange: *La prédestination...*, id. kiad. 179–180.). Claudio Acquaviva generális korábban említett rendelete (1613. december 14.) ezt az álláspontot írta elő a rend teológusai számára: „Nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam quae effectum reipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quod una ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiat, altera non item, sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usuris, si haec inefficacia praevidisset.” (Decretum de gratia efficaci. In G. M. Pachtler szerk.: *Institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes...* Berlin, A. Hofmann, 1890, III. vol. 47., kiemelések az eredetiben.)

[E] segítség hatékonysága nem abban áll, hogy természeti módon (*physice*) és a saját erejénél fogva determinálja az akaratot, hanem abban, hogy a segítség Isten előzetes tudása és bőkezűsége folytán oly módon, olyan alkalmas formában és pillanatban érkezik, amelyek mellett – Isten tudja – nem marad el a hatás. Ezért ez a fajta segítség nem lehet elsődleges alapja a jövőbeli hatás megismerésének benne, hanem inkább annak az előzetes ismeretét feltételezzük – ha más nem, kondicionálisan –, hogy ha *ilyen és ilyen* segítség érkezik, annak meglesz a hatása.⁵⁸

Ebben a suárezi állásfoglalásban az eddigiekben vázolt kép valamennyi eleme együtt van: Isten előre tudja, hogy *ha* ilyen és ilyen módon ad az embernek segítő kegyelmet, az *de facto* így és így fog dönteni szabadon. Ezért ismeri az alkalmas mértéket és pillanatot, amelyben a kegyelem mozgatóereje – pusztán morális vonzerőt gyakorolva – éppen az elvárt eredményhez vezet. Isten tehát Suárez szerint is „mindent az önmaga által rendelt cél felé mozgat”, amint azt a hagyomány állítja, s ezek a célok soha nem is hiúsulnak meg, mégsem Isten saját célirányos tevékenysége az alapja annak,⁵⁹ hogy a szabad okok cselekvései megismerhetők. E magyarázatban érintetlen a gondviselés teleologikus rendje, ám mintegy „kerülő útra kényszerül”, mert egy a saját cselekvésétől különböző rendben kell hogy összekapcsolja a világ illeszkedő elemeit saját elhatározott terve szerint.

⁵⁸ *Opera omnia* 11:305–306.: „[E]fficaciam huius auxilii non consistere in hoc quod physice et vi sua determinet voluntatem, sed in hoc quod praescientia et liberalitate Dei datur eo modo et ea opportunitate et tempore, quo Deus scit habiturum effectum; et ideo tale auxilium non potest esse prima ratio cognoscendi in illo effectum futurum, nam potius supponitur praescientia, saltem conditionata, quod, si tale auxilium detur, habiturum est effectum.”

⁵⁹ Nem lényegtelen, hogy Suárez itt *prima ratio cognoscendi*-ről beszél, vagyis azt a – Leibniz későbbi szavával élve – „elégészes észszerű alapot” keresi, amely alapvető magyarázatot ad a szabad cselekvések előzetes ismeretére. Ezzel nem tagadja, hogy *miután* Isten eldöntötte, hogy kooperál a szabad akaratral, saját kooperatív tevékenysége alapján is tud a közös cselekvés eredményéről, ám ez a tudás nem az „első” *ratio cognoscendi*: „His positis dico primo: actus liberi boni praedefiniti a Deo, supposita tali praedefinitione, evidenter cognoscuntur futuri in illa, et ex vi illius; illa tamen praedefinitio non potest esse prima ratio cognoscendi futura libera, sed necessario aliam [rationem cognoscendi] supponit seu includit. Prima pars conclusionis certissima est, quia non stat aliquid esse sic praedefinitum a Deo, et non fieri, alioqui voluntas Dei non esset efficax, neque omnipotens.” (*Opera omnia* 11:313a)

A kongruencia többféleképpen jelenik meg Suárez elméletében. Elsősorban a megfelelő helyre és időre, valamint azokra az emberi természethez alkalmazkodó formákra utal, amelyek mellett az akarat jóváhagyására biztosan lehet számítani. „Ha [Isten] meg akar téríteni egy embert, egyszersmind olyan időpontban és olyan módon akarja a meghívást is, amelyről tudja, hogy az egyet fog érteni vele.”⁶⁰ Ilyenkor a hatás alapja a meghívás, tehát az Isten felé mozgó kegyelmi segítség „speciális illeszkedése (*congruitas*) és morális hatékonysága”.⁶¹ Egy másik értelemben is beszélhetünk azonban kongruenciáról. Minthogy kétirányú relációról van szó, Suárez olykor az ember természetes diszpozícióit tekinti „egybevágónak” az isteni segítséggel, amely hozzá idomul.⁶² Végül a kegyelem módja és mértéke nemcsak a bűnös személyéhez és a körülmények adottságaihoz igazodik, hanem ahhoz a tervhez is, amellyel Isten a gondviselés részeként eleve elrendelte, hogy kiket fog üdvösségre juttatni, s e tervre tekintettel bizonyos természetes aktusok (pl. a valódi bűnbánat) kongruensek lehetnek az isteni kegyellel ismét csak a teremtmény oldalán.⁶³

Következtetések

A közbülső tudás elmélete manapság reneszánszát éli az angolszász teológiai irodalomban. Számos szerző hangsúlyozza, hogy a Molina által javasolt újítás, amely helyet teremtett a szabad akarat libertariánus koncepciójának a gondviselés hagyományos rendjében, nem csorbította az isteni szuverenitást, sőt az a meggyőződés tükröződött benne, hogy „a szuverenitás egyenesen arányos az emberi szabadsággal és véletlenszerűséggel a világban”.⁶⁴ Mindez azt sugallja,

⁶⁰ „Unde quod vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum...” (*De concursu et auxilio Dei* 3.14.9., *Opera omnia* 11:225.; Ilaria Acquaviva olvasata in *i. m.*)

⁶¹ Uo.

⁶² *De essentia gratiae...*, lib. 7. cp. 22. n. 8.; *Opera omnia* 9:276a.: „Nihilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini nullum habitum, actum vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui convenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem et condonationem posset adjungere.” Vö. uitt. cp. 23. n. 12.; *Opera omnia* 9:288b.: *congrua dispositio ad placandum Deum...*

⁶³ *De essentia gratiae...*, lib. 7. cp. 14. n. 73.; *Opera omnia* 9:230a.

⁶⁴ Kirk R. MacGregor: *i. m., Introduction.*

hogy az imént tárgyalt fejlemények összhangban vannak a keresztény teológia hagyományos vonulatával, és pusztán a szabadság egy robusztusabb – tehát a modern világ igényeihez jobban illeszkedő – formájával való kiegészítését jelentik. Véleményem szerint annak hangsúlyozása, hogy az új elméletek nem kívánták csorbítani az isteni szuverenitást, helytálló, ugyanakkor e kontinuitista megközelítés nem veszi figyelembe azt, ami a közbülső tudás elméletében és a kongruizmusban újszerű. Ezekben az elméletekben a két terület harmonizációjának olyan új stílusa jelenik meg, amely az egyes tárgykörök világos elválasztásán és utólagos összekapcsolásán alapul. A 16–17. századi jezsuita szerzők munkásságában a szuverenitás nem a rendszer egészét átható befolyásként, hanem az alrendszerek összehangolásának művészeteként jelenik meg.⁶⁵

Vizsgálódásaink ezen a ponton utalnak vissza kezdeti kérdésünkre. Simmel azt a gondolatot fogalmazta meg a modernitással kapcsolatban, hogy a 16. századtól kezdve a nyugati kultúrában a funkcionális differenciálódás új formái váltak meghatározóvá. Az életszférák szétválásának, majd a választáson és érdek-egyeztetésen alapuló összekapcsolásának az igénye az *interfunkcionális koordináció* szempontjait állította előtérbe (hogy egy modern fogalmat alkalmazzunk e történeti jelenség leírására). Természetesen nem arról van szó, hogy a modernizációnak nevezett bonyolult osztársadalmi és kulturális jelenséget a kései skolasztika vagy általában a magasan képzett szűk intellektuális elit szellemi teljesítménye felől kívánnánk megérteni. A tárgyalt elméletek csupán jelzőfények, azokat az erőfeszítéseket világítják meg, amelyeket egy funkcionálisan differenciált kozmosz elgondolása érdekében fejtett ki ez a szellemi elit. A katolikus felvilágosodás különböző helyszínein ugyanis – a széles körben elterjedt meggyőződésekkel ellentétben – voltak ilyen erőfeszítések. A „barokk” skolasztika a 16–17. században érzékenyen reagált a modernizációs változásokra, és úttörő szerepet játszott abban, hogy egy részekre tagozódó világ koordináción alapuló egységének az eszméje elgondolhatóvá váljon a kozmosz emanatív hierarchiájával szemben.

⁶⁵ Ezt támasztja alá az a megállapítás is, amellyel Robert J. Matava a *de auxiliis* viták tanulságait foglalja össze: „Whereas Molina began from the side of the human person and operated on the assumption that there were two realities that required harmonization, the Dominicans operated on the assumption that there was no tension to be resolved...” Robert J. Matava: *i. m.*, 425.