

Simon József

SE A HIT, SE A NEVELÉS Christian Francken a morálteológiai istenérvek ellen

Tárgyunk Christian Francken (1552–1611?)¹ német filozófus második erdélyi tartózkodása alatt – valamikor 1590–1591 táján – született műve, melynek címe: *Disputatio inter Theologum et Philosophum de incertitudine religionis Christianae*.² Az egyetlen kéziratban ránk maradt mű Teológusa 37 filozófiai érvet sorakoztat isten létezése mellett, majd egy Filozófus alakban fellépő válaszoló mind a 37 érvet megcáfolja. Az érvek két nagy csoportra oszthatóak: az első 20 érve a kor morálteológiai-apológetikus irodalmában használatos eszközökkel véli bizonyíthatni isten létezését, míg a fennmaradó 17 érve a kozmológiai, teleológiai és *a priori* argumentumok különféle formáit ölti. Ezúttal a morálteológiai érvelések és cáfolatok egy csoportját vizsgáljuk meg.³

A keresztény törvény pozitivitása és természetessége

A Filozófus 9. ellenérvében kifejti, hogy a keresztény vallás előírásainak megtartását illető nehézségek (*difficilia*) nem tekinthetőek olyan jellegzetességeknek, amelyek e vallás isteni eredetét bizonyítanák. A Filozófus arra hívja fel figyelmünket, hogy kétféle okot lehet megadni, amelyek miatt az ember egy törvény szerinti cselekedetet nehéznek minősít. Vagy *hiszünk* abban, hogy isten ezt így *akarta*, vagy *neveltetésünk* következménye az ilyen kvalifikáció. Ekkor ugyanazon bizonyosság két oldala jelenik meg: a morális istenismeretnek a *kegyelem* és a *természet* felőli megközelítésmódjai. Francken célja mármint egy ateista stratégia kibontása: a Teo-

¹ Alapvető tájékozódáshoz: Lech SZCZUCKI, *Két 16. századi eretnek gondolkodó*, Bp., 1980; PIRNÁT Antal, *Arisztotelianusok és antitrinitáriusok*, Helikon, XVII (1971/3-4), 363–392; Bálint KESERŰ, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk "Disputatio de incertitudine religionis Christianae" = Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, ed. by R. DÁN, A. PIRNÁT, Bp., 1982, 73–84; Jacek WUJACZKA, *Christian Francken*, Baden-Baden, 1991 (Bibliotheca dissidentium (GRENEP), 13); SIMON József, *Christian Francken = Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*, 3. kötet, Bp., 2005, 218.

² Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, Sign.: Mss. Akc. 1955/220. A kéziratot 1955-ben fedezte fel Keserű Bálint, ld. fent hivatkozott tanulmányát. A mű modern kiadása: József SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, Verlag Harrassowitz 2008 (Wolfenbütteler Forschungen, 117), 151–182. [A továbbiakban: *Disputatio*.]

³ Tanulmányom a Christian Francken vallásfilozófiáját taglaló disszertációm egy alfejezetének enyhén átdolgozott magyar nyelvű változata, vö. SIMON, *Die Religionsphilosophie...*, 86–97.

lógus és a Filozófus közötti konfliktus azonban nem redukálható pusztán a kegyelem és a természet közötti szakadék megállapítására. Francken felfogása szerint egy ateista kérdésfeltevés nem elégedhet meg a szupranaturális morális teológiának az emberi természet nevében kifejtett kritikájával. Egy ilyen kérdésfelvetésnek azt is meg kell mutatnia, hogy a *természetes* morál és a *természetjog* milyen részt vállalhat ezen természetfeletti gyökerű morálteológia kialakításában és másfelől azt is, hogy milyen jellemvonásokkal bír egy a morális teológia felől artikulálódó morál-filozófia. Azonban épp a természetes morál*filozófiai* alapok relativitása legitimálja Francken azon törekvését, hogy a morálteológiai argumentumokat teológiai terminusok mentén is kritika tárgyává tegye. Egy ateista stratégia semmiképpen sem ismerheti el a teológiai istenismeret megerősödését az istenről való ismeretszerzés morál*filozófiai* eljárásának gyengesége, relativitása vagy deficites volta miatt – ahogy azt egyébként a korai újkor *fideisztikus* vallásfilozófiája teszi. Francken messzemenően tudatában van annak, hogy egy természetes moralitásnak is vannak teisztikus alapjai, és hogy ateista stratégiájának legfőképp ez ellen kell irányulnia. A német filozófus egyik legélesebb belátása pedig éppen az, hogy a természetes morál teisztikus előfeltevései nem csak a természet felől, hanem a pozitív vallás kegyelmi meghatározottsága felől is megalapozhatóak. A kritika alá vett morálmatafizika épp ezért rendelkezhet bizonyos mérsékelt racionalitással és bizonyosságigénnyel. Francken rendkívül korrekt módon rekonstruálja a cáfolandó álláspontot: a korai újkor vallási gondolkodásának alapvető apóriáit.

A pozitív vallás problémája – a 'Deus fallens' kérdése

Francken több helyen vezet elő a kinyilatkoztatás lehetséges megtévesztő karakterére vonatkozó gondolatmeneteket. A Teológus 7. és 14. argumentuma az egyház tévedhetetlenségét tematizálja. A 14. érvben az egyház tévedhetetlensége isten tévedhetetlenségén alapul.⁴ A Filozófus válasza egy korábban kifejtett cáfolathoz kapcsolódik: nem ismertebb számunkra az, hogy isten az, aki az egyházat arra tanítja, hogy az egyházat isten irányítja, mint az a tény, hogy az egyház saját legitimitását istenre alapítja. A német filozófus a valláskritika évszázados alapvető kártyalapjait játssza ki: emberek voltak azok, akik isten szavait befogadták, előadták

⁴ *Disputatio*, 165: „14. THEOL. Deus non potest errare. Ergo nec Ecclesia Christiana, quae regitur a Deo, errare potest.”

és lejegyezték,⁵ ebből következően a próféták ugyanúgy, mint az egyház, a világi történetírókhoz hasonlóan tévedhettek és tévedhetnek ma is.⁶

Egy megtévesztő isten eszméje, vagyis egy olyan istené, aki határtalan mindenhatóságánál fogva hamis ismereteket is előidézhet, a 14. argumentumban nem bukkan fel. Az emberek voltak azok, akik véges emberi természetükből fakadóan *nem* isten szavait fogadták be vagy isten szavait *helytelenül* adták vissza. Az ember mentális berendezkedésének egy *deus fallens* ideájához való későközépkori hozzáfűzése azonban jelentős szerepet játszik az 1. argumentum cáfolatának negyedik részében.

Francken természetesen tisztában van azzal, hogy egy ilyen irányú ellenvetés esetében egy nominalista problémakezelés irányába mozdul el. Filozófusa itt feladja azt a nézetét, miszerint a teológiai ismeretek objektivitásának kritériumai megegyeznek a tudományos bizonyosság szigorú kritériumaival, és elismeri, hogy bizonyosak lehetünk abban, hogy isten valamint a próféták és az apostolok között közvetlen és bizonyos kommunikáció állt fenn. Azonban az ihletett emberek által hangoztatott vagy lejegyzett kijelentések angyaloktól, démonoktól vagy egyéb spirituális lényektől is származhattak.⁷ Semmi sem képes kiküszöbölni annak veszélyét, hogy a démonok a próféták vagy az apostolok mentális berendezkedését oly módon módosították, hogy ezek teljes fokú evidenciával rendelkezzenek egy nem létező tényállás felől. A gondolat központi motívuma, hogy ezen evidenciának teljesnek és meghaladhatatlannak kell lennie. Azon hipotézist, hogy a kinyilatkoztatás lejegyzői egy megtévesztő kommunikáció áldozatai voltak, az Ó- és Újszövetség sok Francken által irracionálisnak minősített tanítása is bizonyítja. A szentháromságról szóló tanítás; hogy egy test egyszerre van jelen különböző helyeken; vagy istennek a kenyérben való jelenléte, pontosan ilyen irracionális tanítások.

⁵ Uo.: „14. PHILOS. Vitiosa est ratio falso consequente; unde enim scis, quod Ecclesia non potest errare, nisi <ex> fide, quae est ex auditu verbi Dei. Ergo scis, quia tanquam verbum Dei propositum est ab aliquo vel aliquibus, quod Ecclesia regatur a Deo. Et Ecclesia hoc verbum pro verbo Dei recipit. At qui proposuerunt, et qui receperunt, homines erant. Ergo decipi et decipere poterant.”

⁶ A gondolat felbukkan Palaeologusnál is, aki azon lehetőséget, hogy az apostolok tévedhettek, kizárólag az Újszövetség múlt- és jelenidejű eseményekkel kapcsolatos részei számára tartja fenn; a jövőre vonatkozó megnyilvánulások istentől származnak, így bizonyosak. Vö. Jacobus PALAEOLOGUS, *De veritate narrationis Novae Sacrae Scripturae sine vitio sancti spiritus*, Thoroczkaikódex, Bibliotheca Filialei Cluj a Academiei Republici Romane, Anexa III, MS Nr. 1669., fol. 729–741; modern kiadását Lech Szczucki rendezte sajtó alá, (*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. XV. 1970, 189–201). Modern magyar kiadás: *A szent lélek hibáztatása nélkül arról, igazak-e az Újszövetségben elbeszéltek?* = *Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, szerk. BALÁZS Mihály, Bp.–Kolozsvár, 2003, 117–130.

⁷ *Disputatio*, 155–156: „Porro esto, fuerint certae istae locutiones, quae commemorantur a Theologis, nihil prohibet dicere non fuisse a Deo, cum inferri possint in alias causas, in Angelos, in Demones, in animas. Quid enim impedit Demones etiam aliqua docere vera, ut intermisceant falsa, et tali ratione decipiant? Cum praesertim in novo et veteri testamento vestro multa sint, quibus recta ratio videtur refragari, ut quod una res singularis sit in tribus personis, quod unum corpus sit in multis locis, quod in pane sit Deus et homo.”

A Teológus 11. érvében a kinyilatkoztatás szöveglejegyzéseinek formális körülményeire mutat rá. A keresztény vallás különös racionalitása mellett szóló egyik tradicionális hihetőségi alaphoz (*via convinciendi*) megfelelően Francken Teológusa a teológiai istenismeret bizonyosságát a próféták egybehangzó jövődöléseire építi. Ezen megegyezés azáltal nyer magyarázatot, hogy a megjövendölt jövőbeli kontingens események (*futura contingentia*) kizárólag isten számára voltak ismertek. Ebből következően a próféták bizonyos ismerettel rendelkeztek istentől és istenről.⁸

A Filozófus a Szentírás egyes – a jövőre vonatkozó próféciákat tartalmazó – textusainak keletkezése közben felmerülő formális körülmények vizsgálatára korlátozza magát. Miután újból előhossa a teológiai bizonyítások premisszáinak *ex credito* kvalifikációja miatti bizonytalanságát,⁹ hogy ezáltal kifejezze a szóban forgó próféciák *megegyezésére*, illetve a szóban forgó próféták között fennálló *földrajzi távolságra* vonatkozó kételyeit,¹⁰ az ellenérv frivol irányt vesz.

A Szentírásban ugyanis az olvasható Krisztusról, hogy „*felvivén őt az ördög egy nagy magas hegyre*” (Luk. 4,5): miért ne lett volna képes az ördög ugyanazt megtenni bizonyos rossz emberekkel vagy azokkal, akik vele szövetséget kötöttek? A bibliai elbeszélés pogány értelmezési eljárásnak lesz alávetve: a Filozófus ama nézetet, miszerint emberek a mágia ezen módján egyik helyről a másikra juthatnak, destruktív szándéka szerint használja ki.¹¹ Sőt, távoli eseményekről való ismeret *translatio* nélkül is megmagyarázható: a mágia elegendő alapot nyújt arra, hogy jelenlét nélkül is bizonyos ismeretet szerezzünk.¹² Amikor a cáfolat a mágia irracionális eszközeivel él, akkor ezen eljárás előfeltételezi, hogy a teológiai argumentumok bizonyos mértékben racionálisak. A Filozófus ezen racionalitást, vagy másképp meggyőzőerőt támadja meg, és eközben nem mond le arról, hogy irracionális eszközöket is igénybe vegyen. Éppen a Szentírás engedi meg a próféciák babonás értelmezését. Ezzel együtt lehetővé válik a próféták közötti kommunikáció isten kiküszöbölésével. A próféciák megegyezésére nem építhető bizonyos istenismeret.

⁸ *Disputatio*, 162: „11. THEOL. Authores Divinae scripturae in remotissimis locis constituti eadem de re vaticinantes futura contingentia praedixerunt, quae soli Deo erant cognita. Ergo scriptura nostra est verbum Dei.”

⁹ Az *ex prius credito* és az *ex prius noto* következtetések közötti különbséget ezúttal nem tárgyaljuk.

¹⁰ Úo.: „Vitiosa est ratio multis modis. Inprimis enim, quod Jeremias et Ezechiel in diversis locis positi, unus Babilone, alter in Judea eadem de re divinaverint eodem tempore, non scimus, nisi quae credimus, quare hoc non est notius conclusione.”

¹¹ *Disputatio*, 162–163: “Deinde natura possibilis evertit hanc rationem. Nam quid prohibet, <quod> sicut Habacuc, +quod+ in momento temporis, ut aiunt, ex Judea in Babilonem translatus ad Danielelem fuit, ita Jeremias translatus ad Ezechielem vel hic ad alium? Nam per magiam superstitionis portantur homines de loco in locum. Et si Christum portavit *Diabolus in montem excelsum*, ut multi aiunt Theologi, quid miri, si portet improbos, quid, si et foedus pepigerint?”

¹² *Disputatio*, 163: “Posthaec quid vetat per magiam nos scire, quae longe a nobis fiunt?”

A próféciák megegyezésének okát a *véletlenben (casu)* is megjelölhetjük.¹³ Vitathatatlan, hogy némely jövendölések igaznak bizonyultak, mások azonban beteljesületlenek maradtak. A világi történetírás Babilon sorsát a prófétaí textusoktól eltérő módon írja le. Ezzel még nem állítottuk azt, hogy az emberi történelemben ne az isteni tudásban fundáló terv húzódná meg. A próféták tudása erről azonban nem tekinthető kényszerítő erejűnek. Amikor egy esemény a történelem objektív – azaz isten tervének megfelelő – lefolyása során a próféciákkal összhangban következik be, akkor ez még nem nyújt elégséges alapot a véletlen egybeesés gyanújának eloszlatásához. A próféták istenismerete esetében minden bizonytalanságot ki kellene zárunk, azonban a Teológus érve nem képes ezt megvalósítani.

A Teológus 7. argumentumában az egyház tévedhetetlensége azon tényálláson keresztül nyer megerősítést, hogy mindig van valaki az egyházban, aki megérdemli a megvilágosodást.¹⁴ A *megvilágosodáson (illuminari)* keresztül elnyert *tévedhetetlenségnek (non potest decipi)* az egyház megvilágosodott tagját megillető *érdeme (meretur)* szolgál alapul. A Filozófus az *érdem* teológiai princípiumára kérdez rá, amely egy kvantitatív tényállásnak (mindig van legalább egy valaki....) az egyház tévedhetetlenségére, mint az egyház kvalitatív-metafizikai meghatározására való legitím átvitelét biztosítja.¹⁵ Francken arra mutat rá, hogy a *halálos bűn* büntetése az *érdem* dialektikájának megfelelően az *örök kárhozat*. Egy szinguláris kontingens faktum ily módon nyeri el metafizikai interpretációját az érdemen keresztül. Az a tény, hogy vannak emberek, akik semmiféle halálos bünt nem követnek el, semmiképpen sem kapcsolja ki az örök kárhozat metafizikai kompenzációját. Istennek a kiválasztottak számára – vagyis azok számára, akiknek isten megismerését biztosítja – vonatkozó megfontolásai teljes mértékben függetlenek a szituatív emberi döntésektől és cselekedetektől. Lehetetlen bármiféle kalkulációt felállítani isten akaratával kapcsolatban. Fennáll annak lehetősége, hogy az egyház egyetlen megvilágosodott tagja csalódní kénytelen istenismeretében. A Filozófus gondolatmenetének alapvető feltétele, hogy a *halálos bűn elkövetésének lehetősége* a teológiai antropológia eredendőbb részét képezi, mint a *megvilágosodás lehetősége*.

¹³ Uo.: „Postremo quid, si casu id euenerit? Cum enim plures multa praedicant, non potest absurdum videri, si in aliqua veritati conveniant, cum preasertim non omnia, quae isti Prophetae praedixerunt, videantur impleta. Pronunciavit Esaias, Jeremias, Ezechiel Babilonem per Cirum solo aequandam et futuram habitationem bestiarum non instaurandam in aeternum. Et Historici tradunt Cyrum non evertisse, sed sedem regni illam statuise.”

¹⁴ *Disputatio*, 160: „7. THEOL. Ecclesia nostra non potest decipi, quia semper in ecclesia est, qui meretur illuminari.”

¹⁵ Uo.: „7. PHILOS. Vitiosa est ratio falso antecedente. Nam sicut multi peccant, ita omnes possunt peccare et per consequens decipi. Si enim propter peccatum mortale meremur summum malum, id est aeternus crutiatus, ergo multo magis decipi. Lex autem vestra dicit ad eos, qui sunt sub lege: *omnes declinaverunt, et simul inutiles facti; non est, qui faciat bonum usque ad unum.*”

Második lépésben a Filozófus az érv konzekvenciájára összpontosít.¹⁶ Megengedve, hogy az egyház valamely tagja kiérdemli a megvilágosodást és hogy ezen ismeretszerzési processzusa teljességgel mentes a megtévesztő momentumoktól, további problémák jelentkeznek a megvilágosodott tag tévedhetetlenségének az egyház többi tagjára és az egyházra mint egészre való *átvitelével* kapcsolatban. Isten ugyanis nem tartja vissza magát a *sokak (multitudo)* büntetésétől *kevesek (paucorum)* érdeme miatt. A megvilágosodás érdeme nem „tranzitív”; épp ellenkezőleg: a meg nem világosodás érdeme – a megvilágosodásra való érdemtelenység – az, ami „tranzitív”. Ez nem jelenti azt, hogy semmiféle különbség sem állna fenn a megvilágosodás ténye és annak hiánya között. A különbség fennáll, de nem nyújt elégséges alapot egy isten akaratával kapcsolatos kalkuláció felállításához. Noé esetében épp a fordított logika valósult meg: Noé, aki maga kiérdemelte a megvilágosodást, szintén ki volt téve isten büntetésének – mégpedig éppenhogy a többség bűne miatt. Amikor a Filozófus isten ezen eljárását jogosként (*iuste*) tünteti fel, akkor a megtévesztés alapját isten akaratába helyezi. Isten ugyanis – ahogy azt Noé példája mutatja – képes a Teológus argumentumával ellentétes logika szerint cselekedni.

Félreismerhetetlen az egyház tévedhetetlenségét tárgyaló Teológus-érvek rokonsága a kortárs kontroverzeteológiai irodalommal.¹⁷ Jóllehet ekkleziológiai kérdésekben nem találunk önálló állásfoglalást a tridenti zsinat végzése között,¹⁸ a katolikusok és protestánsok közötti Trident utáni polémia előszeretettel tematizálja a *traditio apostolica* kérdését.

Francken Teológusa katolikus álláspontot képvisel: az egyháznak a Teológus által hangoztatott *tévedhetetlenségét* (14. THEOL.) a bibliai üzenet *tartóssága* (10. THEOL.) biztosítja, mely a Máté Evangéliumának 28, 20 versének ezen kijelentésén alapul: *Ero vobiscum ad consummationem seculi usque* (1. THEOL.). Az igazi egyház ugyanaz, mint amelyet Péter a kulcsok hatalma által megalapít. Az argumentációk tehát a katolikus egyház „igazságának” a protestáns egyházakéval szembeni biztosítására irányulnak. Az egyház nem-írásbeli tradíciójának tévedhetetlensége elengedhetetlen az üdvözülés tanának szempontjából, még ha a protestánsok a *sola scriptura* elv alapján ennek ellenkezőjét hirdették is.

¹⁶ Uo.: „Deinde falsa est ratio falso consequente. Quia propter meritum paucorum ultione deus non abstinet. Si ergo multitudo meretur decipi, Deus illam decipit, etiamsi aliqui sint, qui merentur illuminari. Non pepercit Deus mundo propter meritum Noe. Nec Pentapoli propter Loth et parvulos innocentes. Nec Jerusalem propter Jeremiam, Baruch et alios sanctos, qui in ea erant. Eadem igitur ratione, etiamsi pauci merentur illuminari, Deus tamen potest iuste multitudinem decipere.”

¹⁷ E ponton Francken kritikája előfeltételezi az eredendő bűn és a predestináció dogmáinak elfogadását. Francken Filozófusa ezáltal olyan kiindulópontokat vesz fel, amelyek teljességgel idegenek az antitrinitáriusok által képviselt optimista antropológiától. Az eredendő bűn és a predestináció dogmáinak legélesebb kritikáját Palaeologus fogalmazza meg; vö. PALAEOLOGUS, *De peccato originis*, kiadta Lech SZCZUCKI = Uó., *W kręgu myśliciel heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972, 242–243. Magyarul: *Az eredendő bűnről*, in: Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból, szerk. BALÁZS Mihály, Bp.–Kolozsvár, 2003, 131–133.

¹⁸ Vö. Yves CONGAR, *Die Lehre von der Kirche - Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, = *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. v. Michael SCHMAUS–Alois GRILLMEIER–Leo SCHEFFCZYK, Bd. III, Faszikel 3d, Freiburg–Basel–Wien, 1971, 48.

Az egyházi tévedhetetlenség megalapozásának kérdése mindig is a katolicizmuson belüli viták kiújulásának veszélyét hordozta magában. A protestáns kritika fő célja az ekkleziológia területén természetesen a pápa személye és intézménye. Az ezen kritikára a pápa és az egyház tévedhetetlenségének védelmében adott katolikus válasz a konciliarizmus belső-katolikus kiújulására adott alkalmat, ahogy az – a kései középkor után – a 17. században tényszerűen be is következik. Hogy a papalizmus és a konciliarizmus alternatívái közötti választást elkerüljék, a katolikus kontroverzteológusok előszeretettel hivatkoztak *isten* – és nem a pápa vagy az egyház – tévedhetetlenségének eszméjére¹⁹. Bellarmino nézete azonban, miszerint *isten „nec falli nec fallere potest“*, a protestáns *sola scriptura* elv számára is elengedhetetlen feltétel. A Szentírás vagy a *traditio apostolica* mellett tesz bizonyosságot vagy amellet, hogy Péter soha sem járt Rómában. Isten azonban soha sem téveszti meg nyáját – és ez az a feltevés, amit Francken Filozófusa nem hajlandó elismerni.

Ha mégis a tévedhetetlenség filozófiai alapjaira vonatkozó kérdésfeltevések történeti előképei után kutatunk, a nagy nyugati skizma gallikán-konciliarista teológusai jöhetnek számításba.²⁰ Francken Teológusának azon kijelentését, miszerint mindig van valaki az egyházban, aki kiérdemli a megvilágosodást, a 14–15. század konciliarista gondolatának fényében a következőképpen formálhatjuk át: mindig van valaki az egyházban, aki kiérdemli a megvilágosodást, *még ha a pápa eretnek is*. Eltekintve a kései középkor ama gyakorlati-politikai körülményétől, hogy a bázeli és a konstanzi zsinatokon a konciliarizmus eszméjét nagy mértékben az határozta meg, hogy tényszerűen adott volt több pápa, a konciliarista gondolat háttérében explicit teoretikus megfontolások is meghúzódtak. Franckennek az érdemről, a megvilágosodásról vagy a predesztinációról a 7. argumentumban és ellenérvben papírra vetett sorai vagy az a mód, ahogy a Filozófus 10. ellenérvében az *interitum mundi a dies iudicii*-től elválasztásra kerül, ugyanazon vonatkoztatási pontokat tükrözik, mint amelyek mentén Pierre d’Ailly megfogalmazza egyházzól alkotott tanait.²¹

¹⁹ Roberto Bellarmino, eme ellenreformációs gondolat talán legfontosabb alakja a következőképpen fogalmazza meg ezen óvatos távolságtartást: „Quoniam omnis fides divina habet certitudinem fidei catholicae, fides enim non est certa, quia catholica, sed quia divina. Non ideo certitudinem habet fides, quia toti Ecclesiae communi est, sed quia nititur auctoritate Dei, qui nec falli nec fallere potest, cum sit ipsa veritas.” *Disputationum Roberti Bellarmini [...] de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Tom. IV, Neapoli 1858, 536.

²⁰ A téma előtörténetéhez vö. Brian THIERNEY, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350*, Leiden, 1972.

²¹ Vö. Pierre d’AILLY, *Utrum Petri ecclesia fide reguletur = Quaestiones in vesperijs et resumpta disputatis*, Straßburg, 1490, cclxxx verso – ccv verso; illetve Jean GERSON, *Opera omnia*, Antwerpen, 1706 (repr. Hildesheim 1987), Bd. 1. 281 ff., 893D, 854–856, *De fide* art. II. concl.2, 889–890. – Eldöntetlenül hagyjuk azon dilemmát, hogy vajon a predesztináció-tan szerepének hangsúlyozásával Francken olyan későközépkori eretnekek gondolkodását követi-e, mint Wycliff vagy Hus. Wycliff ekkleziológiájához (mely szerint az egyház inkább *congregatio omnium praedestinatorum* mintsem *congregatio fidelium*) vö. Josef FINKENZELLER, *Kirche III* (Artikel) = *TRE*, Bd. XVIII., 233–242.

Francken Filozófusának kritikája a Teológus ekkleziológiai vonatkozású érveit illetően, melyek a 16. század kontroverzirodalmának kontextusában megfogalmazódnak meg, a protestantizmus egyik ága alá sem sorolható be. Még a 7. ellenérv esetében is – ahol a német filozófus ellenvetései félreismerhetetlen hasonlóságot mutatnak a predestináció kálvinista felfogásával – szem előtt kell tartatnunk a szerző azon alapvető meggyőződését, hogy a Teológus érve nem a teológia diszciplínájához tartozó valamely tanítás belátására irányul, hanem explicit módon isten létezésének bizonyítását tűzi ki célul. Az *illuminációnak* a Teológus által igénybe vett fogalmát – asszociáljuk ezzel akár a *raptus Pauliról* szóló teológiai tanítást, akár az ágostoni alapvető ismeretprincípiumot – a Filozófus ellentmondást nem tűrő módon isten létezésének bizonyítási alapjaként fogja tekinteni és ekként fogja kritika alá vonni. Teológiai szempontból sem a Teológus érve, sem a Filozófus cáfolata nem tartalmaz semmiféle nívumot. Francken témakezelésének eredetiségét máshol kell keresnünk, mégpedig ott, hogy *a kortárs kontroverzeteológiai érveket istenérvekként kezeli*. Az ezen a ponton magától értetődően felmerülő kérdés esetében, miszerint vajon a Trident utáni katolikus kontroverzargumentumokat megfogalmazó teológusok ezen érveket egyúttal istenérvként is kezelték volna, talán meg kell elégednünk egy filozófián kívüli válasszal. A különböző konfesszióknak lévő vitapartnerek az ateizmus vádjával illetik egymást. Talán már e jelenség pusztán tapasztalata is elégséges alapot nyújt ahhoz, hogy Francken a kontroverzeteológiai kérdéseket a filozófiai istenérvek metafizikai szintjére emelje.

A természetes vallás

A pozitív kegyelem és a természeti törvény konfliktusát témává tevő gondolatmenetek – a korai újkor más valláskritikusaihoz hasonlóan – Franckennél is a vallások összehasonlító vizsgálatától kapják legfontosabb impulzusukat. A *Disputatio* Filozófusa ennek megfelelően von párhuzamot a próféták és az apostolok között egyfelől, másfelől az antikvitás azon alakjai között, akik azt állították magukról, hogy közvetlen kapcsolatban vannak az istenekkel. A kereszténységen kívüli világban is fellelhetőek olyan jelenségek, amelyekkel megfeleltethetőek a keresztény isten csodák által történő szinguláris beavatkozásai a történelemben. E komparatistikai nézőpontra a *leges superadditae* és a *leges naturae* közötti különbségtétel sem lendítheti túl a vizsgálódót; a kereszténységen kívüli népek által isteni eredetű parancsokként tisztelt törvényeket sem tekinthetjük természeti törvényeknek. A nem a keresztény törvény alatt nevelkedett emberek számára a kereszténység alapvető dogmái – mint pl. a szentháromság dogmája – pusztán szörnyű vélekedéseknek tűnnek. Más vallások kárhoztatott morális elemei egyébként sem képezik azon törvények részét, hanem az egyes emberek vétkei, akik az adott törvények tetszőleges értelmezései szerint cselekszenek. E tetszőlegesség kiküszöbölése racionális kritikát igényel; azonban ezen az alapon a keresztény törvényt is ki kell tennünk a racionális vizsgálatnak – mint a kinyilatkoztatás zsinórmértékének. A keresztény

vallást sem tartóssága, sem pozitív attribútuma nem emeli ki más vallások mellől. A kereszténység csupán egy a többi, természetesen épülő pozitív vallás között.

A Teológus 12. argumentumában emellett száll síkra, hogy a keresztény kegyelem nélkül semmiféle morálteológiai istenismeret nem lehetséges. A Filozófus ezen érvet az arisztotelianus világi-filozófiai morál önállóságigényének hangoztatásával utasítja vissza. ViSSzaütasítja továbbá azt az ellene megfogalmazható ellenvetést is, miszerint teológiai istenismeret nélkül a világi morál megegyezne az állatokéval. Az emberi moralitás ráutaltsága a pozitív morálteológiára tarthatatlan álláspont a Filozófus szerint. Ezzel azonban még nem adtunk választ arra a kérdésre, hogy egy világi etikai elmélet hogyan viszonyul a természetes törvényhez, illetve a természetes törvény által előfeltételezett természetes-rationális istenismerethez.

Ennek vizsgálatát rögtön ki is provokálja a Teológus 13. érve.²² A Teológus ebben az argumentumban ugyanis arra az álláspontra helyezkedik, hogy az evangéliumi etika teljes mértékben megegyezik a természetes morális törvényekkel. Ezen összhang alapja mindkettő racionalitása, így a *recta ratio* használatának emberi képessége biztosítja a keresztény vallás követőinek nagy számát.

A Filozófus szerint egy törvény elterjedtsége és követőinek nagy száma nem feltétlenül a szóban forgó törvény rationális vonásainak következménye.²³ Francken azon klasszikus tradícióhoz csatlakozik, amely az államformákhoz bizonyos antropológiai faktorokat attributál. Egy törvény széles körű elterjedtségét magyarázhatjuk annak irracionálisával is: a keresztény törvény ily módon türannikus – természetellenes és irracionális – mivolta miatt is szert tehet nagyszámú követőre. Az antik alkotmányok különbözőségére történő utalással Francken mind Athén, mind Spárta törvényeit kizárja a természetes-rationális törvények közül; a polgárjog elnyerésével kapcsolatban ellenkező értelmű törvényeket hirdettek, márpedig a természetes törvény nem tartalmazhat ellentmondást. A keresztény etikai princípiumokkal azonossá tett természetes törvény eszméje ellentmondásosnak bizonyul. Ezzel új elem jelenik meg a *Disputatió*ban: a *keresztény apologetika rationali-*

²² *Disputatio*, 164: „13. THEOL. Lex est summa ratio ab ipso Deo proposita. Ergo multo magis lex Christiana, quippe quae maxime sit consentanea legi illi naturali: Fac alteri, quod tibi vis! Ne feceris, quod tibi fieri nolis! Et per consequens est consentanea rectae rationi, et recepta est a multitudine tanquam vera.” Vö. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, lib. 1: „Lex est summa ratio, cui semper obtemperandum est”, valamint Pierre d’AILLY, *Utrum Petri Ecclesia lege reguletur* = Jean GERSON, *Opera omnia*, Antwerpen, 1706, (repr. Hildesheim 1987), Bd. 1, 663A.

²³ *Disputatio*, 164–165: „13. PHILOS. Vitiosa est ratio falso antecedente, quia fieri potest, ut lex Tyrannus sit multitudinis, ut veteres poete dixerunt, excogitata ad fovendam unius libidinem; qui ut ceteris praesit, leges contradictoriae inveniuntur. Ut Athenis lex erat ut artifex esset civis. Apud Lacedemonios vero econtra, ne civis esset artifex. Itaque si utraque iusta, si utraque ostendit vere, quid agendum, oportet credere contradictorias simul esse veras. Neque vero vestrae leges sunt consentaneae naturae, sed potius contra naturam. Sicut enim lapis, qui secundum naturam movetur deorsum, contra naturam sursum, facile fertur deorsum, difficile <sursum>, ita lex naturalis ista: Fac, quod tibi utilitati et voluptati est! Quia hanc facile omnes sequuntur. Nec obstat, quod a populo receptae sint tanquam iustae et verae, cum diversi populi contradictorias recipiant leges, et raro vulgus ratione persuasum leges recipiat.”

tásigénye nemcsak a kegyelem és a teológiai ismeretelmélet felől kérdéses, hanem úgyszólván „alulról”, a természetes teisztikus alapok felől is bizonytalan. Nem lehetséges megadni semmiféle egységes természetes-rationális politikai vagy morál-filozófiai törvényt, amely kapcsolódási pontokat nyújtana a morálteológia számára. A természetes törvény e relativizálásának háttérében azon törekvés visszautasítása áll, amely arra irányul, hogy a világi politikát és morált valamely természetes istenismeretben alapozza meg.

Ezáltal válik érthetővé, hogy egy törvény előírásainak betartását illető nehézség – amit a tanulmány bevezetésekor említettünk – nem csak a keresztény vallás számára lép fel különös ismertetőjegyként az istenismeret bizonyosságának szempontjából.²⁴ A *Disputatio* Filozófusa szerint ezen argumentum gyengesége abban áll, hogy sem a ,mivel gyermekkorunk óta erre neveltek minket’ (*quia a pueritia ita instituti sumus*), sem a ,mivel úgy hisszük, hogy isten ezt így akarja’ (*quia credemus Deum ita velle*) elve nem képes a morálteológia princípiumának felmutatására. A vallás-komparatiztika Franckennél nem a természetes vallás bizonyosságának megerősítését tűzi ki célul. Az emberáldozatnak a Filozófus 9. ellenérvében²⁵ előadott parallelitása semlegesíti ugyan az Ábrahám-történet példanéküliségét, azonban semmi esetre sem erősíti meg, hogy Agamemnon istenképzete helyes lett volna.

A természetes istenismeret ambivalenciája a Filozófusnak a Teológus 21. érvére adott válaszában explicit témává lesz. A Teológus az isten létezése melletti ún. *e consensu omnium* érvet pontosan annak hellénisztikus formájában fogalmazza meg. A vallásos istenképzetek széleskörű elterjedtségének tapasztalata elégséges alapot nyújt ahhoz, hogy isten ismeretét természetes-antropológiai állandóként minden emberhez attribútáljuk. E normatív tulajdonítás miatt a Teológus ezen argumentumában a természetes istenismeret és a természetes vallás egy igen erős koncepciója mellett száll síkra.²⁶

A Filozófus álláspontja szerint az istenképzetek valóban közösen jellemzik az összes nemzetet (*gentibus*), azonban mégsem természetes adottságok. Isten ismerete nem képezi részét az emberi megismerőképeség természetes berendezkedésének, voltaképpen nem más, mint hasznossága miatt életre hívott konstrukció. A szavakhoz hasonlóan, amelyeket minden nemzet használ, az istenképzetek is teljes mértékben konszenzusfüggők. Az ember nevelése a hasznosság szociális beágya-

²⁴ *Disputatio*, 161: „9. THEOL. Lex nostra praecipit difficilia. Aliae multas voluptates permittunt, quas facile sequimur. Ergo cum innumera multitudo utriusque sexus hominum contemptis voluptatibus difficillem hanc legem tueatur usque ad mortem, signum est, quod sit verbum Dei.”

²⁵ Uo.: „9. PHILOS. Vitiosa est ratio falso consequente. Nam difficilia complectimur propter varias causas: vel quia credemus Deum ita velle, vel quia a pueritia ita instituti sumus, quod difficilia talia sunt sectanda; tum sive opinio fuerit vera, sive Diabolica, difficillimos sublimis labores. Quid enim non fecerunt Ethnici amore virtutis! quid difficilium, quam filium sacrificare Diabolo? Et tamen idololatrae persuasi id esse bonum *sacrificarunt filios et filias sculptilibus*, ut ait scriptura vestra.”

²⁶ *Disputatio*, 171: „21. THEOL. Quod omnium mentibus insitum est, id ab ipsa profectum natura censendum est. At omnis gens habet cognitionem Dei. Nam et Graecus et Barbarus cognoscunt Deum. Ergo est Deus.” Vö. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* IX, 61.

zottságára világít rá: az isten ismeretét illető önkényességet legfeljebb ezen külső szempont korlátolja. E tetszőlegesség semmiféle átlépést nem engedélyez egyfajta véleménystatisztika felől az emberi természet metafizikai meghatározásának irányába – vagyis azon nézethez, miszerint isten létezésének ismerete az emberi természet metafizikai konstitutívuma volna.²⁷

Nos, mindezek ellenére Francken Filozófusa nem mond le teljes mértékben a *természet* fogalmáról. Így fejti ki a Filozófus azon álláspontját, hogy az evangéliumi etika érvényessége a *ratio* jegyében megcáfолható, amennyiben – egyébként összhangban Platón és Arisztotelész tanításával – az állam valamely tagja *pro publica utilitate* kivégezhető, jöllehet ez ellentmond a hegyi beszédben megfogalmazottaknak: „*A mit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mind azt ti is úgy cselekedjétek azokkal?*” (Mát. 7,12). Azonban az *utilitas* fogalmával legalább is a morál metafizikai alapjainak antik kritikáira is utalás történik. A törvények értelmezésének racionalitása a messzemenően kontingens jellegű szociális hasznosságnak lesz alárendelve. Az antik szókratikus filozófiai iskolák jó érveket fogalmaztak meg amellet, hogy legfeljebb a tetszőleges emberi morális értékfogalmak és a moralitás reális rendje közötti éles határvonal meghúzására vállalkozhassunk.²⁸ Amennyiben Francken recipiálja ezen antik elemeket, úgy nem mulasztja el azt sem, hogy Filozófusát konfrontálja ezek teisztikus előfeltevéseivel. Válasza a 18. érv cáfolatában megfogalmazott komparatív kérdésre, miszerint: „*Miért értelmezitek hát a mások tanítását rosszra, amikor a magatokét jóra értelmezitek?*”²⁹ arra fut ki, hogy a keresztény értelmezés *az antik-pogány és a kereszténységen kívüli értelmezésekhez hasonlóan* semmiféle bizonyos teisztikus princípiummal nem rendelkezik.

²⁷ Uo.: „9. PHILOS. Vitiosa est ratio falso consequente. Nam difficilia complectimur propter varias causas: vel quia credemus Deum ita velle, vel quia a pueritia ita instituti sumus, quod difficilia talia sunt sectanda; tum sive opinio fuerit vera, sive Diabolica, difficillimos sublimus labores. Quid enim non fecerunt Ethnici amore virtutis! quid difficilius, quam filium sacrificare Diabolo? Et tamen idolatrae persuasi id esse bonum sacrificarunt filios et filias sculptilibus, ut ait scriptura vestra.”

²⁸ *Disputatio*, 171: „21. THEOL. Quod omnium mentibus insitum est, id ab ipsa profectum natura censendum est. At omnis gens habet cognitionem Dei. Nam et Graecus et Barbarus cognoscunt Deum. Ergo est Deus.” Vö. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* IX, 61.

²⁹ A gondolat korai újkori kontextusához más ateista szövegekben vö. Winfried SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1998, 203–208.

NEITHER THE FAITH, NOR THE EDUCATION
Christian Francken's Refutation of the Moral Theological Arguments
for God's Existence

The paper analyzes some passages from Christian Francken's (1552–1611?) *Disputatio inter Theologum et Philosophum de incertitudine religionis Christianae* (Koložsvár ca. 1590). Handed down to us in a single manuscript copy, this work – expressing strong religious criticism and even atheism – makes an attempt to refute the various arguments for God's existence common in early modern rational theology. The paper examines a group of the moral theological arguments. The main question is whether the atheist's critique of the moral certainty of the knowledge of God in positive religion, based on the notions of *faith* and *grace*, was satisfactory if he argues that, when interpreting such certainty, we cannot disregard the notion of *education*, which presupposes a human *nature* as defined in ancient anthropology. Francken has a negative answer to this aporia of early modern religious philosophy: the fact that the moral teaching of the Sermon on the Mount is not reconcilable with that of Aristotle and Plato does not mean that the latter are lacking theistic presuppositions. Similarly: even if we could uphold the exclusivity of any positive religion's claim for certainty, the moral metaphysics of pagan Antiquity could not be reduced to such a common denominator that could be sufficiently connected to the alleged certainty of positive religion.