



Egy modern istenkép felé

AFR989

Bevezetés

A filozófiatörténet legkorábbi időszakában felmerülő kérdés a lét értelmére vonatkozik, azaz arra, hogy honnan jött az ember, miből lett, hová tart, egyáltalán mi a célja – ha egyáltalán van - az anyagi létnek, a földi életnek. Mi az a – korabeli elnevezéssel szólva – ’végső ok’, amely felelős a létért, a „hogyanvalóságért”, a fennmaradásért és tulajdonképpen mindazért, amelyet valóságnak gondol, akként értelmez az ember. Mi az oka ennek a világnak, ahol az ember a természettörvények által irányított anyagi valóságot szenved el? Ezt a végső okot hívjuk Istennek. Az ember számára – úgy hisszük – megjelenik a természetben valamilyen formában egy isteni valóság, amelyről az ember értelmi tevékenysége révén képes istenképet alkotni. A természetes vallás egyik alaptézise pedig a fentieknek megfelelően az, hogy az anyagi világon, ahol bizonyos rend uralkodik, minden Istentől származik, úgy a jó, ahogyan a rossz is. A tézis igen fontos mozzanata továbbá, hogy ez az istenség meg is mutatkozik abban a bizonyos rendben, tehát a természetben. A kérdést, hogy mennyiben egyeztethető össze mindez, tehát egy végtelenül jóságos Isten és a rossz létezése, teodícea-problémának nevezzük.

Mint tudjuk, a teodícea-probléma nem a modern filozófia kérdése, hiszen végig jelen volt a vallástörténet során. Ezt a kérdést sokszor és sokan próbálták már kielégítően megválaszolni. Például ismeretes a kereszténység válasza, amely röviden arról szól, hogy az anyagi világon tapasztalható szenvedés és rossz idő és tér egy másik dimenziójában értelmet fog nyerni. Másik ismeretes megoldási javaslatok, hogy például a „rossz” előfeltétele a „jó”-nak, vagy az, hogy a „rossz” tulajdonképpen a „jó” hiánya, de még számtalan egyéb lehetőség, opció kínálkozik megemlítésre, hosszan lehetne folytatni a sort. Ezek azonban nem állták meg a helyüket, sokan találtak erősebb ellenérveket.¹ Azért is lehet ez így, mert a korábbi javaslatok olyan érzést hívnak elő az emberben, mintha valahogy nem a lényegre koncentrálnának, vagy elkerülnék azt. Azonban igazán érdekessé váltak a teodícea-problémára adott megoldási javaslatok akkor, amikor az első kérdés már nem az összeegyeztethetőség lett. Amikor már helyette Isten természetére és a definiálatlan „jó” és „rossz” fogalmaink átgondolására irányultak a megoldások. A valóságról alkotott képzeink bizonytalanok, nem állnak biztos lábakon ismeretelméleti szempontból. Ahogy a valóság feltárul az ember előtt, az nem bizonyos, hogy a valósággal ekvivalens. A teodícea-probléma

¹ A teodícea-probléma lehetséges megoldásának kritikai értelmezéséhez ld. Forrest (1981), Silver (2002), Surin (1984), Wykstra (1984), stb.

ugyanis megkerülhető azzal, ha nem ott kezdjük a kérdezősködést, hogy összeegyeztethető-e - és ha igen, hogyan - Isten jóindulata a világban megtapasztalható rosszal, szenvedéssel, hanem ott, hogy amennyiben létezik Isten, akkor egyáltalán milyen lehet, mit feltételezhetünk róla. A hit, és az istenkép racionalizálása nagy lendületet vett a vallás háttérbe szorulásával. Ezzel együtt pedig talán egy modern, racionálisabb istenkép van kialakulóban. Egészen pontosan annak nyomán, hogy milyen szerepe van és lehet a Teremtőnek az emberek mindennapjaiban. Isten egy részvalóság marad-e az emberek életében, vagy egyre távolabb kerül tőle? Ez a távolság magasabbra emeli, világosabbá teszi a Teremtőt, vagy inkább mélyebbre taszítja, a sötétségbe száműzi?

A „Jó” és a „Rossz”

Amikor az ember eltöpreng, ahogy tették azt több ezer éve is, hogy vajon honnan jön, hová tart, mi értelme annak, amit életnek nevez, rendkívül könnyű felvenni a pajzsot és remélni egy felsőbb hatalom létezését, amely biztosítja a rendet és a jót, továbbá elfogadni, annak minden racionalitása ellenére az érvet, hogy ami jelenleg rossz, az valójában jó, csak még egyelőre rossznak tűnik. Mert tudjuk, hogy lesz egy másik dimenzió, ha úgy tetszik egy másik világ, ahol minden kifogástalan, és minden anyagi világban elszenvedett szenvedés értelmet nyer. Az ember azonban természeténél fogva racionalításra éhes, hiszen tudjuk, hogy előbb hisz a szemének, mint bármi vagy bárki másnak. Azaz, az emberre inkább az a jellemző, hogy az empíriát tekinti az igazság mértékének. Azt azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy valójában sosem tapasztalta a tiszta rendet, vagy a tiszta jót, ezek csupán feltételezések, képzetek lehetnek, ellenben az ember húsába markoló fájdalma a rossznak igazán valóságosnak tűnik, ilyenkor újra és újra visszakérdez, hogy miért is van ez így. Főként annak fényében, ha feltételezi mindemellett, hogy a Teremtő végtelenül jóindulatú, mindentudó és mindenható.

Alapvető probléma lehet, hogy a „jó” és „rossz” fogalmaink nem meghatározottak, definiálatlanok. Vittorio Hösle szerint gyakorlatilag megszűnne a probléma, ha átgondolnánk a „jó” és „rossz” fogalmainkat önmagukban és egymáshoz való viszonyukban.² A „jó” és a „rossz” ellentétesnek ható értékeink meghatározására már egészen az antikvitástól kezdve születtek javaslatok. Ezek nyomán vallásokat alapítottak, olyan nézeteket, amelyek kiküszöbölik a problémát, vagy egyszerűen nem kezelik azt annak. Azonban ezek mindegyikében előfordulnak részleges megoldások és megkérdőjelezhető tételek, érvek. A teodícea-probléma vonatkozásában továbbra is apória áll fenn. A jelenkorban is nagyon sok gondolkodó – pl.: John Hick, Richard Swinburn, Dewi Zephaniah Phillips – disputál a témában. Ugyan nem ez a fő csapásiránya kutatásomnak, de megkerülhetetlenül ejtenünk kell még néhány szót a „jó” és „rossz” distinkciójáról és relációjáról.

Mivel tulajdonképpen nem tudjuk, mit jelölnek pontosan ezek a fogalmak, így arra sem nagyon van racionális alapunk, hogy feltétlenül ellentétes erőkként kezeljük őket. Feltehetjük a kérdést, hogy morális értékeket jelölnek-e? Vagy pusztán a kellemes és kellemetlen érzést, a gyönyört és a fájdalmat? Vagy nehezen megragadható, tapasztalatot, empíriát meghaladó vagy megelőző metafizikai fogalmak inkább? Vagy egyszerre mindegyik? Ebből is látszik, hogy amint megpróbáljuk megragadni „jó” és „rossz” fogalmi

² Hösle (2002)

lényegét, rögtön ellentétpárookra kérdezzük vissza. Tehát az biztos, hogy a hétköznapi okoskodás ellentétes fogalmakként asszociál rájuk. Vizsgáljunk meg azonban egy ellentétes fogalompárt! Álljon itt példaként a „hideg” és „meleg”. Egészen könnyen észlelhető a különbség. Nem csupán arról van szó, hogy érzéki tapasztalat alapján megragadható referenciája van utóbbiaknak, hanem arról is, hogy jól megférnek egymás mellett a világban. Ez pedig a másik „hibája” a hétköznapi okoskodásnak, hogy tudniillik – a tudományos gondolkodással szemben - nem képes objektív maradni. Természetesen még számos hasonló természetű ellentétpáron keresztül végig lehetne vinni ezt a gondolatmentet, ahogy teszi azt David Hume is a *Beszélgetések a természetes vallásról* című munkájában.³

Amint arra már céloztam, számos gondolkodó kitart a nézet mellett, miszerint a „rossz” létezése nem összeegyeztethető Isten létezésével. A kereszténység mindvégig kitartott az érvei mellett, még akkor is, ha sokan próbálták megcáfolni, falszifikálni azokat. A kereszténység meghatározó, principális érve a „rossz” létezése és Istennel való összeegyeztethetősége mellett, hogy a mi anyagi világunk az univerzum aprócska része, amiről még így is nagyon korlátozott és hiányos tudással rendelkezünk, életünk pedig egy rövid pillanat csupán az örökkévalósághoz képest, ami pedig ezen a világon rossznak tűnik, az majd az idő egy másik dimenziójában értelemet fog nyerni. *János könyvében* is kapunk egy magyarázatot, utalást arra, miszerint a hívők életében tapasztalt negatív események is az isteni terv megvalósulását manifesztálják.⁴ Hiszen Isten örökkévalósága és mindentudása biztosít minket arról, hogy mindennek úgy kell lennie, ahogy van, hiszen Isten – mindenható lévén - jól ismeri saját tervét. Az ember dolga pedig a hit, nem pedig az aggodás vagy a kétely, mert a rosszról is van tudomása az Alkotónak, és pontosan tudja mikor és hogyan lesz „vége”, értelme. Mindenesetre két határozott pontban, illetve két különböző vérmérsékleten rögzíthetők az ellenvetések: egyrészt, hogy a „rossz” létezése *valószínűtlenné* teszi Isten létezését, másrészt, egy drasztikusabb módon úgy, hogy egyenesen *kizárja* Isten létezésének lehetőségét is. Aki tagadja Isten létezését, az már túllép az agnosztikus szemléleten, nem csupán azt állítja, hogy nem bizonyítható a Teremtő létezése, hanem meg is tagadja tőle a létet. Az tehát megmutatkozik az érv számos megkérdőjelezésében, hogy a kereszténység javaslata közel sem szolgál kielégítő megoldásként.

A klasszikus teizmus fent említett feltételezése szerint Isten manifesztálódik a természetben, annak feltételezett rendjében, ilyenformán megtapasztalható az értelem

³ Hume (2006)

⁴ Biblia, Jel16

számára, és ilyenformán van létjogosultsága a róla alkotott elképzeléseknek. A kereszténység megjelenését követően hosszú évszázadokig elképzelhetetlen volt, hogy bárki meg merje kérdőjelezni az Alkotó létezését vagy akár természetét. De korábban ez nem volt így. Például az antikvitás gondolkodói, akik időről időre más és más végső okot neveztek meg a négy őselem közül, valódi, a korszellemnek megfelelő érvekkel megokolva.

Már Epikurosz (i.e. 341-270) atomista, filozófus is foglalkozott a „jó” és „rossz” kérdésével. Számára a legfőbb jót a lélek nyugodt, indulatoktól mentes állapota jelenti. Ez az ataraxia, azaz 'zavaroktól való mentesség', amely a mérsékelt, filozófiailag kíváncsú gyönyörűség érzését eredményezi a lélekben. A helyes tett okozza ezt a gyönyörűséget, ahogyan a helytelen tett pedig téves ismeretet feltételez és fájdalmat von magával. A hédoné, azaz 'gyönyörűség' görög szóból származó kifejezéssel etikáját hedonizmusnak nevezzük.⁵ A gyönyör érzésének képessége Epikurosz szerint az első velünk született „jó”, és értékítéleteink során ehhez térünk vissza. A fájdalom érzése (azaz a „rossz”) a gyönyör (azaz a „jó”) hiánya.

Epikurosz nevét legfőképp azért tartottam fontosnak megemlíteni, mivel tanításaiban felteszi a kérdést, hogy amennyiben minden Istentől származik, úgy a „rossz” is, de ha így van, akkor miért van így. Isten – amennyiben mindenható - meg tudná akadályozni a „rosszat”, ebben az esetben csak az állhat fenn, hogy *nem akarja* megakadályozni, akkor viszont nem végtelenül jóindulatú. Amennyiben *nem tudja* megakadályozni a „rosszat” - hiába végtelenül jóindulatú -, akkor viszont nem mindenható. Amit Epikurosz ezzel mondani szeretett volna, hogy az istenségek természetüket tekintve szerinte nem olyanok, amilyeneknek őket a „tömegek” hiszik. (Egészen hasonló gondolatmenet jelenik meg a Hume-i érvelés során is, ti. a szkeptikus is Epikuroszra hivatkozik.) Az epikuroszai alapvetésekben pontosan így jelenik meg maga a gondolat:

„Amilyen formában azonban őket a tömeg hiszi, nincsenek; mert nem képzelik őket következetesen olyannak, amilyennek hiszik őket. Nem az tehát az istentelen, aki kiküszöböli a tömeg isteneit, hanem az, aki a tömeg hiedelmeit ráaggatja az istenekre. Hiszen nem tapasztaláson alapuló fogalmak, hanem hamis feltevések a tömegnek a megállapításai az

⁵ A reneszánsz ezt az etikát félreértette és a hedonista kifejezéshez azóta a féltelenséget, a kicsapongást kapcsolja a mindennap embere, de tudnunk kell, hogy ez nem feleltethető meg az epikuroszai tanításoknak.

istenekről. Ezek szerint származnak a rosszaknak az istenektől a legnagyobb károk, a jóknak pedig a legnagyobb hasznok.”⁶

Továbbá még egy, számunkra fontos gondolat jelenik meg az *Alapelvek*ben: „A boldog és romolhatatlan lény sem maga nem bajlódik, sem másnak nem okoz vesződséget, úgyhogy sem harag, sem kegy nem tartozik lényéhez: hiszen minden ilyesmi csak erőtlen lényben található.”⁷ Ugyan ő nem egy monoteisztikus istenről beszél, de érvelése releváns lehet itt is, mivel ugyanazokat az attribútumokat említi meg, amelyeket a klasszikus teizmus kapcsol a maga Istenéhez. A utóbbi idézet pedig jól megvilágítja arról alkotott nézeteit, hogy az isteni természet – legyen egyetlen Isten vagy több istenség – miért nem hordozhatja magán az „erőtlen lények”, azaz az anyagi világ teremtményeinek tulajdonságait, morális ítéleteit.

Így igyekszik tehát Epikurosz segítséget nyújtani Isten természetének megfejtéséhez. Ezzel azonban mindenképpen arról tesz bizonyosságot, hogy számára igenis jogos minden olyan kétely, amely a Teremtő természetére vonatkozik. Ez a gondolat David Hume-nál is megjelenik a 18. században, aki szintén eltöpreng azon, hogy az ember miért, milyen joggal tartja a Teremtőre érvényesíthetőnek a saját magán tapasztalt tulajdonságokat, erényeket. Igaz ugyan, Hume egy kicsit tovább is lép és rákérdez, hogy amennyiben ezt megtehetjük, akkor miért vonjuk meg tőle a morálisan elítélendő tulajdonságokat. Pontosan abból adódóan, mivel Hume az értelem korlátozottságát hangsúlyozza, amely gondolat már az emberi értelemről írt *Tanulmányában* is több helyen egyértelműen megjelenik.

⁶ Epikurosz 2014

⁷ Epikurosz 2014

Az emberi értelemről

David Hume egész életművében kitartott azon meglátása mellett, hogy az emberi értelem véges, korlátozott, illetve szüntelenül hangsúlyozta, hogy végső tudása az embernek a valóságról, pontosan értelme véges természeténél fogva, nem lehetséges. Nem gondolta másként már Szent Ágoston sem. Augustinusnál a „rossz” forrása az emberi akarat, de úgy gondolja, hogy az ember a „rosszat” magáért a „rosszért” akarja. A *Vallomások*⁸ban olvasható pár sor tanúsága szerint, Isten természetét az ember számára megismerhetetlennek tarja:⁹

„A magad teljes valóságát azonban, Uram, csak magad ismered teljesen. Mert örök változatlan benned a lét, a tudás és az akarat; örök mivoltod tud és akar, örök tudásod létezik és akar, örök akaratod van és tud változatlanul, s valóban nem is volna helyénvaló a te színed előtt, hogy a teremtmény valamely megvilágosítás erejében éppen úgy ismerjen, mint ahogy a változatlan örök-világosság önmagát ismeri.”¹⁰

A fent idézett pár sorból tehát kiderül, hogy Ágoston szerint nem lenne, ha úgy tetszik, méltó az egyetlen istenséghez, ha a véges, anyagias embernek tiszta és kimeríthetetlen tudása, egzakt képe, képzele lenne róla.

Ágostonnak nagy becsülője és követője volt Aquinói Szent Tamás. Nem meglepő tehát, hogy nézeteikben vannak érintkezési pontok. Többek között a Teremtő megismerésére vonatkozó is, tudniillik Tamás is úgy gondolta, hogy az Alkotó teljes megismerése nem lehetséges. Tagadta a platóni ideákat¹¹, úgy gondolta, hogy a lényeg az, ami az emberi értelem számára nem tárul fel - hangsúlyozva ezzel ő is az emberi értelem végeességét és korlátait, itt éppen az Alkotó vonatkozásában. Az „Isten” szó jelentését ismerhetjük, de Isten lényegét, mivoltát nem.¹²

Az emberi megismerés, ahogyan kicsivel feljebb már említésre került, az újkori gondolkodók véleménye szerint is véges. Ugyanakkor, ha elfogadjuk, hogy ez így van, akkor

⁸ Babits Mihály a *Vallomások*ról: "A keresztény író tekinti először a világot saját életének illusztrációjaként, s Szent Ágoston *Vallomásai* az első belülről látott lélekrajz a világirodalomban."

⁹ Ez később is igen jellemző része az érveléseknek ld. Hume, Hick stb...

¹⁰ Ágoston, Szent (2014), 218

¹¹ Kenny (1996) 88

¹² Kenny (1996) 84

sem mindenki gondolja úgy, hogy a korlátozott értelem feltétlenül valamilyen hátrányt, privációt kell jelentsen az ember számára.

Szent Ágoston például úgy határozza meg a paradicsomi állapotot, hogy ott sem tudott mindent az ember, és nem is akart mindent, így tudhatott mindent, amit akart. Ha az akarás és a tudás egyforma kiterjedésűek, akkor a korlátozottság is tökéletes lehet.¹³

Eddig tehát megvizsgáltuk, hogy mit mondanak a korai gondolkodók az emberi megismeréssel, Isten megismerésével kapcsolatban, azonban úgy tűnik, hogy semmi meggyőző érvet nem találtunk a végtelen jóság attribútuma mellett, sőt úgy tűnik, hogy nem is mutat utat egyik eddigi vélekedés sem olyan irányba, amely közelebb vihetne minket bármiféle racionális vagy racionalitásból eredő következtetésekig az Alkotó sajátosságaival kapcsolatban. Sőt, éppen ellenkezőleg, hiszen összegezve annyit állapíthatunk meg, hogy az emberi értelem nem rendelkezhet biztos tudással Istenről, mint valóságról. Tehát a kérdés, hogy az ésszerűre éhes modern embert mi vezetheti el a hitig, Istenig vagy az istentapasztalatig, még mindig áll.

¹³ Safranski, Rüdiger (1999), 36

Ébredés a „dogmatikus szendergésből”

Ahhoz, hogy továbbfűzzem gondolatmenetem, szükségesnek tartom megemlíteni azt a történeti mozzanatot, amely ma is érzékelteti hatását, és gyakorlatilag alapját képezi annak az általam feltételezett modern istenfelfogásnak, amihez a modern ember eljut, vagy aminek irányába tart. Ez pedig nem más, mint a reneszánsz idején, tehát a 15-16. században eluralkodó korszellem individualizációs folyamata. Ekkor gyakorlatilag az *ember* megítélése változott meg, az amilyen módon az embert és az ember feladatát meghatározták. Az individuum lett a lényeges elem. Átépültek az értékfogalmak, a végtelenség élménnyé válik, a tökéletesség pedig már nem feltétlen normát, hanem állandó tökéletesedést jelent. A reneszánsz idején egyfajta “self-made man”-ségről beszélhetünk, a legfőbb kritérium, a legfontosabb kérdés ez ’elszámoláskor’, hogy mennyire nyomta rá az egyén saját bélyegét a világra.¹⁴

Isten megítélése is megváltozott: *egy* lett az ember fiai közül, tanításai nem tudományos értelemben bölcsességek, inkább morális értelemben azok. Tehát mindenkire szólnak, mindenki számára befogadhatóak, ha úgy tetszik alkalmazhatóak, és ez a közelség teszi őt a reneszánsz embereszmény legáltalánosabb, legvégső szimbólumává.¹⁵ Majd a 18. századra ez a korszellem eljutott odáig, hogy egyenesen megrendült a hit Isten létének megkérdőjelezhetetlenségében.

A hit magánügyévé válása ma is érzékelteti hatását. Ez az individualizációs folyamat Max Weberre hivatkozva is kimutatható, aki pontosan arról beszél, hogy a vallás individualizálódása annak a racionalizmusnak volt köszönhető, amely később az Istennel való személyes kontaktusban valósult meg.

A vallás és a Teremtő kétségtelenül háttérbe szorult. Az én kérdésem tehát az, hogy hogyan juthat el a modern ember ehhez a háttérbe szorított teremtőhöz, az a modern ember, aki a racionalitásra van bekódolva. Ma, a modern világ modern embere valószínűleg még messzebb került a teremtő megtapasztalásától. De álláspontom szerint, elképzelhető, hogy pont ez a távolság az, amely egyfajta paradox módon mégis közelebb tudja az Alkotót engedni ahhoz, aki valójában. Ahogy fogalmazni szokás, „rohanó világban” élünk. Az ember az anyagi világ embere, hiszen kevésbé foglalkoztatja a túlvilág. A reneszánsz individualizációs folyamatával elkezdődött szemléletváltozás hosszú távú következménye, hogy a vallás sokkal kevésbé fontos, pontosan azért, mert nem racionális. Azonban nem

¹⁴ Heller (2008), 9-104

¹⁵ Heller (2008), 103-104

biztos, sőt inkább az a valószínű, hogy nem a vallás az út – vagy nem az egyetlen – Istenhez. A vallás intézménye tulajdonképpen meghatározott viselkedési formákat és tanok elsajátítását, betartását jelenti. De ez valójában nem tűnik az istenség elvárásának. Ami fontosabb, az a hit. De az jól látható, ha az ember végigtekint a történelmen, hogy a kettő összemosódott. Itt azonban mégis fontos a különbségüket kiemelni. Így a vallás háttérbe szorulása, nem jelenti a hit háttérbe szorulását. Az ember nem hitetlen lény, hajlandóság van benne arra, hogy higgyen. Viszont az nagyon nem mindegy, hogy mit hisz, hiszen a hitét is meg szeretné alapozni. A modern embernek nem elég a lelki támogatás. Akkor milyen bizonyosság vezetheti ma az európai embert a hithez? Hol van a morális Isten ma? Ugyanis azzal, hogy ez a morális Isten olyan attribútumokat kapott, amelyek az érzéki tapasztalat szintjén egzisztálnak, korlátok nélkül megismerhetővé kellett volna, hogy váljon, ez viszont nem történt meg.

Isten attribútumairól

Isten attribútumainak megismerhetőségéről a fentebb említett Epikuroshoz hasonlóan vélekedik David Hume a felvilágosodás egyik legjelentősebb alakja. Kanté mellett Hume szerepe volt a legmeghatározóbb az európai gondolkodás XVIII. századi irányváltásában. Hume egyáltalán nem rejtette el szkepticizmusát, bár a korszellem nem tette lehetővé, hogy érveinek, melyek egy racionális isten-elképzelésért kiáltanak, hangot adjon, így vallásfilozófiai műve csak posztumusz jelenhetett meg. De ismeretfilozófiájában is tett szkeptikus áthatású utalásokat a természetes vallással kapcsolatban. Hume a *Tanulmány az emberi értelemről* című munkájában azt a megállapítást teszi, hogy ok és okozat között nincs szükségszerű kapcsolat. A 11. fejezetben azt írja, hogy okot kizárólag olyan tulajdonságokkal ruházzuk fel, amelyek az okozat kiváltásához éppen elegendők, az összes többi sajátosság önkényes. Isten, azaz a 'világegyetem végső oka' esetében viszont a vallási hipotézis szerint az ok attribútumaihoz olyan plusz sajátosságokat is hozzátettek, amik az okozatban nem találhatók meg.¹⁶ Itt többek között a végtelen jóindulatra céloz, ahogy az aztán egyértelművé válik *Dialógusaiban* folytatott érvelése során. Mivel minden okozatot a kiváltó ok (vagy okok) alapján ismerhetünk meg, így az Isteni jóakaratot kizárólag a boldogtalanság, a „rossz” létezésének tagadásával igazolhatjuk. Ha az istenség szándéka nélkül történik a „rossz”, akkor nem mindenható, ha az istenség szándékával, akkor nem jóindulatú. Végül Hume eljut egy közömbös istenképig, aki ennek alapján nem részesíti előnyben sem a „jót”, sem a „rosszat”, ahogy a hideget vagy meleget sem.¹⁷ Itt persze nem istentagadásról van szó, mert a dogmatikus istentagadás szerinte éppoly megalapozatlan, ha nem megalapozatlanabb, mint a keresztény dogmák.

Még egy roppant érzékletes hume-i érv kerül a műben kifejtésre, amelyen szintén fontosnak tartok megemlíteni, hiszen itt is a végtelen jóindulatról van szó. A természetes vallás úgy prezentálja az istenséget, mint akinek kizárólag erényes viselkedéssel lehet a kedvében járni. Hume szerint ebben a követelésben elveszik a jóindulat minden alapja. Képtelenség azt gondolni, hogy az istenségben emberi szenvedélyek élnek, ráadásul alantas, kielégíthetetlen vágy kínozza a dicséretre. Továbbá ha ezzel felruházzuk őt, akkor következtetlenség más emberi érzéseket megtagadni tőle, mint például a közönyt.

¹⁶Hume (2014), „When we infer any particular cause from an effect, we must proportion the one to the other, and can never be allowed to ascribe to the cause any qualities, but what are exactly sufficient to produce the effect.”

¹⁷ Hume (2006)

Kant ezt mondta Hume-ról: „felébresztett a dogmatikus szendergésből”¹⁸, tette ezt azzal, hogy megkérdőjelezte a végső tudás elérhetőségét mind az elméleti, mind pedig a gyakorlati filozófiában.¹⁹ A szemléletváltás következménye, hogy megrendült a hit a mindenható létnek megkérdőjelezhetetlenségében. Az emberi megismerés, ahogy Hume-tól is megtanultuk már, véges, korlátozott. Istennel kapcsolatban pedig teljesen egyértelművé is válik ez a feltételezés. Aquinói Szent Tamás szerint is az ember csak közelebb és közelebb tud kerülni Isten megismeréséhez, de nem fejtheti meg azt teljesen. Ahhoz, hogy valamiről tudása legyen, az egyén számára a legbiztosabb forrás a megtapasztalás: az induktív módszer, melynek során az érzéki tapasztalatot annak megismétlődéséből kifolyólag valami általános érvényűre vonatkoztatja. Felteszem, hogy megtapasztalom Isten jóságát, de aztán ezt a „jót” romba dönti valami tragikus „rossz” tapasztalat. Mivel minden az Alkotótól ered, következésképpen a „rossz” is. Máris előttem áll a kérdés, hogy akkor melyiknek volt Isten az okozója? A válasz tulajdonképpen adott, hiszen elfogadtam előzőleg, hogy Isten mindennek a végső oka, tehát mindkettő. A Teremtőt nem lehet az anyagi világ rendjéből megismerni, vagy inkább kiismerni. Elképzelhető-e akkor, hogy valamifajta eredendő, természetes tudásunk legyen az ő attribútumairól? Mivel a mindenható, mindentudó és végtelenül jó Isten „az emberiség történelme folyamán viszonylag későn merült fel”, a válasz egyértelműen nem.²⁰

¹⁸ Kant (2009), 52-72

¹⁹ Boros (2007) 764-765

²⁰ Hösle (2002), 285

Jóság és rend

A teodícea-probléma megoldásához szükséges lenne, hogy azt fogadjuk el, hogy a világot nem szükségszerűen egy mindentudó, mindenható, végtelenül jóindulatú Teremtő alkotta, ahelyett, hogy racionális alapok nélkül ragaszkodunk az ellenkezőjéhez. Persze vannak olyanok is, akik úgy gondolják, ahogy D. Z. Phillips, tudniillik, hogy nem is kell racionalizálni az istenképet, a hitet, hiszen a hit valójában remény abban, hogy van értelme az emberi életnek, még akkor is, ha nehézségekbe ütközik néha.

„A hívő reménye nem meghatározott célra, mint például erkölcsi tökéletesedésre irányuló remény... Egészen egyszerűen remény, a hívő abba vetett reménye, hogy el tudja fogadni önmagát... A világot Isten teremtéseként szemlélni annyi, mint értelmesnek látni az életet. Miután ezt az értelmet nem a tapasztalatból levont következtetés adja, ezért a világban rejlő rossz sem szüntetheti meg.”²¹

Ugyanakkor azt sem szabad gondolni, hogy nem szólnak érvek, nincsenek feljegyzett példák Isten jóságának megmutatkozására. Természetesen itt nem a Bibliában olvasható csodákra kívánok utalni, hiszen azok sem állnak racionálisabb alapokon, mint az Alkotó végtelen jóindulata. Ágoston állítása a már említett Vallomásokban, hogy az Alkotó végtelen jóindulata abban mutatkozik meg elsőként, hogy megteremtette az embert, és attribútumaiból, ha ugyan véges formában is, de juttatott neki. „Az ember egymaga igen gyarló munkás a szent igazságok bányájában.”²² „Semmi voltam, tehát nem is ruházhattál föl engem létezással, s íme, vagyok; mert jóságod mindent megelőzött, azt is, hogy teremtettél, azt is, hogy miből teremtettél!”²³

Ahogy a fenti idézetből kiderül tehát, Ágoston is tesz rá utalást, illetve később Richard Swinburne is, hogy többek szerint Isten jóságának elsődleges és fő reprezentációja, hogy értelmes lényeket teremtett, amelyek megismerésre képesek. Az Alkotó pedig azért részesíti előnyben az induktív módszerrel megszerzett tudást, azzal szemben, hogy egyértelműen, mintegy emberi nyelven megmutatkozna, mert így kívánja biztosítani az emberi szabadságot.²⁴ „Az a priori érveken kívül Swinburne elvet egy — a filozófiatörténetben sokszor felbukkant — istenérvet: a moralitás létezésére hivatkozó érvet, s megkísérli megcáfolni a legfontosabb, Isten létezése ellen szóló érvet: ti. azt, amely a Rossz

²¹ Davies (1999) 22-23

²² Ágoston, Szent (2014), 188

²³ Ágoston, Szent (2014), 210

²⁴ Davies (1999), 46

létezéséből indul ki.”²⁵ „A célszerűségi érv "rehabilitálása" volt Swinburne első fontos hozzájárulása a vallásfilozófiához, és azóta is az ő ezzel kapcsolatos munkássága határozza meg az érvről szóló vitákat.”²⁶ Mindazonáltal a David Hume által erősen cáfolt tervezési érv (fizikoteológiai istenérv) Swinburne által az egyik legfontosabbnak vélt érv, ugyanis szerinte, ha elfogadjuk, hogy az univerzumban valamifajta rend uralkodik, azzal jelentősen megnő az esélye annak, hogy valamilyen Isten létezik, még akkor is, ha ez önmagában nem adna okot a feltételezésére, valószínűsítésére.²⁷ Ezek alapján úgy tűnik, hogy Swinburne nem hiányolja a végtelen jóindulat megmutatkozását, nem tekint privációként a nem explicit megmutatkozásra, hanem megelégszik azzal, hogy ami a tapasztalható rendet illeti, könnyen elképzelhető, hogy valamifajta Istentől származik. Ahogy pedig a következő idézett sorokból kiderül, hogy Swinburne sokkal inkább plauzibilisnek, valószínűnek vél egy olyan elképzelést, amely szerint Isten a rend oka, mint egy olyat, amely szerint valami véges dolog (akár az anyag maga).

„Tehát el kell fogadnom, mint alternatívákat – először is, hogy az anyagi világ időbeli rendje az, ahol magyarázataink megállnak, és másodszor, hogy az anyagi világ időbeli rendje Isten tevékenységének köszönhető; és el kell utasítanom a kevésbé valószínű lehetőségeket, mint hogy ez a rend egy véges cselekvő vagy cselekvők tevékenységének következtében áll elő. A teleológiai érv képviselője szerint a természetben megmutatkozó rend egy alkotót feltételez, aki nem más, mint Isten.”²⁸

David Hume egészen bizonyosan nem értene ezzel egyet. Az egész hume-i érvelés felhasználja a szkeptikus fizikoteológiai istenérvhez fűzött kíméletlen cáfolatát. Mindazonáltal bátran állíthatom, hogy ez az érv az egyik legmeghatározóbb a hume-i Dialógusokban. A Dialógusokban ugyanis pontosan így ír: „azt is mondhatnánk, hogy ilyen az anyagi dolgok természete, s mindegyik eredendően rendelkezik a rend és arány

²⁵ Szalai (1998)

²⁶ Szalai (1998)

²⁷ Swinburne (1983), “The existence of order in the universe increases significantly the probability that there is a God, even if it does not by itself render it probable.”

²⁸ Swinburne (1983) „So I shall take as the alternatives-the first, that the temporal order of the world is where explanation stops, and the second, that the temporal order of the world is due to the agency of God; and I shall ignore the less probable possibilities that the order is to be explained as due to the agency of an agent or agents of a finite power. The proponent of the teleological argument claims that the order of nature shows an orderer -- God.”

képességével.”²⁹ Ezzel arra igyekszik rávilágítani, hogy egyenlő az esélye annak, hogy az anyag természetéből fakadjon a világegyetemben tapasztalható rend és annak, hogy ugyanez egy mindenható istenség tevékenységének legyen köszönhető. Hume álláspontjának alapjai ismeretfilozófiájából is kikövetkeztethetők. Empirista lévén a tapasztalati megismerést tartja az elsődlegesnek. Az ember elsősorban az folyamatos változásban lévő anyagot tapasztalja, az anyag maga folyamatosan átalakul, folyamatos mozgásban van. Az ember istenképe antropomorfizált, de el tudnánk képzelni egy alak nélküli végső okot is, amely felelős a világ rendjéért és amely egyszerűen lehetne az anyag maga.

²⁹ Hume (2006) 52

Istentapasztalat

Karl Rahner, német hittudós szerint az istentapasztalat, még ha reflektálatlan is, mindenben, még a legracionálisabb gondolatmenetben is ott van, hiszen ez a tevékenység is abból a „titokból” (ti. végső okból) fakad, „mely az Egészet akarja”. A modern ember istenképe pedig világos és radikális transzcendencia-tapasztalat, tulajdonképpen így „Isten Isten lehet”.³⁰ A modern ember istenképe egyfajta tárgyiasult Isten, aki nem része a világnak, hanem a fölött áll. Ettől kerülhet ő ki a moralitás és minden emberi ítélőszék alá vonható létezők sorából, így lesz az ő helye az abszolútumban. Amikor ezt írom, abszolút istenség, akkor arra gondolok, hogy Isten fogalma az értelem számára felfoghatatlan, pont úgy, mint például az abszolút egyenesé. Ezért mondja Rahner, hogy nem mérhető össze a világgal, nem része annak, mert felette áll és „megajándékozó módon közli magát az emberrel”.³¹ Az pedig, hogy még a legracionálisabb emberi szellemi tevékenységben is ott van ez a modern istentapasztalat és az isteni önközlés, ezek mindenütt való jelenléte azért hangozhat elsősre kevésbé objektívnek, mert sokszor – ahogy Rahner fogalmaz - nem rossz szándékból, de rosszul értelmeződik.

Az abszolútum kapcsán érdemes továbbá megemlíteni Søren Kierkegaard elgondolásait. Őt tartják az első egzisztencialista filozófusnak, ami azt jelenti, hogy a figyelme központjában a lét, a létezés áll. Őt azért érdemes mindenképp tárgyalni jelen keretek között, mert az emberi élet három stádiumát különböztette meg – az esztétikai stádiumot, az etikai stádiumot és végül a vallási stádiumot. A harmadik stádiumot tartja az ember számára legnehezebben elérhetőnek. Ennek nehézségeiről a *Félelem és reszketés* című munkájában olvashatunk. Kierkegaard úgy gondolja, hogy a filozófia nem adhat hitet, és nem is kell, hogy adjon, csak azt kell megértenie, hogy nincs joga elvenni azt az embertől, mondván, hogy az semmi. A hit pedig abszurditásba és paradoxonba vezet, tehát túl van a megérthető világon. A hit a létezés paradoxona, éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik. Amikor Kierkegaard abszolút kötelességről beszél, ott az Istennel szembeni kötelességre gondol, tehát ő is valamiképpen az abszolútumba, a megérthetőn, a felfoghatón és a moralitáson túlra helyezi a Teremtőt, úgy, ahogy én magam is tettem, fentebb Rahnerrel kapcsolatban és a dolgozatom elején is Isten feltételezett abszolút hatalmával összefüggésben.

³⁰ Rahner (1972)

³¹ uo.

A morális ágens

A klasszikus teizmus – ahogy a kereszténység is – morális cselekvőként tekint a Teremtőre. Gondoljuk át, szabadítsuk meg őt a morális vezetés terhe alól, és ismerjük el hatalmát abszolút hatalomként! Ez az ember számára a maga természeténél fogva nem lenne kényelmes pozíció, hiszen amennyiben el tud képzelni abszolút hatalommal rendelkező létezőt, akkor azt úgy hívja, hogy zsarnok. Ezt pedig megint csak meglehetősen nehézkes lenne azonosítani Isten jóindulatával.

A modern ember hite a „rosszban” a „jóba” vetett hiténél sokkal kézzelfoghatóbbnak, sokkal inkább alátámasztottnak tűnik az érzéki tapasztalat által. Akkor gondolkozik el rajta, hogy létezik-e Isten, akkor kérdőjelezi meg a természetét, ha történik valami „rossz”, valami olyan, amit képtelen összeegyeztetni a végtelenül jóságos istenképpel. Éppen ezért, mert igyekszik hinni a „jót”, válaszokat vár a „rosszal” kapcsolatos kérdésekre. Azt keresi, hogy „melyik istenfogalom tudja azt a leghamarabb megnyugtatóan megoldani”.³² Ennek a megítélésnek az alapja lehet az is, hogy sokkal hamarabb észreveszi az ember a „rosszat”, mint a jót, kicsit olyan, mintha a „jó” egyfajta elvárás lenne az élettől, a természettől. Magától értetődőnek tartja az ember, és így tud aztán eluralkodni egy-egy „rossz” tapasztalat miatt a „rossz” kérdése, így válik hihetőbbé a „rossz”, mint a „jó” uralma. A természetben megmutatkozó Teremtő jóindulata tehát nem lehet megalapozott a modern ember számára, érzéki élményekre való hivatkozás által legalábbis biztosan nem. Csak akkor, ha az érzéki élményeket valamilyen egyéb magyarázattal „jó”-vá tesszük. Ez az, amit a kereszténység érve megkísérel megvalósítani, amikor azt állítja, hogy az anyagi világban tapasztalható „rossz” egy másik dimenzióban értelmet fog nyerni. A probléma talán az, hogy ennek az érvek alapjaiban szüksége van a végtelen jóindulatra, mint Isteni sajátosságra, egészen pontosan elő kell feltételeznie azt. Ettől válik ezen a ponton nehezen megragadhatóvá a racionalításra törekvő modern ember számára, mert nem talál fogódzót ehhez az attribútumhoz. Mintegy képtelen összeegyeztetni a végtelen jóindulatot a Teremtővel, pedig eddig úgy volt, hogy a „rosszat” nem képes azonosítani vele.

Spinoza azt állítja Istenről, a „végső ok”-ról, hogy mindenhatósága révén Isten nem egy korlátozott „jó” vagy „rossz” ágens, mert az erkölcsi szféra felett áll, tehát nem vonatkoztatható rá semmilyen emberi erkölcsi ítélet. Ez persze nem oldja meg gyökereiben a teodícea-problémát.³³ John Hick a „jó” és a „rossz” problémájának egy igen jelentős kutatója.

³² Hösle (2002)

³³ Hösle (2002)

Véleménye szerint a "rossz" az ember fejlődésének, tökéletesedésének feltétele. Azt mondja, Isten morális ágens, a teremtésben nyilvánul meg, de nem jelenik meg cselekvőként az emberi világban. A kérdése az, hogy kompatibilis lehetne-e az isteni beavatkozás az emberi szabadsággal egy olyan világban, ami folyamatos morális döntéseket követel meg az embertől? Mert az embernek – amint láttuk - választási lehetőségében rejlik a szabadsága. A természet a saját törvényei szerint működik, amik pedig nem az ember kényelmét szolgálják, sőt ez a világ tele van fájdalommal és szenvedéssel, kihívásokkal, és az embernek megvannak a képességei, hogy jól vagy rosszul döntsön, segítsen vagy bántson másokat. Amikor az ember erkölcsi rosszal találkozik, biztos lehet abban, hogy emberi hiányosságról van szó, hogy az emberi szabadsággal való visszaélésnek tanúja, nem Isten hiányosságának.³⁴

Tehát Hick szerint Isten nem tehető felelőssé az erkölcsi rosszért. A teista felfogás szerint sem, érvük struktúrája dogmatikusan az lenne, hogy azért nem, mert Isten csak a valóságos dolgokért felelős. Nos, ha közelebbről megnézzük ezt az érvet, akkor egyszerűen cáfolható, illetve gyengíthető ez is, hiszen kinek ne tűnne valóságosnak, hogy léteznek olyan emberek, akik hiánnyal rendelkeznek, akik egyszerűen nem olyanok, amilyennek lenniük kéne, aki a döntések pillanatában olykor rosszul döntenek. De a keresztény hagyomány szerint egyszerűen az emberi gyengeség az oka az erkölcsi „rossznak”. Tehát végső soron egyet kell, hogy értsenek az emberi szabadság és a választási lehetőség (a „jó” vagy „rossz” közötti választás lehetősége) swinburn-i megfeleltetésében.

³⁴ Hick (2007)

A teremtés teljessége

A Teremtő végtelen jósága nem nyert racionális megalapozottságot. Ahogy láttuk azonban nem csak ezt az attribútumot követelhetjük vissza tőle, a mindentudóságában sem hisz dogmatikusan mindenki. Például David Hume elképzelése szerint a teremtés nem az elvárható legtökéletesebb módon történt. Olyannyira nem, hogy eljátszik a gondolattal, miszerint az egész világ úgy fest, mintha egy gyermekisten elhibázott próbálkozása lenne csupán. Erre viszont válaszként álljon alább egy kortárs gondolat.

Robert Merrihew Adams analitikus vallásfilozófus szerint nem érdemes azt gondolni, hogy a Teremtő szükségszerűen rossz vagy kevésbé jóindulatú bárkihez, mint egy végtelenül jóindulatú morális cselekvőként lennie kell, csak azért mert a teremtmények nem egzisztálhatnak az elképzelhető legjobb módon, a legtökéletesebb világban, amit csak az alkotó képes volna létrehozni.³⁵ Adams nem tartja tehát attól függőnek az Alkotó jóságát, hogy az milyen körülményeket teremtett az anyagi léthez.

A kérdés itt annyi, hogy vajon a végtelen a végtelenre törekszik-e. Van-e alapja annak a feltételezésnek, hogy egy minden szempontból végtelen és tökéletes Alkotónak tökéletes világot kellett volna létrehoznia? Fentebb láttuk, hogy a nem-teljesség, a korlátozottság is lehet tökéletes. Ebből a korlátozottságból pedig azt láttuk, hogy pont az emberi szabadságot olvassák ki egyes gondolkodók, a döntési lehetőséget, az induktív megismerés lehetőségét.

Megfontolandó, hogy a mi emberi értékekkel meghatározott tökéletes világunk, hogyan is nézne ki valójában. Az Alkotó szempontjából lehet valami tökéletes anélkül, hogy az azt szemlélők szerint az lenne.

³⁵ Adams, Robert Merihew (1982) 317-332. „a creator would not necessarily wrong anyone, or be less kind to anyone than a perfectly good moral agent must be, if he created a world of creatures who would not exist in the best world he could make.”

Befejezés, konklúzió

A fentiek fényében láthatjuk tehát, hogy ugyan szólnak figyelemfelkeltő érvek az isteni jószág győzedelme mellett, de egészen addig, amíg ezeknek az érveknek valójában alapkőve marad az isteni jószág feltételezése, tehát mindaz, amit bizonyítani kívánnak, addig – sem a logikai gondolkodás, sem a hétköznapi okoskodás számára - nem értelmezhetőek semmifajta bizonyossággként. Pedig ez a bizonyosság az, amire korunk embere olyan nagyon vágyik. Egy racionális istenképpel nem fér össze az az attitűd, amely nem ad okot egy olyan attribútum feltételezésére, amely a természetes vallás isteni bizonyosságát alapjaiban kívánja igazolni.

Láttuk, hogy a természetben uralkodó rend egyes gondolkodóknál – úgy, mint például Hume - nem feltételezi semmilyen alkotó tevékenységét, hiszen akár az anyag tulajdonsága is lehet.³⁶ Más gondolkodók szerint – úgy, mint például Swinburne - a rend elégséges bizonyosság arra, hogy az élet folyamának Alkotója kell legyen.³⁷ Ha jobban megnézzük azonban, az utóbbi álláspont képviselői sem tudják ebből racionális úton levezetni a végtelen jószág manifesztumát. Éppen úgy, ahogy a mindenhatóságét vagy a mindentudását sem. Végso soron így a „végső ok”-ra vonatkozó megismerés, megértés korlátozottsága, végeessége ezen a ponton igazolást nyer. Ahogy Hume Senecára hivatkozik az Alkotó megismerésével kapcsolatban: *”Istent ismerni annyi, mondja Seneca, mint tisztelni őt.* Valójában az istentisztelet minden más módja képtelenség, babonaság, sőt istentelenség: lealacsonyítja az istenséget, s az emberrel helyezi egy sorba, ha úgy véljük, ő is örömet leli az esdeklésben, könyörgésben, ajándékokban, hízelgésben.”³⁸

A fentieket tükrében Hume-nak igaza van abban, hogy racionálisabb lenne egy közömbös Istent megtenni a világegyetem végső okává. Hiszen amennyiben kiemeljük a jóindulat gondolatát a világból és helyettesítjük a természetben megmutatkozó törvényszerűségekkel, még mindig nem tapasztalható fragmentáció, szétesés a világképben. Egy kizárólag a természeti törvényekkel operáló világkép is legalább oly mértékben koherens, mint egy kizárólag az értelem eszközén keresztül megragadható, szellemi okra vagy okokra alapozó. Sőt, ahogy Nietzsche fogalmaz, Hume-nál jóval drasztikusabban az értelmi tevékenység útján megállapított okszerűség egész fogalma hamis³⁹. Ugyan a logika

³⁶ Hume (2006) 78

³⁷ Swinburne (1983)

³⁸ Hume (2006) 132

³⁹ Nietzsche (2005) 39. fejezet

nem természeti törvény, de az európai ember mégis talán joggal idegenkedik attól, ahonnan hiányzik. Észre kell vennünk azt is, hogy az anyagi világ emberi hatókör alatt áll, ahol nincs jele annak az elképzelésnek, hogy a végtelen jóindulat, amit a teremtető emittál, kísérti az embert. Az ember imái, istenhez intézett kérései vagy olyasvalamire irányulnak, amit az ember saját erejéből megtehet, vagy olyasvalamire, ami éppen úgy túllép a megismerés szintjén, mint maga az isteni jószág. Ezzel a jóindulat utáni sóvárgással pedig csupán az ember nyomorúságát végtelenítjük és egy életen át tartó agonizációba taszítjuk.

Mindezek alapján megállapítható, hogy mindaddig, amíg a Teremtő attribútumairól nem számolhat be semmilyen racionális érvelés, vagy nincs semmilyen tapasztalati hozzáférés, addig azok is csupán feltételezések maradnak. A kérdés az, hogy ezek a feltételezések mennyire nyomhatják rá a bélyegüket az emberi életre. Láttuk azt is, hogy ez a mozzanat változott meg a korszellem irányváltásával a 18-19. században, a felvilágosodás idejére pedig egészen egyértelmű irányt vett. Ahogyan a mai ember látja a Teremtőt, amilyen tudomása lehet róla magáról és a sajátosságairól, ehhez igazodik a modern istentapasztalat és modern istenkép. Nem másként, mint úgy, hogy tárgyiasul, konkretizálódik és kivilágosodik, azzal együtt, hogy távolabb kerül az Alkotó maga az anyagi, érzéki világtól. Hatalma abszolút hatalom lesz, az alkotó kiszabadul az emberi ítélőszékből úgy, hogy nem a moralitás „szintje” lesz a helye a világban, hanem a fölött. Ennek fényében a modern istenkép racionálisan viszonyul istenhez és életvezetésében kevesebb helyet kaphat Isten, ami a korábbihoz képest eltérő jellegű. Ha választ kéne adnom a kérdésre, hogy melyik az igazabb, vagy méltóbb egy feltételezett Alkotóra nézve, a Hume-i érvelésre visszatekintve ez utóbbit feltételezném. *”Istent ismerni annyi, [...] mint tisztelni őt.*

Irodalom:

1. Adams, Robert Merrihew (1982): "Must God Create the Best?",
<http://commonsenseatheism.com/wp-content/uploads/2009/09/Adams-Must-God-Create-the-Best.pdf>, 2014.11.06.
2. Ágoston, Szent (2014): *Vallomások*, <http://mek.oszk.hu/04100/04187/04187.pdf>
3. *Biblia*, Jelenések könyve, Jel16, <http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/jel.htm>
4. Boros, Gábor (2007): *Filozófia*, Budapest: Akadémia kiadó
5. Davies, Brian (1999): *Bevezetés a vallásfilozófiába*, Budapest: Kossuth Kiadó
6. Epikurosz, *Alapelvek*, http://art.pte.hu/oktatasi_anyagok/hamcherif/etika-1/Epikurosz-Menoikeusz-level-es-Alapelvek.pdf, 2014.06.15.
7. Forrest, Peter (1981): The problem of evil: Two neglected defences, *Sophia*, 20(1), 49-54.,
<http://libgen.org/scimag/index.php?s=Forrest+two+neglected&journalid=&v=&i=&p=&redirect=1>, 2014.11.06.
8. Heller, Ágnes (2008): *A reneszánsz ember*, Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 9-104.
9. Hick, John (2007): D Z Phillips on God and Evil, in: *Cambridge Journals Online*
<http://www.johnhick.org.uk/jsite/index.php/articles-by-john-hick/17-d-z-phillips-on-god-and-evil> 2014.06.15.
10. Höhle, Vittorio (2005): A teodícea, in: *Mérleg*, 40 (3)
11. Hume, David (2006): *Beszélgetések a természetes vallásról*, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
12. Hume, David (1995): *Tanulmány az emberi értelemről*, Budapest: Nippon Kiadó
13. Hume, David (2014): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 94.,
<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf>, 2014.11.06.
14. Kant, Immanuel (2009): A tiszta ész kritikája, Budapest: Atlantisz Kiadó, 52-72
15. Rahner, Karl (2012): Istentapasztalat ma, in: *Sapientiana*, 5(1), 13.
16. Kenny, Anthony (1986): *Aquinói Szent Tamás*, Budapest: Akadémiai Kiadó
17. Kierkegaard, Soren (1986): *Félelem és Reszketés*, Budapest: Európa könyvkiadó
18. Nietzsche, F. W. (2005) : *Antikrisztus*, Budapest: Attraktor Kiadó
19. Szalai, Miklós (1998): *Swinburne istenérvei*,
http://epa.oszk.hu/00100/00186/00001/98_szalaim.htm, 2014.11.06.
20. Safranski, Rüdiger (1999): *A gonosz, avagy a szabadság drámája*, Budapest Európa Kiadó

21. Silver, David (2002): Religious Experience and the Evidential Argument from Evil, in: *Religious Studies*, 38(3), 339-353.
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/20008424?uid=3738216&uid=2&uid=4&sid=21104477677651>, 2014.11.06.
22. Surin, Kenneth (1984): Theistic arguments and rational theism, *International Journal for Philosophy of Religion*, 16(2), 123-138.,
<http://libgen.org/scimag/index.php?s=Theistic+arguments+and+rational+theism&journalid=9923&v=16&i=2&p=&redirect=1>, 2014.11.06.
23. <http://libgen.org/scimag/index.php?s=Theistic+arguments+and+rational+theism&journalid=9923&v=16&i=2&p=&redirect=1>, 2014.11.06.
24. Swinburne, Richard (2001), *Argument From Design*,
<http://www.orthodoxytoday.org/articles2/SwinburnDesign.php>, 2014.11.03.
25. Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest: Gondolat
26. Wykstra, Stephen J. (1984): The humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of „appearance”, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (2), 73-93,
<http://libgen.org/scimag/index.php?s=%09The+humean+obstacle+to+&journalid=9923&v=16&i=2&p=&redirect=1>, 2014.11.06.