

Hankovszky Tamás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófiai Intézet, Piliscsaba)

Istenérv-e az ontológiai istenérv?
Szent Tamás és Szent Anzelm

Köztudott, hogy Aquinói Szent Tamás nem fogadta el Canterburyi Szent Anzelm istenérvét, sőt igazi istenérvnek sem tekintette, ehelyett azok között a megfontolások között vette számba, amelyek állítólag azt demonstrálják, hogy Isten léte magától értődő – és ennek megfelelően bizonyításra sem szorul. Ezt a besorolást joggal furcsállják azok, akiktől komoly szellemi erőfeszítést követelt az úgynevezett ontológiai istenérv megértése, vagy akik ismerik az utóbbi fél évszázadnak az érv logikai struktúrájáról és bizonyító erejéről szóló, szűnni nem akaró vitáit. Az ezekben részt vevők sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az érveknek, mint amekkorát Tamás besorolása sejtet. Többek között ez az eltérő megítélés lehet az oka annak, hogy a Szent Tamás-i kritikát jobbra figyelmen kívül is hagyják. Egy másik ok lehet, hogy a modern Anzelm-értelmezésekhez képest Szent Tamás nagyon röviden tárgyalja az érvet, bár öt szöveghelyet is ismerünk, ahol foglalkozik vele.¹ Mivel mind az öt nagyjából ugyanazt a gondolatot képviseli, a következőkben csak a *Summa Theologiae* második kérdésének első szakaszát vizsgálom, mégpedig abból a szempontból, hogy vajon megalapozott-e az ontológiai istenérv tamási besorolása, és bírálata valóban alátámasztja-e a tézist, hogy Isten léte nem magától értődő, ami Tamás szerint azt is jelenti, hogy Isten létét csak az

1 *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 1; *Summa contra Gentiles* I, 11; *Super Sententiis* lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2; *De Veritate* q. 10 a. 12; *Super De Trinitate* q. 1. a. 3.

okozataiból, vagyis *a posteriori* érveléssel lehet bizonyítani. Ez a vizsgálat a nélkül is elvégezhető, hogy Tamás valamennyi ellenvetését elemezném, vagy hogy állást kellene foglalnom az ontológiai istenérv érvényességéről.

A második *Summában* Szent Tamás az Anzelmhez köthetővel együtt három olyan megfontolást ismertet, amelyek szerinte azt a tételt demonstrálják, hogy Isten léte magától értődő. Ezután egy ellenérv következik, amely arra a tényre épül, hogy vannak, akik tagadják Isten létét. Mint Anzelm, Tamás is a bibliai balgatagra hivatkozik: „az esztelen így szólt szívében: nincs Isten”. Tamás e tagadás tényét úgy értelmezi, mint ami azt bizonyítja, hogy elgondolható, hogy nincsen Isten, ami szerinte egyenértékű azzal, hogy Isten léte (legalábbis bizonyos értelemben) nem magától értődő. A balgatagnak ebben az olvasatban legfeljebb az róható fel, hogy nem ismerte fel azokat a bizonyítékokat, amelyek Isten létéről tanúskodnak. Ez akár súlyos vád is lehet, azt azonban el kell ismerni, hogy annyira azért nem esztelen ez a balgatag, hogy valami eleve értelmetlent mondjon. Szent Tamás úgy véli, értelmesen állítható, hogy Isten nem létezik.

Anzelm szigorúbb volt az istentagadóval szemben: „Miért »mondta« tehát a »balgatag szívében: nincs Isten«, amikor az ésszel bíró elme számára oly kézenfekvő, hogy mindenek között leginkább te létezel? Miért, ha nem azért, mert ostoba és balgatag?”² Szerinte a balgatag valami képtelenséget állít, és hogy ez egyáltalán előfordulhat, azt Anzelm csak azzal tudja magyarázni, hogy „jelentésüktől megfosztva vagy teljesen idegen jelentésben” használja a szavakat.³

Szent Tamás pusztán egy jóllehet téves, de azért még nem képtelen álláspont képviselőjének tekinti az istentagadót. Abból pe-

2 Canterburyi Szent Anzelm: *Proslogion*. In: Uő.: *Filozófiai és teológiai művek I.* Budapest: Osiris, 2001: 151-251., 178.

3 Szent Anzelm: *Proslogion* 179.

dig, hogy értelmeseen lehet tagadni egy állítást, arra következtet, hogy az állítás nem (mindenestül) magától értődő. Meghatározása szerint ugyanis „egy kijelentés [...] attól magától értetődő, hogy predikátuma benne foglaltatik a szubjektum fogalmában, mint például ebben a kijelentésben: »Az ember élőlény«, az, hogy élőlény, beletartozik az ember fogalmába.”⁴ Mivel az ilyen kijelentéseket, amelyek mintegy a bennük szereplő szavak jelentése folytán igazak, szokás analitikusnak is nevezni, az istentagadás tényéből kiinduló megfontolás alapján úgy tűnik, hogy az „Isten létezik” mondat nem analitikus. Tehát Szent Tamás egyetértett volna a modern filozófusok többségével abban, hogy az, aki Isten létét tagadja, nem helytelenül használ bizonyos szavakat, vagyis nem nyelvi hibát vét, mint – mondjuk – az, aki egy házasságban élő agglegényről beszél.

A magától értődőséggel szemben felhozott érv tehát az Isten létét kifejező mondat szintetikusságát látszik állítani. Hiszen úgy tűnik, Isten fogalmához *nem tartozik hozzá*, hogy létezik, hanem ezt ismeretbővítő módon kell hozzákapcsolni. Valójában azonban Szent Tamás szerint Isten fogalmában pusztán *számunkra nem adott* a létezés. Nyilvánvaló ez abból, ahogyan a magától értődőség mellett és ellen felhozott érvek bemutatása után a kérdés rendszeres tárgyalását kezdi: „Feleletül azt kell mondanunk, hogy kétféleképpen lehet valami magától értődő: egyik módon önmagában, de nem számunkra, másik módon önmagában és számunkra is.”⁵ Ezt a szöveghelyet úgy értelmezem, hogy Tamás itt *két különböző* – bár nem egyenrangú – *nézőpontot* különít el, és az egyik nézőpontról egy mondat analitikusnak, a másikról, az emberi né-

4 Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* I. q2. a1. In: Uő.: *A létezőről és a lényegről*. Budapest: Helikon, 1990: 112.

5 A szöveghely egyes értelmezői úgy vélik, ez a megkülönböztetés az Isten létét kimondó állítás szükségszerűségének és analitikusságának (a prioritásának) megkülönböztetéseként olvasandó. Vö.: Alvin Plantinga: *Aquinas on Anselm*. In: H. Stob – C. Orlebeck – L. Smedes (eds.): *God and The Good*. Eerdmans: Grand Rapids, 1975: 136.

zópontból ugyanaz a mondat szintetikusnak számít. Az analicitás vagy a szintetikuság ezek szerint nem a mondatnak magának a tulajdonsága, hanem annak szubjektív módjára utal, ahogy egy mondat igazságát belátjuk.

Ezzel a megállapítással természetesen eltávolodom attól a jelentéstől (pontosabban: jelentésektől) amelyben ezek a terminusok Kant óta szerepelnek. Ám ez ráirányíthatja a figyelmet arra, hogy Szent Tamás nem osztotta azt a felfogást, amely az analitikus-szintetikus szó pár szokásos használatát meghatározza, és amely felfogás azzal a parafrázisszerű tétellel fejezhető ki, hogy semmit nem olvashatunk ki a szavainkból, amit előzőleg nem magunk helyeztünk beléjük. Az „Isten létezik” mondattal kapcsolatos megkülönböztetés kézenfekvő interpretációja, hogy Szent Tamás szerint egy fogalom olyasmit is tartalmazhat, ami nem adott még a fogalmat helyesen használó emberi beszélő számára sem. Mégpedig azért nem, mert nem ismervén a dolgot, nem ismerheti tökéletesen annak fogalmát sem. Tamás összegzése is alátámasztja ezt az értelmezést: „Azt mondom tehát, hogy ez a kijelentés: »Isten létezik«, önmagában véve magától értetődő, mivel a predikátum azonos a szubjektummal: Isten ugyanis azonos a létezésével [...] De mivel mi nem tudjuk Istenről, hogy *mi ő*, ezért ez a kijelentés számunkra nem magától értetődő, hanem bizonyításra szorul”.⁶ Isten lényegének nem ismerése tehát maga után vonja, hogy a róla alkotott fogalmunk is hiányos, és *ezért a mi eszközeinkkel* a létezés nem fejthető ki belőle. Következésképpen az, aki – mint Tamás szerint Anzelm is – pusztán Isten fogalmából akarja bizonyítani a létét, eleve kudarca van ítéelve.

Ettől a nézet-eltéréstől függetlenül Anzelm és Tamás egyetértettek volna abban, hogy a fogalmaink nem pusztán a nyelvhasználok megegyezése alapján vonatkoznak tárgyukra. Amikor pedig

6 Szent Tamás: *Summa Theologiae* 112.

igaz analitikus kijelentéseket teszünk, nem egyszerűen nyelvi konvenciókat hozzuk szóba, hanem ilyenkor is maga az állításban említett dolog a mondat igazságának a záloga. Ezért aztán mindketten úgy kellett, hogy gondolják, hogy a dolog mibenlétének megértése rendszerint elvezethet bizonyos róla szóló állítások igazságának belátásához, a megfelelőképpen megalkotott fogalmak pedig képesek többé-kevésbé közvetíteni a dolgok mibenlétét. A döntő különbség kettőjük között abban áll, hogy milyen lehetőségét látták a dologról való ismereteink ellenőrzésének vagy bővítésének. Anzelm kétség kívül többet remélt ezen a téren a fogalmi elemzéstől, mint kritikus. Ha létezik a dolgoknak olyan fogalma, amely teljesen megragadja őket – márpedig Anzelm *Monologion*-ban kifejtett nyelvelmélete szerint a legfőbb szubsztanciában „a dolgokról szóló valamiféle beszéd”⁷ formájában ezek jelen vannak, mégpedig azért, hogy ez által a dolgok „megismerhetők legyenek”⁸ –, akkor nem teljesen alaptalan remélni, hogy az (Isten képére teremtett) ember valódi ismereteket szerezhet akár fogalmi elemzés segítségével is.

Kézenfekvőnek tűnik tehát, vagy legalábbis nem eleve lehetetlennek, hogy Isten pontosabb megértése és a létéről szóló állítás igazságának bizonyítása fogalmi elemzéssel is megvalósítható. Amennyiben ez az út sikeres volna, minden további nélkül bizonyításnak, tehát igazi istenérvnek volna nevezhető. Természetesen Anzelm is elismerte volna, hogy az ilyen vizsgálódás nem tehet többet, mint hogy azt fejt ki, ami számunkra, emberek számára egy dolog fogalmában adott. Márpedig Tamás szerint Isten mibenlétének ismeretére volna szükség ahhoz, hogy olyan fogalom álljon rendelkezésünkre, aminek segítségével *a priori* ismeretet szerezhetnénk a létéről. Mivel ilyen ismeret számunkra nem lehetséges, Isten létének analitikus, *a priori* bizonyítása sem valósítható meg.

7 Canterburyi Szent Anzelm: *Monologion*. In: Uő.: *Filozófiai és teológiai művek I.* Budapest: Osiris, 2001: 40-148., 66.

8 Szent Anzelm: *Monologion* 68.

Tamás megítélése szerint Anzelm Isten fogalmából akar létet levezetni: „Ha megértjük, hogy mit jelent ez a név: *Isten*, rögtön megkapjuk, hogy Isten létezik” – foglalja össze a gondolatmenetét.⁹ Amennyiben Isten nevének (fogalmának) megértése egy csapásra létének felismeréséhez is elvezetne, úgy Isten létezése valóban magától értődő volna. Annak érdekében tehát, hogy Tamás fenntarthassa ezzel ellentétes állítását, azt kell bizonyítania, hogy az „Isten” szótól nem vezet út Isten létéig. Ezt úgy próbálja megvalósítani, hogy az anzelmi gondolatmenet két buktatóját emeli ki. Ezek közül azonban a másodikkal – mint látni fogjuk – most nem kell foglalkoznunk.

Az első ellenvetés így szól: „aki hallja ezt a nevet: *Isten*, esetleg nem azt érti rajta, aminél nagyobbat elgondolni nem lehet”.¹⁰ Ehhez a *Summa contra Gentiles* azt is hozzáfűzi, hogy még azok sem mind ezt értik Istenen, akik egyébként nem kételkednek az ő létében.¹¹ Ez a megfigyelés azért jelent csapást Anzelm istenértvének Tamás által célba vett rekonstrukciójára, mert kikényszeríti annak elismerését, hogy Isten fogalmát nem fejezi ki, ha azt mondjuk, ő az, aminél nagyobbat nem lehet elgondolni. Márpedig ez utóbbi fogalom volna az, amiből a lét – ha az istenértv egyébként helyes – levezethető volna. A jelek szerint még az Isten szó hívő használói sem ismerik azt az Isten-fogalmat, amely analitikusan tartalmazza a létezést; őket pedig biztosan nem akarjuk balgatagnak minősíteni.

Ezzel Tamás egy olyan ellenvetést fogalmaz meg az anzelmi érvel szemben, ami nem tartozik a legismertebbek közé. Itt még nem azzal a problémával foglalkozik, hogy valóban el lehet-e jutni Isten fogalmától a létéig (avagy fogalmi létezésétől a valós létezéséig). Még csak nem is Gaunilo egyik ellenvetésének variációját

9 Szent Tamás: *Summa Theologiae* 112.

10 Szent Tamás: *Summa Theologiae* 113.

11 Aquinoi Szent Tamás: *Summa contra Gentiles* I. 11.

nyújtja, miszerint kétséges, hogy az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehet, valóban létezik-e az intellektusban. Tamás ellenvetésének lényege az, hogy akár létezik legalább Anzelm intellektusában, akár nem, ez a fogalom nem fejezi ki Isten lényegét. Legalábbis nem azzal az egyértelműséggel, ahogyan például a rész és az egész fogalmát birtokoljuk akkor, amikor azt a magától értődő kijelentést tesszük, hogy az utóbbi nagyobb az előbbinél. Állítását Szent Tamás nem annak a dogmatikus ismétlésével támasztja alá, hogy emberek lévén nem tudhatjuk Istenről, hogy mi ő, hanem arra mutat rá, hogy az Isten szó bizonyára nem teljesen balgatat használói sem tudják, hogy ő az volna, aminek Anzelm felfogja. Ez pedig egyenértékű azzal, hogy valójában nem birtokoljuk Isten fogalmát.

Akármilyen korrekt módon terjeszti is elő, megítélésem szerint Szent Tamásnak ez az ellenvetése nem állja meg a helyét, mégpedig azért, mert nem találja el Anzelm érvét. Ahogyan én olvasom az ontológiai istenérvet, az a bizonyítás kezdő lépésénél egyáltalán nem követeli meg, hogy rendelkezünk Isten akár csak hozzávetőleges fogalmával is. A gondolatmenet ugyanis semmit nem veszít az erejéből, ha a tamási öt út darabjaihoz némiképp hasonló módon foglaljuk össze:

Kétségtelen tény, hogy az intellektusban létezik az, aminél nagyobb nem gondolható.

De lehetetlen, hogy ez a valami csak az intellektusban létezzék, mert ebben az esetben elgondolható volna nála nagyobb is (tudniillik az, ami a valóságban is létezik).

Tehát szükségképpen létezik valami a valóságban, aminél nagyobb nem gondolható, *et hoc dicimus Deum* (és ezt nevezzük Istennek).

Ez az érv, amely a *Proslogion* második fejezetében olvasható gondolatmenet hűséges parafrázisa, csak az utolsó lépésben említi Istent, tehát biztosan nem az ő fogalmából indul ki. Jól mutatja, hogy nincsen szükségünk Isten lényegének ismeretére ahhoz, hogy anzelmi modorban valóságosságára következtethessünk. Hiába bizonyítja tehát Tamás meggyőzően, hogy ténylegesen nem birtokoljuk Isten fogalmát, ezzel nem cáfolja meg Anzelmet, hiszen az érv eredeti formájában sem támaszkodik erre a fogalomra. Ha tehát Szent Tamás célja mindössze annyi volt, hogy cáfolja azokat, akik szerint Isten léte magától értődő, Anzelm érvével egyáltalán nem kellett volna foglalkoznia. Még ha Anzelm valóban egy fogalomból kiindulva vezette is le Isten létét, a fenti parafrázis megmutatja, hogy ez a fogalom semmiképpen nem Isten fogalma volt.

Természetesen ezek után is kételkedhetünk abban, hogy annak a fogalmából, aminél nagyobb nem gondolható, valós létet lehet kihámozni, és – bár kevesebb joggal – abban is, hogy az így bizonyított létezőt méltán neveznének Istennek. Ez azonban nem érinti azt a kérdést, hogy tévedett-e Szent Tamás, amikor úgy vélte, Szent Anzelm Isten létét magától értődőnek állította be. Kritikája még akkor sem volna megalapozott, ha valahogyan ki lehetne mutatni, hogy Anzelm Isten fogalmának vagy lényegének ismeretét feltételezve járt el, amikor azonosította egymással Istent és azt a dolgot, aminél nagyobbat nem lehet elgondolni.

Három olyan érvet említenék, ami valószínűtlenné teszi ezt a feltételezést. Először is a *Proslogion* 15. fejezetének hitvallását érdemes felidézni: „Uram, nemcsak az vagy, aminél nagyobb nem gondolható, hanem valami nagyobb vagy annál, ami elgondolható.”¹² Anzelm tehát Tamással egybehangzóan tagadja, hogy ismernénk Isten lényegét. Gaunilonak adott válaszának hetedik fejezetében pedig, ahol explicite tárgyalja ezt a kérdést, határozottan

12 Szent Anzelm: *Proslogion* 191.

állítja, hogy Isten egyáltalán nem fogható fel az értelemmel.¹³ Végül a *Proslogion* negyedik fejezetében, ahol felrója a balgatagnak, hogy jelentésüktől megfosztva használja tagadásának szavait, nyilvánvaló, hogy elsődlegesen nem az „Isten” szóra, hanem az „az, aminél nagyobb nem gondolható” kifejezésre kell gondolni.¹⁴

Valójában Anzelmnek éppen úgy nincsen szüksége Isten lényegének ismeretére ahhoz, hogy Istent azonosítsa a már levezetett létezővel, mint ahogyan az öt út tagjainak utolsó lépései sem támaszkodnak ilyen tudásra.¹⁵ Úgy vélem, ha valahogyan be lehetne bizonyítani, hogy reálisan létezik valami, aminél nagyobb nem lehet elgondolni, akkor ezt a már bizonyított létezőt Tamás is hajlandó volna Istennel azonosítani. Az ő problémája ezzel az azonosítással csak az lehetett, hogy egy „istenérv” kiindulópontjának vélte.

Szent Tamás rekonstrukciója tehát nem felel meg Anzelm eredeti érvének, mert Anzelm nem Isten fogalmából indult ki. Ezért akármit gondoljunk is érvényességéről, az ontológiai érv nem Isten létének magától értődő voltát hivatott leleplezni. Tulajdonképpen még az sem állítható, hogy ha nem is Istennek, de legalább annak a valaminek magától értődő a léte, aminél nagyobb nem gondolható. Hiszen még e fogalom esetében sem elég a pusztá fogalmi analízis ahhoz, hogy a valós létet bizonyíthassuk. Ugyanis ahhoz, hogy erre lehessen következtetni, szükség van arra a súlyos premisszára is, hogy ami az intellektusban és a valóságban is létezik, az nagyobb, mint ami csak az intellektusban.¹⁶

13 Canterburyi Szent Anzelm: *Anzelm válasza*. In: Uő.: *Filozófiai és teológiai művek I*. Budapest: Osiris, 2001: 232-251., 246.

14 Vö.: Ferencz Sándor: *A „nyelv teremtése”, avagy a „Teremtés nyelve”*. *Nyelv és megértés Anselmusnál*. In: Farkas K. – Orthmayr I. (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Budapest: ELTE Eötvös, 2003: 36-46., 39.

15 Vö.: Geo Siegwart: *„Et hoc dicimus Deum” Eine definitionstheoretische Betrachtung zu ST1q2a3*. In: F. Ricken (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1991: 87-110.

16 Ezt a problémás premisszát aligha fogadhatnánk el olyasvalaminek,

Az elmondottak alapján kijelenthetjük, hogy az ontológiai istenérv példáján Tamásnak nem sikerült érvényesen bemutatnia, hogy Isten léte nem magától értődő. Ezen az sem változtat, hogy az itt tárgyalt ellenvetésen kívül egy másikat is megfogalmazott az anzelmi gondolatmenettel szemben (a *Summa contra Gentiles*ben pedig egy harmadikat is¹⁷). Ugyanis még ha a második ellenvetés meg is cáfolná Anzelm érvét, ez nem jelentené azt, hogy azt is cáfolná, hogy Isten léte magától értődő. Az anzelmi érv felett gyakorolt második kritika ugyanis nem támadja az istenfogalomtól az Isten létéig vezető utat, hiszen Anzelm, aki érvelésében nem Isten fogalmából indul ki, ilyen utat nem járt be.

Végezetül két megjegyzést szeretnék tenni.

Talán igaz, hogy Isten fogalmából kiindulva nem érvelhetünk *a priori* módon létezése mellett. Ráadásul talán éppen azért nem, mert Tamásnak igaza van abban, hogy nem ismerhetjük eléggé ezt a fogalmat. És ha így van, akkor abban a sajátos értelemben, ahogyan Tamás az érvelés vitázva a magától értődőség kritériumát megfogalmazta, Isten léte valóban nem magától értődő. Mindebből azonban egyáltalán nem következik, hogy semmiféle *a priori* istenbizonyítás nem lehetséges, vagy hogy Istent csak okozataiból lehet bizonyítani. Az eddig elmondottak ugyanis ettől a kérdéstől teljesen függetlenek. Amennyiben Tamásnak az anzelmi érv felett gya-

ami pusztán a „nagyobb” fogalom analitikus értelmezése volna, hiszen ebben az esetben az analiticitás jelentését olyannyira kitégítanánk, hogy használhatatlanná válna, mivel olyan tételek is analitikusnak minősülnének, mint „senki nem lehet vétkes olyasmért, amit nem szabad akaratából tett”, vagy hogy „egy esemény sem lehet oka valami nálánál korábbi eseménynek.”

Kérdés azonban, hogy Anzelm is tudatában volt-e annak, hogy ezen a ponton egy nem magától értődő premisszát használt fel. Az, hogy nem tartotta szükségesnek érvelni mellette, továbbá a balgataggal szembeni lesújtó kritikája valószínűsíti, hogy nem.

17 I. 11. Vö.: Gareth B. Matthews.,: *The Ontological Argument*. In: W. E. Mann. (ed.): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Malden [ua.]: Blackwell, 2005: 81-102., 93.

korolt kritikáját úgy értelmezzük, mint ami végső soron arra kíván rámutatni, hogy Isten létét lehetetlen *a priori* érvekkel bizonyítani, akkor el kell ismerni, hogy ezt a célt a megvizsgált ellenvetés nem szolgálja. És bár Szent Tamás itt nem tárgyalt második ellenvetése minden bizonnyal hatékony egy olyan *a priori* eljárás ellenében is, amely az „az aminél nagyobbat nem lehet elgondolni” fogalomból indul ki, azt még ez sem támasztja alá, hogy *minden a priori* érvelés kudarcra van ítélve.

Dolgozatomban feltételeztem, hogy a *Summa Theologiae*ben olvasható kritika Anzelm istenérvét veszi célba. Egyes szerzők úgy gondolják, hogy ez nem így van.¹⁸ Szerintük Tamás nem az eredeti istenérvvel, hanem Anzelm követőinek verziójával foglalkozott. Ebben a filológiai kérdésben nem tudok állást foglalni. Mindenesetre az a bíráló, amit most megfogalmaztam, érvényét veszíti, ha Tamás nem Anzelmmel vitatkozott, hiszen azzal az istenérvvel szemben, amelyet a *Summában* neki tulajdonít, érvényes a kritikája. Szívesen gondolnám úgy, hogy az Angyali Doktor nem félreértette Anzelm érvét, hanem egyszerűen csak nem ismerte. Igaz, ebben az esetben írásom témája is jelentőségét veszítené. Egy gyengécske istenérv cáfolata ugyanis aligha tartana számot érdeklődésünkre. Még nagyobb baj viszont, hogy ha így volna, nyitott kérdés maradna, mit mondott volna Tamás, ha Anzelm érvét is ismerhette volna.

18 Vö.: Maxwell John Charlesworth: *St. Anselm's Proslogion*. Oxford: Clarendon, 1965: 58-59.

Zusammenfassung

Tamás Hankovszky (Pázmány Péter Katholische Universität,
Geisteswissenschaftliche Fakultät, Institut für Philosophie,
Piliscsaba):

Ist das ontologische Argument ein Gottesbeweis? (Hl. Thomas und Hl. Anselm)

Thomas von Aquin hat in mehreren seiner Werke das sogenannte ontologische Argument von Anselm von Canterbury abgelehnt. Seine Kritik lässt sich teilweise mit den Einwänden vergleichen, deren bekanntesten Fassungen Gaunilo und Kant vorgelegt hatten. Bereits die Tatsache ist eine Art Kritik, dass Thomas den Gedankengang von Anselm zu denjenigen zählt, welche demonstrieren sollen, dass das Dasein Gottes selbstverständlich sei. Thomas hält also Anselms Argument nicht einfach für falsch, sondern er bestreitet, dass es tatsächlich ein Gottesbeweis wäre. Ist diese Einordnung begründet? Untermauert diese Kritik die These, dass das Dasein Gottes nur von seiner Wirkung aus, also a posteriori bewiesen werden kann? Mein Beitrag gibt eine verneinende Antwort auf diese Fragen.