

AZ ISTENKÉPISÉG TEOLOGIJÁJA

IRTA:

DR. SENKÁR LAJOS
ESZTERGOM FŐEGYHÁZMEGYEI ALDOZÓPAP

BUDAPEST, 1939.
SZERZŐ KIADÁSA.

AZ ISTENKÉPISÉG TEOLOGIJÁJA

IRTA:

DR. SENKÁR LAJOS

ESZTERGOM FŐEGYHÁZMEGYEI ALDOZÓPAP

BUDAPEST, 1939.

S Z E R Z Ő K I A D Á S A.

**Nihil obstat. Dr. Michael Marczell censor dioeceseanus. Nr. 2958/1939. Imprimatur. Strigoni,
die 6. Maii 1939. Dr. Michael Török vicarius generalis subst.**

Felelős kiadó: Senkár Lajos.

Nyomatott: Korda R. T. nyomdájában, Budapest. (Igazgató: Dr. Czaplák Gyula.)

Előszó.

A jelen doktorátusi értekezés régi, bár dogmatikailag még eléggé ki nem taposott nyomokon indul s új, meglehetősen töretlen utakon próbál haladni.

A teremtés teológiájában, három évvel ezelőtt merült fel a szerzőben először mint probléma az istenképiség gondolata. Azóta folyton hordozza, míg végre a licenciátus dolgozatának más jellegű témakörétől teljesen függetlenül, egyenesen és közvetlenül e doktorátusi értekezés formájában dolgozta ki. A témával való behatóbb foglalkozás rádöbbsentette a szerzőt arra, hogy az „istenképmás” gondolatával hatalmas emberi, világnézeti küzdelmek, félelmetes szellemi vívódások gyújtópontjába került. Az „Isten és én” örök metafizikai, fizikai, lélektani, valláséleti és aszkétikai problémái tüzei gyúlnak ki ezzel a teológiai embereszeménnyel a lélekben s várnak, mert nagyon szerencsésen várhatnak megoldásra. Meggyőződésévé lett továbbá a szerzőnek, hogy e gondolat következetes átgondolása és számainak a különböző emberi problémák területén való tüzetes vizsgálata és végigvezetése elég jelentős és egységes világnézeti művé nőheti ki magát, melynek határpontjait és fő motívumait a katolikus teológia eszméi és megoldásai adnák. Ez az egységes átgondolás azonban csak egy jövő mélyebb, nagyobb arányú munkának lehet az eredménye, mellyel a szerző továbbra is komolyan kívánna foglalkozni. Egy doktorátusi értekezésnek kimondottan tudományos jellege és egészen szűkre szabott keretei azonban ezeket a nagyobb méreteket nem bírnák el.

A kérdés a teremtéssel, elsősorban az embernek — mint istenképmásnak — a megjelenésével vetődik fel. (Gen 1, 26.) Önként adódik ezzel kapcsolatban a képiségnek hittudományi s ezt megelőzőleg annak bölcséleti vizsgálata. S ha már egyszer az emberről volt szó mint teremtményről, kérdőjellel változott az emberen kívül az egész teremtett mindenség is, és az istenképmás felől kérdezte meg a disszeráló teológust a szellem és anyagvilág; a fizikum és metafizikum, nevezetesen az ontologikum világa. Minél többszínűvé vált azonban ez a kérdés a gondolkodó előtt, annál határozottabbá érlelődött a szerzőben a gondolat, hogy a teremtmény (ember és a többi létezés) istenképiségét addig nem bírja megoldani, míg a képiség gondolatát, szempontjait, vonatkozásait magával az Istennel mint abszolút egy- és három-

személyű Valósággal nem szembesíti s meg nem találja Benne minden képiségnek végső, teológiai gyökerét.

Ezáltal a Gen 1, 26.-ban az emberről elindított, látszólag halvány és igénytelen gondolat egyszerűen óriássá nőtt s vonatkozási szempontokat követelt magának úgyszólván a bölcsélet és hittudomány összes területéről. Ennek az óriássá nőtt témakörnek lehetőleg rövid, velős s inkább csak szempontokra szorítkozó logikai és módszertani struktúrát kellett biztosítani. Úgy kellett ezt tenni, hogy noha a szempont megjelölésével a további kutatásnak lehetőségei nyitva maradjanak, mégis tudományos, nevezetesen értekezésszerű egész benyomását keltse a kidolgozás. Főelvünknek kellett tartanunk a világosságot.

A feladat megoldására két út kínálkozott: történelmi és elméleti. Az elméleti megoldás kedvezőbbnek, szempontokban gazdagabbnak ígérkezett a merőben történeti fejtegetéseknél. Nem egyszerűen ismertetni kellett ugyanis egy teológiai kérdést, — erre jó a történelmi módszer — hanem elméletileg kidolgozni, tehát a már meglevő esetleges állásfoglalásokat tovább szőni, vagy akár egészen új elméleti utakat is törni az istenképeség szempontjainak. S ehhez inkább az elméleti kutatásnak módszeres eljárása volt kívánatos. Mégis, hogy a dogmatikus eszmefejlődés is szóhoz jusson s a kérdés a megfelelő történeti perspektivákat se nélkülözze, a kimondottan elméleti fejtegetések szempontjai között röviden, inkább utalásszerűen, az eszmefejlődés fázisai is helyet kaptak.

A szinte az egész dogmatika szempontjait felölelő kérdés irodalmi forrásai a szokott dogmatikus források: a Szentírás és patrisztikán kívül a legnagyobb dogmatikusok művei: így különösen Szent Tamás, D. Scotus, Suarez és az újabbak közül leginkább Scheeben. E forrásoknál azonban a kutató tekintet természetesen nem korlátozódhatott csak a legnagyobbakra, hanem végig kellett járnia a teológiai irodalom sorain is és esetleges segítség után néznie. E témakörnek, helyesebben teológiai szempontnak gyér kidolgozottságára jellemző az az elenyésző számú kisebb értekezés, mely az egyes szakfolyóiratokban tárgyalja a kérdést; s ezt is kizárólag Szent Tamásra való tekintettel teszik az egyes szerzők. Szoros értelemben vett monografiaként csak egy művet nevezünk meg: Ern. Dubois C. SS. R.: *De exemplarismo divino*. (Romae, 1898.)

Az irodalmi jegyzékben közölt egyéb művek megfelelő részeit a szerző átnézte. Ha többekre közülük a disszertációban nem történik kifejezett utalás, az onnét van, hogy azokban a művekben az utaltakéhoz viszonyítva sem újat, sem pedig olyat nem talált, ami a témát előbbre vinné. Az egyes szerzők legtöbbször csak bizonyos megszokott tárgyalási sablonnal intézik el a kérdést. Sokszor formailag nem is érintik azt, csak tartalmilag.

A jelen doktorátusi értekezés a budapesti Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. Egyetem hittudományi karának dogmatikai

szemináriumában készült Schütz professzor úr irányítása mellett. Most, mikor e disszertációt Isten kegyelméből sajtó alá bocsátom, a legmélyebb tisztelet és hála hangján kell megköszönnöm professzoromnak jóindulatát és mesteri vezetését, mellyel szempontokat, irányításokat adott nemcsak a szorosan vett dolgozat létrejöttével kapcsolatban, hanem — tán még különösebben — a rendes, ill. rendkívüli egyetemi előadásaival és saját teológiai műveivel is. A legmélyebb tisztelettel köszönetet mondok dr. Kecskés Pál ny. r. tanár és hittudománykari e. i. dékán úrnak, hogy bizonyos könyveket rendelkezésemre bocsátani szives volt.

Budapesten, 1939 március, Aquinói Szent Tamás ünnepén.

Senkár Lajos.

TARTALOM

A KÉPISÉG ELMÉLETE.

1. A képiség jelenségtani vizsgálata	1
2. A képiség jelentősége	18
3. A képiség értelme	22

AZ ISTENKÉPISÉG TEOLÓGIAJA.

I. Istenképiség a Szentháromságban.

4. Az istenképiség	32
5. Képiség az isteni lényegben	34
6. A képiség személyi hordozói az Istenségben; a második isteni személy képisége	36
7. Az Atya és a Szentlélek képiség-jellege	47
8. A képiség értelme az Istenségben	54

II. Teremtményi (természeti) istenképiség.

9. Istenképiség a teremtményekben (általában); és az Istenség mint a teremtményi képiségek ősmintája	58
10. Az emberi istenképiség jelentősége	73
11. Az emberi istenképiség alapjai	74
12. Természeti istenképiség az emberben	79
13. Ember, angyal és anyagiség az istenképiség világánál	92
14. Az ember természeti istenképiségének ősmintája a második isteni személy és a Szentháromság	96

III. Természetfeletti istenképiség.

15. Természetfeletti istenképiség az emberben	102
16. Természetfeletti istenképiség hatóerők szerint	106
17. Az istenképiség eltorzultsága	114
18. A misztikai élet istenképisége	120
19. Az üdvözültség istenképisége	123
Források és felhasznált irodalom	127
Summa	129

A KÉPISÉG ELMÉLETE.

1. A képiség jelenségtani vizsgálata.

Mielőtt az Isten-képmás teológiai szempontjait vizsgálnók, előbb tisztáznunk kell a képiség *bölcséleti* mivoltát. A kérdés bölcséleti tisztázásának, a képiség elméleti megalapozásának legcélravezetőbb módszere az ú. n. jelenségtani vizsgálódás.

A *cél* ugyanis az, hogy a képiséget bölcséletileg meghatározzuk. Lehetőleg azonban úgy kell ezt tennünk, hogy számolva ugyan későbbi teológiai szempontokkal, ne tévesszük szem elől a képiségnek általános szóhasználat szerinti értelmét. Óvakodnunk kell attól, hogy a képiség körébe olyan fogalmakat is becsúsztassunk, amelyek a valóságban nem, legfeljebb csak látszatra tartoznak oda. Ennek a célnak elérésére azonban legszabatosabb, de egyszersmind legvilágosabb elméleti útnak kínálkozik a *jelenségtani* kutatás.

Szemünk elé kell állítanunk a képiség egyes fajait, úgy, amint azok az általános szóhasználat folytán felszínre kerülnek. Ezeken a fajokon belül az egyes típusoknak jellemzéseivel kell megismerkednünk s azokat lehetőség szerint pontosan, a sajátos vonásaiknak megfelelően leírni. Így ki fognak tűnni az egyes típus-sajátságok különbségei, illetőleg megegyező vonásai. E megegyező vonások mutatják majd meg azt, ami a különböző képtípusokban is közös, tehát azt, ami a képiség általános jellemképeinek tekinthető.

Erre a célra még az sem szükséges, hogy minden lehetséges kép-fajtat végigvizsgáljunk. Elég az igazán típust jelentő képeket magunk elé állítanunk. Sőt elég lenne ezek közül is csak egyet elővenni, azzal barátkozni, azt nézni, azon mintegy szemlélődni. Ezt az egy képet kell aztán összevetni más létező képmás-típusokkal. Így elvonatkoztatva a valós meghatározott létségektől, adódnának a képiségnek mint ilyennek jellemző tulajdonságai.

A mindennapi *nyelvhasználat* egész sereg képfajtáról beszél. Az élet legkülönbözőbb területein találkozunk a „kép” kifejezéssel kapcsolatban a képiség valamilyen jelenségével. Így pl. az ember sajátos világából kiindulva beszélünk: *archképről, jellemképről, álomképről, gondolatképről, szóképről, hangulatképről, életképről stb.* Szó lehet „elképzelésekről”, melyek a „képzület” segítségével „képződnek”. Vannak az emberiségnek kegye-

letes emlékei, melyeknek megörökítésére bizonyos *emlékkép*-eket állít a magánlakásokba, de sokszor a nagy nyilvánosság helyeire is, mint pl. utakra, terekre, szentélyekbe. Az emberi közvélemény néha úgy véli, hogy az ősök *emlékképei* megörökítik, *képviselik* — a mult egy-egy letűnt nagyságát. A politikai és alkotmányos államformák, társadalmi egyesületek követségeken, parlamentekben hivatalos ténykedéseik alkalmával *képviselőket* alkalmaznak, akikre sokszor egészen sajátos és jelentős „képviseleti” jogokat ruháznak. A fizika ismer ú. n. szinképet, az asztronómia és a szabad ég alj emberei *csillagképeket* emlegetnek. Beszélünk különböző hely- és vízrajzi *térképekről*. Az optimistának más a *világképe*, mint a pesszimistáé, más a valóság és más a valóságnak a *képe*. Nemcsak jelszavak, hanem különböző *jelképek* is lehetségesek. Egy kép lehet valaminek vagy valakinek az *árnyképe*, *fényképe*, vagy *tükröképe*. Egy fénykép lehet *hű* kép, vagy *torzkép*. E két utóbbi szóösszetétellel a nyelvhasználat semmi újabb képmástípust sem akar jelölni, hanem csupán egy meghatározott képnek a tökéletességi fokát, a képiségnek mint ilyennek sikerültségét, a célnak való megfelelését, tehát jóságát akarja megjellegezni.

*

Allítsunk mindjárt magunk elé egy képmás-fajtat, mondjuk, egy *arcképet*. A legelső gondolatom egy arcképről: Kit ábrázol? Kinek a „képe”? Fontolgom, vajjon hűen ábrázolja-e azt, akit megneveztek, ill. akire magamtól ráismertem. Ez a mérlegelés összehasonlító tevékenység bennem, mely sokszor lélektanilag alig választható külön az első, a „kié” után kérdező gondolat-tól. Ilyen eset pl. az, ha magamtól ismertem rá a képről az eredetijére.

Ebben az esetben tehát már egy, ezt a képszemléletet megelőző *tapasztalati* arc-, ill. arcképszemléletre van szükségem. Ez a megelőző tapasztalati ismeret azonban nem szükséges ahhoz, hogy egy kép rám a képiség benyomását tegye. Igazolja ezt az az eset, amikor azt, akit a kép ábrázol sohasem láttam, sohasem hallottam róla sem képen, sem a valóságban: ebben az esetben is képnek fogom tartani az előttem álló arcképet, mely valóságos, vagy valóságban sohasem létező arcot ábrázol.

Nyilvánvaló, hogy egy kép a bölcséleti szemlélőnek okvetlenül valami *valós viszonyról* tanúskodik. Vagy elhiszem, vagy tudom ugyanis, hogy van egy arc, — akár képzeletbeli, akár valóságos — melyet valaki „leképezett”. Másrészt látom ennek a leképező tevékenységnek a fogható eredményét: magát az arcképet. Az arckép szemléletekor felfedezett valós viszony határpontjai tehát az arc és annak a képe. E két határpontnak egymáshoz való valós vonatkozása éppen abban fejeződik ki, hogy a végpont (kép) a kiindulópontot jelzi, jelöli, jelenti, ábrázolja, „képi” (természetesen szenvedőlegesen).

Annyira valós a vonatkozás, hogy ebben az arcképben bemutatkozik valakinek — akár ismeretlennek, akár ismertnek az arca. Ez azonban heterogén, vagyis csak egyoldalúan valós lesz akkor, ha a kiindulópont (arc) csak elképzelt. A vonatkozási alapnak (esse in) van ugyan ekkor is az elképzelőben valós hordozója és tartalma, maga az alap azonban a kiindulópontban nem valós, hanem csak gondolati: t. i. valakinek a gondolata és elképzelése.

Az arckép tovább szemléletekor bizonyos szín- és vonalképzetek lesznek bennem tudatosak. A legelső benyomásom, mely szelleminek, gondolatinak nevezhető, az ontológiai miség megállapítása után (ez valami: ez kép) rögtön a tárgyi miség (kit ábrázol?). Ezt a gondolati egymásutánt természetesen megelőzi az érzéki tapasztalat: az arckép szemlélése. Ebben a nézésben már szerepelnek a színek és vonalak, fények és árnyékolások, azonban még nem tudatosak, tehát nem megfogalmazott értelműek (vörös, fekete stb.), hanem csupán a minden tudatot időbelileg megelőző érzékiek. Most a tudatos szemléletben megjelenik ennek az *érzékinek* tudatos összképe: a színeknek és vonalaknak bizonyos rendje. E rendet egységes eszme határozza meg: t. i. az eredeti arcnak vagy egy előbbi arcképnek szín-, ill. vonalrendje. Ezt a bizonyos eszme (egy arc) szerint rendezett szín-, fény-, vonalhatást bizonyos *esztétikai* elvek szerint tudatosan vagy kevésbbé tudatosan osztályozom: Ha színtelen a fényhatás, mely fényhozzáadással, illetőleg fényelvonással alakul ki a megfelelően fényérzékeny alapon: *fényképnek* nevezem. Ennél nem azt keresem és várom, hogy szép-e, harmónikus színhatást vált-e ki stb., hanem azt, hogy hű-e, pontosan az ismert arcot ábrázolja-e vagy nem. A nyomozó detektívet pl. nem esztétikai színhatások érdeklik az arcképen, hanem a lehető legpontosabb tárgyilagossággal, melyről ráismerhet a keresett bűnösre. Az arcképnél tehát, ha az fénykép, akkor leglényegesebb sajátosságának látjuk minden más festett, rajzolt, esetleg vésett arcképpel szemben a *tárgyi* (arc) hűséget. Nem lehetne azt állítani, hogy az arc a fényképen nélkülöz minden szellemiséget. Sőt nagyon élénk szellemiséget tükröző arcok — különösen a sötét szemű, tüzes temperamentumok arca a fényképen is feltűnően szellemiek, élnek. Igen, mert a fényképről belénk tükröző fényhatások életet indítanak meg bennünk, a szemlélőben s ezt az elevenséget magunkon keresztül mintegy újra beleéljük a merev arcvonásokba. Az arc elevensége fényképen azonban csak pillanatnyi. S ez a pillanatnyi sem igazi elevenség, hanem egy igazinak a tárgyiasult, megmerevült fényhatása. Minden fénykép szemléleténél a következőket állapíthatom meg: 1. Fényhatás; tehát valami okot fejez ki, vagyis „okol”. 2. Érzékelhető vonásokat látok magam előtt, melyek esetleg jellemző sajátosságok pl. egy arcnál. Tehát a fénykép az illető arc *mivoltából* fejez ki legalább annyit, amennyit a tárgyi

sajátság mutat kifelé. 3. Szolgailag „másol”. Objektív. 4. Nem a létiség, hanem a hasonlóság rendjében jeleníti meg pontosan a tárgyat: T. i. a fényhatás következtében a fénykép „látszatra” hasonlít az archoz. Ez a megjelenítési mód annyit jelent, hogy az az „egy” (arc) nem lesz „kettő”, hanem, ami eddig csak egy helyen volt érzékelhető, azt „látszatra”, de nem igazi újra-létezésre ugyanúgy sokszorozza. 5. Lehet fényképnek is fényképe. Ezáltal a képmás is minta, és csak időbeli előbbenséggel különböznek egymástól.

Akár festményt, akár reliefet, akár rajzot nézek — azok egyaránt holtak: Egy-egy eleven arcnak színeiben, vonalakban megmerevült formái.

Mégis vannak ú. n. *beszédes képek*. „Szinte megszólal” — szoktuk ilyenek szemléletekor mondani. E „megszólalásnak” alapja nem egyszerűen a szolgailag tárgyi hűség. Tehát nemcsak, sőt nem is elsősorban a fényképnél található meg ez a tulajdonság. A legkevésbé eleven arckép a fénykép, tehát „ez szólal meg” a legkevésbé. A tárgyas tökéletesség és másolási hűség ellenére ennek oka az, hogy — különösen kevésbé jellegzetes arcoknál — az egész arcot, annak legkisebb fényhatását és vonalvezetését együtt adja. Ez az összhatás a szemlélőben kevésbé indítja meg a mozgalmasságnak, tehát az életszerű beszédességnek a hatását, mint ha az összhatás megtartásával bizonyos sajátos vonalakat, hangulatokat a színárnyalatokkal is kiemelne. A művészi és nem merőben mechanisztikus törvények hatása alatt létrejött arckép sokkal életszerűbb hatást vált ki a szemlélőben. A művészi meglátásnak főértékét éppen abban kell keresni, hogy a művész egy gondolatot, egy eszmét vesz észre az arcon, melyet aztán érzéki formában kifejezni akar. A művész, mikor arcot „képez”, elsősorban nem érzéki benyomásokat akar átvinni, hanem az arcnak a szellemiségéből a lehető legtöbbet. Rendszerint egy mély, de jellegzetes eszmét.

Egy arcnak pl. a megfestett képmása szintén *érzéki*, sőt még érzékibb lesz mint az egyszerű fénykép. A merőben fehér és fekete fényhatásokon kívül ugyanis a színeknek pompás gazdagsága is jelentős szerepet játszik benne. A hangulatok, az arcon tükröződő főbb indulatok a színekben bő kifejezési lehetőséget kapnak. E színek aztán az arcképet már önmagukban is egész tarkává, *elevenné* s így sokkal beszédesebbé teszik, mint a fénykép szintelen árnyékhatása.

Ezt az elevenséget még csak fokozza a művész alanyi, egyéni meglátása és tudatos törekvése, hogy az arcnak uralkodó sajátosságát, akkori hangulatát még a tárgyiasság rovására is különösen kiemelje. Minél tökéletesebben sikerül neki kihozni az arcon a szellemiség ama jellemző mozgalmasságát, annál művészebb az a festett arckép.

Világos, hogy a tárgyas hűséget a festett portré sem nélkülözheti. Ha nélkülözné, már nem nevezhetnők többé egy meghatározott arc képmásának. Viszont e tárgyiasságnak sohasem

volna szabad a fénykép szolgai mechanizmusát követni. Ha ezt tenné, akkor már sokat vesztené az elevenségéből, a szellemiségéből, a bizonyos eszmét magán hordozó jellegéből és holt, kevésbé művészi lenne. De lehetetlen is lenne a festménynél a mechanizmusnak az a szolgai foka, amelyet a fényképnél találunk. Mégpedig azért, mert a festő munkájakor korántsem csupán — különösen nem elsősorban — a fénynek és színhatásoknak gépszerű törvényei működnek, hanem elsősorban annak alanyi, elgondoló, beleélő, akaró, vágyó, alkotó, életszerűen hullámzó erői. Itt jelölhető meg a festmény életszerűségének hatása: t. i. az arc sajátosságának észrevevésében, az abban tükröző hangulatoknak, eszméknek, a szellemiség művészi kiolvasásának, átélésének ügyes, az illető művészi élményt, gondolatot színeken megjeleníteni akaró kifejezésében. Az illető portré színeiben megjelenik egy arc, megjelenik annak hangulata, jellemző szellemisége is, de minden egyéniségen keresztül a művész lelke is ott izzik, lendül, vagy hallgat színeiben s ügyessége, kifejező ereje ott feszül a vonalaiban.

Kevésbé művészi az összhatását illetőleg, de jellegzetesebb képe egy arcnak a *karikatúra*, csupán egy, de uralkodó szellemi vonásnak az ellesése és annak pár vonalban történő felvázolása. Ennek főhatását, ha jó a karikatúra, a szemlélő teremtmény és kiegészítő képzelő erejében kell keresni. A karikatúra már átvezet az egy síkon mozgó, két dimenziós képszemléletből a három dimenziós képszemléletbe. Az ügyesen megrajzolt vonalak, melyek mentesek minden árnyékolástól, a három dimenziós tér benyomását keltik. Ez az arcképfajta elevenségét két forrásból nyeri: Az egyik az arc fő sajátosságának az ellesése. Ez a forrás az arckép szellemi benyomását táplálja. A másik forrás a vonalaknak a tériesség benyomását keltő művészi vezetése. Ez pedig a valóság hatását fokozza a szemlélőben.

A *festő* a tériességet a színekkel és árnyékolásokkal mondjuk telítettebben, az átmeneteket finomabban és részletesebben feltüntetve éri el. A *karikatúrista* egy-két vonallal emeli csak ki s az átmenetek kitöltését a szemlélő kiegészítő képzelőerejére bízta. Ezzel a leegyszerűsítéssel spontánabbá, mondjuk szélsőségesebbé, hevesebbé, cselekvőbbé teszi a szemléleti hatást.

Az arc életszerűségéből a legtöbbet megőrzi a *tükörkép*. Ennek az a magyarázata, hogy nemcsak pillanatfelvételt ad, hanem híven „képezi” az arc eleven mozgalmasságának pillanatnyi, összefüggő egymásutánját mindaddig, míg a tükörben nézzük magunkat vagy egy idegen valóságos arcot. Az elevenség mellett a tárgyias pontosságot is a legmagasabb fokban — a fényképpel teljesen azonos fokon — őrzi meg a jó tükörkép. A tárgyi hűség és elevenség benyomását keltő hatásán kívül azonban nem nevezhető művészi-nek. Éppúgy nem, mint a fénykép sem. Nem tagadjuk ezzel, hogy lehetnek művészi fényképfelvételek is. Ezek azonban már nem mint egyszerű fényképek keltik a művészi

hatást, hanem az előhívó művésznak bizonyos technikai beavatkozásai. A *tükröképnek* egyébként legnagyobb tökéletlensége az, hogy a legkevésbé maradáendő. Csak addig kép ugyanis, ameddig az igazi arc tükröződik a fényt visszaverő közegben: a csiszolt fém, ásvány felületén, vagy a víz színén.

Az arckép szemléletekor, akár fénykép, akár rajz, festmény, vagy tükrökép legyen is az, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt az *anyagot* sem, amely hordozza az arc képiségét. A szemlélet lényegében érzéki. Amde ami érzéki, az anyagi is. Ez az anyagiság veszi fel azokat a formákat, amiket az alkotó művész rajzoló színjével, színeivel a mintát, illetőleg az eszmét utánozva rá rak. A fénykép fényhatásai a fizikai hatások után kémiai elváltozások is. Ezek pedig akár fizikaiak, akár kémiaiak, csak anyagon hozhatnak létre maradáendő, érzékelhető, nevezetesen szemlélhető alakulatot. Az anyagnak önmagában megálló, fenntartó ereje külön nehézség, melyre végső feleletet elsődlegesen az Első Oknak teremtoien létrehozás és folytatóságosan a teremtményi léttel együttműködően fenntartó segítségével ad. Komolyabb nehézség továbbá az, hogy az anyagi, nevezetesen a szín- és fényhatás miképpen hordozhatnak szellemi? Nem egyetlen témakör a mienk, hol ez a nehézség elénk mered. Találkozunk ezzel mindjárt és főleg az ember bölcséleti eszméjénél: a test-szellemi összetettség lehetőségénél, valóságánál és különösen bámulatosan egymásba fűződő együttműködésénél. A tény ellen azonban nincs, nem lehet semmi kételkedésnek helye: Tény, hogy az ember test-szellemi együttes. Tény az, hogy fizikai levegőrezgésekben gondolatok, szellemiek hullámanak. S tény most egy-egy arckép szemléletekor, hogy annak anyagi alkatrészei: a vászon, a színek, az árnyék és fényhatások egy, a valóságban vagy eszmében élő arcot hordoznak. Tény az, hogy bár azok a vonalak a képen nem élnek és oly merevek, mint maga a festékanyag stb., mégis azon a megjelenített arcon mosoly játszik vagy fájdalom borong; a tekintete esetleg azoknak a holt, anyagi, színfoltos szemeknek csupa tűz lehet vagy blazirt, semmitmondó közömbösség.

*

Az arckép szemléletéről áttérhetünk a képek birodalmának egyéb területeire is. Fényképezni, festeni, domborműben „képezni” lehet mást is, nemcsak arcot. Az egész embert, szobát, épületet, magát a nagy természetet. A szóösszetételek a szerint alakulnak, amint az ábrázolt, „leképezett” tárgy más és más.

Jellemző, hogy a leképezett valaminek lényegileg érzékinek, tárgyinak, anyaginak kell lennie. Pl. lefényképezni *valakit* a szó szoros értelmében lehetetlen. Mikor embert fényképezünk, vagy festünk, akkor is nem a *valakit* másoljuk belőle, hanem a *valamit*: t. i. a testét, annak külső, érzékelhető vonalait, arányait. Sőt még a látható arányait sem lehet a szó szoros értelmében fényképezni. Csupán másolni lehet az egyes vonalakat, azok-

nak geometriai haladását, külsőleg egymásmelletti mozgását: a szögeket, az íveket, a köröket stb. Az arány, az már nem a fényképezésnek az eredménye, hanem a szellemi szemlélet gondolati számítása, megállapítása a lemintázott „tárgy” adottságaiból. (Formaliter in intellectu cum fundamento in re.)

Az ember leképezésekor pedig a valaki-t csak azért mondhatjuk, mert a lefényképezett tárggyal (emberi test) a személyi szellemiség, a „valaki” szubsztanciás egységben van. Amennyiben mégis úgy látszik, hogy a festmény vagy fényképezőgép a testen kívül a szellemet is ábrázolja, tehát a „valaki”-t is, az csakis annyiban történhetik, amennyiben a test, az anyagi már előzőleg érzékelhető formában megjelenítve hordozza a szellemit.

Egy-egy remekül sikerült természet-felvételben nincs lefényképezve a törvény vagy kozmoszi arány, hanem csupán szemlélhetőleg meg van merevítve, *leképezve* az, ami érzékelhető. A festmény ebben az érzékelhetőségben jobban kiemeli azokat a vonalakat, amelyek leginkább hordozzák a belső szellemit, hogy így a szemlélőben az értelmi munkát megkönnyítsék és határozottabbá tegyék.

Mikor azonban a nyelvhasználatunk pl. természetképről beszél, nem fényképre, nem is festményre gondolunk elsősorban. *Természetképnek* nevezzük nem az ember által anyagba merevített, hanem magának az eleven, nagy természetnek *közvetlenül* tapasztalható kisebb-nagyobb egységét. Ezzel a gondolattal nyomtatékozzuk a *közvetlen* kifejezést, szemben a közvetettel. Ha pl. szemlélem az arcot és annak fényképét, akkor minden hasonlóság, sőt (érzékileg) azonosság benyomása ellenére is tudom, hogy a fénykép éppen arravaló, hogy közvetítse számomra az esetleg időben és térben eltávolodó arcot. Tehát röviden: a fénykép *közvetít*. A természetet most nem így nézem: nem közvetítve, nem „leképezve”, hanem közvetlenül.

De akkor milyen jögon nevezem képnek? Miért mondom természetképnek azt, ami a közvetlen szemléletből támad ugyanakkor, mikor az arcot nem mondom képnek, hanem annak csak egy közvetítő leképző „mását”? Jögos volna-e talán magát az arcot is képnek nevezni? Úgy látszik, hogy azon a jögon, amelyiken az eleven természet közvetlenül szemlélhető valóságát „kép”-nek nevezem — igen. A természetkép elnevezést ilyen formában nem sajátos, hanem csak hasonlósági, tehát *átvitt értelemben* használja a beszédkincs. Mikor ezt megállapítjuk, élénken szem előtt kell tartanunk azt, hogy sajátos értelemben akkor használnók a természetkép kifejezést, ha eme természetképről készített képről beszélénk. Éppúgy, mint mikor arcképről beszélünk: a „kép” szót sajátos értelemben vesszük.

Milyen alapon használhatjuk a kép szót átvitt jelentésben? Vagyis milyen jögon beszélhetünk pl. természetképről?

A szóátvitel alapja csakis valami hasonlóság lehet: a „ter-

mészetkép" is kép, meg a fényképe is. A képiséget az utóbbi sajátos értelemben jelenti, az előbbi analóg értelemben. Amint kép a fénykép, úgy a megfelelő arányban (arányossági analógia) képi sajátságokat tüntet fel a természetnek eme szemléletében megjelenő darabkája is: a nyelvhasználatban talán a legdöntőbb analóg sajátosság volt a két képiség közötti átvitelben a láthatóság, a szemlélhetőség. Mindaz, amit szemlélni szoktunk: kép. Mindaz, ami *látható*: kép. Mindaz, ami színes, rendezett vonalakkal valamit vagy valamiket jelenít meg: kép.

A természetkép képiségénél ezek a látható, színes sajátságok alkotották a szóátvitel alapját. Érdekes szóátviteli egymásután állítható fel ezzel a gondolattal kapcsolatban: amint a természet színes, látható, úgy a róla „képzett” kép (festmény) is színes, látható. S amint a természetről alkotott kép színes, látható kép, úgy a „természetkép” is képnek nevezhető. Létezésben és mivoltban előbbvaló a természetkép. S csak utána következhetik ennek *megmintázása*, leképzése. A képiség fogalma a természetképben mégis átvitt értelmű és a kép (fénykép, festmény stb.) lehetőségéből következik, tehát utóbbvaló.

Nem támad különösebb nehézségünk a „térkép” szóval kapcsolatban sem. Annál kevésbé sem, mert hiszen itt a kép szót nem is átvitt értelemben használjuk, hanem sajátos értelemben vehetjük. A szóhasználatnál mindenestre nem a tér fényképezésére, nem is tájképfestésre gondolunk, hanem bizonyos rajzra, melynek vonalai, színfoltjai egyezményes beszédhez, ill. szójelekhez állnak közel. A térkép mivoltánál tehát nem annyira a tárgyak látszati milyenségének *leképzése* a fontos, hanem a téries *hol*-ságnak megállapítása s ezeknek az egyezményes jelekkel való feltüntetése. A praktikus célzat döntő fontosságú ennél: a tériesítés, a tájékozás elősegítése. A képiessége viszont éppen a tér vonalainak pontos, arányított lemérésében és szögeiknek (írányaik) egymásra hajlításában, szóval a geometriai arányoknak láthatóvá tételében merül ki. A formáját illetőleg a karikatúrához áll nagyon közel, éppen a tér jellemző sajátosságainak kiemelésénél fogva. Viszont nagy tárgyi pontosságra való törekvésénél fogva a fénykép képiségét iparkodik megközelíteni. A színfoltok nem tartoznak a térkép képiességéhez. Nyilvánvaló ez a megállapítás már abból is, hogy ha színfoltokat is alkalmaz egy térkép, akkor a nyelvhasználat külön hozzáteszi a „színes” jelzőt.

Még mielőtt a képiségnek a szellemi vonatkozásokkal kapcsolatos nehézségeivel foglalkoznánk, magunk elé kell idéznünk néhány kifejezést, melyek képiségi vonatkozást mondanak. Itt van pl. *kép* és *képmás*; *jelkép*, *képez* stb. kifejezések.

Ami *kép*, az egyszersmind *képmás* is? Ha igen, akkor a nyelvhasználat miért mond hosszabb szót, mikor a rövidebbel is beérhetné? E nyelvhasználatban nem elégséges egyszerűen a stílusváltozatosságra utalni.

Ami *kép*, az valami, az önmagában vagy másban megálló

valóságos vagy virtuális „képződmény”: egy vagy több alakító, képző tevékenységnek (cselekvőleg vagy szenvedőleg) az eredményét, valamiségi meglevőségét állapítja meg. Sokkal gazdagabb a „képmás” kifejezés. A mai nyelvhasználat mintha nem érezné ennek mélyebb jelentését. A bölcselő azonban a képmás szóban a képiségnek többetmondó tartalmára lel. Kifejezve találja benne a képiségnek legmélyebb alapjait és bölcséleti mivoltát: t. i. azt, hogy minden képiség valós (legalább is egyoldalúan) vonatkozás, melynek végpontja különbözik a kiindulóponttól. E vonatkozásnak vonatkozási léte pedig éppen abban található, hogy a vonatkozási alapok hasonlósága nyomán a végpont „másol”-ja a kiindulópontot. Semmit sem olvasunk bele erőszakosan ezzel az elemzésünkkel a „képmás” szóba. A szóösszetétel záró tagja a „más” az ellentmondás elvének s így a két határpont valós különbözőségének rövid, valós kifejezése. A vonatkozás e szóban éppen azért van adva, hogy „más”. Amde, ha van más, akkor van valami, ami „ez” és nem „más”. E kettő közt áthidalhatatlan ür tátong (ellentmondás elve): az „ez” ugyanis nem lehet „más”. S e szóösszetétellel kifejezett képiségi vonatkozás viszont éppen abban látszik állni, hogy az „ez” „más” lesz: egy „képmás”. Ami tehát ugyanakkor, ugyanabból a szempontból a létezés rendjében lehetetlen (ami „ez”, az nem „más”), az a változás rendjében lehetséges. Vagyis ami a jelenben, most „ez”, az a jövőben lehet „más”. Ez a változás történhet kétféleképpen. Vagy úgy, hogy az, ami előbb „ez” volt, teljesen vagy részben megszűnik s helyébe teljesen vagy részben más létiség lép. Ebben az esetben a „más”-sá levés nem fejez ki vonatkozást, mert hiszen nincsenek határpontok, hanem csupán egy létiség, mely előbb „ez” volt és utána „más” lett.

De a „más”-sá levés történhetik úgy is, hogy megmarad az „ez”. Létisége nem szűnik, önmagában nem változik, hanem róla, ennek a mintájára keletkezik, vagy készül egy léteben tőle független, de milyenségében, nevezetesen az utánzásban tőle teljesen függő létiség. Ez a mássá levés már okvetlenül vonatkozást jelent az „ez” és a „más” között, mely vonatkozás abban merül ki, hogy a keletkezett „más” az előbb létező valaminek a „más”-a lett, úgy, hogy mintegy „leképezte” amannak formáját és képére alakult. A képiség nem más mint a „leképező” más-sá levésnek valós vonatkozása.

Innét lehetséges aztán bizonyos értelem-átvitellel az, hogy mikor a nyelvhasználat „másolás”-ról, „lemásolás”-ról beszél, akkor valami hasonlósági alapon történő más-sá levésre — vagyis a képiségre — gondolunk. A kép a nyelvhasználat ilyen értelmezésében úgy jelenik meg, mint egy dolognak a megsokszorozása, nem ugyan valóságosan és létezésileg, hanem képszerűen és megjelenítés szerint. A másolás fogalma sokszorozódást jelent. Amde a sokszorozódásnak, mint ilyennek alapja a létezés. Ahhoz azonban, hogy valami többször létezzék, vagyis

ahhoz, hogy valaminek legyen második kiadása: „más”-a, kell az is, hogy a létezéssel a valaminek valamiségéből is menjen át valami abba a „más”-ba. A képmásban a képiség csak annyit mond, hogy a *minta* valamiségének bizonyos hasonlóságában részesedik, annak képszerű „más”-a. Ez a hasonlósági részesedés egy fényképnél csupán *kifejezési*, látszati hasonlóság. Probléma marad, hogy a képiség mint ilyen akár átvitt jelentésben véve, megbírja-e a minta *létiségének* hasonlósági átvitelét is? Vagyis pl. a fiú nevezhető-e az atya képmásának?

Mit jelent „képezni” a mai nyelvhasználat szerint? Főnévből alkotott ige, melynek használata a mai nyelvhasználatban gyakran következtelen. A képiségnek azt a szempontját veszi alapul, amely egy képnek az alaki külsőségét jelenti. Erőltetettebb, de pontosabb a „leképezni”, egészen kiforgatott alak a „kiképezni”. Ez utóbbi ugyanazt akarja mondani, mint a „kiformálni”. Persze a képiség a maga sajátos és eredetibb értelmű érzéki jellegétől már meglehetősen megfosztott, átvitt értelemben szerepel itt. Ebben az utóbbi jelentésben találjuk a „képző” kifejezést, pl. a „tanítóképző” összetételében. A tanítóképző bizonyára olyan intézetet akar jelenteni, amelyben tanítókat nevelnek, alakítanak. A „képzés” viszont a látható formának a levételét és átvitelét, különálló másik létben való állandósítását jelenti. A „tanítóképző”, „igeképző” stb. kifejezésekben a „képzés” nem látható formaátvitelt jelent, hanem elsősorban belső, láthatatlan, szellemi formák átvitelét. S ennyiben már nem sajátos, hanem analóg jelentésű. „Képzés” tehát bizonyos átvitt értelemmel „alakítás”-t jelent, amely már nem korlátozódik sajátos mivoltánál fogva a csak látható formák átvitelére, hanem a *szellemi formák* közlését is jelentheti. A szellemi formák közlése azonban nem egyszerűen valami összefolyó halvány körvonalakban, sem kivehető jelzés által történik, hanem a minden képiséget jellemző bizonyos eszme szerint rendezett és világosan kifejezett formai vonalak szerint.

Ez a világos és határozottan meghúzott vonalakkal történő *kifejezettség* minden képiségnek lényeges sajátossága: rossz pl. egy arckép, sőt képnek sem nevezhető, ha az arcvonások nem kivehetők. A közbeszéd mégis képnek nevezi, bár rossz képnek. Ez onnét van, hogy ezt a „rossz képet” is kell valaminek neveznie. Hát képnek nevezi, mert egyrészt a képiségnek érzékelhető eleme (határozatlan színfoltok stb.) megtalálható rajta, másrészt ez a határozatlan érzékelhetőség eredetileg határozottan volt szánva: vagyis a rossz, egyáltalán ki nem vehető, pl. festett valami jól kivehető arcképnek volt tervezve. Csak hát éppen nem sikerült. A képiség ténylegesen nem valósult meg rajta, de képeséileg és céljában megvolt benne.

A „jelkép” jelzőséget állít a képiségről. Itt nem a kifejezési formán van a hangsúly, mint pl. az arcképnél. Nem is a művészi-

leg meglátott és kifejezett formai jellegzetesség a fontos, mint pl. a karikatúránál, rajznál és festményénél. A „jelképnél” a képiség egyszerűen jelezni akar valamit. A képiségnek érzékelhető kifejezett formai sajátosságai a legtöbbször már egészen eltűnnek s valami távoli vagy természeti, vagy egyezményes hasonlósági utalás szerepét tölti csak be. Egészen szellemi vagy érzéken feletti erőknél foghatóbb, érzékelhetőbb formában való megjelölését eszközölheti. Pl. ha egy címerre oroszlánt (kép) rajzolok, akkor ezzel *jelképezni* akarok (arányossági analógia) valami családi erőt, bátorságot stb. Vagy pl. az ókor jellegzetes „jelképes” kifejezése az erő jelzésére: a szarv. Az érzéki természet (ember, állat; szerves és szervetlen természet) világából kölcsönöz formákat: képeket. Ezeknél a képiség jellege főleg a szemléltető vonás. A „jelkép”-nek ez is lesz a főértelme: közelhozni, érzékeltetni az elvontat, a szellemi. Ez a képiségi jellege pl. a „jelképes” vagy „képes beszédnek”. Igazságot, értelmi, szellemi munkának az eredményét életszerűbbé — mondjuk így: ember-szerűbbé — vagyis érzékelhető jelenetekké, „képekké” tömöríteni.

Azt mondtuk: „emberszerűbbé” alakítja az ú. n. „képes beszéd” a köznyelvet. Vonzóbbá, elevenebbé, magávalragadóbbá, foghatóbbá, valóságsszerűbbé teszi az elvont elvek és ítéletek világát.

A képiségnek egészen új és problematikus típusaira bukkanunk ezzel a gondolattal kapcsolatban. „Képes” beszéd ugyanis csakis akkor lehetséges, ha képekben bírunk gondolkodni. De egyáltalán az is nehézség, hogy bírunk-e máshogyan gondolkodni, fogalmakat alkotni, ítéleteket formálni, mint képekben? Viszont ha csak kizárólag képekben gondolkodunk, mint a gyermek a fejlettségnek bizonyos kezdetleges fokain szinte kizárólag képekben él, sőt Klages szerint a felnőtt ember is képvilágban mozog, akkor hol marad a szellemi tevékenységek lehetősége? Illetőleg, ha a szellemi tevékenységek kizárólagos lehetőségét is valljuk, amint hogy vallanunk is kell és a képvilágban való élet is állítjuk az emberről, akkor nehézségként bukkan fel szellemi vizsgálódásunk felszínén az, hogy vajjon lehet-e szó a kép szellemiségéről? Lehet-e szellemi „kép”-ről beszélni? Vagy ha a képiség ösfogalmát kizárólag az érzéki világban találjuk meg, akkor kérdés marad, hogy mennyiben és egyáltalán alkalmazható-e a képiség átvitt fogalma a szellemiségre is? Még mélyebben hatolva e nehézségbe, kérdeznünk kell azt is, hogy vajjon a tiszta, de *véges* szellemiség (angyal), vagy még inkább a tisztán *végtelen* szellemiség tür-e valamilyen képiséget?

Mindenekelőtt az emberi *képzeteknek* világát kell jelenléteik megvizsgálunk. A bölcsélet nem tartja szelleminek az emberi képzelő erőt, hanem csak mint előkészítő képességet a szellemre, melynek sajátos feladata az, hogy az érzékek alá eső dolgoknak érzéki, azaz lerajzolható egyedi vonásokkal el-

látott szemléleteit és sokszor elmosódott képzetait hozza létre: pl. ez az ember, ez az arc stb.¹ Ez a képzet a külvilágnak, annak az érzékelt, szemlélt arcnak hűségese képe. Ehhez vita sem férhet. Mégsem arckép olyan értelemben, mint azt egy külső festett vagy fényképezett arcképről mondhatjuk. Jellemzi ugyanis a „külsővel” szemben a „belsőség”; a merev, élettelen arcképpel szemben az „elevenesség”. Egyébként, pl. tárgyi hűség tekintetében (ha az érzékszervünk kifogástalanul működött) teljesen megegyezik egy fényképezett arc képével. Ilyen jogcímen tehát teljes alapossággal nevezhető pl. egy arcnak a bennem élő „kép-zete” képek. Tárgyilag előbb van az arc, de számomra előbb van ez a *belső* arckép. Annnyira nem közömbös ez az utóbbi előbbeniség számomra, hogy eme *belső* képzet nélkül a külsőből semmit sem érzékelhetnék, sőt róla semmit sem gondolhatnék. (V. ö. intellectus agens.)

Az arc képe egy képzet folytán bennem él. Sőt, mivel ez a kép eleven bennem, azért az illető arc is valósággal él bennem, az eredetitől immár függetlenül. Maradandóság tekintetében is sokkal tökéletesebb képiséget jelent a képzet, mint pl. egy külső tárgyi arckép. Ez utóbbinak hordozó anyaga: papír, vászon, festék stb. sokkal könnyebben pusztulhat, mint a kép-zelő lélek! Külső, fizikai ráhatásokra is érzékeny lehet, míg az én *belső* arcképzetemet sem tűz nem égeti meg, sem pedig víz nem áztatja el.

A lélektan szerint azonban az állatnak is lehet, sőt gyakran sokkal tökéletesebb képzetei lehetnek pl. éppen egy arc-ról, mint nekem, az embernek. A „képzet”, melyet nyugodtan nevezhetünk igazi, de *belső* képek, tehát nem szellemi tevékenység eredménye s így mivoltában sem lehet szellemi, bár anyagfeletti. Tele van anyagi vonásokkal: színesek, szemlélhetők stb., de nem foghatók, nincsen kiterjedésük, nem szubsztanciás jellegűek, nem vesznek fel és nem közölnek fizikai hatást, mégsem szellemiek. Ez eddig megállapítás. A nehézség az, hogy lehetnek-e szellemiek? Valódi képek és mégis szellemiek? Vagyis érzékiek — mert hiszen eddig úgy találtuk, hogy a képiség tapasztalható jelenségmegnyilvánulása érzékelhetőséget tüntet fel. Még ha átvitt jelentésben szerepelt szóösszetételekben, akkor is legalább utalásként a lényeges jellegzetessége a szemlélhetősége volt. A szellemi lehetőség után való kérdés tehát majdnem úgy hat, mintha azt kérdeznők: lehet-e az érzéki szellemi? Az érzéki nem egyenlő, nem lehet egyenlő a szellemmel. De érzékieből szellemi elv segítségével lehet szellemi. A képzetek tehát úgy tűnnek fel vizsgálódásomban, mint a szellem-testi összetettségnek érzékileg közvetítő képsorozata, mely igenis az emberi gondolkodás számára szellemi tartalmakat hordoz. Meglétének és képiségének értelme pedig kizárólag a külső

¹ Cf. Schütz: A bölcsélet elemei. p. 12.

világnak a belső szellemi világ számára való foghatóvá tétele. A külvilág ezekben a képekben költözik belém és a maga színes-ségében, külső formáiban, kifejezettségében él bennem, hogy a szellem további fogalomalkotó, elvonatkoztató s így az egész test-szellemi összetettség (ember) élete lehetségessé válik.

Az állati életnek is létfeltétele a „képzet”. Csak ott nem szellemi távlatok felé tájékozódik a képiség értelme, hanem a megfelelő állati célosság felé. A „képzet” tehát a hordozó alany-nál fogva (emberi, állati lélek) anyagfeletti még az állatnál is, de az anyagvilágból jön elő, megtartva annak érzéki képiségi jellegét. Nem is szellemi, de szellemi tartalmakat hordozhat. Mint képiség sohasem válhat szellemivé, csupán kifejezhet szel-lemit. Mint pl. egy arcról való képzetem, amennyiben kép, nem szellemi (bár anyagfölötti a létiségében) sem tartalmilag, sem formailag, de formailag kifejezhet több-kevesebb szellemi tartal-mat az illető arcból.

Ezzel a gondolattal a képiség szóátviteli alapjának két fon-tos lehetőségére mutattunk rá: az egyik szóátviteli lehetőség a képiség *alaki*, a másik annak *tartalmi* oldalán halad. Az alaki oldal a képiséget sajátos értelemben véve a tapasztalat szerint mindig érzéki: vagyis a kép, annak vonásai, színfoltjai anyagiak, tehát szemlélhetők. A kép tartalmi oldala viszont azt a valamit jelenti, amit „leképeztünk”. Amde az a valami szellemi (ha nem is szellemi szubsztanciás) tartalmakkal és formákkal rendelkezik. Pl. egy arckép alaki oldala: a fényképezettség, a festettség vagy rajzoltság, tehát külső, színes, érzéki megjelenítettség. Ezen a vonalon történik a képiség fogalmának szóátvitel, pl. a „természetkép” kifejezésben s jelenti a nagy természetnek egy szí-nesen, érzékileg megjelenő darabját. A képiség tartalmi oldalán történik a szóátvitel akkor, mikor pl. „hangulatképről”, „jellem-képről” beszélünk. Ezekben a kifejezésekben nem szabad keresni a képiségnek azt a kizárólagosan érzéki (tehát formai) átvitelét, amilyent lehet pl. a „természetkép” szóban. Mikor „hangulat-képről” beszélünk, akkor is gondolunk valami rend (eszme) sze-rint alakult együttesre, annak kifejezettségére, de mindezzel az illető kép tartalmára, nevezetesen valamely személy hangulatai-nak többé-kevésbé összegezett rendjére. Miként az arcképen a szemlélhető kifejezettség az arc-ságot, annak esetleges átszelle-műltségét akarja megérzékiteni, úgy a „hangulatkép” rend-szerezni, kifejezni akar, mintegy tapasztalati formában (képiség) odanyújtani a szemlélő ember elé egy anyagatlan tartalmat: pl. a jelen esetben egy valakinek a hangulatát.

A „jellemkép” is szellemi tartalmakat közöl. E szóössze-tétellel a nyelvhasználat egyáltalán nem gondol arra, hogy vala-kinek pl. a jelleme leképezhető, legkevésbé úgy, amint az meg-tehető pl. arccal. Hanem főleg azt akarja elérni, hogy valami szellemi tartalmat, amely érzékileg (tehát formailag) nem

„képezhető”, kiemeljen s mint „képletes” egységet szemléltessen. Ezért csak ennyiben (tehát tartalmi oldalon!) beszélünk valakinek a jellemképéről.

Az utóbbi fejtegetéseinkből némi elindítást kaptunk a „szellemi kép” lehetőségére, egyáltalán a képnek szellemi területre való *átviteli lehetőségére* vonatkozólag is. Szellemiekkel kapcsolatban mindenesetre a képiség tartalmi oldalán kell keresnünk a szóátviteli lehetőségeket. Alaki oldalon csak annyiban, amennyiben a képiség valamilyen szemléleti kifejezettséget jelent. Következik ez már a tapasztalati képek érzéki, a kifejezési eszközök (festék, szén stb.) anyagi mivoltából. Az előzőkből az is világos, hogy szellemiekre *alaki oldalon* a képiséget csakis átvitt értelemben alkalmazhatom. Sajátos értelemben sohasem. Pl. a „jellemkép” sohasem lesz azonos értelmű „kép” alaki tekintetben egy arcképpel. Tartalmi oldalon viszont annyiban, amennyiben egy szellemi tartalom (pl. jellem) az emberi kifejezés számára egyáltalán megközelíthető.

Az eddigieknél súlyosabb nehézséget okoz pl. egy arcnak magának a képisége. Arcról készíthetek fényképet. Erről a fényképről ismét másokat. De vajjon a szellemről készülhet-e fénykép vagy általában kép? Más szóval az *arc lehet-e kép*?

Az embernek test-szellemi összetettsége nem járulékos, hanem szubsztanciás. A testi-lelki egymásrataltságebbe az életben — tehát a tapasztalati világunkban — oly nagy, hogy a léleknek halál utáni, test nélküli, átmeneti léte komoly fejtörést okoz a teológiának. E földi élet szellemi tevékenységei tárgyakat, működési anyagukat lényegesen a tapasztalati, tehát testi világból veszik. (V. ö. *omnis cognitio incipit a sensu*.) Magasabb világok kinyilatkozásai iránt ezzel természetesen még nem válik érzéketlenné, de rendes körülmények között szükséges, hogy mind a szellemi tartalmak (természeti igazságok), mind pedig a természetfeletti vonatkozások (kinyilatkoztatás) bizonyos tapasztalati úton jussanak el hozzá. Isten közvetlenül is érintheti és indíthatja a szellemi tevékenységeket, rendesen azonban mégis érzéklésből, érzéklésben éli az ember a maga szellemi életét is. A *szellem-testi összetettség* az embert mindaddig, míg mint test és szellem él együtt, lényegileg a képek világába utalja. Az érzékek világában és ebből élni annyit jelent, mint a képzetek világában élni. S a képzetek igazi képek.

Kérdéssé válik tehát, hogy a testiség mint ilyen, különösen a testet szubsztanciásan tekintve, maga a test s annak tagjai nevezhetők-e a szellem képmásának? Az imént elejtett fonalat felvéve: pl. az arc képisége jelenségleg miben kereshető?

Ha egy arcot szemlélek, megállapíthatom a következőket: emberarc, látható, testi, él vagy meghalt, merev vagy mozgékony, vannak rajta fő és állandó vonások, vannak változók, van színe; fények tükröződnek róla, árnyak játszanak rajta; néha sötétebbek ezek az árnyak, máskor eltűnnek: tehát az arc

elborul, majd felderül stb. Azután „ez” az arc és másik arc; ennek az embernek ilyen az arca, amazé olyan; férfiarca — női arc; felnőtt és gyermekarc; öreg és fiatal stb. Majd típusarcok jelennek meg szemléletemben, mint egyes emberfajok, fajkeveredések, klimatikus milió-viszonyok stb. jellegzetes kifejeződései.

Eddig az érzéki szemlélet. Az egyes külső szemléleti tényekből, azoknak bizonyos okok, körülmények hatása alatti állandóságából, ill. változásából befelé következtetek az illető lélekre. Az arc együtt él a lélekkel, az egész emberrel, különösen annak hangulataival, érzelmeivel stb. (fiziognómia).

Meg kell azt is állapítanom éppen ezzel az együttéléssel kapcsolatban, hogy egyik arc *kifejezőbb*, mint a másik; mozgalmasabb mint a másik. Egyikhez jobban *használt* mint a másikhoz.

Képmás-e tehát egy arc csak úgy a külső tapasztalati benyomások szerint ítélve? Az eddigi szemléleti szempontjaink szerint ítélve az arcot is képmásnak kell neveznünk. Ismeri a nyelvhasználat is az arc képiségét. Egy öreg tanárunk szokta kedveskedésből mint kisdíkoknak mondogatni: Tartsd ide azt a csúnya „képedet”. — Ha mérges volt, akkor mindig „felképeléssel” fenygetett.

Mikor tehát az arcot lefényképezem, akkor az arc lesz a képiség mintája, maga a fénykép pedig e minta „képmása”. A szóátvitel az arcra annak képéből (pl. fénykép) indul ki: a képmásból magát a mintát (arc) is képnek nevezték sokszor. Mikor azonban az arcot magában veszem és egy előbbi lételvhez, nevezetesen a lélekhez hasonlítom, akkor is nevezhetem képnek. Sőt úgy látszik, hogy még igazabb, még teljesebb értelemben, bár a szó nyelvhasználati körülményei szerint talán átvitt jelentésben, mint az arcnak pl. a fényképét.

Ez a körülmény azt is jelenti, hogy a test is nevezhető a lélek képmásának. Az arc t. i. nem más, mint a testi kifejező erők központi vonalösszessége. *Primus inter pares*, egy jellegzetes darab a nagy egész (test) helyett.

Az emberi lélek testet formáló tevékenységét ezek szerint nyugodtan nevezhetem: testképzésnek. A lélek „képi” önmagát. Nem alkotja, mert már megvan a teremtés révén, hanem „képezi”, vagyis élénk állítja a tapasztalati világban érzékelhető alakban. A test tehát eme lelki „képzés” eredményeként: 1. valamilyen külső alak; 2. látható az anyagiságánál fogva; 3. kifejezett (belülről); 4. érzékileg állít, „jelképez” más (szellemi) létrendi hasonlósági (megégyezési) mozzanatokot, pl. mikor „átszellemlül” egy arc, akkor bizonyos fizikai (fény) hatások jelennek meg az arcon; vagy ha örül a lélek, az arc „felderül”. Ez is fényhatás. 5. Az ember egyéni mivoltából következik, hogy több arca nem lehet, mint egy. Bár egy arcnak lehet pl. sok fényképe. Az arc (test) képiségét jellemzi tehát az eredetiség és természetiség.

Az imént említett jelenségi szempontokból következik,

hogyan a lélek, mint ilyen az embernél „képezhető”. Azt mondjuk erre: azért lehetséges ez, mert az emberi lélek, miként az állati is, lényegileg a testre, tehát a képi kifejeződésre van teremtve. Ebből azonban még nem következik az, hogy e testi képiség az emberi lélek szellemiségét, mintilyent is ki bírja fejezni. A feleletben utalnunk kell arra, hogy először is az emberi lélek és szellem nem két egymástól valóban különböző életelv, hanem egy és egyszerű: a testképzés és testet éltető munka ugyanannak a szellemi léleknek, amelyik gondolkodik, akar stb. éltető, bár nem szellemi tevékenysége. Azután meg a test-lelki összetettség nem egymásmellé-rendeltség, hanem mester- és eszköz-okszerű alárendeltségi arányt tüntet fel. A testnek szellemet „képező” képisége is ezt az arányt valósítja meg, vagyis nem azt jelenti (azt is), hogy színben, fényárnyalatban, vonalban fejezi ki a test a láthatatlan, önmagában tehát nem festhető, nem rajzolható szellemet, hanem hogy mint hűségese eszköz, pontosan átveszi a szellemi mozdulásoknak parancsszavát és eszközszerűen gondolóvá s akaróvá lesz a test is, amikor a szellemi lélek gondol és akar.

A testnek a szellemiséget kifejező „képisége” inkább plasztikus, eszközszerűen alakuló és alakulásában működő „képiség”, mintsem egyszerű színes és vonalas, fényes és árnyékos merev alakiság. Ez utóbbi a holttestnél található meg, mely viszont közelebb áll ugyan egy szobor képiségéhez, de éppen mert merev és élettelen, már nem nevezhető a szellem képmásának.

Ismételten aláhúzzuk azt a gondolatot, hogy a test képisége nem jelent szellemi egyenrangúságot, szellemmé válást a test részéről, hanem a szellemi képző (formáló) erőnek az anyag részéről való hűségese képszerű, színes, mozgalmas, eleven, eszköz-szerű, plasztikus átvételét és külső megjelenítését.

Ennek a gondolatnak hangoztatása különösen fontos a teológiai embereszme istenképiségének fejtegetéseiben. Középponti helyet foglal el az ember istenképiségében a szélsőségesen materialista, illetőleg spiritualista állásfoglalások között.

*

Röviden még egy kérdést kell a jelenségkutató szemlélet előtt felvetnünk: pl. egy *fiú nevezhető-e az atyja képmásának?*

Tegyük fel, hogy az atya és a fiú arca nagyon hasonlít egymáshoz. A fiú arca ekkor bizonyára „képezi” az atyjáét szenvédőleges értelemben (majdnem azonos vonalvezetések, színek, árnyékok, fények stb.).

Igen, de a fiú arca tulajdonképpen nem az atyát mintázza, hanem a saját lelkét. Vagyis csak hasonlít az atyához, de nem képmása annak. Ez nehézség.

Még nagyobb lesz a nehézség, ha azt kérdezem, hogy vajjon két egyén, akik semmiféle vérségi kapcsolatban sincsenek egymással, de feltűnő a hasonlóság köztük, nevezhető-e egy-

más képmásának? Ha igen, akkor melyikük lesz a minta és melyikük a képmás? Vagy lehetnek képmásai egymásnak?

A nehézség oda torkollik, hogy a képiség valós vonatkozásában fontos vagy egyáltalán nem számít a vonatkozási határpontok iránya s azok kölcsönösen felcserélhetők-e vagy nem? Bölcséleti szakkifejezéssel élve: kérdéses, hogy a képiség célirányos vagy nem célirányos vonatkozás-e?

Ennek a kérdésnek a jelentősége a szentháromsági istenképmás kutatásainál tűnik ki. Ezen fordul ugyanis annak eldöntése, hogy pl. az Atya átvitt és analóg jelentésben nevezhető-e a Szentlélek képmásának vagy nem?

A nehézséget jelenségtanilag kell megoldani. Veszem pl. az arcot és annak fényképét. Vonatkozási sorrendjük a következő: Kiindulópont — az arc; végpont — a fénykép. A vonatkozás tehát ebben az esetben célirányos, vagyis az arcotól indul ki és befejeződik annak fényképénél. Itt tehát a tagok sorrendjének helye változhatatlan. Elgondolhatom-e a helyzetet fordítva? Úgy, hogy kiindulópontul a fényképet, végpontul pedig az arcot tekintsem? Nevezhetném-e ebben az esetben az arcot a fénykép képmásának? Semmiképpen sem. A képiség tehát ebben az esetben célirányos vonatkozásnak mutatkozik be.

Ezekkel a szempontokkal újra szemlélet alá veszem a két hasonló, de egymástól teljesen idegen és független ember képiségét. Megállapíthatom rajtuk a képiség összes sajátosságát.

Egyet nem fogok találni: a vonatkozás célirányossága nincs meg köztük. Egyik sem képe a másiknak, mert mindegyik képe lehetne a másiknak. Ha tehát a „kép” nyelvhasználati fogalmát nem akarom kiforgatni, csak hasonlóknak mondom az illető egyéneket, de nem nevezem őket egymás képmásának.

Az atya és fiú viszonyában más a helyzet. A hasonlóság s egyéb képiségi jegyek mellett itt a célirányos vonatkozás is megtalálható; mégpedig a legnagyobb fokban: a fiú ugyanis mint szubsztanciás lét (legalábbis testileg!) ered az atyától. Mintha azonban a képiség tekintetében, éppen a szubsztanciás eredés miatt, itt újabb csúsztatás gyanúja merülne fel: t. i. a fiú nem egyszerűen „leképezése”, mondjuk lemásolása az atyának (igaz, hogy egy művészi festmény sem mindig az!), hanem egy új önálló lét kialakulása bizonyos képiségi jegyek felvétele mellett. A fiú teste bizonyos átvitt, plasztikus jelentésben a saját lelkének a képmása. Az egész fiú teremtménye az Első Oknak: mégpedig lelki tekintetben közvetlenül, testi tekintetben közvetve éppen a földi atya nemzése révén. Mivel azonban a képiség elsősorban testi vonatkozásokat jelent és ezek iránt a lélek nem közömbös, azért és annyiban a fiú, az egész fiú és nemcsak arcban, jogosan nevezhető az atya képmásának. Ez a képmási mivolt tulajdonképpen kettős képiséget jelent a fiúban: t. i. testét illetőleg a saját lelkének és egész mivoltát illetőleg pedig az atyának, mint közvetítő tényezőnek a képiségét.

2. A képiség jelentősége.

Következő feladatunk az, hogy meghatározzuk a képiség értelmét. Kutatási módszerünk kettős, nagy területen halad át: úgymint az *egyéni és közösségi* vonatkozások világán.

A képiség jelentősége a *gyermek* egyéni világában óriási. Mihelyt érzékszerveit használhatja, képzei rohamosan megszapordnak. Szellemi kibontakozása viszont ezzel szemben aránylag későn kezdődik. A gyermek a képek világában él. — Ügyszólván teljesen és kizárólag: saját képzeitől elvonakoztatni még nem bír, számára még „külső” világ mint ilyen nem létezik. A képek világában élni természetesen nem jelent egyet azzal, hogy örökösen álmoképek birodalmában éljen a gyermek vagy akár a felnőtt is ilyen szempontból. A képzei képek valóságosak, mert a valóság meglevőségeiről „képződnek” a lélekben. Az álmoképek viszont rendszerint legalábbis lehetőség szerint felforgatott, valószínű- és színüségükből kiforgatott képek.

Mi a képek értelme a még fejletlen gyermek életében? Egyszerűen az, hogy a gyermek ezekkel a „*képekkel él*”. Ha ezek nem lennének nála, nem bírna tájékozódni, kívül-belül sötétség, színtelenség, szürkéség borulna a lelkére, vagyis megszűnnék lenni. A gyermeknél tehát *képekben* élni annyit jelent elsősorban, hogy *képekkel* élni.

Ebbe az „élés”-i körbe aztán beletartozik minden, ami a gyermekkel kapcsolatos. Ez az ő *ismerete*, melyben megjelenik papa, mama és mindenki a maguk életszerű konkrétségében. A *képek* tesznek vonzóvá előtte mindent, mindenki és minden képeskönyv számára: színes és hangulatos — kép.

Klages szerint a *felnőtten* is képvilágban él. Ha a valóság világát, annak tudatát és célszerű felhasználási lehetőségeit akarnók ezzel tagadni, akkor feltétlenül helytelen. Ha viszont örökös álmokép-világba helyezné az embert, az is hiba volna. Még inkább, ha a felnőtteknél is úgy értené, mint a gyermeknél, hogy t. i. „képvilágban” élni annyi, mint „képvilággal” élni — szintén hamis következtetésekre vezetne. A „képvilágban élni” megállapítás a képiségnek csakis olyan értelmére vezethet, amely a képiségnek a szerepét az emberi szellem egyik gyakorlati alkotó eszköz mivoltában jelöli ki. A képiség szerepe a felnőtt életében is tagadhatatlanul óriási.

Fogalmi életünkhöz anyagot ez szállít s gondolati életünk megindulását az érzékek révén lelkünkbe került „belső” képeknek (képzetek) köszönhetjük.

Különös értelmet kap ez a „belső” képiség a művészi alkotásoknál, nevezetesen a „külső” képek megalkotásánál is (festészet, rajz stb.).

A „belső képek” értelme tehát az, hogy a külső világot mintegy „beképezzék” a lélekbe. A külső anyagi érzékelhető vonásokat az érzékelhetőség megtartásával *anyagfölttivé* emelik; a *künn*-levőt *belsővé* teszik. Az alkotó képzelet ezekkel a belső képekkel szerkeszt egészen új terveket; ezekből sző ki egy-egy művészi eszmét, melyet aztán a technika eszközeivel a munkás ember kifelé is megvalósít. A költő képekben gondolkodik, a stilszta könnyebbségnek és nyelvi kiválóságnak tartja az ügyes, valószerű képekben alkotott nyelvet, az ú. n. eidetikus nézésnek kiváló egyéniségei lehetnek (Prohászka) és sajátos művészeti nyelve lehet a jelképes gondolkodásnak (szimbolizmus).

A külső képek szerkesztése bizonyos személyekről, tárgyakról, azoknak a *megjelenítését* szolgálják. Képeikről olyanokkal, akiket és amiket még sohasem láttunk a valóságban, megismerkedhetünk; akiket pedig különösen szeretünk és róluk megemlékezni kívánunk, ismét csak képeiken örökítjük meg.

Képekkel emlékezik az egyéni kegyelet, de képekkel dolgozik a *közösség is*. A vallási megmozdulás a szenteket jeleníti meg templomaiban, imahelyein. Ennek a megjelenítésnek értelme többféle lehet: a középkori templomképfestészet, a katekizmus mai bibliaképei, a vallástanítás Fugel-képei az elvont, nehéz igazságokat szemléltetni kívánja a képekben *pedagógiai szempontból*. A képező pedagógia azonban nem egyszerűen *tanítani* akar, hanem életre *nevelni* is. Ezért is festi a szenteket; életüknek eseményeit stb. A képek mozgatni akarnak ebben az értelemben: megindítanak és állandóan örködnek, ébren tartanak éppen úgy, mintha személyi erők lennének. A közösségnek eme kifejezett tárgyiasított „eszményképei” kettős értelmet tartalmaznak: Belső „eszménykép”-pé válva mozgatják, sarkalják az egyént egy-egy eszme megvalósítására. E mellett azonban ugyanennek az eszmének a szolgálatára összefogják az egyéneket és a közösségek legfőbb összetartóivá és mozgóitóivá lesznek.

A képek legmélyebb vallási értelme: a *vallási tisztelet*. De akármilyen profán *tisztelet* is használ képeket. Ebben az értelemben a képek „képviselnek”, helyettesítenek. A kegyelet pl. az ősök képeit külön, egészen sajátos helyettesítési joggal ruházza fel. Nem is egyszerűen helyettesítve érzi őket általuk, hanem „képviselve”. Az egész egyéniséget, annak személyiségét, értékeit, eleven kiválóságait, méltóságát, nemességét látja megjelenítve egy-egy ilyen „képviselésben”.

A kép értelme a kegyelet emlékezéseinek és tiszteletnyilvánításain kívül egész nemzetek *jogi* erőit is magán hordozza, pl. a

nemzetközi „képviselet” szóösszetételében. A jelentés átvitt, mégpedig a képiségnek tartalmi oldalán, s jelenti az egy személybe összpontosított közösségi erőknél megjelenítését. A képiség ebben az értelemben tehát már nem egyszerűen jelnek, jelzésnek veendő, hanem formai erőátvitelnek. A „képviselő” szóösszetételben az átviteli analógia arányossági s ezt jelenti: amint egy ember képi (külső, arci, testi) megjelenése mögött belső, erkölcsi, értelem-akaratú erők rejlenek, fejeződnek ki és kapcsolódnak a külső világgal, éppúgy az illető „képviselő” mögött hatalmas, sűrített, esetleg nemzeti, de mindenesetre valamilyen hatalom-színezetű erők állanak és helyet, jogot, akaratnyilvánítást, ill. valószínűsítést követelnek.

A kép néha annyira *személyi* jellegű, hogy a tiszteleten kívül a gyűlöletnek is „jelképes” tárgya. Amint a képben tisztelheti az ünneplő közösség, de egyén is az illető személyt, éppúgy gyűlölheti is. Műveletlen népeknél gyakori pl. az ellenséges személyeket ábrázoló képeknek „formai”, „jelképes” elpusztítása, átnyilazása stb. A képiség ebben az esetben nyilván a *személyt* jeleníti meg *fogható*, érzékelhető, szemlélhető, sőt pl. nyilazható, de nem eredeti, hanem hasonlósági, „képi” alakjában.

A képiség jelentése lehet *terjedelem szerinti* (extenzív), amikor tömegeknek, számbeli mennyiségnek jelenít meg a kép valamit. Ezt a jelleget a képek *számával* mérjük.

A *tartalom szerinti* (intenzív) jelentés a képiség kifejező és megjelenítő pontosságától, finomságától, egy eszméi vagy tárgyi tartalomnak (pl. arc) minél megragadóbb, sokoldalúbb (színek, vonalak + a harmadik dimenziós jelölések) alakba öltöztetésétől függ és a kifejezett hasonlóság (tartalmi oldal), illetőleg alaki szépség (alaki oldal) tökéletességi fokaival mérjük.

Terjedelem szerint (extenzív) van jelentése pl. egy szentképnek, melyet sokezer példányban kell szétosztani. Tartalom szerint (intenzív) viszont akkor, mikor pl. a rendőrség a legpontosabb fényképfelvételeket készíti; vagy egy múzeum eredeti festészeti műemreket vesz meg.

Amikor a képiség *jelentős* értelmét a *helyettesítésben* találjuk, akkor felvetődik a kérdés: hogyan helyettesít a kép? Pl. egy primitív ember hogyan láthatja ellenségét helyettesítve annak képmásában?

Kétségtelen, hogy nem egyezményes jellegű a képiség helyettesítési értelme. Annál a primitív embernél is, de meg a magyar nótában is: „sárba taposom a fényképedet” a menetelő baka ajkára egészen természetesen, minden előleges összebeszélés nélkül adódik a helyettesítés értelme.

A megoldást a képiség tartalmi oldalán, a *kifejezett valamiségben* kell keresnünk. Pl. az arckép nem olyan, mint egy szó, mely egyezményesen jelent csak valamit, hanem önmagában az illető arc megjelenítésével már képi természeténél fogva mond

számomra valamit. Kifejezett hasonlósággal, a valóságnak komoly látszatával lép elő a képesség révén az, akit a kép ábrázol.

A képesség helyettesítő értéke tehát látszat-helyettesítés, de *természeti* és hasonlóság szerint *valóságos*. Tényleg a tárgyból mond nekem valamit: olyant és úgy, amilyen és ahogyan magában a tárgyban is megtalálható. Azonossági megegyezés tehát nincs a képességben, mert hiszen a sajátos értelemben vett képesség csak látszatra jelenít meg valamit.

Új nehézség támad ezzel a gondolattal kapcsolatban akkor, mikor az embernek, mint ilyennek istenképiségről beszélünk. A képesség *értelme* ebben az esetben sem lehet más, mint amit a képesség sajátos értelemben véve, önmagában jelent a tapasztalati szemlélet világában: t. i. *látszatra* kifejezni egy mintával való hasonlóságot.

A nehézség a *látszat* kifejezéssel kapcsolatban támadhat. Az ember ugyanis úgy, ahogyan a teremtésben megjelenik, nemcsak „látszat” a szó köznapi értelmében véve, hanem ugyancsak valóság. A látszatkifejezést nem szabad tehát kizárólagos értelemben venni: pl. egy arckép sem „csak” látszat, hanem valós létezés is. Mint kép pedig valós alaki és tartalmi elemből van összetéve.

Látszat a képesség értelmében a „kívül”-ségi szemléleti megjelenítést jelenti.

Ilyen értelemben megoldódik a képességgel kapcsolatban támasztható legkomolyabb nehézség is, t. i. a tiszta szellemi világ képességértelme. Nevezetesen az angyalok és a Szentháromságos isteni élet világában. Sem az angyal, sem pedig a második isteni személy nem volna nevezhető „látszatra” (érzékelhető) képmásnak, ha egyrészt kizárólagosan a fizikai látszatra gondolnánk és másrészt ha a látszaton (bár átvitt értelemben véve) nem valami „kívül-séget”, hanem fizikai szemmel való láthatóságot akarunk érteni.

3. A képiség értelme.

Meg kell vizsgálnunk és keresnünk az eddig ismertetett szempontok alapján azokat a jegyeket, melyekkel a képiség mind metafizikailag, mind pedig logikailag megfogalmazható.

A szemléleti világban megtalálható összes képfajokat a következő sajátságok jellemzik:

1. Bizonyos idomszerűség, ill. alkatiság, mely érzékelhető, nevezetesen szemlélhető. Pl. az arckép vonalai, alakja.

2. Anyagi eszközökkel (festék, vászon, fény stb.) való *tartalmi kifejezettség*. Valami (tárgyi eszme), ami eddig esetleg belül volt, az eredeti valamiség körét átlépi és „kívül”-re kerül.

3. A kifejezett alkat láttára azt mondhatom a képmásra, hogy az *hasonlít* a mintára. Tehát a hasonlóság, mint vonatkozási alap, a minta és képmás viszonyának legjellemzőbb tulajdonsága.

4. Negyedszer azt tapasztalom, hogy a minta (arc) nem lehet a saját képmásának (arckép) a képmása, hanem csakis mintája, tehát vonatkozási előbbeniség (kiindulópont) illeti meg a képmással (végpont) szemben. Ez a sorrend sohasem cserélhető fel. Ebből pedig az következik, hogy a képiség vonatkozása *célirányos*.

•

A képiségnek imént említett szempontjait sorra vizsgálat alá kell vennünk, hogy bizonyos kérdéseket még tisztázhassunk.

A *szemlélhető alakiség* természetesen az érzéki tapasztalati világ körén kívül szóba sem jöhetne. Idomnak nevezhető, mely a kiterjedt valóknak *külső elrendezettségét* jelenti elsősorban. Ezt találjuk magán a képmáson. Másodsorban azonban *belső* elrendezettséget is jelöl, s mint ilyent alkatnak mondhatjuk. Az alkatot viszont mint a képmás idomához viszonyított belsőséget, pl. az arcban kell megneveznünk, amelynek a képmásáról szó esik. Idom, ill. alkat nem merőben külsőséges valami, bár külső minőséget határoz meg. Szent Tamás ezt a minőséget jelöli meg elsősorban mint olyant, mely a dolgok hasonlósági alapjául szolgálhat.¹

Amíg a kiterjedt dolgok világában beszélünk képiségről, addig a képeknek ezt az alkatját a szó közvetlen jelentésében vesszük, tehát látható, érzékelhető ábrára gondolunk. A nem-

¹ In VII Phys. lect. 5.

kiterjedt valók képiségvilágában az alkatról csak átvitt értelemben beszélhetünk. Akkor pl. mikor az angyal képiségéről szólnak.

Kérdés, hogy ez a minőségfajta tekinthető-e a képiség kategóriájának? Bizonyos, hogy minden képmás vagy közvetlen (kiterjedt dolgok világa) vagy átvitt jelentésben (nemkiterjedt dolgok világa) alkatot is jelent. A képiség egyik lényeges értelmét tehát az alkatiság adja. Azonban az is bizonyos, hogy az alkatiság nem meríti ki a képiség metafizikai értelmét.

A képiség második fontos sajátosságának a *tartalmi kifejezettséget* jelöltük meg. Az anyagi eszközök (festék, vászon) igénybevétele kizárólagosan az érzékvilág kifejezési módszeréhez van kötve. Mihelyt azonban a képiség értelmét a nem kiterjedt, érzékfölötti világban is próbáljuk meghatározni, az anyagi eszközök többé szóba sem kerülhetnek.

A tartalmi kifejezettség két dolgot jelent: tartalmat, tehát valamit, ami kitölti a kép létiségét. S ennek a tartalomnak a kívülvalóságát egy más létiségen, nevezetesen a minta létiségén. A kifejezettség tehát azt mondja, hogy a mintának az „ami”-sége, a sajátos természetéből, ill. (a kiterjedt dolgoknál) látszatából is valami átmegy a képmásra s így a képmás éppen ezáltal lesz „valami”, hogy a minta miségén valamilyen módon és tekintetben kívül került. Ennek a tartalmi kifejeződésnek a képiség értelme szerint alkatilag (v. ö. 1. pont) kell történie, egyébként már nem nevezhetők képi kifejeződésnek.¹

A tartalmi kifejezettség adja meg a képiségnek valamit jelentő, megjelenítő és „képviselő” értelmét. Ha ugyanis a minta nem fejeződik ki, akkor semmi sincs, ami jelt adna a minta jelenlétéről. Ha viszont nem lenne ez a kifejeződés tartalmi, szóval akárcsak látszatra, akár pedig a valóságban is miségi a minta tartalmi miségéből, akkor a minta mivoltából, létiségéből a képmás szintén semmit sem mondana.

A minta tartalmi kifejeződése nem jelent okvetlenül fizikai különbözőséget a minta és képmása között. A kiterjedt dolgok világában igen. De ha átvitt értelemben használjuk a képiséget, pl. a szentháromságos életen belül, akkor csakis a metafizikai különbözőség esete foroghat fenn. Ennek az utóbbi különbözőségnek pedig jellemző mozzanata a két dolognak (minta és képmása) fizikai elválaszthatatlansága. E mellett azonban a két dolog fogalmilag és valóságosan szabatosan kizárja egymást, ugyanabból a szempontból egyikük sem azonos az egészszel, mint pl. értelem és akarat a szellemi teremtményekben; vagy az isteni személyek egymásközt az egész Szentháromsághoz viszonyítva. Tehát minta és képmás valóban különbözhetnek egymástól, a nélkül azonban, hogy a tartalmi kifejezettségnek fizikai különbözősége állana fenn.

¹ cf. *Thom* I 93, 2.

A képiség mivoltában döntő szerep jut a *hasonlóságnak*.

Ha pl. egy arckép szemléletkor azt látom, hogy a kép egyáltalán nem hasonlít az illető ismert archoz, akkor nem is mondhatom azt a képet az arc képmásának. A képnek hasonlítani kell a saját mintájához. Tehát a képnek a mintával valamilyen minőségi vonatkozásban kell lennie. A minőségek tarthatók ugyanis két dolog hasonlósági, ill. különböztetési alapjának.

Ami közelebbről illeti a *hasonlóság* mivoltát, az két szempont: az egyik szempontból tekintve a hasonlóságot, azt találjuk, hogy minden hasonlóságban van valami pozitív lét tartalom, mely az egymáshoz hasonló dolgok miséjében gyökerezik és mint abszolút járuléka a képmásvizony vonatkozási alapját veti meg.

Egy másik szempontból tekintve a hasonlóságot, kitűnik, hogy az azonosság elvén nyugszik ugyan (kiegészítően az okság elvén), mégis a magában állíthatóság (in se) kategóriáján túlhalad és e máshoz-valóság (esse ad) létmódját ölti magára. Tehát ú. n. relatív járuléknak is tekintendő.

E két szempontból kiviláglik, hogy a hasonlóságnak, mint ilyennek csakis a vonatkozási létrendben, nevezetesen: két létező dolog *milyenségi közelségének* létezésében van értelme.

Az egyik hasonló dolog ugyanis a másiktól csak *milyenséget* fejez ki, a nélkül, hogy valami köztük levő szorosabb oksági kapcsolatra is utalna. A képiség értelme viszont túlmegy ezen a milyenségi utaláson és oksági (minta-ok) vonatkozást is jelent. Vagyis hasonló a hasonlóról állít valami megegyezési mozzanatot, a másiktól — tényt állapít meg, de semmit sem „fejez ki” belőle, tehát nem „okol” (ratio és causa).

A hasonlóságnak, mint abszolút járuléknak létgyökerei a mennyiségi és minőségi pozitív létiségekbe nyúlnak le s mint ilyennek *fajalkotó erői* lehetnek. Így pl. azonos természetű létiségek nemeket, majd ezeken belül újabb megegyezési tulajdonságok bővülésével fajokat alkotnak. Egy-egy ilyen nemnek (pl. az élő lények) és fajnak (ember) csoportjait, tagjait a hasonlóság — természeti megegyezés — erői fogják össze.

Nem elégséges tehát a hasonlóságnak csak *fokozatairól* beszélni, hanem jogos hasonlósági fajoknak az emlegetése. A hasonlósági fajokon belül azután hasonlósági fokozatok, árnyalatok is felkínálkoznak a szemléletre.

Akár hasonlósági fajokról, akár fokokról beszélünk, a *kiindulási alapot* mindig a hasonlóak közt levő *bizonyos megegyezés* szolgáltatja.¹ E megegyezésnek a mértéke maga a létező és egymáshoz hasonló dolgoknak a létisége: lét tartalma, lét mennyisége és lét minősége. E lét tartalomban, lét mennyiségben és lét minőségben kell tehát mindig többé-kevésbé megegyezniök azoknak a dolgoknak, melyek hasonlítanak egymáshoz.

¹ cf. Bonav. II Sent. 16. a. 1. q. 1—2; L. Janssens Summa th. VII p. 813.

Hasonlósági fajokat alkotnak a mi szemléleti világunkban mindazok a dolgok, melyek teljesen megegyeznek egymással a nélkül, hogy megszűnnének egyedek lenni. Ezek olyan egymástól valósan különböző dolgok, amelyek a természeti tulajdonságokban annyira megegyeznek, hogy azt mondhatjuk róluk: Ime, mind-egyikük „más” (egyedileg), mégis „azonosak” (fajlag).

A bölcselet a tapasztalat világából jól ismeri ezeket a hasonlósági fajokat. Pl. a nemek és a fajok külön-külön. Egy-egy fajnak az egyedeit pl. éppen az jellemzi, hogy ugyanannak a faji természetnek és sajátságának ugyanazon a módon, ugyanabban a mértékben vannak birtokában: vagyis fajlag egyenlők, tehát *minőségi azonosság* van a tagok között.

Meg kell azonban itt emlitenünk a hasonlóságnak egyedülálló fajtát, melyet a bölcselet csak a teológiából ismer. Az a sajátsága ennek a páratlan hasonlósági fajnak, hogy a *minőségi azonosság* mellett még *számbeli azonosság* is jellemzi. Erre a hasonlósági fajra egyetlen példát mutat fel a teológia is: nevezetesen a szentháromsági személyeknek egymásközt található megegyezési jellegét. Ez a megegyezési jelleg lesz vonatkozási alapja a szentháromsági életképiségnek.

A fajalkotó hasonlóság, nevezetesen az egyes fajok tagjainak, egyedeinek egymással való természeti teljes megegyezése szolgáltatja az ú. n. *természeti képmás-fajoknak* képiség-alapját.¹ Ilyen *természeti képmása* pl. egy fiú az atyjának.

A fajalkotó hasonlóságoktól némileg eltér egy másik hasonlóság-fajta, melynek típusát a nemi és faji egymás-alá-rendelt állíthatósága dobja felszínre. Ez a hasonlóság-fajta bizonyos egyetemesebb jellegű természetből való részesedést fejez ki. (Pl. ember—ló.) A részesedésnek ez a faja inkább logikai természetű lévén (v. ö. praedicabile), új képmástípust nem mutat fel.

Újabb hasonlósági fajtának lehet megnevezni, melyre Szent Bonaventura is utal, mely a minta-okságnak veti meg alapját. Ez a hasonlóság nem tagad bizonyos természeti megegyezést, de nem állítja a két hasonló dolog természetének teljes megegyezését és minőségi azonosságát sem, hanem inkább bizonyos *rendbeli megegyezésről* beszél. A rend (ordo) ebben az esetben valamilyen ráirányozottságot akar jelenteni.

A „valaminek szánt”-ság erősen alanyi szempontot nyomatékozik a képiségben. Nem lehet azonban azt állítani, hogy egy kívülálló alanynak cselekvő befolyása valamilyen hasonlóság „leképezésére” lényeges fontosságú mozzanat a képiségben. Lényeges csak az, hogy a képmás ténylegesen hasonlítson a mintához, és nem szükséges, hogy *szándékol*t legyen az illető képiség.

Ha azonban kiegészítő mozzanatokat is keresünk a képiség lényeges mozzanatai mellé, akkor a szándékolttság szükségesnek

¹ cf. *Wetzer—Welte Kirchenlex.* IV (Jeiler); *Bonav.* II Sent. 16. a. 1. q. 2; *Gonet.* Clip. Thom. I Disp. 9. a. 4. §. 1.

látszik, annyiban, amennyiben a képiségnek egyenesen arra kell törekednie, hogy hasonlósági alapon (in similitudine), a hasonlóságot fejezze ki (in similitudinem).

Ha a képiséghez mint ilyenhez önmagában nem is tartozik a szándékoltság, a valóságban az egyes meghatározott képeknél nélkülözhetetlen ténylegességi mozzanatnak tűnik fel, pl. egy arckép soha nincs csak úgy „véletlenül”. Ha néha önkénytelen mechanikus erők és törvények alakítanak is ki egy képet, mint pl. egy tükörképet, a szándékoltság legalább közvetve még ekkor is megtalálható, t. i. valakinek a tükör elé kellett kerülnie, rendszerint „szándékoltnak” mennie.

Ezek után a szándékoltságot óvatosan a „leképezés” formai elemének lehet mondani, bár a képiségnek mint ilyennek a konkrét esetekben nem lényeges, hanem csupán kiegészítő mozzanata. A „szándékoltság” leghathatósabbban mutatkozik az átvitt-értelmű, nem érzékelhető képiségeknél, nevezetesen pl. a Szentháromságban és az anyagi képiségben ott, ahol az alanyi erők befolyása a legnagyobb, pl. a művészi képeknél.

Ez a ráirányozottság vagyis „valaminek szánt”-ság alkotja a hasonlóságnak a képiség szempontjából legfontosabb fajtáját.

Pl. egy arc és képmása közötti ez a hasonlóság veti meg a vonatkozási alapját. Ezt a képfajtát ellentétben az ú. n. természeti képmásokkal, *művészi* vagy *mesterséges képtípusnak* nevezhetjük.

Ezeknél a képeknél nem a minta természeti közlésén van a hangsúly, hanem — bár arról is bizonyos fokig — a minta bizonyos alkati „leképezésén” (pl. arckép).

Ezt a képmást, ill. az ú. n. rendbeli hasonlóság-fajtát kell megneveznünk akkor is, mikor pl. az embert Isten képmásának mondjuk. Az isteni mintaokságra is állnak ugyanis azok az elvek, melyek a teremtményi mintaokságot (pl. egy arcképfestést) jellemzik. Csak természetesen a rendbeli hasonlóságot Isten és ember (minta és képmás) között arányossági analógia értelmében kell vennünk, hogy megbízható fogalmat alkothassunk az isteni mintaokságról az embert, ill. általában a teremtményeket illetőleg.

Újabb képmásfajtának vehetjük fel az ú. n. *gondolati* képiséget, mely azonban csak létrendi szempontból új (t. i. a gondolati rendbe tartozik), hasonlósági alapját tekintve az ú. n. rendbeli megegyezésre támaszkodik. Gondolati képiség pl. egy képzet, mely nem a valóság, hanem a gondoltság világában létezik.

A hasonlósági fajokon belül a hasonlóságnak bizonyos fokozatai lehetnek a szerint, amint az egyedek jobban vagy kevésbé hasonlítanak egymáshoz. Pl. a természeti képiségnél egy család fiai közül az egyik jobban hasonlít az atyához, mint a másik.

A hasonlósági fokozások a képiség erősségét, élességét nyomatékozzák. Ilyen értelemben beszélhetünk tehát tökéletesebb és kevésbé tökéletes képekről.

Ha elmosódottak pl. egy fényképen az arcvonalak, akkor éppen azért rossz ez a kép, mert az alkatiság (v. ö. 1. pont) nem

fejezi ki (v. ö. 2. pont) azt a hasonlósági fokot, melyet esetünkben az ú. n. rendbeli hasonlósági fajta megkívánna ahhoz, hogy e képiségnek értelme legyen: nevezetesen, hogy megjelenítse előttem a fénykép az illető arcot.

Szent Tamás is különböztet *tökéletes* és *tökéletlen* képmás között. Ez a különböztetés azonban nála az emberi és angyali istenképmás körén belül mozog és a természeti s természetfeletti rend istenhasonlóságát akarja vele élesen különválasztani. Szóval egészen teológiai és nem bölcséleti jellegű. Mindenesetre az imént vázolt bölcséleti fejtegetéseinkkel kiválóan alátámasztható, amennyiben t. i. a természetfeletti istenképmás éppen azért nevezhető tökéletesnek a merőben természetivel szemben, mert amaz jobban hasonlít az Istenhez, mint a merőben természeti. Tehát a hasonlóság fokával méri végeredményben a képiségnek teológiai tökéletességét is.

Felmerül a hasonlósággal kapcsolatban az a kérdés, hogy vajjon minden hasonlóság képiséget alapoz meg? Vagyis két dolog, amelyik hasonlít egymáshoz, mindjárt képmása is egymásnak?

Jelenleg csak az ú. n. „*nyom*” fogalmára gondolunk, szemben a képiség fogalmával. Kétségtelen ugyanis, hogy a nyomosság is valami fajta hasonlóságot mond.

Emberi, állati nyomok, közlekedő eszközök nyomai; kéz- és lábnyomok közvetlen értelemben; átvitt értelemben a szellemi tevékenységek különböző eredményei, a szellemiségnek kifejezésre juttatott otliléte vagy kapcsolata, esetleg az anyagra való erőhatása — mindezek valamilyen *megegyezésnek* (*convenientia*) valós átvitelét, gyenge fokú hatóoksági kifejeződését érzékeltetik két vagy több létiség egymásközi vonatkozásában.

Szeretnők azonban éppen a nyom e jelenségszemléletéből kiindulva utalni arra, hogy a nyom és az azt előidéző ok között sohasem a hasonlóságnak a kifejezése a szembetűnő (tehát nem a mintaokság), hanem a hatóoksági vonatkozás. Pl. egy cserkész felfedezve a lábnyomomat a homokban, arról nem úgy fog rám ismerni, mint pl. egy arcképről a barátjára; hanem leméri az én okságomnak (járásom, cipőnagyságom) eredményét s esetleg abból következtet rám, mint ható- és nem mint mintaokra.

A nyom tehát megegyezést jelent egy oksági vonatkozás kiinduló- és végpontja között, de önmagában, nyomosságának értelmében nem mutat meg semmit sem a kiindulópont (ok) tartalmi létéből; nem határozza meg annak természeti mivoltát, hanem csupán annak létezésére utal.

Mivel a nyomosság nem a kiindulópont alkotását, hanem annak működési eredményét jelöli, azért egy nyom utalása a nyomokozóra mindig *részszerinti*.¹ Pl. egy ember lábnyoma csak rész-szerint

¹ cf. *Thom* I Sent. 3. q. 2. a. 1; *Scotus* Oxon. I 3, q. 9. n. 3. cit. *Scotus* Summa th. I 93, 5. c.

utal az emberre; nem mutatja meg egész alkatát, hanem annak egy hatását.

Igaz azonban az is, hogy a nyomosság a hasonlósággal szemben már többet jelent, mint egyszerűen egy vonatkozási létnek (pl. két dolog hasonlít egymáshoz) a tényszerű megállapítását. A hasonlóság tényszerű megállapításán felül ugyanis, éppen mivel oksági vonatkozás (nyomokozó) szemlélhető eredményét, hatását jelenti, már „kifejez”, persze csak rész-szerint (I 45, 7.). Ez a „kifejezés”, vagyis „okol”-ás nevezhető egyúttal a nyomosság formai jellegének.

*

Szükségesnek látszik a képiséget és hasonlóságot együtt szemlélni. Mivel a tapasztalati bizonyosság szerint nem minden hasonló nevezhető a másik hasonló képmásának, azért rá kell mutatni a képiség és hasonlósági köröknek egymásközi viszonyára.

Azt tapasztaljuk, hogy minden képiség hasonlóságon nyugszik, hiszen annak kifejezése adja meg főleg a képiség értelmét. Még akkor is így van ez, mikor látszólag a hasonlóság és képiség interferálnak. Pl. a király „képviselője”. Lehetséges, hogy a valóságban a képviselő egyáltalán nem hasonlít a királyhoz és mégis „képviselője”. A hasonlósági alap bárcsak képzelt, de mégis megtalálható. A király „képviselőjét” ugyanis éppen azért nevezhetjük képviselőnek, mert felruházott jogaival stb. hasonlít, megfelel a királynak. Viszont: nem minden hasonlóság jelent képiséget, sőt még nyomosságot sem. Ebből következik, a hasonlóság köre jóval tágabb, mint akár a nyomosság, vagy még inkább a képiség köre. A hasonlóság fogalmi kiterjedése nagyobb, viszont a képiség fogalmi tartalma többet mond. A fogalmi kiterjedés tekintetében tehát a hasonlóság bizonyos elsőbbséget jelent a képiséghez viszonyítva.¹

A hasonlóság utóbbbsági szemponttal is kezelhető a képiséghez viszonyítva. Ebben a tekintetben a hasonlóság nem előzi meg a képiség létrejöttét, hanem már meglétében a képiség fajtáit és fokát határozza meg. A hasonlósági fajták és fokozatok ilyenkor mintegy visszamutatnak a képiségre és csoportosítani, osztályozni segítik azt. Ezzel a szemponttal tárgyalásunk folyamán már fentebb találkoztunk.²

A hasonlóságnak a képiségre való eme visszamutatását annak faja és foka szerint, az adott esetekben külön-külön kell lemérni és csak úgy lehet visszakövetkeztetni belőle a képiség tökéletességére.³

A hasonlóság tágabb köre lehetővé teszi, hogy a képiséget és hasonlóságot úgy tekinthessük, mint faj (species) és nem (genus) egymásközi viszonyát. Ebben az esetben tehát a hasonlóság

¹ cf. *Thom* I 9, 9. c; L. *Janssens* Summa th. VII p. 808; *Thom* Verit. 10, 7; II Sent. 16. q. 1. a. 4; *August.* Quaest. 83. q. 74.

² cf. A kép-fajták.

³ cf. *Thom* Expos. in Ps. 34. n. 7; F. *Dander* Gottes Bild u. Gleichnis in der Schöpfung. — Z. f. Kath. Dogmatik 53. (1929) p. 3.

kifejezettsége a képiségben úgy tekinthető, mint fajalkotó különbség a hasonlóság és képiség közt.¹

Az ímént említett fajalkotó különbség *formailag többletet* jelent a hasonlóság és képiség viszonyában. De nem egyszersmind a képiség és nyomosság között. A nyomosság és képiség viszonyában, mely szintén tekinthető faj és nem vonatkozásúnak, a fajalkotó különbséget *tartalmi* tekintetben kell keresnünk s a hasonlóság kifejezettségének ú. n. alkati mivoltában találjuk meg. Ezek szerint a képiség a nyomossághoz viszonyítva nemcsak „okol”, hanem a mintának éppen az alkati megjelenítésénél fogva, annak természeti milyenségét is „kifejezi”, vagyis „megokol”. (I 45, 7.)

A hasonlóság értelme önmagában még nem a megjelenítés. A nyomosság már megjelenít, de csak rész szerint. Végül a képiség értelme az *egész-szerinti* megjelenítés. Vagyis elsődlegesen úgy fejez ki valamit (pl. arc), mint gondolati, eszmei egészet. Az illető létiségből (minta), ha néha csak látszatra is *egészen* ábrázol mindent, mégpedig nemcsak általános és közönséges jelzés formájában, hanem látszati vagy átvitt értelmű alkatisággal.²

A hasonlóságnak és képiségnek egymáshoz való viszonyában jellemző tulajdonság az, hogy a képiségnek csak akkor van értelme, ha egy hasonló dolog (kép) a másik hasonlótól, mint hasonlótól származik. Nem elégséges az, hogy az egyik tárgy mint okozott, hasonlítson a másikhoz, mint okozóhoz s úgy származzék tőle (*processio in similitudine*), hanem szükséges, hogy hasonlósággal (*per similitudinem*), mint formai szemponttal mintázza egyik a másikat. *Suarez* pl. a maga részéről nyomatékoztatja, hogy az első esetben csak tágabb, míg az utóbbiban már szorosabb értelemben is lehet képiségről beszélni.

Ennek a suarezi különböztetésnek igazi jelentősége akkor tűnik ki, mikor azt kérdezzük, hogy vajjon csak a Fiú, vagy pedig a Szentlélek is nevezhető az Atya képmásának, s döntően segít majd állást foglalnunk a második isteni személynek szorosabb értelmű képisége mellett. Ez a hasonlósággal való származás adja tulajdonképen az „eredés” fogalmát, mely a *képiség negyedik* fő tulajdonságát alkotja.

•

Minden „eredési” vonatkozás, ha el is tekintünk a hasonlósági mozzanatok döntő szerepétől, célirányos vonatkozás. Teljesen kizárta teszi tehát az illető vonatkozás határpontjainak a felcserélését.

Egy pl. a képiségben, ami egyszer minta (kiindulópont), az mindig minta marad. Ami pedig képmás (végpont), az sohasem lesz mintája önmagának. Az „eredés” kifejezésnek szemléleti fogalma is ezt mutatja: ered pl. a folyam. Visszafelé nem eredhet. A torkolat és forrás nem cserélhető fel egymással.

¹ cf. *Thom* I 95, 1; *Verit.* 10, 7.

² cf. *Scotus* Oxon. I Dist. 3. q. 9. n. 3. cit. *Scotus* Summa th. I 93, 5. c.

Az eredés jelentősége bármelyik képiségfajtában szembe-tűnő. Legnevezetesebb azonban mégis a Fiúisten és Szentlélek-isten képiségének világos megfogalmazásában.

Szent Tamással¹ és Suarezzel² egyaránt kell nyomatékoznunk minden képiségben a *célirányos eredés* fogalmát. Ebben az eredésben azonban elsősorban kell hangoztatnunk azt a *célirányos rendet*, melynek értelmében a képiség határpontjai (pl. arc és képmás) sohasem cserélhetők fel, bármekkora legyen is köztük a hasonlóság, ill. bármennyire egyenlő természetűek legyenek is.

Négy fő tulajdonságot vettünk eddig észre a képiség értelmében. Suarez Szent Ágoston nyomán (Quaest. in Deut. q. 4.; Gen. ad litt. c. ult.) elégségesnek tart két fő tulajdonságot kifejezetten hangsúlyozni³ *Szent Tamástól* eltérőleg, aki a Heb. 1. és Col. 1. alapján a képiségnek még egy harmadik fő tulajdonságáról is beszél, nevezetesen: arról, melyet mi *alkatszerű* kifejezettségnek neveztünk. Suarez minden képiség fogalmához elégnak tartja a hasonlóságot és a származást (processio). Ez a hasonlóság azután vagy úgy jelenik meg a képiségben, mint két dolog belső formájában és természetében való megegyezés. Ide sorolható a képiségnek két fajtája: mégpedig az, amelyiket természeti, illetőleg mesterséges képmásfajtának neveztünk. Vagy a hasonlóság — Suarez szerint — két dolog képiségében úgy található meg, mint ama két dolog közös természeti egységét nélkülöző egyszerű gondolati jelenség. A képiségnek ezt a fajtáját ú. n. gondolati képmásnak mondtuk. Ilyen hasonlóságot mutat pl. egy arc és annak a képze-
tete közti megegyezés.

A képiséggel kapcsolatban két származási fajtát említ Suarez. Az egyiket, — szerinte — melyet óvatosan eredésnek is nevezhetnénk, az jellemzi, hogy megelőzi a mintának bizonyos ismertsége. Ebből következik, hogy ha a minta már ismert dolog, még mielőtt a származás megvalósulna, akkor előbb is létezik. Ezt a származási fajtát alkalmazhatjuk minden *teremtett* képiségre.

A másik származási fajtát viszont Suarez céltudatosan a *teremtetlen* képiség kedvéért veszi fel. Ez a származás nem tűntet fel a mintával, annak elsőbbségi ismertségével semmiféle kapcsolatot, hanem tekintet nélkül a képi vonatkozás kiindulópontjának előbbeniségére, csupán a képnek a mintától való származási folyamatát jelenti.⁴

A fő képi tulajdonságok megjelölése után *ontológiailag* és *logikailag* meg kell határoznunk a képiséget, vagyis rá kell mutatnunk a képiség értelmére önmagában.

¹ Expos. in II Cor. 4. lect. 2.

² Opera omn. I p. 745. n. 8.

³ Suarez Op. omn. I p. 744. n. 3—4.

⁴ Suarez Op. omn. I p. 745. n. 8.

Minden kép szükségszerűen vagy közvetlen (ekkor látható) vagy átvitt értelemben bizonyos alkat *lévén*, úgy látszik, hogy ontológiaiilag a *minőségi járulékok* között kell kijelölnünk a helyét. Amennyiben egy kép tárgyi magánvalóságot jelent, annyiban természetesen szubsztanciás létiség. Ez a létiség hordozza a képiség egyik jellemző tulajdonságát, t. i. az alkati minőséget. Az alkati minőség, bár a képnek sajátosan megjellegző formát és tartalmat ad, még nem meríti ki a képiség ontológiai fogalmát. Az alkati minőségnek ugyanis van egy mélyebb szempontja: a mintának és a képmásnak hasonlósági valós vonatkozása. A képiséget végérvényesen ebben a valós vonatkozásban kell keresnünk. A képiség *ontológiaiilag* tehát nem más, mint a minta és mintázott valós vonatkozási léte, melynek vonatkozási alapja a minta és mintázott hasonlósága, mint abszolút járulék.

Logikailag a képiség a hasonlóságnak az a faja, mely fajalkotó különbségként egy-egy dologban (kép) szemléleti vagy átvitt értelmű alkatiságnak hasonlósági kifejezettségét úgy jeleníti meg, hogy a mintázott dolog a mintától felcserélhetetlenül, mint hasonló a hasonlótól eredjen.

Mit nevezünk tehát elméletileg *képnek*? Képnek nevezzük mindazt a szubsztanciás vagy járulékos dolgot (valamit), amely a képiségnek logikai jegyeit együtt minőségként magán viseli.

AZ ISTENKÉPISÉG TEOLÓGIÁJA.

I. Istenképiség a Szentháromságban.

Az istenképmás teológiája az istenség belső: tartalmi és formai életébe vezet bennünket legvégső gyökérként. Már *fogalmilag* is nyilvánvaló, hogy ha az istenképiségről valamit szólni, sőt egyáltalán gondolni akarunk, akkor ennek a képiségnek kiindulópontját (term. a quo) az Istenben kell felvennünk.

Az istenképiség mint képmás, vonatkozást jelent Istennel, mint kiindulóponttal. Az Isten tehát ebben a vonatkozásban, mint *viszonyított* fogalom szerepel, a rajta kívül álló létiségekhez, nevezetesen a teremtményekhez. Az istenképiség szempontjából tehát különösen fontos elsősorban is az istenségnek, mint legtökéletesebb belső közösségnek képiségvonatkozásait keresni.

Ez a szempont az *istenséget önmagában tekintve teszi kérdésbe* és a szentháromságos élet képiségvonatkozásának a lehetőségeit vizsgálja.

Az isteni életen belül próbálja megfogalmazni a képiséget a szentháromsági teológia mai állásának szempontjai és kutatásai szerint.

4. Az istenképiség.

Különös nehézséggel találkozunk akkor, amikor a képiség fogalmát az istenségre akarjuk alkalmazni. A képiség fogalmát ugyanis a tapasztalati világból merítjük. Isten viszont semmiképpen sem esik a tapasztalati körünkbe. Isten továbbá végtelen szellemiség. Kérdés most már, hogy az a végtelen szellemiség egyáltalán megközelíthető-e a képiség véges fogalmával? Tény az viszont, hogy maga a Kinyilatkoztatás használja a képmás kifejezést az emberről, akit Isten a teremtésben a saját képére és hasonlatosságára *alkotott*. E tény előtt meg kell hajolnunk és a bölcsélet módszereivel meg kell kísérelnünk a képiség fogalmát az istenségre is alkalmazni. A képiség elméletében felhozott szempontokra fogunk támaszkodni akkor, mikor elsősorban is azt akarjuk megállapítani, hogy szóba jöhet-e egyáltalán az Istennel kapcsolatban a képiség, és ha szóba kerülhet, akkor milyen alapon és tekintetben történhetik ez?

Kérdés az, hogy vajon képmásviszonyról beszélhetünk-e akkor is, amikor a kiindulópont (minta) merőben *szellemi lény*? A nehézség éle ott van, hogy a tapasztalat szerint a leképezhetőség csak a szemléleti világban lehetséges. Amde a merőben szellemi létiség (s ez alól az emberi lélek sem kivétel mint ilyen) nem szemléleti tárgy. A megoldás lehetőségét egy új szempont biztosítja, mely végeredményben minden képiségi lehetőségnek az alapja: t. i. minden szellemi lényben kisebb-nagyobb fokban megvan a kifelé való *utánozhatóság*. (Imitabilitas ad extra.)

Ha felvetjük az istenképmás problémáját, figyelemmel kell kísernünk egy *fontos szempontot*: t. i. a végtelen szellemiségnek viszonyát a véges és tőle teljesen függő viszonyban levő akár szellemi, akár anyagi létiséghez.

A problémát gyökerében fogjuk meg akkor, ha észrevesszük, hogy a teremtménynek (nevezhetjük így a végest mint relatívumot a Végtelenhez mint abszolútumhoz viszonyítva) a Teremtőhöz való vonatkozása egyoldalú: vagyis ú. n. aszimmetrikus vonatkozás. A teremtmény részéről ugyanis valós ez a vonatkozás, a Teremtő részéről viszont csak logikai.

Az abszolút Szellem képiségének tehát, mely a teremtményben megjelenik, nem a két határpontban van a vonatkozási alapja, hanem egyedül az Istenben mint teremtő minta-okban, aki a teremtés ténye által önmagát vetíti mintegy önmagán kívül. Teszi pedig ezt nem mint egyik határpont a másikhoz, vagyis nem úgy, mint ugyanazon a síkon mozgó két valami egymáshoz, hanem mint Teremtő a teremtményhez, vagyis a metafizikailag végtelen különbség meghagyásával. Ennek következtében a teremtmény valóságos és sajátos értelemben tekinthető istenképmásnak. Viszont csak analóg értelemben mondható, hogy a teremtményi mivolt képiségileg kifejezi az isteni mivoltot.

Ennek a megállapításnak az is az értelme, hogy Isten mint teremtő, belesugározza teremtményébe a szó szoros értelmében mindazt az erőt, saját mivoltának olyan fokú hasonlóságát, amilyent a teremtmény a maga véges létiségében, annak merőben szellemi vagy szellemből, testből való összetettségében csak befogadni és hordozni képes. Viszont a teremtményi istenképiség csak analóg módon tükrözi vissza Teremtőjének végtelen és csakis Istenben magában létezhető miségét, különösen pedig annak háromságos személyi létformáit.

Az istenképiség, különösen *két tekintetben* jöhet számításba: Az egyik szempontból az istenképiséget a teremtményekről állítjuk, mint a teremtő Isten tartalmi (natura divina), ill. formai (personae divinae) visszfényét.

A másik szempontból tekintve az istenképiséget, a képmásviszony két határpontja közt nem a végtelen és véges lény metafizikai (természetesen áthidalható) szakadéka tátong, hanem a képiség magán az istenségben belül jelentkezik. Ennek a képiség-

nek vonatkozási alapja az isteni természet és határpontjai pedig valamely isteni személy.

Ha arról az istenképiségről beszélünk, amely az istenségen belül van, akkor ez az említés mindig „személyi” megnevezés lesz. Az isteni életen belül ugyanis a képiségnek egyik nélkülözhetetlen mozzanatát, t. i. a hasonlósági származást a Személyek hordozzák.¹

Az eddigi bölcséleti szempontjaink eléggé előkészítették a talajt a további, immár kimondottan teológiai vizsgálódásainkhoz.

A *teológiai kutatás* természetesen mindig a Kinyilatkoztatás forrásain indul el, s csak aztán próbálkozik szembenézni az elméleti kérdésekkel. A fejtegetések szempont szerinti elrendezése nem lehet a véletlenre bízott munka, hanem az eszmék súlyosságának és középpontiságának kell a kutatót vezetnie. Az eszmék súlyának akcentusát viszont elsősorban a Kinyilatkoztatásból kell kihallani és irányadónak venni.

A kinyilatkoztatási források azt a képiségviszonyt hangsúlyozzák különösképen, amely az Isten és az ember között valósul meg. Fejtegetéseink középponti gondolatának tehát ezek szerint az emberi istenkép más mivoltot kell tekintenünk s figyelmünket főleg e felé kell fordítanunk.

Erdemes lesz figyelmünkkel végigkísérni a teremtmények világában általában átvonuló isten hasonlóságot.

Rá kell mutatnunk azután minden istenkép más legmélyebb gyökerére: a *sentháromságos életre*. Központszerűen az *embernél* kell megállapodni és ki kell elemezni a benne jelentkező fenséges teológiai eszmét: t. i. a *természeti és természetfeletti istenképiség* szempontjait. Vele kapcsolatban végül analóg tekintetet kell vetni a *tiszta* szellemeknek és az *irracionális* anyagi teremtmények világára is.

5. Képiség az isteni lényegben.

A szerint a meggondolás szerint, hogy a képiség mindig vonatkozást jelent, legalább két határpont szükséges hozzá, hogy létrejöhessen. Bizonyos kettősséget mond ez a szempont; egymástól valósan, legalább is *metafizikailag különböző* két létiséget. Vagyis a képmásnak és a mintának legalább formailag, a *létezési* mozzanatukat illetőleg kell valósan különbözniök, ha *tartalmilag* nem is különböznek egymástól. Ahol tehát megvan a létezési valós különbözőség, de nincs meg ugyanakkor a tartalmi (essentia, natura) különbözőség, e miatt még lehet képiségről beszélni. Így pl. az ember egy gondolatával belsőleg kimondhatná, mintegy analóg képpé formálhatná önmagát.

¹ Thom I 35, 1; I Sent. 28. q. 2. a. 2.

Ha azonban a létező valók létezési különbözőségeitől is eltekintünk s a két valóság közös lényegét tekintjük csupán, akkor a két valónak teljesen azonos lényegi mozzanata, mivel „egy”, nem lehet a képiség hordozója.

Az istenségben tehát, ha eltekintünk a személyi fennállások mozzanataitól, melyek nem is valós létezési kettősséget, hanem létezési hármasságot mondanak, akkor képiségről, nevezetesen képmásról (id, quod imitatur aliquod) nem beszélhetünk.

Az „egy” ugyanis, nevezetesen az isteni lényeg, melyből a kettősségnek még a lehetőségét is kizártnak kell tartanunk, semmiképen sem viszonyulhat valósan önmagához; logikailag esetleg. Viszont a tisztán logikai gondolhatóságra épülő vonatkozás a képiséghez, mely mindíg valós viszonyt jelent, nem elég.

Kérdés marad, — amit más összefüggésben kell vizsgálnunk — hogy ez az „egy” isteni lényeg lehet-e egy kifelé, éppen a teremtmények felé forduló képiségnek kiindulópontja, vagyis nevezhető-e „mintá”-nak?

Az isteni Személyek viszont szemben az isteni lényeggel, lehetnek a képiség hordozói. Lehetnek pedig azért, mert először is egymástól valósan különböznek az istenségben belül,¹ másodszor azért, mert az isteni Személyek egymáshoz bizonyos rend szerint viszonylanak, mely vonatkozási rend (ordo) a szentháromsági relációs teológia kimutatásai alapján célirányosnak, tehát fel nem cserélhetőnek mondható.² Végül megokolják a képiség lehetőségét a személyi hasonlóságon alapuló eredések, melyek mint ilyenek, szintén a képiség jegyeihez tartoznak.³

Végő következtetésként meg kell állapítanunk tehát, hogy az istenképiség a szentháromságos életben belül nem lehet *lényegi* név (nomen essentiale), hanem csakis *személyi* név (nomen personale).

Lényegi névnek csak akkor mondható az istenképiség, ha képmáson nem a képiség végpontját, hanem a kiindulópontját, vagyis a mintát értjük. Ennek képiséget alkotó hatása viszont már nem az istenségben belül működik, hanem kifelé érvényesül. Amennyiben azonban az istenségben belül akarjuk lényegi névvel jelölni a képiséget, annyiban még a minta fogalmát sem érthetjük a képen, hanem azt a vonatkozási alapot (hasonlóság) kell gondolnunk, amelyre támaszkodik a képiség. Ebben az esetben azonban képiségen vagy a személyek hasonlóságát (befeelé) vagy pedig a teremtménynek Istenhez való általános, nem okvetlenül képi hasonlóságát kell értenünk.⁴

Kérdés ezek után, hogy mely személyek közt kell keresnünk az istenséget a Szentháromságban?

¹ cf. *Thom* I Sent. 28. q. 2, a. 2.

² cf. *Schütz* Dogmatika I Isten.

³ cf. *Schütz* Dogmatika I Az isteni Szentháromság.

⁴ cf. *Thom* I Sent. 28. q. 2, a. 2; F. Dander Gottes Bild u. Gleichnis Z. f. kath. Dogm. 53. (1929) p. 14—20.

6. A képiség személyi hordozói az istenségben.

A második isteni személy képisége.

A feltett kérdésre a következő tétellel felelünk:

A kinyilatkoztatott források és a hagyományi eszmefejlődés nyomán, valamint a képiséggel kapcsolatos teológiai megfontolások alapján azt látjuk, hogy az istenségben a képiséget az első és második isteni személy hordozza: vagyis az Atya képmása a Fiú.

Bizonyításunkat a második isteni személynek a Szentírásból vett¹ Ige nevének fogalmi elemzésével kezdjük.

Az eredeti görög szentírási szöveg határozott névelővel adja vissza „gondolat”, „fogalom”, „szó”, „beszéd”, tehát az ész és száj szavának *logosz* fogalmát. A görög *logosz* jelentésével teljesen azonos jelentésű a latin: „Verbum” kifejezés, mely a magyarban tágabb értelemben vett „ige” szóval fordítva szintén „szó”-t, „beszéd”-et jelent. Szent János evangéliumának első fejezetében az „Ige” a Szentháromság második személyét, a Fiúistent, Krisztust az ő isteni természete szerint jelenti.²

Más újszövetségi szentíró az Ige szót ilyen értelemben nem használja. János maga is csak öt helyen említi.³

Az *ószövetségi könyvekre* való utalásként jegyezzük meg, hogy már azokban is (különösen a „bölcseleti” irodalomban) sokszor esik szó az Isten személyesített szaváról vagy bölcsességéről.⁴ Az újszövetség előtti szentirodalom különösen az arámi bibliafordításokban: memra-val adja vissza az isteni működést, vagy a kifelé nyilvánuló kinyilatkoztató, az emberi nemmel közlekedő Istent. A *Talmud az isteni hatalom közvetítőjét* fogalmazza ezzel a szóval és az istennév helyett használja.⁵

A görög és hellenista bölcseletben kavartak ugyan hasonló eszmék, ezek azonban meg sem közelítik a Szent János szerinti *logosz* értelmét. Így pl. Plátónál a *logosz* az *isteni ész*t jelenti, mint az isteni ideáknak, a dolgok elvont, de valós lényegének és minőségének, a valósnak képzelt típusoknak és fajoknak tárházát. Sőt néha a világ lelkét is értik rajta. A *hellenista Filón*ál a *logosz* még homályosabb és zavarosabb fogalom, mint Plátónál. Filó szerint ugyanis a mellett, hogy meríthetett az ószövetségi szentkönyvekből is, a misztérium vallások és ködös emanációs eszmék gondolatkörének demiurgoszá; az Istennek panteisztikus értelmű

¹ Szent János evangéliumának prologusa.

² cf. Újszövetség I 316. Jn. 1 jegyz.

³ Jn. 1₁ (háromszor); cf. 1₁₄ I 1₁ I 5₇ Ap. 19₁₃ cf. Újszöv. I 317. jegyz.

⁴ cf. Ps. 32₆ 106₂₀ etc. Prov. 8₁₂₋₃₂ sqq. 9₁ Sap. 8₁ sqq. 9₉ sqq. 16₁₂ 18₁₅ sqq. Sir. 1₅ 24₁ sqq. cf. Újszöv. I 317. jegyz.

⁵ cf. *Pataky A.* előadásai az újszövetségről.

kisugárzását jelenti ez a fogalom. Valami *közvetítőt* mond az Isten és világ közt, de nem jelöl különálló, mégkevésbé valóságos isteni személyt.¹

Szent Jánosnak a logoszról adott értelmezéséhez nem férhet semmi kétség: „Isten vala az Ige” (θεὸς ἦν ὁ λόγος) kifejezésében félreérthetetlenül alany a *lóγος*, és állítmány (mint a névelő hiánya eléggé mutatja) a *θεός*. Teológiailag tehát a logosz világosan úgy van odaállítva, mint valóságos Isten, illetve mint az istenség második személye.

Az Ige (Verbum) fogalmának bölcséleti és dogmatikai elemzésével kapcsolatban a *következő szempontokra* kell rámutatnunk:

Az ige szó nem okvetlenül jelenti a kifejezésnek azt a külső használatát, amellyel mint egyezményes vagy természeti jel egy vagy több fogalmat külsőleg, érzékelhetőleg is kifejez.

Az igaz, hogy a szó *formailag* nem jelent mást, mint az ismeretnek a kifejezését.² Az is kétségtelen, hogy nem közömbös, sőt *lényeges* benne a külsőség, vagyis valaminek az ismertté tétele — *kifelé*. E külsőségi jelleg mellett lehet és van a szónak mintegy belsőleg indokolt mozzanata. Helyesebben: van „belső” szó is, melynek a „külső” szó csak hangokban, illetve más tárgyi formában (írás) történő megjelenítése. A szó ugyanis szimbolum. Általános jellemzőként *ábrázoló jel*nek nevezhetnők, mely kifejez gondolatot, érzést, színt, hangulatot stb. Ebben a „kifejezés”-ben pedig legalább két mozzanat nevezhető meg:

Az egyik mozzanat: maga a szimbolum-ság. Vagyis a „szó” *formai* oldala. Ebből a szempontból minden szó dolgokat és eszméket közöl (repraesentativa rerum és manifestativa idearum).³

A másik még mélyebben nyúló, inkább *tartalmi* mozzanat a szóban a hasonlóságnak, mégpedig rendszeren az alanyi ismerő képesség és a tárgy közötti hasonlóságnak, mint bizonyos fokú azonosságnak a megállapítása „kimondás” (expressio) alakjában.

Mintha valami belső ősigény készítené az egyes létségeket arra, hogy kifejeződjének. Ez a kifejeződés viszont bizonyos szimptoma által történik, vagyis úgy, hogy a belső külsővé lesz.⁴ E külsővé-válás azonban nincs kötve a fizikai térbeli „kívül”-höz. Már nagyon eldurvított, de nem az egyetlen valódi „kívül”-ségi formát jelent ugyanis a fizikai kívülség.

E megállapítás némi megvilágításául az emberi ismerő tevékenységre kell hivatkoznunk. E szerint ugyanis „az ismerő alany az ismerettárgyról képet, fogalmat alkot, és megismerése tartalmát belefekteti egy befelé, csöndben kimondott megállapításba (verbum mentis, elgondolás), melyben megalkotja az ismerés tárgyának ér-

¹ cf. Újszöv. I 317. jegyz.

² cf. Scheeben Dogm. II n. 948; Schütz Külön-előadás a nyelv teológiájáról.

³ cf. A képiség jelenségtani vizsgálata.

⁴ cf. *συν + πικτω* = külső és belső egybevetése.

telmi képét és egyben megállapítja a valósággal való egybevágó-ságát. Ez a belső ismerés sokszor kifejezésre jut részint beszéd-ben (verbum externum), mely hűen kifejezi ugyan a gondolatot, de elhangzik; részint ábrázolásban, mely állandóbb ugyan, mint a szó, de többnyire nem annyira hű.¹ (V. ö. A képség elmélete c. fejtegetéseinket.)

A kívül-séget tehát inkább *metafizikailag*, a lényegek és azok metafizikai összetevőinek valós különböztetési alapján kell meg-fogalmaznunk. Ilyen értelemben pl. az elgondolt gondolat „kívül” van a gondoló szellemén, bár *fizikailag*, méginkább térbelileg „belül” van. Azáltal tehát, hogy beszélünk ú. n. „belső szó”-ról, ellentétben a külső, fizikailag, térbelileg is kifejezett, *kimondott* vagy *leírt* szóval, nem sértjük a szó szóságát. Nem tudjuk ugyanis még ezáltal sem a szó szimptoma-ságát (vagyis hogy belső hasonlóságot közvetítsen kívülre), sem pedig szimbolumságát (formai elem).

•

A megadott elindulásokon továbbhaladva azt kell mondanunk, hogy a hasonlóság nemcsak akkor nevezhető *kifejezettnek*, ha tényleg fizikai kívül-séget mutat, hanem akkor is, ha befelé nyilatkozik meg. Sőt — így tán még sokkal szellemibb értelemben nevezhető kifejezettnek.² Ebből tehát következik, hogy az istenségben lehet olyan hasonlósági kifejeződés is, amelyik nem a teremtmény felé, hanem az isteni életben belül a személyek között valósul meg.³

Az istenségben úgy történik az imént érintett hasonlóság kifejezése, hogy az Atya gondolja tartalmi önmagát, nevezetesen az isteni lényegét. E *gondolással* létrehozza a saját isteni szellemének belső Igéjét (szavát) s így kimondja mintegy „befelé” csendben saját lényegét. Ezzel az Atya „a maga ismeretének hű, sőt kimerítő kifejezést ad; azt belemondja egy szóba; nem azért, hogy általa teljesüljön az önismerete, hanem: éppen mert ismerete teljes és tökéletes s e mellett élettől és erőből duzzadó, azért mondja belé egy páratlanul kifejező szóba, mely felöleli az isteni ismeretnek teljes tartalmát és magán viseli egész eleveenségét és erejét”. A gondoltság folytán a gondoló különbözik a gondolttól, tehát az Atya az Igétől (Fiú). Mindenesetre e különbség csak abban állhat, hogy a gondolt másképp birtokosa az isteni valóságnak, mint a gondoló.

Az Atya tehát az ősi, nem eredeztetett személy az istenségben, mint az isteni természetnek teljes és eredénnélküli hordozója és birtokosa. Ez a személy hordozza tehát természetsszerűleg az isteni ismeretet: nevezetesen saját magának és lényegének az ismeretét. Következőleg, ha egy „belső igében” ki akarja mondani eme

¹ Schütz Dogm. I p. 415.

² cf. Bonav. II Sent. 16. a. 1. q. 1; L. Janssens Summa th. VII p. 815.

³ cf. L. Janssens ib.

saját ismeretét, akkor ama „belső Szó” ősi elvének is kell lennie. Mivel azonban ezzel a belső szóval *belső hasonlóságot*, helyesebben *azonosságot* fejez ki magáról és ennek a kifejezésnek tárgya önmaga és a maga ismerése, azért eme szókimondással létrejött képmásnak is csak saját maga lehet az eredeztető ős princípiuma.¹ Így az önmaga gondolásának örök tevékenységével kifejez önmagáról egy, az azonosságig menő hasonlóságot — *mint saját ismeretének a képiségét*.

Az így belsőleg kifejezett isteni Szó tehát nem csupán személytelen és merőben a gondolatközlés eszköze, hanem maga az isteni osztatlan valóság, melynek az örök Gondolótól való különbözősége csakis a személyiségben állhat. Csak a személyiség ugyanis az, amely nem osztja meg a szubsztanciát, hanem azt a maga osztatlan egészében tartja és bírja. Az isteni Szóság tehát *személyi* valóság.² Eddigi fejtegetéseinkben az Atya elnevezés nem precíz, mivel az atyaság formai tevékenysége nem a „kimondás” és kifejezés, hanem: a nemzés (generatio). Pontosabb: a „kimondó” és „kimondott” kifejezések használata a második isteni személy igeségének szempontjából. Mivel azonban a *belső szó* és a *képiség* között szoros kapcsolatot találunk és a két kifejezés ugyanazon dolognak formai, illetve kifejezett tartalmi oldala: a „*kimondó*” és „*kimondott*” elnevezések helyett a minta és képmás szavakat alkalmazhatjuk. Ennek a megállapításnak alsó tételét a következőkben világíthatjuk meg: a szó formailag az ismeret kifejezése; a képmás szintén egy valóságnak a megjelenítése. Tehát ha az ismeret azonos tárgyú, továbbá egy és ugyanazon személy végzi, akkor a szó a kifejezettség rendjébe teszi át (formális oldal), a tartalmi, és belsőleg képiségszerűen megformált ismerettárgyat: vagyis egy mintát másol le s így képmást formál.³

Az ige (verbum internum) fogalma tehát az istenségben szorosan rávezet a képiség fogalmára. A fentebbi gondolatot úgy is fogalmazhatjuk, hogy *azáltal lesz a képiség az Istenben „kifejezett”* (ez lényeges határozmánya), *hogy az Ős-kimondó, vagyis az Ős-minta kimondja (Verbum) az önmaga ismeretének a tárgyát: vagyis önmagát.*

Az isteni Ige fogalmából ezek szerint az következik (a második isteni személyre vonatkozólag), hogy ha a második isteni személy nevezhető Szent János szerint Igének, akkor ennek az igeségnek bizonyos analóg értelemben *képiséget kell jelentenie* az istenségben. Részletesebben is igazolnunk kell ezt az állításunkat:

Az Ige az isteni ismeretnek személyi, rokon-szubsztanciás hordozója. Ámde az ismeret, ismerés, gondolás, az Istenben — analóg értelemben — mindig bizonyos *belső alkatot* formál a tárgy-

¹ cf. *Scheeben* Mysterien p. 60.

² cf. *Scheeben* Mysterien p. 61; *Schütz* Dogm. I p. 416.

³ cf. *Scheeben* Dogm. II n. 948.

ról, tehát íme megtalálható a képiség bizonyos *kivülségi* (ha nem is látható) alkati jegye.

Az Ige az isteni hasonlóságot az azonosság fokán fejezi ki, tehát maximális fokon van meg a képiség hasonlósági jegye.

Az Ige „kifejeződése”, mely a hasonlításon keresztül történik a kimondás által, hasonlósági eredés (per similitudinem), mely viszont a képiség jegyei közt szintén ott szerepel, mint fontos mozzanat.

Ezek szerint az Igét az Atya igazi, valóságos, természeti és sajátos képmásának mondhatjuk.¹ Ennek a gondolatnak *eszme-fejlődési történetében* Szent Atanáz,² Alex. Szent Cirill,³ Szent Ambrus,⁴ Szent Hilárius⁵ és Szent Ágoston⁶ adják a leghatározottabb vezérhangot s állításuk körülbelül a következő szillogizmusba foglalható: A képiség nem más, mint valakiről vagy valamiről kifejezett hasonlóság (similitudo ab aliquo expressa). Amde: az isteni Ige ilyen. Tehát.⁷

Az *alsó tételhez* sem férhet szó, mert az alábbi, a fiúság fogalmával kapcsolatos nemzési szempontjaink szerint az Ige az Atyától mint Fiú születik (procedit illi *similis in natura ex vi suae processionis*).⁸

•

A második isteni személy istenképiségére vonatkozó bizonyításunk második mozzanatának tekinthető az Ige fogalmi és teológiai elemzése után a második isteni személy fiúságának *teológiai elemzése* és összehasonlítása az istenképiséggel.

A fiúság teológiájában *sarkalló mozzanat* a nemzés (generatio), ill. születés fogalma. A születés teszi a fiút fiúvá a természetei rendben. Ennek a bölcséleti fogalma minden más származástól világosan különbözik.⁹ E különbözőségnek főleg *két mozzanata lényeges*: a) A születés folytán a nemző *szubsztanciájából* is átszármazik valami a nemzettbe; és b) ezáltal az utóbbi az előbbihez szubsztanciás *hasonlóságban* lesz; vagyis nem számbelileg, hanem fajilag (specie) ugyanaz lesz a születési vonatkozás két határpontjának a szubsztanciája. Ehhez járulnak még bizonyos *melléke-sebb* jellegű hasonlósági mozzanatok.¹⁰ A fiú ezek szerint azáltal lesz

¹ Col. 1; Heb. 1.

² cf. Serm. 4. ctra Arian.; Ep. de decr. Nic. syn.

³ cf. Thesauri I c. 1. Incommunicabilis et increata Patris imago in qua Pater videtur; cf. Jn. 15.

⁴ cf. De Fide, I c. 4; cf. Sap. 7.

⁵ cf. Trin. VII

⁶ cf. Trin. VII c. 2; De incarn. Verbi c. 10, 15.

⁷ cf. Suarez Op. omn. I p. 743.

⁸ cf. Suarez Op. omn. I p. 743.

⁹ Generatio: productio (pass.: processio) viventis de vivente conjuncto in similitudinem naturae.

¹⁰ cf. Scheeben Myst. p. 70—71.

fiúvá, hogy a nemzés folytán a nemző alany szubsztanciás természetét öröklí át az egyenlőség mértéke szerint.¹

A nemzésnek a fentebb adott bölcseleti fogalmazása nemcsak a teremtményi rendben érvényes, hanem az isteni életben is s ott is kizárólag az első személyi eredést jelenti. Mindenekelőtt általánosságban megállapíthatjuk, hogy:

a) a második isteni személy származásának születési jellege az isteni igeségből táplálkozik. Kétségtelen ugyanis, hogy az istenségben, mint abszolút szellemiségben csak és csakis *két tevékenység* különböztethető meg: t. i. a lényegi *értés* és *akaras* tevékenysége. Ezeknek kell tehát megjellegezniök az általuk hordozott személyek származását is. Más oldalról tekintve a kérdést, azt látjuk, hogy a fiúság fogalma szintén kinyilatkoztatott igazság a második isteni személyről. Ezt azonban nem lehet másként érteni, mint a természeti fiúság értelmében. Ebben az értelmezésben viszont már benn találjuk (legalább is mint formailag burkolt értelmű kinyilatkoztatott fogalmat) a nemzés, illetve születés fogalmát.

Mindebből következik, hogy ha a második isteni személy valóságos fiú és mint Ige, az Atya értő, gondoló tevékenysége folytán ered, akkor a szentháromsági „születés” egybeesik az Atya ismerésével, s így a második isteni személy csakis azért nevezhető Fiúnak, mert már előbb (természeti előbbség nem időbeli!) Ige.²

b) Ezt a nézetet ma már Szent Tamás óta általánosan vallják a teológusok. Az észelvek ugyanis a mellett szólnak, hogy a nemzés, illetve születés fogalma egyes-egyedül az értelmi tevékenységre illik rá az istenségben: a nemzés ugyanis általában olyan alkotás, mely a természet vagy művészet (mesterség) és szabadság által valósul. Amennyiben t. i. a szabadság a tevékeny alany erejéről vagy művészetéről tesz nekünk tanúságot. (V. ö. „szándékolt” képesség.)³ Értelmileg fogalmazva e gondolatokat, kitűnik, hogy a nemződés a legnemesebb formájú alkotás, mert általa a nemző alany a legtökéletesebb módon tesz magáról tanúságot, illetve a legpontosabban fejezi (mondja) ki önmagát; vagyis közli a saját szubsztanciáját.

E szubsztanciás közléssel már velejár a két határpontnak (Atya és Fiú) egymásközi tényleges *hasonlósága*.

Végül a nemződés lényeges jegye a hasonlósági közlésnek sajátos módja, mely tulajdonképen a nemződés formai célja: t. i. az, hogy a hasonlóság ne csak mint vonatkozási alap szerepeljen (in similitudine), hanem mint vonatkozási cél is (in similitudinem), vagyis *szándékolt* legyen.⁴

E három szempont a nemződést nemcsak pontosan meg-

¹ Thom I Sent. 31. q. 3. a. 1. c.

² cf. Scheeben Myst. p. 72.

³ cf. Scheeben Myst. p. 72.

⁴ cf. Scheeben Myst. p. 73.

fogalmazza, hanem egyúttal világosan megmutatja azt is, hogy a nemzödés az istenségben összeesik az isteni értéssel. Az isteni ismerés ugyanis szubsztanciát közöl valóságos hasonlósági alapon és kimondottan a hasonlóságra irányul.

Még negatív néhány szemponttal élesen meg kell különböztetnünk a nemzödést a második isteni eredéstől. A második isteni eredésben ugyanis a) a személyi származás nem a megismerésen keresztül történik (*per similitudinem*), hanem a szeretet révén, de hasonlósági alapon (*in similitudine*). Ennek a második eredésnek eredménye b) nem egy „szó”, hanem a szeretetnek „lehelése”; c) aztán nem egy önmagára reflektáló személynek a képmása az eredmény, hanem két szerető személynek, az Ősmintának és Képmásnak egymást kölcsönösen összekötő szeretet-záloga.¹

*

Ha a második isteni személy fiúságát az igeséggel hasonlítjuk össze, a következő szempontokat vesszük észre a két fogalom egymásközi vonatkozásában:

Abból, hogy a nemzödés az istenségben az igeségi eredésben gyökerezik, következik, hogy a fiúság és igeség szinonim kifejezések és úgy viszonylanak, amint az egyes isteni tevékenységek, vagyis a nemzés és értés viszonylanak egymáshoz. Világos tehát, hogy a nemzödés és az értés az Istenben ugyanaz az isteni tevékenység. Kétségtelen ugyanis, hogy az Isten, nevezetesen az első személy ért és gondol; e tevékenységével csakis *önmagát* gondolhatja (hasonlóság). Ebben az értésben és öngondolásban *kimondja* mintegy önmagát (*Verbum internum*) azért (cél), hogy egyenlőségben (hasonlósági cél) szubsztanciáisan fejeződhessék ki. Ennek az isteni elgondolásnak és hasonlósági kimondásnak eredménye: az Ige.

A nemzödés pontosan ugyanezeket az ismertetett főbb mozzanatokat tartalmazza, azzal a különbséggel, hogy a nemzödés kiindulópontját Atyának (és nem Gondolónak), végpontját pedig Fiúnak (és nem Gondoltnak) mondjuk.

A fiúság, illetőleg igeség az istenségben tehát teljesen egyet jelent akár *tartalmilag*, akár pedig *formailag* tekintjük is a két vonatkozást. Ha mégis van némi különbség, az csupán logikai.

*

Arra a kérdésre, hogyan viszonylik a második isteni személy fiúsága a képviségéhez, felelhetünk úgy is, hogy egyszerűen hivatkozunk az igeségnek és a képviségnek az istenségben található egymásközi viszonyára. Mivel a képviség és az igeség vonatkozási mozzanatai az istenségben — amint már láttuk — megegyeznek és viszont az igeség vonatkozási léte a nemzödés eredménye a valóságban, ha logikailag nem is teljesen, azért az egyszerű matematikai elv

¹ cf. *Scheeben Myst.* p. 76.

alapján¹ a fiúság az istenségben azonos a képiséggel. A fiúság és képiség egymásközi viszonyát azonban megvilágíthatjuk *bizonyos analitikai* eljárással is úgy, hogy a nemzés mozzanatai szerint elemezzük az istenségben a képiséget s szintézissel felelünk a felvetett kérdésre. A képiségnek ezek szerint két alapvető elvre kell támaszkodnia: a *hasonlóságra* és az *eredésre*.²

Tartalmilag és formailag végeredményben ugyanerre a két elvre támaszkodik a nemződés fogalma is. Azt mondja ugyanis ki a nemződés, hogy az egész isteni *lényeg* az isteni ismerés révén *közlődik*.

Látszólag egy mozzanat hiányzik a képiségben, amit viszont a nemződésben formai célnak kell tekinteni, t. i. a természeti hasonlóság létrehozására irányuló törekvést. A látszat azonban csak pillanatnyi és rácsfol a valóság, amely szerint a hasonlóságra való törekvés a képiségnek is jellemző mozzanata. A minta ugyanis kirajzolódni, bizonyos alkat formájában kifejeződni akar azáltal, hogy a képmásban, mint a hasonló természet alapján a hasonlóban (az istenségben: azonos) közli önmagát. S így Istenben a képiség és fiúság mind tartalmilag, mind pedig formailag teljesen megegyezik.

Ha viszont a képiség és fiúság mind tartalmilag, mind pedig formailag (nemződés és képiségi leszármazás) fedik egymást, akkor kérdezhetjük, vajon *gyökérszerűen*, vagyis végső mozzanatában mi jellegzi meg az Istenben a képiséget. A kérdés felvetése maga új. Az istenségben ugyanis a személyiség egyetlen formái alapja: az eredés, ill. bölcséletileg kifejezve: a szentháromsági vonatkozás. A Fiú azáltal fiú, hogy szembefordul, valós vonatkozásban áll az Atyával. Az a tény, hogy Fiúnak nevezhetem, a nemződésnek a következménye. Míg viszont személynek azért mondhatom, mert közte és az Atya közt a nemződési valós vonatkozás áll fenn.

Ha ezt az ismert gondolatfűzést az isteni képiségre alkalmazzuk, akkor nyilvánvaló lesz, hogy e képiség egyetlen formai elve a nemződés, mint értelmi szubsztanciás hasonlóságot (azonosságot) célzó isteni tevékenység. A nemződésnek tulajdonítható tehát, hogy egyáltalában képiségről szólhatunk az istenségben és hogy a képmás éppen a Fiú.

A másik tény viszont, hogy t. i. a képmás az Istenben nemcsak logikum, hanem *valóság*, a maga formai mozzanatát az első és második személy szentháromsági vonatkozásában találja. Azért különbözhetik ugyanis valósan a minta és képmása az Istenben, mert mint a szentháromsági vonatkozások határpontjai már előbb (*natura*) *relatív* személyek.

Ha a fiúság és képiség, valamint a fiúság és igeség, következőleg az igeség és képiség is teljesen (tartalmilag, formailag)

¹ cf. két mennyiség közös harmadika.

² cf. L. Janssens Summa. th. III. p. 315.

fedik egymást a szentháromságos életben, akkor jogosan vetődik fel a kérdés: van-e valami valós alapja a második isteni személyre alkalmazott különböző nevek használatának? Vagy nem is valós, hanem csak egyszerűen logikai alappal van dolgunk? Feleletünkben nyomatékoznunk kell, hogy jóllehet a képiség nem szinonim a fiúsággal, ill. igeséggel formailag, a *valóságban* azonban ezek a vonatkozások nem érintik egymást s így nem sokszorozzák meg a második isteni személy személyi tulajdonságait. A különböző fiúsági, igeségi, képiségi vonatkozások hatására mindannyiszor egy-egy újabb nevet kap ugyan a második isteni személy, de szentháromsági tulajdonságain, ill. jegyein (fiúság, nemződés, lehelés) nem változtatnak.¹ A *képiség, igeség, fiúság* kifejezések valós megalapozottságának gondolatát nyilvánvalóan el kell vetnünk, ha valóson az egyes vonatkozásoknak (fiúság, képiségviszony, igeség) tartalmi és formai különbözőségét akarjuk érteni az isteni életben belül. A valós megalapozottság mindegyiknél megvan ugyan külön-külön, de egymással összehasonlítva őket, már nincs alapunk ilyen különbözőség felvételére.²

Vannak azonban kétségtelenül termékeny *szempontjaink*, melyek *észbeli* megalapozást kínálnak fel a kifejezéseknek egymástól való különböztetésére. Így:

a) Az *ige* szó kiemeli az első isteni tevékenységnek az *értelmi* jellegét, vagyis azt jelzi, hogy ami nemző tevékenység az istenségben és a mintáról egy képmást mintáz öröktől fogva, az nem akarati tevékenység, hanem értelmi. Vagyis az igeség arra utal, hogy az istenség úgy *mintázza* önmagát, hogy gondolja s e gondoltságban teljesen kimondja az istenséget. Az Ige kifejezés továbbá fenséges szellemi piedesztálra emeli a nemzés fogalmát, és ezáltal az isteni fiúság anyagias értelmezésének még a legkisebb gyanú árnyékát is elhárítja.³ Az igeség ugyanis teljesen szellemi folyamatot jelent, mert az abszolút szellemnek értelmi tevékenységét vallja vonatkozási létének.

Míg az igeség bizonyos értelmi származást nyomatékozik, addig a képiség önmagában nem az értelmi jelleget nyomatékozza, hanem inkább valamelyes hasonlóságot emel ki, mely viszont szubsztanciás hasonlóságra is enged gondolni, szemben az igeséggel, mely csupán az észbeli hasonlóságot jelentheti.⁴

b) Azt a tényt, hogy az Atyának önmagáról alkotott hatalmas gondolata (Ige) nem *személytelen*, a Fiú kifejezés húzza alá. Pozitív-kontrér, sőt ellentmondó ellentéte ez az Atyának, s így világosan kifejezi, hogy amint az Atya személy, úgy a Fiú is az. A Fiú kifejezés nyomatékozza továbbá a rokontermészetűséget. Fogalmában ugyanis már benne van a hasonlóság legmagasabb

¹ cf. Suarez Op. omn. I p. 744. n. 6.

² Thom Verit. 4, 4. ad 6.

³ Thom I 34, 2. ad 3; cf. Scheeben Dogm. II n. 948.

⁴ cf. Suarez Op. omn. I p. 744. n. 6.

foka: a természeti azonosság. A fiúsággal szemben az igeség még nem okvetlenül jelent azonosságot. A fiúság jellemzője a *valós* megjelenítettség is, míg az igeség önmagában egyszerű észbeli fennállást is jelenthet.

A fiúság tehát azt mondja meg pontosan, hogy az első személy az Istenben *önmagát* gondolja és mondja ki az Igében. Következésképp a fiúság alapján nevezhetem az isteni képiséget *lényegi fogalomnak*. Azonban nem olyan értelemben mondhatom ezt, mintha a szentháromsági személyi léttel szembeállított isteni természet lehetne képmás, hanem csakis *olyan értelemben*, hogy az isteni Képmás a Mintának a szubsztanciáját hordozza és nemcsak egyszerűen annak valami felületes (figurális vagy járulékos) vonásait. Ez utóbbi egyébként az istenségben úgyszólván lehetetlen volna. S most a fiúság véglegesen meggyőző bennünket arról, hogy a képiség nem egyszerűen az isteni értelmiséget tükrözi, hanem az egész isteni lényegét, miként a fiúság is az egész isteni lényegre támaszkodik, mint vonatkozási alapra a nemződés folytán. A Fiú elnevezést tehát a második isteni személynek az elsővel való rokontermészetűsége domborítja ki.¹ Míg azonban a hangsúly a Fiúnál a természetre esik, addig:

c) A képiség a rokon-, hasonlósági, sőt egyenlőségi mozzanatot emeli ki ebben a közös isteni természetben.² Majdnem azt mondhatnánk, hogy a képiség az örök isteni szellem (értelmem) tevékenységének (nemzés) plaszticitást, művészi alkotó jelleget ad és így *mintegy a képi vonatkozás tekinthető az istenségben a metafizikai szép teológiai hordozójának*.

Az Isten mint az örök és legfőbb eszmei Valóság a lét (ens) végső határozmányait (unum, verum, bonum) kiváló, abszolút és valós fokon mondhatja magáénak. *Kiváló*, — mert végtelen fokban és minden analógia entis gyökereként. *Abszolút*, — mert az isteni magátólvalóság síkján minden mástól függetlenül és önmagát megokolón az Övé. Végül: *valós fokon*, — mert az egyszerűen észbeli gondolhatóságon túl a kettős isteni működés révén a szentháromsági relációs szembenállás alapján személyileg képviseli mind az igazat (Verbum), mind pedig a jót (Spiritus S.). A metafizikai igaznak és jónak valóságos hordozója tehát az istenségben részben az első, részben a második származási vonatkozás.

Ha továbbá: az *igaz* és *jó* teológiai eszméje mellé még a *szépet* és *szentet* is, vagyis a „szép”-nek és „szent”-nek, mint metafizikumnak a teológiai hordozóját is kérdésbe teszem, akkor szentháromsági tulajdonítás segítségével nyilvánvaló lesz, hogy a szent teológiai eszmehordozója — mint a *megegyezés* (v. ö. a „szent” lényeges logikai mozzanata) leghatározottabb képviselője

¹ Thom I Sent. 31. q. 3. a. 1.

² Suarez Op. omn. I p. 247. n. 6; L. Janssens Summa th. III p. 521; Scheeben Dogm. II n. 948.

a második isteni eredés lesz, mert ez természetszerűleg akarati szembenállást, ill. közelállást jelenít meg.

Viszont a szépség¹ teológiai hordozójának az első isteni eredést, mint az igazság vonatkozási hordozóját kell mondanunk.

Az igazságot azonban az első isteni eredésen belül, inkább az ige-ségi vonatkozás hordozza, míg a képiség, mely a hasonlósági kifejezést és teremtfői plaszcitást (alakítás, kiformálás) nyomatékozza, a szépség teológiai hordozójának tekinthető.

Az eddigi fejtegetéseink alapján eléggé kitűnt, hogy a második isteni személy három, legjellegzetesebb neve t. i. az Ige, Fiú és Képmás logikailag meglehetősen különbözik egymástól. L. Janssens véleménye szerint² azonban a képiség nem jelent többet, mint amit már az igeség és fiúság is jelentett.

Janssens véleménye méltánytalan abban az értelemben, mintha a képiség nem lenne szentírási szempontokban legalább olyan gazdag, mint akár a fiúság vagy az igeség vonatkozásai ugyanazzal a második isteni személlyel kapcsolatban. Ennek az állításunknak az igazolására utalunk néhány, a képiségre jellegzetes szentírási kifejezésre.

a) a Heb. 1, 3-ban olvasunk egy kifejezést: ἀπαύλασμα τῆς δόξης, majd rögtön utána: καρακτήρ τῆς ὑποστασεως αὐτοῦ.

A „dicsőségének fénye” és „lényegének képmása” („vésete”: καρακτήρ) kifejezések erősen nyomatékozzák a képiséget az első szentháromsági eredésben. E szavak szövegbeli értelme szerint a Fiú szentháromsági életéről van szó. Ezt az értelmezést éppen az Apostolnak (Heb. 1, 2.) megelőző szavai bizonyítják, amelyekben arról a Fiúról beszél, „Aki által — az Isten — a világokat teremtette.” Elemezzük az imént idézett kifejezések értelmét: A „dicsőség” (gloria, δόξα) Szt. Tamás meghatározása szerint mindig valami kiválóságnak a kinyilvánítását szolgálja és jelenti.³ A szentiratokban másutt is gyakran előforduló „glorificans” jelző, ill. főnév, tehát kinyilatkoztatót, ismertté-tevőt (Verbum) jelent.⁴ A megdicsőítés fogalma valami tekintélyről is beszél, melyet az Atya és Fiú közt találunk és amely az Atyának önmagáról alkotott kimerítő ismeretében valósul meg és működik. Abban az ismeretben t. i., amellyel az Atya az isteni természet és lényeg végtelen igazságtartalmát egyetlen gondolatba gondolja, egyetlen szóba kimondja.⁵ Viszont ezzel a tekintéllyel szemben a Fiú a maga részéről a láthatatlan Istennek fényes kifejezése (Splendor Patris) és személyi képmása (Col. 1, 15.), vagyis röviden: az Atyának személyi dicsősége és szubisztáló tisztelete.⁶

¹ Perfectio cum claritate — cf. Thom I 39, 8. c; I 5, 4; cf. Schütz A bölcsélet elemei p. 193.

² cf. L. Janssens Summa th. III p. 521.

³ Quandam manifestationem alicuius in bono — cf. Thom De malo IX 1.

⁴ Thom Verit. 4, 3.

⁵ cf. Thom De pot. X 1, ad 17.

⁶ cf. M. Hallfell Züge z. Christusbilde — Div. Thom. 1928. p. 298; Thom In Jn. c. 1 lect. 7.

A δόξα kifejezést a „splendor” (dicsőségének „fénye”) kifejezés eléggé megjellegzi a képiség javára: a fény, a láttatás ugyanis nem annyira az igeség szellemies kifejező erejének sajátja, mint inkább a képiségé, mely vonalakban, színekben, fényekben tükrözi a hasonlóságot.

b) A második isteni személy képiségének nem közönséges, sőt kifejezetten formai megjelölését a Heb. 1, 3. (καρακτήρ τῆς ὑποστασεως) kívül Col. 1, 15-ben találjuk, ahol εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου-nak nevezi Őt az Apostol. Ő — tehát — a láthatatlan Istennek képmása . . . (Col. 1, 15.), „aki midőn az Isten alakjában (ἐν μορφῇ Θεοῦ) volt, nem tartotta az Istennel való egyenlőségét oly dolognak, melyhez erőszakosan ragaszkodjék . . .” (Phil. 2, 6.) Ezekben a kifejezésekben eléggé világosan jelenik meg előttünk a második isteni személy nemcsak mint Ige, nem is csak mint Fiú, hanem úgy is, mint Képmás. Ez a Képmás viszont nem kevésbbé jellegzetesen sugározza (Splendor) az isteni felséget és *vési ki* (character) önmagában a Mintához való személységi vonatkozásában a láthatatlan isteni képmást (εἰκὼν) és nem jelentéktelenebb sajátja létiségének az *isteni forma* (μορφὴ Θεοῦ), mint akár a fiúság vagy az igeség.

c) A szentatyák közül Naz. Szent Gergely a második isteni személynek e három jellegzetes nevét szépen foglalja össze: „E pater-Genitum magni dei Verbum Filius capere temporis, Imago exemplaris natura genitori aequalis.”¹ Az tehát, aki egyébként semmiben sem különbözik az első isteni személytől az istenségben, személyi vonatkozásában fenségesen: „Hat das Gepräge der Einheit und Zugehörigkeit — des Sohnes zum Vater; — des Wortes zum Sprechenden und das Gleichbildes zum Urbilde.”²

Ez a három név így mintegy hármas főmozzanatban — a fő jellegben — mutatja be a második isteni személynek az első szentháromsági személyhez való vonatkozásait. S noha a vonatkozási alap egy, t. i. az első nagy isteni gondoltsági működés, e különféle szempontok nagyban színessé teszik ezt az alapot. S amit egy névvel nem lehetne (t. i. mindezeket a nézőpontokat) kifejezni, e hármas név segítségével más és más tekintetben lehetővé válik.³

7. Az Atya és a Szentlélek képiség jellege.

A kérdés pontosabban így fogalmazható:

Vonatkozhatik-e a második isteni személyen kívül más személyre is a képiség a szentháromsági életben? Itt mindenk-

¹ PG XXXVII col. 402.

² cf. M. Hallfell Züge z. Christusbilde — Div. Thom. 1926. p. 132.

³ cf. Thom I 34, 2. ad 3.

előtt arra kell utalnunk, hogy a szentháromságos élet isteni tartalommal kitöltött vonatkozási — *sarkított létiség*, amelynek határpontjai (pólusai) a szentháromsági személyek. A képiség vonatkozási alapja pedig az istenségben (mivel személynek kell azt hordoznia) valamelyik, vagy esetleg több személyi vonatkozás. S így vetődik fel a probléma, vajjon csak *egy* — vagy esetleg *több* — személyi vonatkozás is hordozhatja-e az istenségben a képiséget? Nevezetesen pl. az Atya lehet-e képmása a Fiúnak vagy a Szentléleknek és viszont: a Szentlélek gondolható-e az Atya vagy Fiú képmásának?

Arról szó sem lehet, hogy az Atya vagy Szentlélek az isteni szubsztancia képmása legyen. Mert hiszen az isteni lényeg nem ered és nem eredeztet, hanem csupán vonatkozási alapja minden isteni eredésnek és személyi működésnek.

A probléma inkább elméleti, mint eszmefejlődési (történeti) megoldást kíván. Az a posteriori megoldás ugyanis akár a Szentírás, akár a Szentagyomány alapján, mint a kinyilatkoztatásban is megtalálható feleletadás, nagyon keveset ígér. A kérdés a kinyilatkoztatási oldalról megközelítve annyira nem világos, hogy egyes görög atyák az istenségben a Szentlélekkel kapcsolatban is hajlandók képiségről beszélni.¹ Így pl.: Szent *Atanáz*,² Nagy Szent *Vazul*,³ *Damaszkuszi Szent János*,⁴ Taumaturgi Szent *Gergely* (Nissz. Szent Gergely előadása nyomán) abból indulnak ki, hogy a Szentlélek és a Fiú az isteni életet illetően mindenben egyenlők egymással. Tehát a képiség sem jelent valós különbséget közöttük. A *latin atyáknál* ennek a gondolatnak nyoma sincs a Szentlélekkel kapcsolatban, sőt éppen a legnagyobbak: Szent Ambrus, Szent Ágoston, N. Szent Gergely, T. Rupertus mondják az ellenkezőjét és ha nem is vitaszerűen, de határozottan és pozitíve a Fiú képiségét hangoztatják.

T. Rupertus, a skolasztikusok közül Rich. a S. Victore⁵ és Szent Bonaventura hajlandók azonban a Szentlélekben nem képiséget, de valamilyen hasonlóságot látni a Gen. 1, 26-ra való gondolati allúzióval.⁶

Szent Tamás határozottan visszautasítja ezt a véleményt. Helytelennek tartja ugyanis azt a teológiai megokolást, mely a Fiút *képmásnak*, a Szentlelket *hasonlóságnak* mondja csak azért, mert a Fiú egy személyi elvtől (Atya) ered, míg ezzel szemben

¹ Suarez Op. omn. I p. 290. c. 6. n. 1.

² cf. Ep. ad Serap.

³ cf. Ctra Eunom. V c. 12; De Spir. S.

⁴ cf. De fide I c. 18.

⁵ Trin. 1, 6. c. 19.

⁶ cf. A képiség és hasonlóság különböztetését a Gen. 1₂₆-ra vonatkozó teológiai exegézisünkben.

a Szentlélek azért *csak* hasonlóság, mert *kettős* személyi elvtől (Atya és Fiú) származik.¹

A görög atyáknak a képiségről vallott nézetére e néhány megjegyzés némi fényt vet; nevezetesen annyiban, amennyiben a képmás összetevőit még meglehetősen lazán, — talán lehet mondani — kevésbé elméletien fogalmazták. Az ő fogalmazásaikban még nem eléggé különülnek el a *képiség* és *hasonlóság* jegyei.

Szent Agoston, és nyomán a nagy skolasztikus mesterek már sokkal elméletibben nyúlnak a kérdéshez, a mellett, hogy a kinyilatkoztatás forrásait is megkérdézik. Szent Tamás és Szent Bonaventura — példának okáért — éppen azért utasítja oly határozottan vissza a Szentlélek képiségét, mert nem látnak erre a véleményre komoly szentírási alapot.²

A probléma megoldását a posteriori megoldás helyett inkább *elméleti* (*a priori*) nyomokon kell keresni. Ezek szerint elméletileg össze kell hasonlítanunk a szentháromsági vonatkozásokat egymással és a képiség jegyeivel, s úgy kell megfelelnünk a felvetett kérdésekre:

Elsősorban is: mondható-e képmásnak az Atya? Biztos, hogy a szentháromságos életen belül nem beszélhetünk az Atyáról úgy, mint képmásról. Igaz mindenesetre, hogy azonos fokon birtokolja az isteni létet a Fiúval és Szentlélekkel. A képiséghez az istenségben megkívánt hasonlóságnak (azonosság) teljesen a birtokában van. Az Atya tehát részben teljesen hasonló a másik két személyhez, részben viszont valóban különbözik is tőlük s így a vonatkozási határpontok a képiség értelmének megfelelően valóban különböznek. Mindennek ellenére sem nevezhető az Atya képmásnak.

Nem lehet képmása: a) *Önmagának*. A képiség ugyanis lényegében vonatkozás, tehát legalább két egymástól valóban különböző határpontot tételez fel. Az istenség első személye azonban nem különbözik önmagától.³ b) *Az isteni lényegnek sem* lehet képmása. Részben az előbbi (a) oknál fogva nem, t. i. mert *nincs valós különbség* (csak *virtualis minor*) az isteni lényeg között és közte, részben pedig azért nem képmás, mert ebben az esetben az isteni *lényegtől kellene erednie*. Ez azonban lehetetlen. Az isteni lényeg ugyanis nem ered és nem eredeztet, csupán *vonatkozási alapja* minden eredésnek. c) *Más személynek* sem képmása: mégpedig azért nem, mert az első személyt mint személyt éppen az jellemzi, hogy nem ered más személytől s így nem lehet egy képi vonatkozás végpontja.⁴ A személyek közti hasonlóság és valós különbség önmagában pedig még nem elég a képiséghez, hanem a határpontok eredésszerű összefüggése is szükséges hozzá.

¹ Suarez Op. omn. I p. 791. n. 6.

² cf. Scheeben Dogm. II n. 863. u. 865.

³ Suarez Op. omn. I p. 746. n. 11.

⁴ Suarez Op. omn. I p. 746. n. 11.

Ennek ellenére talán mégis lehetne mondani, hogy ha a Fiú képi viszonyban van az Atyával értelmi nemződés alapján, akkor ugyanezen az alapon fordítva *az Atya is lehet a Fiú képmása*. A szentháromsági relációs tan u. i. az első isteni eredést kettős valós vonatkozásnak mondja, t. i. nemcsak az első személy viszonylik a másodikhoz, hanem fordítva is. Amint tehát e szentháromsági vonatkozás révén a Fiú képmása az Atyának, úgy viszont. E nehézségre *tartalmilag* már Szent Ágoston megfelelt. Válaszát a fordulatosság miatt érdemes *eredetiben* idéznünk: „Filius solus imago Patris quemadmodum et Filius: non enim ambo simul Filius . . . Sicut Verbum de verbo dici non potest quod non simul ambo Verbum, sed solus Filius: nec imago de imagine, quia non simul ambo imago.”¹ *Formailag* az ellenvetésre azt feleljük: mivel az istenségben a képiség alapja a *nemződés* és ez a Fiútól az Atya felé nem történhetik (v. ö. célirányos vonatkozás), azért a képiség is csak az Atya—Fiú sorrendjében lehetséges. A *kettős* valós vonatkozás pedig korántsem jelent annyit, hogy mivel kölcsönös, azért mindjárt fel is cserélhetők. Különb is igaz, hogy a képiség két dolognak a vonatkozását jelenti: t. i. egy valamit és egy ehhez a valamihez hasonlóságban származó más valamit. Mivel azonban a képiség a határpontoknak e kettősségét egy névben (képmás) fogja össze, azért nem lehet a képiség ugyanaz mindkét határpontban, a mintában és képmásban, vagyis az Atyában és Fiúban.²

Ahhoz pedig, hogy az *Atyát* esetleg a *Szentlélek képmásának* lehetne mondani, még kevesebb az alapunk, mint az Atya és Fiú viszonyában volt.

A szentháromságos életben érdekesebb problémát jelent a *harmadik személy képi vonatkozása a második személyhez*.

A harmadik és második személy között is megtalálhatók a képiség nélkülözhetetlen jegyei. Megvan: a) a *valós különbség* a második személy közt és közte, akár külön, akár egy elvnek vesszük is a Fiút az Atyával; b) teljes a *hasonlóság*, sőt lényegi azonosság van, mely a közös isteni lényegben gyökerezik; tehát úgylátszik, hogy a Fiú a Szentléleknek is képmása, nemcsak az Atyának; sőt talán *kizárólag* csak a harmadik isteni személynek képmása a második személy.

A képiséghez tartozó több rokon jegy ellenére sem nevezhető azonban a Fiú a Szentlélek képmásának. Mégpedig azért nem, mert nem a Fiú származik a Szentlélektől, hanem fordítva: a Fiú (természetesen az Atyával együtt) a Szentlélek származtató elve. Hogy miért éppen a származás sorrendjén sarkallik a probléma megoldása, ahhoz elég az eddigi fejtegetéseinkre utalnunk; az istenségben a valós különbözőségeknek (személyek)

¹ cf. August Trin. VI 2. — PL XLII col. 925. sq.

² cf. Suarez Op. omn. I p. 747. n. 5.

egyetlen alapja ugyanis éppen a származás-eredés és annak sajátos egymásra következése (sorrend). Másrészt viszont az istenségben a képiséget személyi vonatkozások hordozzák. A második isteni személy továbbá eredésével nem azt célozza, hogy a Szentlelket jelenítse meg, hanem az első személynek önmagáról való ismeretét kell kifejeznie. Márpedig a szándékolt megjelenítés kiegészítő jegye a képiségnek (v. ö. szándékolt képiség).¹ A Szentlelket pedig legteljebbet csak másodlagosan, ezen az Isten-ismeret megjelenítésen keresztül, ennek mintegy bizonyos következményeként fejezi ki, leheli a Fiút; vagyis annyiban, amennyiben Ő mint ismert és gondolt, az Atyával mint ismerővel és gondolóval egy elvet alkotva, leheli közös akaratként, azonos (hasonló) lényegben a Szentlelket. A Szentlélek ennél fogva nem lehet a Fiú eredési elve (következőleg mintája sem), mert egyedül az isteni lényeg mint ilyen az alapja és mintegy értelmi képe (species intelligibilis) az Ige nemződésének az Atya és Fiú viszonyában.²

Azt a problémát, hogy a második isteni személy nem személynek, hanem magának az istenségnek a képmása, aránylag könnyű tisztázni: az Ige ugyanis egyrészt nem származik valóban az istenségtől, hanem az Atyától és így semmiféle valós vonatkozása nincs az Igének a saját istenségéhez. De nem is hasonló hozzá, ehhez ugyanis két szélső határpont közti valós vonatkozás lenne szükséges, mely szélső határpontok, mint valós dolgok hasonlóak lehetnének egymáshoz.³

Sokkal komolyabb és nehezebben oldozható problémát jelent az előző személyek képiségéhez viszonyítva a *Szentlélek képisége*. Itt a különös nehézség az előzőkkel szemben, hogy a Szentlélek származási sorrendje is egészen kielégítő a képiség felvételéhez. Könnyen lehetne tehát éppen az azonos isteni képiség származása alapján, hogy amint a második isteni személy az elsőről mint mintáról leképezi annak pontos alkatiságát, úgy a harmadik isteni személy is átveszi az Atyának és Fiúnak mint közösen eredeztető mintának a hasonlósági és egyedi vonásait s így azokat képmásként tükrözi vissza.

Természetesen szóba sem jöhet az a gondolat, hogy a Szentlélek mint képmás, *egyedül a Fiút mintázza* mint ősképet. Mégpedig azért nem, mert ez az új képiség egyes-egyedül csak a második szentháromsági személy számára támaszkodhatnék. Ez viszont olyan vonatkozás, melynek kiindulópontja nem egyedül a Fiú, hanem az Atya és Fiú együtt mint egy származtató személyi elv. Arra a kérdésre tehát, hogy a Szentlélek mondható-e az Atya és Fiú képmásának, a következőkkel felelünk:

Az istenségben csak a *Fiú* nevezhető képmásnak, a Szent-

¹ cf. Suarez Op. omn. I p. 748. n. 8.

² cf. Suarez Op. omn. I p. 248. n. 8.

³ cf. Suarez Op. omn. I p. 747. n. 7.

lélek nem. Bár Ő is megkapja a teljes isteni természetet (hasonlóság — azonosság), tehát a képiség egyik lényeges jegye, t. i. a hasonlóságnak az egyik határpontból a másikba való átvitele tökéletesen megvalósul. Nem az isteni hasonlóság átviteli tényében, hanem *módjában* kell tehát keresni a tagadás mélyebb okait. Mindjárt a legalapvetőbb ilyen ok az, hogy a Szentlélek nem a természet alapján „per modum naturae” származik. Ennek következtében nem nevezhető sem Fiúnak, sem Igének. Vagyis a Szentlélek sajátos származási célja *nem a hasonlósági lét*. Márpedig ez lényegileg szükséges lenne a harmadik isteni személy képiségéhez. A Szentlélek ezzel szemben úgy származik, mint „szeretet” s így mívoltában nem ismerés, hanem a származtató személyekkel teljesen azonos személyi *szeretet*-lehelés.

E két fogalmat, ismerés és szeretés, világosan megkülönbözteti egymástól a nemzödés és lehelés közt levő különbség. Ez a különbség viszont az *értelemnek* és *akaratnak* mint cselekvő képességeknek a differenciájával adódik: az értelem és akarat közt ugyanis az a különbség, hogy az értelem azáltal ért,¹ hogy *a megértett dolog saját hasonlósága (mivolta) szerint hasonlítás után* (species impressa; intellectus agens) *kerül az értelembe*. Az akarat viszont mint képesség, nem azzal lesz tényleges, hogy az akart dolognak valamilyen hasonlósági mozzanata kerül az akaratba, hanem azáltal, hogy az akaratnak mint cselekvő képességnek, bizonyos „hajlama” van, vagyis egy vonzalom húzza őt az akart tárgy felé. Mindebből következik, hogy az eredés (származás), amelynek természetét az akarat elvek szabják meg, nem tekinthető hasonlóságra támaszkodó és azt formailag is érvényre juttatni törekvő folyamatnak; hanem inkább úgy kell nézni, mint valami célra történő, mozgató, annak elérését, birtokbavételét, átfogását akaró tevékenységet. Következésképpen, ami az istenségben *szeretés módján* származik (Szentlélek), nem tekinthető *születésnek* és még kevésbé nevezhető Fiúnak.²

*

Különféle képen próbálták igazolni, hogy a második, és nem a harmadik isteni személy az istenségi képmás:

a) Ismert tény, hogy a képiség valamit „külső”-leg akar utánózni. Amde az istenségben a személyi jegyek bizonyos analógia révén mintegy külsőknek számítanak a lényegi jegyekhez viszonyítva. Ezek szerint tehát a Fiút méltán lehet az Atya képmásának mondani, mert utánozza az Atyát és bizonyos személyi sajátosságban hasonul hozzá: t. i. a közös lehelésben. A Szentlélekről viszont nem lehet ugyanezt állítani, mert az Atyával semmiféle közös személyi jegye (notio) sincs.

Szent Tamás veti fel ezt a megoldási lehetőséget mások aj-

¹ „est in actu per hoc” — Thom I 27, 4.

² cf. Thom I 27, 4; I 35, 2.

kára adva;¹ nem látja azonban eléggé megfelelőnek, mert: míg egyrészt a személyes tulajdonságok (proprietates) az Istenben nem nevezhetők külsőségeknek a lényegiekhez viszonyítva, másrészt nem az isteni eredeztetés közössége szerint kell venni az isteniekben a hasonlóságot (aequalitas).²

b) Mások szerint³ a szellemi vonatkozásokban lehetetlen, hogy valaminek több olyan képmása is legyen, amelyek a mintára közvetlenül nem emlékeztetnek. Ez csakis anyagi vonatkozásban lehetséges. És fordítva: az sem lehetséges, hogy többnek egy és ugyanaz legyen a képmása. Ha viszont mindez lehetetlen, akkor a Szentlélek már azért sem lehet az Atya képmása, mert a Fiú már az. Másképp ugyanis ugyanannak több képmása is lehetne. De az Atya-Fiú közös eredési elvnek sem lehet képmása a Szentlélek, mert ebben az esetben többnek lenne közvetlenül egy és ugyanaz a képmása. Ez a bizonyítás sem látszik eléggé megfelelőnek Szent Tamás szerint, mert: A Szentlélek, mint „egy”, nem úgy viszonylik az Atyához és Fiúhoz, mint kettő-höz, hanem mint „egy”-hez. Nem áll helyt tehát a bizonyítás *alsó tétele*. De nem állja meg helyét a bizonyítás *felső tétele* sem, mert az istenségben, a nélkül, hogy valami anyagságot feltételezhethetnénk, a szentháromsági vonatkozások alapján lehetséges, hogy eggyel, több más is azonos legyen.⁴

c) A pontosan megokoló vélemény a Szentlélek képisége ellen a Szentlélek származási elvét hozza fel döntő bizonyítékkul: amennyiben ugyanis a Fiú az értelmi nemződés alapján lesz Fiú, Ige és képmás, annyiban kellene a Szentlélek származásának megokolnia az ő képiségét; annál is inkább, mert egyéb különböztetési alapot nem is találhatunk az istenségben, mint éppen a személyi vonatkozást is megalapozó eredéseket. A Szentlélek származásánál azonban nem találjuk meg éppen az egyik leglényegesebb képiség-jegyet, nevezetesen a formai hasonlóságra mint ilyenre törő eredési elvet, vagyis az értelemnek nemző folyamatát, hanem helyette a szeretésnek akarati lehelését látjuk.⁵ Amennyiben tehát a Szentleket sem Fiúnak, sem Igének nem nevezhetjük, annyiban képmásnak sem mondhatjuk. Ez Szent Tamás megoldása, melyet Suarez tomista véleménynek jellemez és maga is elfogad.⁶

Sőt még jobban nyomatékoztatja Szent Tamás gondolatát⁷ akkor, amikor a probléma végleges megoldására az „a származás erejénél fogva” (ex vi processionis) kifejezéseket ismételtlen aláhúzza.

d) Nem látszik döntőnek az az *ellenvetés*, mely azt az axio-

¹ cf. *Thom* I Sent. 28. q. 2. a. 3. c.

² cf. *Thom* ib.

³ cf. *Thom* ib.

⁴ cf. *Thom* ib.

⁵ cf. *Thom* ib.

⁶ cf. *Suarez* Op. omn. I p. 791. n. 6.

⁷ *Thom* I 35, 2.

mát hangoztatja, hogy *minden élőlény a magához hasonlót szereti*.¹ Kétségtelenül igaz ugyan az, hogy a szeretet hasonlóak között fejlődik ki;² ez a hasonlóság azonban a szeretési folyamatban nem formai, vagyis nem célként szerepel, mint az értelmi működésben az idea kifejezésénél, hanem csak alapul, illetve feltételként szolgál.³

•

A szentháromsági életben tehát sem az Atya, sem a Szentlélek nem nevezhető (szoros értelemben) képmásnak, hanem az első isteni eredés, mint értelmi nemződés alapján egyedül csakis a második személy. Az erre vonatkozó gondolatainkat a következőkben foghatjuk össze:⁴

1. Istenképmás a Szentlélek is, de csak *tágabb értelemben*, vagyis úgy, ahogyan a görög atyák, nevezetesen: Atanáz, Vazul, Alex. Cyrill értették a képiséget.

2. Szoros és sajátos értelemben, vagyis a mi képiség elméletünk alapján csakis a Fiú mondható istenképmásnak, de ő sem azért, mert kiválóbb isteni léte van, mint a Szentléleknek, hanem csakis az eredési módja miatt: a) míg ugyanis a Szentlélek csak bizonyos hasonlósági alapon (cum similitudine), addig az Ige b) egyenesen mint „szándékolt hasonlóság” (per similitudinem) hordozza a képiséget.

8. A képiség értelme az istenségben.

A szentháromságos életben az isteni képmás hordozója az eddigiek szerint a második isteni személy. Vele szemben sem az első, sem a harmadik személy nem nevezhető képmásnak. Ezek után tehát a fentebbiek következményeként az sem lehet kétséges, hogy a második isteni személy képisége *személyi* és a Fiúnak sajátja (proprium). A képmás elnevezés tehát a szentháromságos életben belül nemcsak *relatív* név (szentháromsági reláció, relatív személyek), hanem ezen felül a Fiú szentháromsági vonatkozásainak formai és sajátos jellegét is megmondja.⁵

Az isteni képmásnak mint „relatív névnek” sajátosságait, vagyis a képiség értelmét az isteni életben belül a következőkben foglalhatjuk össze:

•

Kérdés mindenekelőtt, hogy *milyen értelemben* képmás az Ige a Szentháromság ölén? Feleletünk: *abszolút értelemben*. Ez

¹ „omne animal diligit simile sibi” — cf. *Thom* I 27, 4. ad 2.

² Amicitia pares aut invenit aut facit.

³ Unde non sequitur: quod amor sit genitus, sed quod genitus sit principium amoris — *Thom* I 27, 4. ad 2.

⁴ cf. L. Janssens Summa th. III p. 520.

⁵ cf. L. Janssens Summa th. III p. 511.

a felelet akkor fog természetesnek feltűnni, ha meggondoljuk, hogy a jelen esetben az isteni, feltétlenül abszolút életről és annak ugyancsak abszolút vonatkozásáról van szó. Az isteni abszolútumnak metafizikai gyökere végső pontban a *magától-valóság*ból táplálkozik; tehát a *magától-valóság* Istennek teljes létezési és lényegi függetlenségét állítja minden más lénnel szemben. Az isteni képiség abszolút jellege arra utal tehát, hogy a képiségnek ebben az esetben valami páratlanul kiváló megjelenítésről van szó; a legnagyobb, amit csak megrajzolni, egyáltalán kifejezni lehet, anynyira, hogy ez a képiség *közvetlenül az isteni magától-valóságba mélyeszi gyökereit*. Igaz, hogy *formai* szempontból az isteni képiséget nem a magától-valóság okolja meg, hanem éppen az eredés elvén és alapján *egy mástól-valóság*, ha nem is hatóoksági, de eredeztetési értelemben. *Tartalmi* szempontból azonban, vagyis abban a tekintetben, hogy mit és hogyan tükröz (eredmény tekintetében), ez a képiség az Istennek saját magáról való elgondolását, kimondását s így képi alkatban való kifejeződését, tehát az abszolút isteni szubsztanciát jelenti.

Az isteni képmás tehát a szentháromsági életben abszolútnak mondható, amint maga a Fiú is abszolút, lényegi, és nem a születés formai vonatkozásait tekintve. Végeredményben, ha a teremtményi vonatkozásokkal mérjük össze, a származási tekintetben is abszolút, az isteni magától-valóságnak csupán az első személyben szubszisztáló nemző hatalmához viszonyítva nem nevezhető annak. Ennek az abszolút képiségnek *közelebbi jellemzői*: a) Az isteni képmás nemződés (generáció) útján rajzolódik ki öröktől — míg a teremtményi (relatív) képmás csak a teremtés révén és folyamán (térben és időben). b) Az isteni képiség továbbá *rokonszubsztanciás* képiség.¹ Közvetlenül éppen ez a tulajdonság az alapja abszolút mivoltának (végső alap: az isteni magától-valóság). A teremtményi képmásról ezt sohasem lehet elmondani, csupán csak azt, hogy rokontermészetű (*connaturalis*). c) *Láthatatlan*, mert szellemi. Ez a sajátság a természeti érzékszervekkel való megközelíthetetlenségét jelenti. Ez a jelleg nem páratlan a maga nemében. Ilyen értelemben ugyanis a teremtményi képmás, pl. az angyal, fantazma is lehet láthatatlan. d) *Teljesen megegyezik* a mintával. Ezt a tulajdonságot az isteni képmás rokonszubsztanciás jellege is kifejezi már. e) A közös isteni mivoltból és az első isteni eredésből következik, hogy az isteni képmás: *szükségszerű, változatlan, első és eredeti*. A teremtményi képiségről csak az utóbbi mondható el (eredetiség) analóg értelemben. Azonban ez is csak a szellemi valók teremtési tényével kapcsolatban, amennyiben t. i. *közvetlenül* a saját képére és hasonlatosságára alkotó Isten kezéből kerülnek ki.

¹ Character substantiae — Heb. 1₃; cf. „connaturalis” — Bonav II Sent. 16. a. 1. q. 9.

Meg kell különböztetni az abszolút isteni képmást, mint „belső”-t attól a teremtményi képiségtől, mely az isteni élethez viszonyítva „külsőnek” mondható.

Ennél a *belső* képiségnél a *formai* szempont azt jelzi, hogy a Fiú az Atyától mint annak másolata és lényegi kifejezése, közvetlenül származik, mégpedig azért, hogy tökéletességének *megjelenítése által megdicsőítse* Őt (Atyát). Ugyanakkor azonban töretlenül megmaradt az a belsőségi kapcsolat, mely a Fiút az Atyához mint eredeztető Elvhez, tehát Mintájához fűzi.¹ Csak egy tekintetet kell vetnünk a teremtményi (külső) képiségre és rögtön szembetűnik, hogy a *közvetlenség és bensőségi kapcsolat* az ősmintához viszonyítva minden teremtetett szellemnél jelentkezik a testi világgal szemben. A *megjelenítés* azonban, melynek a teremtésben láthatóan kell megnyilatkoznia, csak az ember képiségében található fel.

Tartalmi tekintetben az isteni „belső” képmás az Atyának egész isteni természetét, annak minden tökéletességét hordozza és tükrözi.² Ha a modern technikának jellegzetes kifejezésével akarunk élni, akkor ezt úgy kell mondanunk, hogy ez a „belső” képmás teremtetlen vetülete egy teremtetlen ősi viszonynak, t. i. az Atya és Fiú isteni szubsztanciás kapcsolatának.³

*

A belső és külső (teremtményi) képiségek együttevve határozzák meg teológiailag azt a helyet, ahova a Megtestesülést, konkrétan: *Krisztust* kell állítani. Krisztus — a mi nézőszögünkől tekintve — nem más, mint a belső isteni képmásnak egy sajátos vetülete a teremtetett világra. Vagyis a belsőnek a külső képmással való titokzatos, személyi (unio hypostatica) kapcsolódása.

Ennek az új, sajátos képiségnek *formai oka* nem a teremtető Szentháromság mint ilyen, hanem a második isteni személy, vagyis a *belső képmás*, mely jellegzetesen teremtményi plaszticitással fejezi ki önmagát az emberi természetben.

Ezt az új képiséget jellemzi:

a) A *személyiség*. Ennek formai *alapja* a személyi egység (u. hyp.). A Krisztus-képmás⁴ tehát nem egyszerűen a belsőnek (Verbum) tartalmi kifejeződése, hanem formái megnyilvánulása is. Nemcsak az istenség közlődik ugyanis, hanem a második isteni személy is a szentháromsági küldés folytán.

b) De *természetes* istenképmásnak is nevezhető a Krisztus-képmás úgy, mint Krisztus is természetes fia az Atyának. Azonban nem kizárólag természeti, hanem lehet természetfeletti is.⁵

c) A külső plaszticitás utal a Krisztus-képmás *látható* jelle-

¹ cf. Scheeben Dogm. III n. 359.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 360.

³ cf. M. Hallfell Züge z. Christus-bilde — Div. Thom. 1926. p. 131.

⁴ Nevezhetjük így a *belső és külső* istenképiségnek kapcsolatát.

⁵ cf. Krisztus emberségének természetfeletti felkészítése.

gére. A „belső” isteni képmás (Verbum) láthatatlan. S íme most ez látható lett.¹ Ezzel a gondolattal mintegy megkapjuk a Megváltás *mentő és megszentelő* teológiájának kulcsát:

Az istenség belső képmása ugyanis megjelent egy külső, személyi, rokontermészetű (Istenhez és emberhez) képi alkatban, hogy megmentse és tökéletesítse az emberben az istenképmást és felemelje őt az „imago Filii”-vel való teljes hasonlóságig.²

Sőt ha a Megtestesülés indítékának teológiai kérdésében a skotisták szellemében foglalunk állást,³ akkor ennek a belső képmásnak a látható megjelenése a Teremtő abszolút Királyságának fenséges *manifestációja* lesz elsődlegesen.⁴ Nem lesz más, mint a belső isteni megdicsőültségnek e világba állítása, a megváltói hármas tisztség főleg két mozzanatának: a Királyságnak és Főpapságnak alapja, s csak másodlagos programmal kínálkozik az a feladat, hogy a belső képmás megjelenésével a teremtett külső képmásról letörölje a bűn foltjait.

d) Ez a Krisztus-képiség az ember istenképiségének legmélyebb *teológiai záloga*. Ha ugyanis nem lenne az ember képmás, akkor a második isteni személy mint az istenség belső képmása nem ölthette volna magára az emberi természetet.⁵

e) A Krisztus-képmás vonatkozási végpontját tekintve már *teremtmenyi*. De nem csupán teremtményi. Ez a képiség tehát mintegy átvezet bennünket a szentháromságos élet belső, örök, abszolút képiségéből a teremtett világ sajátos képiségeihez, elsősorban is az emberi képiséghez és vele kapcsolatban a tisztán szellemi és nem szellemi képiségekhez.

¹ cf. II Cor. 4.

² cf. Rom. 8₂₉; Az ember természetfeletti istenképisége — cf. Scheeben Dogm. III n. 362.

³ cf. Schütz Dogmatika II p. 36—37.

⁴ cf. Col. 1₁₈

⁵ Imago — unde homo assumptibilis — cf. Bonav cit. L. Janssens Summa th. IV p. 237.

II. Teremtmenyi (természeti) istenképesség.

9. Istenképesség a teremtményekben.

Célszerű lesz a különböző teremtmények között általában legalább futólagosan szemlét tartani az istenképesség vagy általánosabban kifejezve: az *istenhasonlóság* tekintetében.

1. Nevezhető-e *minden teremtmény* az Isten képmásának? Ez a kérdés merésznek látszik az eddigiek után. Minden további nélkül nem is lehet elfogadni. A megfelelő szempontok megjelölésével azonban már elfogadhatónak látszik ez a megállapítás.

Ha megvilágítani akarjuk ezt a gondolatot, akkor a platonai idea-világra kell gondolnunk. Pontosabban: a platonai idea-tan helyesbített alakjára, amely szerint a teremtmények ösmintái¹ az Isten örök teremtő gondolatai.²

Minden ilyen ú. n. „teremtői eszme” pontosan meghatározza az egyes teremtményeknek a teremtésben kapott mennyiségi, minőségi, helyi és időbeli tervét. Ez a teremtő eszme külön-külön úgy él az örök isteni gondolatban mint forma, melyet aztán Istennek meghatározó teremtési szándékai alapján és szerint minden teremtmény a maga sajátos léttartalmában és létformájában utánoz.³

A *teremtő eszme* ezek szerint mint cél⁴ és külső forma-ok⁵ istenhasonlóságot, sőt bizonyos *képmási mibenlélet határoz meg* a teremtmények számára. Minden teremtmény ugyanis tökéletesen utánozza azt az eszmét, ami róla az isteni értelemben él, annyiban, amennyiben t. i. minden teremtmény olyan, amilyennek azt a teremtő isteni eszméje meghatározza. Ezen az eszmei utánzási alapon tehát minden teremtmény a teremtő isteni eszme képmásának tekinthető.⁶

Ez a képesség az alkotó Művésszel nem csupán eszmei vonat-

¹ cf. Schütz A bölcseletelemei p. 141.

² cf. August Quaest. 83, 48; Ps. Dionysius Div. nom. 5, 8.

³ Thom Verit. 3, 1.

⁴ Thom Verit. 31. c.

⁵ cf. Thom In V metaphys. lect. 2; I 15, 1. ad 3.

⁶ Thom II Sent. 16. a. 2. ad 2.

kozást tart fenn (amennyiben t. i. utánozza Annak eszméit), hanem a teremtetési vonatkozás megjelölésével a Művészen egyúttal mint Első okra is utal.

Igy természetesnek látszik, hogy minden teremtmény legalább kétféle alapon hasonlít Istenhez: t. i. a minta- és cselekvő okság alapján. Minden okozott való ugyanis hasonul a saját minta- és cselekvő okához.¹

A teremtmények képisége az eddigiek szerint — a teremtető-eszmék, ill. az első ható-ok értelmében fenntartható. Minden teremtmény nevezhető *valódi* képmásnak, viszont nem mondható pontosan képnek. Ez az állítás nem azon dől el, hogy nem pontosan utánozza a teremtmény a maga sajátos teremtető eszméjét, hanem azért nem nevezhető pontosan istenképmásnak minden teremtmény, mert *csak részletet*, a maga sajátos ősmintáját jeleníti meg közülük a legtöbb, nem pedig az isteni természetet — vagy éppen séggel nem a háromságos isteni létformát, — mint ilyet a maga egészében.²

2. A teremtmények istenhasznósági viszonyait az Istenhez való *közelségi fokuk* szabja meg. Lefordítva a metafizika nyelvére ez annyit jelent, hogy mivel Isten „ens” és „bonum”, azért ettől kezdve minden, ami létezik, mondható ens-nek és bonum-nak. Annyiban tehető ez t. i., amennyiben részesedik Istenből, mint metafizikumból. A kérdést tehát, mely egyúttal a fejezet alap-tétele is lesz, így kell megfogalmaznunk: *Hogyan alakul kifelé, a teremtmények felé általában az Istennek (ens és bonum) Önmagát közlő, az Önmaga képére és hasonlatosságára alkotó tevékenysége?*

Elsősorban *metafizikai szempontok* kerülnek vizsgálat alá, metafizikumok, mint az abszolút metafizikum hasonlóságának hordozói.

Az abszolút ható-ok és hatása közt kell találni valami hasonlatosságot annak az elvnek értelmében, hogy minden hatóok metafizikailag saját magához hasonló művel.³

A ható-okság erejében ugyanis a ható-ok részben a saját természete szerint működik, részben pedig önmagából közöl valamit az okozott valóval. Ámde, ha abszolút is a ható-ok (Isten), azért mégis csak „valami”: amikor tehát működik (teremtetés), noha a saját abszolút természetének megfelelően teszi ezt, mégis a maga valamiségéből kell közölnie a teremtményeivel analóg értelemben egy kis valamit. Ezt a valamiségi közlést nem szabad természetesen panteisztikusan érteni, vagyis úgy, hogy Isten önmagából ad egy darabot, hanem arra kell gondolni, hogy Isten önmagához *hasonló* valamit közöl a teremtményével. Az abszolút valaminek és az Ő ható-oksága folytán létrejött viszonylagos vala-

¹ cf. *Thom* I 4, 3; *Gent.* I, 29.

² cf. *Scotus* Oxon. I d. 3. q. 9. n. 9. cit. *Scotus* Summa th. I 93, 2. ad 2.

³ cf. *Thom* *Gent.* I 29.

minek összefűző hasonlóságszárait a létiség (ens) végső metafizikai határozmányaiiban vagyis a teremtményi való metafizikai igaz és jó miségében kell keresni.

3. A teremtmények — elsősorban mint oksági vonatkozásban (causa efficiens; — finalis; — exemplaris) levő metafizikumnak — minden tökéletessége (bonum relativum; perfectio) Istenben, mint abszolút metafizikumban találja örök és végső mintáját. Így elsősorban is minden, amennyiben „valami”, hasonul az első léthez (I 93, 3 ad 4.). Minden, amennyiben igaz, hasonul az „első igaz”-hoz (Metafizikai törvények; ideae creatrices). S végül minden, amennyiben jó, a részesedés folytán az „első jót” jeleníti meg a hasonlóság szerint. Ahol jelentkezik az „élet”, ott feltétlenül az „első étellel” kell hasonlósági vonatkozásokat keresnünk.¹

4. Isten önmagában való, önmagának való, önmagától való Lény, aki tiszta ténylegesség, abszolút létteljesség és szellemiség. Hogyan lehet vajjon ez az Isten ősmintája az *ősanyagnak*, a *járlékoknak* és a *rossznak*?

a) Az *ősanyag* Aristoteles nyomán a skolasztikusok — nevezetesen Szent Tamás felfogásában minden természeti lénynek, a tapasztalás alá nem eső, tehát metafizikai elve. Bármilyen forma (μορφή) befogadására kész, de teljesen meghatározatlan, merő képességiség ez (ἐλν).²

Ennek a képességiségnek magában nincs értelme. Sőt még csak pozitív léttartalmi jelentősége sincs. Azért fogalmi tartalmánál fogva értelmet és tartalmat, helyesebben: létmeghatározásokat a szubsztanciás forma közöl vele.³

Ez az utóbbi megállapítás lesz az *ősanyag* istenhasonlóságának megállapításánál a közvetítő fogalom.

A valóságok egész világa két határpont közt az abszolút és relatív létiség közt feszül, mint egyoldalúan valós vonatkozás. Ha a két határpontnak: a tiszta ténylegesség és a merő képességiség nevét adjuk, az *ősanyag*, a létező valók ranglétrájának legalsó fokára kerül. Úgy áll tehát szemközt Istennel, mint a ténylegességnek és meghatározottságnak teljes hiánya. Mégsem nevezhető egyszerűen: semminek. Ez a gondolat az, mely megfelelni segít a felvetett kérdésre. Ha nem semmi, akkor valami. Ami azonban valami, az éppen eme „valami”-ség folytán részesedik az isteni létiség és jóság metafizikumában. Tehát: az *ősanyag* annyiban tükrözi az istenhasonlóságot, amennyiben valaminek mondható.

Ámde, ami a főtételt illeti, továbbá az *ősanyag* önmagában tekintve nem nevezhető valaminek, hanem csakis annyiban, amennyiben a szubsztanciális formának a hordozója. Tehát az *ősanyag* istenhasonlósága lényegileg és kizárólag a szubsztanciás *forma ténylegességében* keresendő; az *ősanyagban* önmagában pedig

¹ cf. Thom I 93, 3. ad 4; Paluscsák Xen. Thom. 1925. vol. II p. 120.

² cf. Schütz A bölcselet elemei p. 130.

³ cf. Forma dat esse rei — Thom Gent. II 54.

csak annyiban, amennyiben lehetőségeket nyújt a forma ténylegességének befogadására. Isten tehát az őanyagnak csak mint a szubsztanciás formával összetett valónak lehet ősmintája.

Az őanyag pusztán önmagában tekintve, vagyis még a szubsztanciás formára való rendeltség a jellegétől is megfosztva, merő képességiség, s mint ilyen, semmit sem sugároz Istentől, mint tiszta ténylegességből. A képiség világánál tekintve tehát az őanyagot, úgy látszik, hogy az őanyag fogalma mint a pogány bölcelet terméke, „*corpus alienum*” a keresztény teremtéstanban: A teremtésben ugyanis Isten közli a maga valóságát (ténylegesség!) teremtményeivel hasonlósági alapon. Olyan teremtett valóság, mely semmit sem hordoz az istenhasonlóságból, már önmagában is ellentmondást jelent. Az őanyagot ettől az önmagában való ellentmondástól csak az mentheti meg, hogy mivoltánál fogva a szubsztanciás formára van rendelve. A mivolta ugyanis éppen ebben a *rendeltségben keresendő*. Újabb nehézséget okoz azonban az, hogy ezt a szubsztanciás formára való rendeltséget, mint vonatkozási létet magában az őanyagban is egy vonatkozási alapnak, vagyis valami pozitív léttartalomnak kellene megelőznie. S éppen ezt a pozitív léttartalmat nem találjuk benne.

A bölceleti megfontolás úgy tünteti fel továbbá az őanyagot, mint a formaközlő Istentől független, mintegy megalvadt lehetőséget. Ámde a keresztény teremtéstanban ez a megalvadt lehetőség és Istentől való függetlenség nem odaillő „idegen testnek” látszik.

b) A *járlékok istenhasonlóságának vizsgálatánál* különböztetnünk kell a *sajátos* és *nem sajátos* járlékok között. Az előbbiek létükben szükségszerűen a saját szubsztanciájuktól függenek, következésképp tartalmi és formai tükrözésükben is csak mint szubsztanciás vonatkozások jöhetnek számításba. Világos lesz ez, ha megfontoljuk, hogy minden csak annyiban lehet a teljes Létnek képmása, illetve hasonlósága, amennyiben résztvesz a létiségben. Tehát ha önállóan (szubsztancia) vesz részt a létiségben, akkor e szubsztanciás önállóságnak megfelelően hordozza az istenképiséget. Ha a más-on-valóság szükségszerű formájában kér részt a létiségből, akkor eme viszonylagos együttgondoltságnak és együttlétnek megfelelően tartalmaz istenhasonlóságot.

Ebből a megállapításból önként következik a „nem sajátos” járlékok istenhasonlósága. Mivel ugyanis ezeknél nem szükségszerű a más-on-valóság (*esse in alio*), azért ezek a járlékok eszméik szerint az ősmintában mint magánvalók tükröződnek és mint ilyenek egészen sajátos képet, istenképiséget, illetve istenhasonlóságot jelentenek.

c) A *rossz metafizikailag* nem más, mint a „jó” hiánya. Világos, hogy mint ilyennek Isten csak közvetett (*specie boni*) és tagadó értelmű ősmintája lehet.

Közvetett azért és annyiban, amennyiben a rossznak csak a jó szemszögéből nézve van létiségi és tartalomfosztó értelme.

És *tagadó* értelmű ősmintáról azért beszélünk, mert a rossz csak annyit tükröz Istenből, amennyit Istenből tagad, vagyis a jó kisebb-nagyobb tökéletlenségét, illetve teljes megszűnését. Isten tehát nem tekinthető a rossz pozitív értelmű ősmintájának. Minek tartható tehát a rossz az istenképiség értelmében? Rossznak nevezhető minden valóság annyiban, amennyiben az illető valóság nem jelent istenhasonlóságot, noha kellene jelentenie.¹

5. A *szubsztanciás létezési módok* istenhasonlósági erőssége a lényegnek (essentia) és természetek (natura essentia operans) létfokainak és ténylegességeinek mértékétől függ. A szubsztancia létfogalma ugyanis önmagában nem hordoz tartalmi mozzanatokot, hanem csak formailag körülhatárolja, magánállásra készíti a nyugalmi, illetve tevékeny lényeket. Amde a hasonlóság tartalmi mozzanatok eredője. Tehát az istenhasonlóságot is e tartalmi mozzanatok összességének, a lényeknek, illetve naturá-nak kell hordoznia és szabályoznia.

a) A szubsztanciás lét *formailag* Isten *magábanállását* három személyi ágon tükrözi. A szellemi szubsztanciákban természetesen e magukbanállás analóg értelemben még az isteni magának-valóságot is mintázza. Az isteni magától-valóságot azonban sem sajátos, sem analóg értelemben nem tükrözi, hanem csak mint nyom, vagyis mint okozat az okra utal.

b) A szubsztanciás lét *tartalmilag* a lényegi, illetve természeti mivolton épül. Ez utóbbi, mint működő valóság, vagyis mint a szubsztancia cselekvő tartalma hívebben tükrözi Istent, mint ugyanennek a tartalmi létnek nyugalmi oldala (essentia). Magától értetődik ez a gondolat nemcsak azért, mert Isten a tiszta ténylegesség, s így a működő valóság többet ad vissza ebből a tiszta ténylegességi létből, hanem természetes ez a gondolat azért is, mert az Isten belső, tartalmi életéből is többet mond a tevékeny létiség, mint az egyáltalában nem tevékeny.

Formai létként ugyanis az Istenben a három személyi szubszisztenciát (abstracte dicta subsistentia) lehet felvenni. Ennek a formai létnek belső tartalmaként pedig az isteni természet két belső aktusát: a lényegi értést és szeretést lehet tekinteni. Az imént említett teremtményi szubsztanciás létnek működő oldala (natura) tehát a szellemi szubsztanciáknál erre a működő isteni, tartalmi életre mutat rá eléggé hathatósan. Hathatósabban, mint a létiség nyugalmi oldala (essentia) a maga nem tevékeny képességeivel (intellectus, voluntas), melyek bár az értésnek és akarásnak állandó jellegű alapjai, de magukban még nem jelentenek működő ténylegességet.

c) Egy gondolattal mélyebbre jutva, az istenhasonlóság szempontjából tekintve meg kell vizsgálnunk a szubsztanciás létmódok

¹ cf. F. Dander Gottes Bild u. Gleichnis Z. f. kath. Dogm. 53 (1929) p. 8—12.

tartalmi létiségének (essentia-natura) *belső képesség-összetevőit s azoknak tevékenységét is.*

Kérdés, hogy mennyiben tükrözik a *képességek* (potentia activa) és a *készségek* (habitus operativus) az Istent?¹

A képesség (potentia): erőnek, de nyugalmi erőnek tekinthető, mely a képességiség fázisában a tényleges erő kifejtésre készen áll. Metafizikai szempontból tehát a *ténylegesség* (actus), a tényleges erő kifejtés *magasabbfokú létiséget jelent, mint a képesség* (potentia), amely még a nyugalmi létfokon van. Ennek a magasabbfokú létiségnek legbiztosabb bölcséleti megokolását a cél-okságban kell keresnünk. Ha ugyanis a cél a tevékenységnek, következésképp az ezt szolgáló képességnek a meghatározója, akkor a cselekvő valóság tevékenységi mozzanatai közül metafizikai szempontból az lesz az értékesebb, amelyik közelebb van a cselekvőt meghatározó valóhoz, vagyis a célhoz. Ámde a ténylegesség mint többé-kevésbé már is befejezett, de még működő létiség, sokkal közelebb van a célhoz (bizonyos perfectio), mint ama ténylegesség kezdete és alapja: vagyis a képesség, mely ugyanakkor még állapotszerű, illetve képességiségi fázist mutat az illető a cél felé. A *készség* (habitus) értékelésénél is körülbelül ugyanezeket lehetne mondani a ténylegesség tekintetében.

Összefogva a következtetések szálait, azt kell mondanunk, hogy ténylegesség mint ilyen, már önmagában is több istenhasonlóságot jelent, mint a merőben képesség.

A ténylegesség, nevezetesen a teremtetett szellemi valóságok tevékenységei (értelem — akarat) különösen az isteni formai fennállásból (Szentháromság) mond sokat. A szellemi természetben ugyanis minden elgondolt, megfogamzott (esetleg ki nem mondott) szó és a nyomában felgyulladó szeretet és akarási csak közvetve a szellemi képességek eredménye, közvetlenül viszont ama képességeknek szellemi tevékenységei (ténylegességei) hozzák az értést és akarást létre. Így a szellemi természetek két irányú tevékenységi léte többet mutat az isteni életnek mind lényegi (intellectus et voluntas essentialis), mind pedig személythordozó tevékenységeiből (intellectus et voluntas naturalis).²

d) A szubsztanciás létmódoknak még egy fajtát: vagyis a *nem szellemi* szubsztanciás létmódokat kell szemügyre vennünk az istenhasonlóság tekintetében. Mélyebb vonatkozásokat találunk itt az Istennel, nemcsak mint abszolút Valóval, akinek létiségében és jóságában e nem szellemi valóságok is részesednek, hanem esetleg mint szentháromságos léttel is.

A nem szellemi szubsztanciás létmódokban a következőket lehet tényként megállapítani:

Minden ilyen létezés a maga szubsztanciás létmódjában:

¹ Nb. Természetesen most kizárólag a szellemi szubsztanciás létmódokat tartjuk szem előtt.

² cf. Thom I 45, 7; I 93, 7.

egy, és egy faji formához tartozik, illetve valamilyen rendezettséggel, valamire való ráirányozottsággal (ordo) rendelkezik.¹

Ezeket a mozzanatok a szellemi tevékenységek rendjére alkalmazva a faji meghatározottságról — per analogiam — bizonyos értelmi megfogalmazásra ismerünk. A természeti rend bizonyos hajlamai és célossága viszont a szellemi természetű akarásra és szeretésre emlékeztetnek.

A természeti, nem szellemi valóságok faji osztályozása csak alapján *valóságos*, formailag azonban *észbeli* állíthatóság. Szent Tamás ezt az észszerinti osztályozhatóságot tartja olyan mozzanatnak a nem szellemi lények világában, amely valami szellemi gondolóra utal.

Ha ezek után a fajiság világa egy nagy szellemi gondolóra, a célossági törtetések rendje pedig egy nagy szellemi akaróra hívja fel a figyelmünket, akkor a természeti, nem szellemi lények világában tényleg megtaláljuk az örök isteni gondoló és akaró tevékenységet (lényegi értés és akarás), ill. — szentháromsági tulajdonítás révén — lépten-nyomon találkozunk az örök isteni Egy-gyel (Atya), Gondolóval (Fiú) és Akaróval (Szentlélek), vagyis az egész Szentháromság nyomára bukkanunk a nem szellemi szubsztanciás létmódok világában is.²

S ha itt utalunk a teremtettt, de nem szellemi szubsztanciás létmódok színes világában található, és a szentháromságos létre utaló összes appropriációkra, a szinte feltűnően jelentkező *hármasszámú* létmozzanatokra, melyek mind a metafizikum, mind a logikum, mind pedig a fizikum világát át- meg átjárják, akkor ezzel ismét az istenhasonlóságnak valamilyen halvány tükrözését vetetjük észre. Tükrözést, mely az isteni természetén túl, a mögött, talán még annak belső, hármóságban szubszisztáló világából is megsejtet valami finom nyomot.

A *görög atyák* hasonlataira gondolunk elsősorban. A természeti világnak inkább külső mozzanataiban látták meg ők a szentháromsági nyomokat. Ilyenek pl. a nap, fénye, sugara; a fában a gyökér, törzs, virág; forrás, patak, torkolat stb.³ Miként az Atya a szentháromságos élet forrása és a Fiún, mint „folyáson” ömlik át az isteni erő és torkollik a Szentlélekben, úgy látjuk ezt pl. egy patak három fázisú egymásutánjában.

Újabb hasonlatokként kínálkoznak a tér három mérete, az idő három mozzanata (mult, jelen, jövő); a folyamatok három fázisa: kezdet, folytatás, vég; a három transzcendens alaptulajdonság, mely min. en létiiséget jellemez: egy, igaz, jó; a három alapvető oksági kategória: valósító, formai és cél-ok.⁴ A szentháromsági egységet jogosan tulajdonítjuk az Atyának, mint eredés nél-

¹ cf. *Thom Gent.* IV 26.

² cf. *Thom Gent.* IV 26.

³ *Schütz Dogm.* I p. 445.

⁴ *Schütz Dogm.* I p. 446.

küli Elvnek, aki kezdő erejével és az eredési hatalom birtokában, mintegy a háromsági erőket egységbe fogja össze. A létiség igaz-voltából a Fiúra gondolunk elsősorban, mint aki az isteni értés folytán ered az Atyától stb.

A természeti dolgok eredése, pl. tulajdonítási viszonyba téve a Szentháromsággal az Atyát mint *létesítő elvet és okot*, a Fiút *mintaoknak*, a Szentlelket pedig *célnak* mutatja be. Ezen a tulajdonítási alapon, pl. az egyes természeti dolgokat, keletkezési mozzanatuk különösen az Atyához, képiségük a Fiúhoz és céljuknak megvalósítása (jóságuk) a Szentlélekhez hasonlítja.

Az említett háromságok és tulajdonítások nem tekinthetők igazi képiségeknek, hanem csupán a „Szentháromságnak a teremtésben található titkos lenyomatainak, melyeknek szentháromsági értelmét azonban csak a kinyilatkoztatás világánál lehet kibetűzni; azok a nyomok általában úgy jelentkeznek, mint a természet törvényszerűségei”.¹

6. Kérdés, hogy mennyi istenhasonlóságot tükröznek az *egyedi* valóságok mint ilyenek?

Az egyediesítés elvének magyarázási módjait, nevezetesen azoknak ismeretét feltételezve, az egyedeknek mint egyedeknek istenhasonlósági szempontjait vesszük vizsgálat alá.

Mi az individuum?

Az egyed mindig valami elhatároltságot, valami szűkebb körre szorított páratlanságot jelent, amelyre sajátos tulajdonságokkal való megjellegzettségénél fogva rámondhatjuk, hogy az illető fajonbelüli egyedi valóság: „ez” s nem „az”. Vagy az egyed latin nevének elemzése nyomán azt is mondhatjuk, hogy egyed (individuum) mindaz, ami nem osztható már további egyedekre s a faj oszthatóságához viszonyítva már lezárt egész; vagyis egy elv alapján elhatárolt „ez” s nem „az”.

Az egyediesség kérdése metafizikai kérdés és nem azonos az ellentmondás elvével, amelynek azonban állító tartalma végeredményben ugyanaz, mint amit az egyediesség is jelent, hogy t. i.: ami „ez”, az nem „az”. Az ellentmondás elve ugyanis logikai elv s mint ilyen, abszolút érvényes ugyan a metafizikum világában is, de logikai megfogalmazottsága nem tévesztendő össze egy metafizikai megfogalmazottsággal: t. i. az egyed meghatározásával.

Most tehát látnivaló, hogy az individuum kihat, lefoglal valamit magának a valóságból, nevezetesen: a létiség, a metafizikai jóság, igazság, tartalmiság és formaiság világából.

Istenhasonlóságot tükröz tehát minden egyed: először is annyiban, amennyiben lefoglal magának valamit a létből. — Ez a *tartalmi* szempontunk. A probléma éle azonban ott jelentkezik, ahol a *formai* szempontot kell megjellegyezni. Vagyis ott, ahol reduplikatív tesszük fel a kérdést: hogy t. i. mennyiben tüntet fel istenhasonlóságot a valóság egyediesítése?

¹ cf. Schütz Dogm. I p. 443.

A következő helyzetek alakulhatnak:

Ha az egyediesítés elvét Szent Tamással az anyagiségben látjuk, úgyhogy az egyediesítés meghatározó tényezője az anyagi mennyiség legyen, akkor az egyed mint ilyen, annyiban tükrözi Istent, amennyiben: a) anyagilag meghatározott s mint ilyen szerepel az isteni gondolásban. b) Ezeken az anyagi meghatározottságokon keresztül az illető egyed magában hordozza az Istennek, kizárólag ennek a mennyiesített őanyag-porciónak („*materia signata*“) szánt szubsztanciás formára, annak különbözőségeire, létmódi árnyalataira vonatkozó elgondolásait, ill. teremtoi közléseit.

Ha az egyediesítés elvét Suarez elgondolása alapján egy másik oldalról¹ próbáljuk megközelíteni, akkor az istenhasonlóságot az egyed formai elgondoltságában kell keresni. Suarez szerint ugyanis az egyediesítés elve maga a létiség, vagy pontosabban kifejezve: az illető létiség szubsztanciás formája.

Az egyedet továbbá az jellemzi, hogy „egyik“ és nem a „másik“. Tehát „egy“ vonást, mégpedig éppen „ezt“² tükrözi az Istenből és nem mást. Ezt az „ez“-séget azonban a forma biztosítja az egyed számára. Ebből nyilvánvaló, hogy az Istenben élő formai elgondoltság aránya adja az istenhasonlóság arányát az egyedre vonatkozólag.

Mivel azonban a szubsztanciás forma csak az anyaloknál jelent önmagának rendelt létiséget, a természeti dolgokban viszont lényegileg az ősanyagra szánt tartalmi összetevő, azért a természeti egyedben semmiképen sem lehet mellőzni a testiség befolyását. Kell tehát erről a testiségről is mint ilyenről egy isteni elgondoltságnak lennie, melyet a forma által egyediesített anyag tükröz.

A második (suarezi) elindulásnak is körülbelül ugyanaz a megoldása, mint volt az elsőé. E szerint az elgondolás szerint is az egyed annyiban tükrözi Istent, amennyiben annak az egyedről való elgondolását jeleníti meg a természeti rendben.

7. Szóba kerülhet még az istenhasonlóság tekintetében a *lehetőségek* világa. Teológiailag röviden felelhetünk ezekre vonatkozólag.

Minden lény annyiban tükrözi Istent, amennyiben ténylegeség. Ha ez a ténylegességi állapot *még* csak gondolati (a lehetőségek), illetőleg *csak* gondolati és a természeti rendben sohasem számíthat megvalósításra (a puszta lehetőségek), akkor az illető létiségeknek, helyesebben *lehetőségeknek istenhasonlósága azonos az isteni elgondoltság tartalmával* (idea creatrix), illetőleg formájával: vagyis a megvalósítás felé tartó képességiség állapotával. Ez nem annyit jelent, hogy Istenben képességileg vannak jelen, hanem csakis annyit (következik az *actus purus* fogalmából), hogy az Isten elgondolásában jelenleg csak mint képességiségek szere-

¹ Suarez Disp. V 6, 1.

² cf. „*heccitas*“ D. Scoti.

pelnek, útban a felé, hogy egyszer kifelé is a ténylegességbe lépjenek, illetőleg hogy sohase valósuljanak meg.

A kérdés azonban nem olyan egyszerű valójában, mint amilyennek látszik. Különös fejtörést okoz az a megfontolás, hogy a lehetőség mint ilyen nem létezik. Ámde Isten maga a tiszta ténylegesség. Ellentmondásnak tűnik tehát, hogy Istenben létez-zék valami, ami még nem ténylegesség. A lehetőségnek tehát leg-alább az isteni elgondolásban ténylegesnek kell lennie. Mivel azonban az isteni elgondolás és létiség azonos, azért következik, hogy a lehetőség Istenben nem merő elgondolás, hanem valóság. E valóság azonban kifelé, a teremtés rendjében még nem valósult meg, esetleg sohasem fog megvalósulni s így kifelé még mindig csak lehetőség, ill. merőben lehetőség.

A lehetőségek tehát *formailag* (mint lehetőségek) önmagukban egyáltalán nem jelentenek istenhasonlóságot, mert még kifelé, a teremtés rendjében nem mutatnak fel ténylegességet. *Tartalmuknál* fogva azonban istenhasonlóságot jelentenek a lehetőségek is, amennyi-ben t. i. olyan pozitív léttartalmú isteni elgondoltságot tüntetnek fel kifelé, a teremtés felé képességiségileg, amilyent befelé az isteni gondoltságban valóban és ténylegesen hordoznak.

Másképen fogalmazva a lehetőségek kérdését, az általuk hordo-zott istenhasonlóságot abban a mértékben kell látnunk, amennyiben a lehetőségek Istent kifelé utánozhatónak tüntetik fel. A lehetőségek világa ugyanis nem más, mint Isten mivoltának kifelé-való utánozhatósága.¹

Amennyiben tehát Isten megismeri a saját mivoltának kifelé-való utánozhatóságát, annyiban ismeri meg, ill. létezik benne a lehetőségek világa.

Kifelé viszont csakis annyiban létezik ez a lehetőség-világ, amennyiben Isten utánozható a teremtésben. Ez az utánozhatóság lesz tehát a lehetőségekben hordozott istenhasonlóság, ill. isten-képiség mértéke.

8. Merész fordulattal az Istennek a teremtményekhez való viszonyából próbáljuk meg szemléltetni a teremtettt valók isten-hasonlóságát. Merésznek nevezzük ezt a fordulatot, mert esetleg cirkulusnak tűnhetnék fel. Veszélyessé azonban mindez csak akkor válnék, ha bizonyítani is akarnók vele.

Itt van mindjárt Istennek a teremtményekről való megisme-rése. Különösen érdekelnek most ennek a megismerésnek meta-fizikai mozzanatai. A részletproblémák elől kitérve, szillogizmus-ban fogalmazzuk meg a kérdést: Isten mindent önmagában ismer meg. Ámde Isten mindent annyiban vall önmagának, amennyiben az illető valóság Hozzá hasonlít (tartalmilag: a lénye-gek; formailag: a létezések tekintetében), akár a külső tényleges-ség, akár a képességiség vonalán csak az isteni elgondoltságban létezte.

¹ cf. Schütz Dogm. I p. 348.

Tehát *a teremtményi istenhasonlóságnak legpontosabb ismertetőjegye az illető teremtményről való isteni megismerés foka.*

Ez a fok természetesen sohasem jelentheti azt, hogy egyik teremtményét jobban ismerheti Isten, mint a másikat. Nem. Ismerésével Ő egyformán kimeríti minden létiség egész mélységét.

A különböző ismerési fok Istenben csak azt jelentheti, hogy Isten annyira ismerhet meg valamit, amennyire valami. Mivel pedig a létező valók közül egyik létező inkább valami, mint a másik (perfectio), következőleg az egyikből több „valamit” ismerhet meg az Isten, mint a másikból.

Az isteni *szeretés és akarás* tekintetében a teremtményi istenhasonlóság kérdése így alakul:

Az Isten csak azt szereti, amit jónak (metafizikum) megismert.

Ámde ez egyedül Ő, és minden csak annyiban, amennyiben része van Őbenne. Mivel pedig ez az isteni jóban való teremtményi részesedés éppen az istenhasonlóságot jelenti, azért a teremtményi istenhasonlóságnak egy másik pontos *ismertetőjegye* az illető teremtményre vonatkozó *istenszeretésnek és akarásnak a mértéke.*

Az isteni *gondviselés* az egyetemes értelemben vett teremtő tevékenységnek egyik szerves mozzanata. A határozott célrajutás és célbiztosság mozzanatát adja bele a teremtés művébe és a dolgoknak az isteni értelemben való elrendezetségét mondja ki. *Tágabb értelemben* magában foglalja a világkormányzás fogalmát is, mely nem más, mint az Istennek a teremtett világra vonatkozó elgondolásainak és elrendezéseinek az időbeli megvalósultsága.¹

Érdekesen mutat rá ez a tágabb értelemben fogalmazott isteni gondviselés a teremtmények istenhasonlóságára.

A gondviselés célirányos cselekvés a Teremtő részéről a cél és a célravezetés gondolatával. Ámde mint célirányos cselekvésnek a nagyságát és minőségét a cél, azaz a metafizikai jószág szabja meg. Mivel pedig itt isteni célokról van szó és a „jó” csak az Isten maga lehet, ill. minden más csak annyiban, amennyiben része van Őbenne, azért a részesedés arányának kell megszabnia az isteni gondviselés nagyságát.

Ha megfordítjuk a tételt és a „részesedés” helyébe az istenhasonlóság egyenértékű fogalmát helyettesítjük, akkor kitűnik, hogy a tevékenység foka, *mennyisége és minősége* ismét a teremtményi istenhasonlóság mértékét mutatja.

Ha némileg más oldalról, az isteni világfenntartó tevékenység (sustentatio) oldaláról közelítjük meg a tételt, akkor is azonos eredményre jutunk.

A teremtmény nemcsak létének első pillanatában, hanem minden továbbiban is az abszolút ok segítségét igényli, tehát az

¹ cf. Schütz Dogm. I p. 479.

Isten fenntartó tevékenységére szorul. Más szóval kifejezve: csak addig bír egy teremtmény a létben megmaradni, vagyis a teremtményből csak addig tükröződhetik vissza Isten képisége és hasonlatossága, amíg Isten fénymelege rá- és belésugároz egy teremtményébe.¹

Vagy visszakövetkeztetve: amíg Isten gondot visel a világra, tehát fenntart, létet és erőt sugároz teremtményeibe, addig a teremtményi istenképmásnak és hasonlóságnak érintetlenül, épségben kell maradnia. Vagyis, amíg van gondviselés, addig szükség-szerűen érvényesül a teremtményben az istenhasonlóság.

Némileg az imént fejtegetett gondolatokkal függ össze — csak a másik, a teremtményi szempontból indulunk ki — *a teremtményi célosságnak* az istenhasonlóság mellett tanúsított kézzelfogható bizonyossága. A célosság ugyanis át- meg átjár mindent. Annyira mélyre nyúlnak gyökerei a teremtmény metafizikumába, amilyen mélyen fekszik a metafizikai relatív jóság az egyes létségeekben és amilyen mély vonatkozás feszül a relatív és abszolút jóság között. Ez egyúttal *az alapgondolatunk*: a relatív jóság szükségszerűen függ az abszolút jóságtól. A függés nemcsak eredetbeli s így nem egyszerűen létezési (formai), hanem tartalmi is az analógia vonalán. A két jóságfajtának függési vonatkozása tehát elsősorban hasonlósági. Ha tehát a teremtményben különböző irányokban célosságok feszülnek, akkor minden ilyenemű, még a legegyszerűbb teremtményi törekvés is, legyen az tudatos vagy öntudatlan, a céllal vagyis az Istennel való hasonulásra tör.

A teremtményekben élő *célosság*, ill. azoknak a cél felé törekvése tehát; ennek a célosságnak erőssége, minősége, létezése és tartalmisága *a teremtmények* különböző arányú *istenhasonlóságát mutatja*.

Mivel azonban a relatív jóságnak sohasem lehet az a célja, hogy abszolút jósággá legyen (ez ellentmondás lenne), azért a teremtményeknek a célj tökéletesség után való törekvése sem akarja az Isten tökéletességét, hanem csakis az istenképmásnak és visszfénynek kijáró tökéletességet: vagyis a teremtményi célos törekvés teljes önmagát kívánja elérni úgy, ahogyan a neki megfelelő istenképet teljesen megvalósíthatja.²

A teremtmény *tökéletessége* tehát sajátosan a *teljes istenképiség* és hasonlóság megvalósulása.

Érdemes megjegyezni, hogy az imént említett gondolatokkal mélyebb megvilágítást nyert: az emberi gondolkodás általános metafizikájának (analógia entis), nevezetesen az Istenről való gondolkodásnak a lehetősége. Az említett istenképiség ugyanis a lét általános fogalmával együtt az az egyetlen tárgyi alap,

¹ cf. F. Dander Gottes Bild u. Gleichnis. Z. f. kath. Dogm. 53 (1929) p. 12.

² cf. F. Dander Gottes Bild u. Gleichnis. Z. f. kath. Dogm. 53 (1929) p. 12—14.

amelyre az embernek Istenre vonatkozó tudása, de a merőben természeti megismerési rendnek sajátosságai is támaszkodnak. Vagyis az Istenről való gondolkodásunk nem más, mint az isteni lényeknek részben mint tárgynak, részben mint megismerő eszköznek halvány tükröződése bennünk akár képességileg, akár pedig ténylegesen.¹

Az Isten lényege mint objektívált tükörben verődik tehát vissza létünkben és minden teremtett létiségben; tevékenységeinkben (gondolat — akarás) és általában a teremtmények átmenő, célosságra töre élet-, ill. élettelen működéseiben.

•

A teremtményi istenhasonlóság legmagasabb fokának kell tekintenünk a metafizikai *okságnak* az Istenről való tükrözését.

A *cselekvő okság* jöhet itt elsősorban számításba, mint a teremtmények csúcsteljesítménye az istenhasonlóságban.²

Mivel általában a tevékeny létiség többet mond s így tökéletesebb, mint az egyszerűen nyugvó lét, azért jobban megközelelti hasonlóságban az isteni létet (actus purus), mint az utóbbi. Már maga a célratörés az okozatok körébe tartozik, de a célosság önmagában még nem határozza meg a célra törekvő lény egyéni tevékeny közreműködésének a mértékét. A hatóokság (causa) lesz tehát az a mozzanat, amely túlmegy a teremtmény célossági, de e mellett esetleg még passzív magatartásán és az illető teremtményi létiségnek a tevékeny oldalát hangsúlyozza. A tökéletességi fok tehát, amelyet a hatóokság juttat kifejezésre, többet mond az istenhasonlóságból, mint bármely más létiségi mozzanat. A szellemi lényekben kétségtelenül többet mond, mint a nem szellemi valóknál, mert ezek értelmes természetüknél fogva nem csupán Isten szellemi mivoltát, hanem értelmi és akarati tevékenységét is utánozzák.

•

A teremtményi hatóokság emez istenhasonlósága a legfeljebb a tevékeny valók ama törekvésében nyilvánlik meg, hogy más valók hatóokai akarnak lenni.³

Következik ez a magatartás a tevékenységi lét expanzív jellegéből. A dolgok metafizikai természete ugyanis az, hogy az igazságot sugározzák, a jóságot közölik s így erőiket működtessék. A hatóok tehát akkor, mikor erőit kifelé működteti, nem a semmin tevékenykedik, hanem valamin, amennyiben t. i. azon a valamin bizonyos változásokat okoz. S így a tevékeny létiség már fogalmában, ill. természetében hordja azt a törekvést, hogy valaminek változtató s így teremtményi hatóokává legyen.

•

¹ cf. F. Dander Gottes Bild. Z. f. kath. Dogm. 53 (1929) p. 12—14.

² cf. Thom Gent. III 21; III 70.

³ cf. Thom Gent. III 21.

Aránylag rövid vonásokban a metafizikai szemlélet oldaláról próbáltuk megvilágítani a teremtményi istenhasonlóságot. Mivel pedig a metafizika a lét általános és legmélyebben átfogó szemléletét mutatja, azért eme vizsgálódásunk a legmagasabb szemléleti áttekintést biztosítja és beletekintést enged az istenképiség teológiájába s annak sajátos részleteibe.

•

Az isteni abszolút önmagának-valóság egyáltalán nem zárja ki az isteni erőknél kifelé-való közlését, amint ezt a teremtés teológiája bőségesen igazolja. Ez a kifelé való isteni közlékenység szabad, abszolút és öncélú az isteni öncélúság értelmében. Szabadsága elsősorban és mindenekfelett a teremtmények létrehozására, ill. létre nem hozására vonatkozik. De vonatkozik másodlagosan (natura) a teremtmények továbbalakítására, milyenségére, pontosabb megjellegzésére is. Az isteni közlések öncélúsága következik Isten magától — és abszolút magának — valóságából (formai mozzanat), valamint Istennek lényegi, eszméi végtelenül tökéletes létgazdasági fokából (tartalmi mozzanat) is. Ezek szerint a végtelenül igaz — csak önkölő lehet. A végtelenül jó — csak önmagát akarhatja. S e kettő együttthatójának csakis az öncélúságot magábanfoglaló öncélosságot gondolhatjuk. Konkrétebben, témánknak megfelelőbben, ezt a gondolatot úgy lehetne kifejezni, hogy Isten a kifelé való közlésében — a teremtésnek bármelyik fázisa vagy fokozata legyen is az — csakis önmagát, magához hasonlót, ill. önmagának a képmását akarhatja viszontlátni. A tevékenységben burkoltan mindig feltételezzük a mintát, vagyis az alkotó eszmét. A teremtésnek mint tevékenységnek is megvannak a maga irányító metafizikai eszméi (ideae creatrices), melyek mind isteniek. A kérdés most már csak az, hogy ezek a teremtési eszmék magukban hordozzák-e az istenhasonlóságot, ill. az istenképiséget?

Feleletünkkel egyúttal azokat az utakat is megjelöljük, amelyek az istenség belső életéből kivezetnek egy *külső* világba, t. i. a teremtettség külső világába.

Az ágostoni teológiai szemléletben a platóni ideák elvesztették egyedi, magánvaló, hypostatikus jellegüket és mint az istenségben szubzisztáló eszmék hordozzák a teremtés ősmintáit. Semmiképpen sem nevezhetők ezek az ősminták az Istenben járulékos minőségeknek, mert hiszen a járulék mint képesség a tényleges-ség felé, ellene mond a *tiszta ténylegesség* (Isten) fogalmának. Így tehát a legkisebb teremtettség valóság teremtési eszméje is azonos az egész isteni lényeggel. Viszont mindebből következik-e a teremtettség valóságnak képisége? Az eszmével való hasonlóság a legpontosabban megtalálható. A képiséghez szükséges *eredés* és *alkati minőség* is kimutatható. A képiség tehát nyilvánvalóan megvan, csak az a kérdés, hogy ez a képiség istenképiség-e? Hogy megfelelhessünk, ahhoz a teremtettség valók alkatiságát kell tovább

elemoznunk. Fel kell vetnünk a kérdést, hogy mit jelenít meg ennek a teremtet valóságnak a teremtési ideája az Istenből? Azt találjuk, hogy az isteni lényeket. Vajjon az egész isteni lényeket? Nem okvetlenül: sem *tartalmilag*, sem *formailag*. Márpedig a képiségnek mint ilyennek, alkatilag valami egészet kell megjelenítenie a mintából, szemben a nyomossággal. A teológusok közül főleg D. Scotus nyomatékozza ezt a gondolatot.

A nehézség megoldását tehát itt kell keresnünk. Ha a teremtető eszme, illetve a teremtet valóság valami egészet, akár csak a halvány és analóg egészet is „képezi” az Istenről, akkor — képmásjellegű. Ha nem, vagyis ha csupán egy kis részletet, az istenségek minden tartalmi, belső életi, mivolti, létmódi vonatkozása nélkül — csupán mint ok és okozat mutat valamit az Istenből, akkor nyomnak kell mondanunk a képiség jellege nélkül.

A *nyom* tehát az isteni lényegből, létmódból, erőből csupán annak működő eredményességét jeleníti meg. Nem így a képmás. Ez ugyanis egészet rajzol meg. Karakterizál, kiragad a nagy egészből egy kisebb, halványabb egészet. Ez a kivetített kis egész mint teremtet valóság, aztán: vagy az *isteni lényeket* jeleníti meg, mint a belső szentháromságos életnek kifelé „egy Istenként” jellemezhető valóságát, vagy pedig magát a *szentháromságos életet* is, de analóg létezési fokon és formában. Ha az isteni lényeket jeleníti meg a képiség, akkor elsősorban is az Isten szellemi természetére, annak értelmileg és akaratilag tevékeny mivoltára gondolunk. Ha pedig a szentháromságos élet jelenik meg a képiségben „leképezve”, akkor a belső isteni tevékenységekben szubszisztáló személyi vonatkozásokra találunk.

A teológusok többször felvetették a kérdést, hogy az istenképmás az Istenen kívül mit jelenít meg: vajjon csak az isteni valóságos lényeket, vagy annak személyi tagozottságát, magát a szentháromságos életet is?

Akárhogy forgatjuk is a kérdést, elméletileg úgy látszik, hogy nem sok értelme van a két szempont különválasztásának. Biztos ugyanis, hogy a képmás valami kis analóg egészet tükröz az Istenből, vagyis az isteni természetből. E szellemi természetnek abszolút tevékenységei azonban *tartalmilag* azonosak a személyekkel; és fordítva: e tevékenységek *formái* megjellegzőinek a szentháromságos személyeket kell tekintenünk. Ha mármost elgondoljuk mintegy Isten szellemi alkatát, melyet mint isteni arculatot aztán a képmásnak analóg egészként tükröznie kell, akkor ezt az isteni alkatot csakis a személyi eredési vonatkozásokban kereshetjük. Mégsem felesleges azonban az, hogy az isteni lényeg, illetve szentháromságos élet képiségi lehetősége közt némileg különböztessünk, hiszen ezzel is csak teológiai szempontjainkat gazdagítjuk.

Jellegzetesebb különbségtétel kínálkozik azonban akkor, mikor azt kérdezzük, vajjon a személyek közül a *háromság* vagy csak az Ige mondható mintának? Vagy talán egyszerre mindkettő

is szóba kerülhet a maguk sajátos szempontjaival? Lehet-e tehát egy teremtetett képmás külön az isteni lényeg és külön a szentháromságos vonatkozás tükrözése? — Ez lenne az első kérdés. Vagy továbbá mondható-e a szentháromságos élet és Ige külön-külön, illetve együtt véve őket tekintetbe, a teremtményi képmás ösmintájának?

A kérdésekre akkor bírunk a legjobban felelni, ha felvonultatjuk teológiai szemléletünk előtt a teremtményeket, de főleg az embert. Az ő istenképiségének vizsgálatánál aztán az anyagot, mint tiszta szellemi valóságot, majd az értelmetlen és anyagi világot is szemügyre vesszük. Ezeknek a szempontoknak szemléletével aztán ki is merítjük az istenségnek kifelé, vagyis a teremtmények felé megmutatkozó utánozhatóságát (exemplarismus div.).

10. Az emberi istenképiség jelentősége.

Az ember az istenképiség gondolatával az egész teológia központi tárgya lesz. A gondolati szálak a Szentháromság isteni élettartalmából és formáiból nyúlnak le hozzá s a teremtés révén kiszövik lelki-testi összetettségében, egész mivoltában a *természeti* istenképet. A természeti életsíkon azonban ezek az isteni befolyások nem állnak meg, hanem kialakítanak egy mélyebb, gazdagabb és hasonlóbb istenképmást is az emberben: egy ú. n. *természetfeletti* istenképiséget.

Igy az istenképiségnek lesz mondanivalója az ember teremtettség-teológiájához (természeti istenképmás). De lesz szólása az emberi megszentelés (charitologia) és célhoz érés (status termini) teológiájához is (természetfeletti istenképmás).

Az ember sajátos bölcséleti (metafizikai) eszméjével anyag-szemlelmi összetettségénél fogva annyira jellegzetesen kapcsolódik bele az istenképiség gondolatába, hogy eme teológiai eszméjének (az ember = Isten képmása) sugárzatában hivatva van *egyénekként* arra, hogy képviselje Isten képmását és dicsőségét az összes teremtmények között; *fajilag* pedig arra, hogy a *Megtestesülés* (a benső istenképmás egyesülése a külsővel) s az így kialakult tökéletes természetfeletti istenképmás révén (in statu viae) az Isten Fia *misztikus testévé* legyen (gratia, character sacramentalis, sacramenta).

Az ember külső és időbeli *képmása* a belső, örök istenképnek, t. i. a második isteni személynek; de egyúttal *előképe* a belső örök képmás külső és időbeli megjelenésének, s így szorosan magával hordozza az egész *christologia*, *soteriologia* teológiáját is.

Az ember az istenképiség fényénél a teremtetett mindenség született *uralkodójaként* és *papjaként* jelenik meg az Isten és az

anyagi természet között, teljesen Krisztus született királyságának és főpapságának az Isten és teremtmény közti analógiája szerint.¹

11. Az emberi istenképiség alapjai.

A *teremtés* történetében úgy jelenik meg az ember, mint az egész teremtés koronája: új metafizikai létsíkon, az eszes természet magaslatán, ellentétben a látható világ többi szerves és szervetlen teremtményével. A *Hexaemeron* elbeszélési módjának mesterséges, majdnem szisztematikus *periódusai* is már eléggé ki akarják fejezni az egyes újabb létfajok különbözőségét. Mindez a külsőséges elhatárolás azonban korántsem fejezheti ki eléggé a látható világ két utolsó legfölkétesebb élőlényének, az „animal”-nak és az „animal rationale”-nak egymástól és más teremtményi létsíkoktól való metafizikai különbözőségét.

A *bölcsélet* azt mondja az emberről: „állat” (animal). Ezzel a megállapításával bevonja őt az élő lényeknek élő, érző, mozgó, vegetatív élettevékenységeket végző hatalmas osztályába; de egyúttal magasabbrendűségét is megállapítva rögtön hozzáteszi fajalkotó különbségként az „eszes” (rationalis) jelzőt. Ezzel pontosan megjelöli a bölcsélet az ember *logikai fogalmát*.

Az emberről alkotott *metafizikai felfogás* aztán — már sokkal életszerűbben — az emberben a *szellem-testi* összetettséget is hangoztatja. A szellem és test emlegetésével egészen sajátos, önmagukban külön is létezhető tevékenységi körök kerülnek egymást átható vonatkozásba s a két tisztán metafizikumból, t. i. az anyagból és szellemből, keletkezik egy harmadik, valami új, mindkét szélsőséget magában sűrítő, de mégis egészen más metafizikum, melyre a metafizika azt mondja: — ember.

Megvan azonban a *teológiának* is a maga eszméje az emberről. A bölcséleti ember-eszmét az elvonatkoztató logika (animal rationale) és a fizikai valóságon túlmenő metafizika (compositum quid ex materia et spiritu) próbálja meghatározni. Az ember teológiai eszméjét viszont maga a *Kinyilatkoztatás* jelöli meg bámulatos rövidségével és velős mindent-mondásával: az ember az Isten képmása. Elsősorban a *Szentírás* képviseli ezt az eszmét a maga írott soraiban. A *szen hagyomány* már csak ezeknek az írott soroknak a nyomain halad, mikor magyarázni próbálja az ember-eszme tartalmát. Végül a teológia a Kinyilatkoztatás emez egyirányú szálaít a gondolkodás medrébe kívánja beállítani és a teológiai ész segítségével kifejtteni igyekszik azoknak tartalmi szempontjait.

A teológiai ember-eszmének vizsgálata a *Szentírás* adatain

¹ Scheeben Dogm. III n. 361.

indul. Mivel a jelenlegi feladatunk inkább elméleti, mint pozitív, megelégszik a Szentírás kijelentéseinek egyszerű tudomásulvételével és felsorakoztatásával és nem kíván az összehasonlító szövegkritikával különösebben foglalkozni.

A Szentírás miután felszínre dobja az istenképiség gondolatát általában, mind az Ó-, mind az Újszövetség több helyen különösen az emberre alkalmazza azt. Az idevonatkozó szentírási helyek közül az *Ószövetség* teremtés-elbeszélése: a Gen. 1, 26. az *alapvető*. A többi hely csupán többé-kevésbé hangsúlyozott utalás a Gen. 1, 26-ra.

Ennek a kifejezésnek újszövetségi lelőhelyei sem tesznek mást, mint az újszövetségi gondolatvilágnak megfelelően messzeemenő következtetéseket vonnak le az ember eme teológiai eszméjéből.

*

Az alapvető szentírási hely, a Gen. 1, 26. — kifejezései teljesen megalapozzák a kérdés dogmatikáját. A *Vulgata* szavai: „Faciamus hominem ad imaginem (besalmenu LXX: κατ' εἰκόνα) et similitudinem (kidmuthenu LXX: καθ' ὁμοίωσιν) nostram . . . Et creavit Deus hominem ad imaginem suam (besalemo) ad imaginem Dei (beselem 'elohim) creavit illum” — összevetve a régebbi szövegmélekek verzióival az ember teremtésének pozitív meghatározójaként állítják oda mind a konkrét értelmű „imago” (slm=kép, árnykép, árnyék v. ö. Ps 38, 7.: „in imagine pertransit homo”) mind pedig az elvont jelentésű „similitudo” (LXX: ὁμοίωσις) kifejezéseket.

Szembetűnő itt a *képiség és hasonlóság* problémája, melyet fentebb már bölcséletileg szemléltünk. Viszont az is nyilvánvaló, hogy a görög szöveg (LXX) tanúsága szerint e hasonlóság nem akar többet jelenteni, mint amennyi egy tárgyról alkotható sajátos kép megvázolásához okvetlenül szükséges. A ὁμοίωσις (hasonlóság) nem akar: ταυτότης-t jelenteni, vagyis a hasonlóságnak azt a fokát, melyet az örök Ige, mint az örök Atyának képmása (imago Dei perfecta) képvisel; nem jelenti tehát a nagyság és a szubsztanciás azonosság teljes értelmű hasonlóságát.

A Gen. 5, 3.-ban a *héber szöveg* szerint az imago és similitudo Gen. 1, 26.-ban vázolt sorrendje érdekesen felcserélődik és a kötőszó elmarad: bidmuto kesalemo (mint képmását az Ő hasonlóságában). A kötőszó elmaradás és e kifejezés felcserélése (a *Vulgatában* nem) úgy látszik arra utal, hogy a képiség itt, mint a hasonlóságból eredő és azzal adott sajátság kerül számításba. Ezzel szemben a Gen. 1, 26.-ban a „hasonlóságot”, a kifejezés nyelvtani helyzete és a kötőszó folytán, a képiség fogalmi kiegészítőjének és értelmezőjének kell gondolnunk.

A Gen. 2, 7. pontosabban megjelöli az ember teremtését: „Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.” *E szöveg-rész* fontos annyiban, amennyiben

segítségével könnyebben tisztázhatjuk a *Gen. 1, 26.* és a *Gen. 5, 3.* közt vonuló parallelizmust. A *Gen. 1, 26.*-ban ugyanis az Isten teremti az embert az „Ő képére és hasonlatosságára”. A *Gen. 5, 3.*-ban viszont az ember (Adám) nemzi utódait „az ő hasonlóságára mint képmást”. Ez utóbbi tevékenységnél tehát a képiség és hasonlóság a nemzett, míg az előbbinél (*Gen. 1, 26.*) a teremtett emberi természetre utal. Megfordítva továbbá a gondolatot: a *nemződésnél* a nemzetnek a nemzővel való külső hasonlóságát az alapozza meg, hogy a nemző egész természetét közli a nemzettel. A *teremtésnél* viszont a külső képmás Istent mint szellemet, csupán érzékileg jeleníti meg. És ezt a megjelenítést mondja el a *Gen. 2, 7.*, amikor elbeszéli, hogy az anyagból megformált emberi alkat a lélek belehelése által valóságos és élő képmássá lesz. Nyilvánvaló, hogy az utóbbi esetben is közlődik természet, amennyiben ez a megelevenedett képmás a lélek beléteremtése folytán bizonyos fokig hasonló lesz az isteni természethez mint ilyenhez.

A képiségnek és hasonlóságnak párhuzamba állítása a Szentírás egyéb helyein nem igen található. Felváltva, külön-külön előfordul ugyan e két kifejezés, de ott is azonos jelentésben: t. i. ugyanazt az értelmet — valamilyen hasonlóságot — jelent hol az egyik (*imago*), hol a másik (*similitudo*). Ilyen helyek: *Gen. 5, 1.* — egyszerű utalással az ember teremtésére: „*hic est liber generationis Adam in die, qua creavit Deus hominem ad similitudinem Dei* (bedemuth).

A *Gen. 9, 6.*-ban a héber szöveg mintha többet mondana, mint a Vulgata: „*ad imaginem quippe dei factus est homo*” — helyett a héber szöveg: *beselem 'elohim 'aszah* (*imagine Deus fecit hominem*) szinte kétségtelenül mutatja, hogy az embernek nem csupán hasonlónak kell lennie az istenképhez, hanem már a teremtés aktusánál fogva ilyen (*'szh*).

A *Sir. 17, 1.*: „*secundum imaginem suam fecit illum*” — a görög szöveg szerint: *κατ' εἰκόνα αὐτοῦ*. *Sap. 2, 23.*: Vulgata: „*ad imaginem similitudinis suae fecit eum*”. A görög elhagyja a partikulát: *εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος*. Ez a szövegrész előbb az ember végnélküliségéről beszél, t. i.: „*D. creavit hominem inextermabilem* (*ἐν ἀφθαρσίᾳ* = *ad incorruptionem*), tehát egy olyan mozzanatban emeli ki az embernek Istennel való hasonlóságát, amely egyedülálló az összes látható teremtmények között, t. i. a romolhatatlanságban; különösen pedig, ha a görögöt (*ἰδίας ἰδιότητος*) némileg kiegészítjük (*ἰδίας αἰδιότητος* = *propriae aeternitatis*), akkor tűnik ki, hogy valószínűleg az isteni örökkévalóságról esik szó az emberre vonatkoztatva.

Az *Újszövetségben*: *Jac. 3, 9.*-ben utalással a *Gen. 5, 1.*-re, ismét visszatér a hasonlóság gondolata az ember és Isten közti vonatkozásban: „*In ipsa (lingua) benedicimus Deum et Patrem et in ipsa maledicimus hominem qui ad similitudinem (καθ' ὁμοίωσιν) Dei factus est.*”

Végül az Újszövetség Apostola a: *I Cor. 11, 7.* és a következőkben a férfiről azt mondja: „Vir . . . imago et gloria (δόξα) Dei est. (V. ö. Gen. 1₂₆)

Teológiai fejtegetéseink gyökere tehát a *Gen. 1, 26.*-ba nyúlik vissza. „Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra” volt a Teremtő jelszava, mellyel önmagát állítja oda minta-oknak a jövőbeli alkotása elé. A többszámú állítmánynak a ma elfogadott többségi vélemény szerint a háromszemélyű Isten az alanya. A „mi képünkre” teológiai jelentése tehát az lesz: „Teremtsünk embert a mi képünkre”, tehát a mi természetünk képére¹ — következőleg — olyannak teremtsük, amelyik hasonló lesz a mi természetünkben (principium in quo) gyökerező abszolút képmáshoz, valamint ennek az örök képiségnek az Istenemberben történő, tőlünk öröktől szándékolt teljes külső megjelenítéséhez.² Ezek a szavak tehát:

a) Közvetlenül és sajátosan utalnak valamire, mely magából az Istenből a *teremtés ténye* által valósul meg az emberben úgy, hogy az ember már teremtésénél fogva Isten képmását és hasonlóságát hordozza magában, vagy pontosabban kifejezve: ilyen lesz.³

b) Az „ad” vagy „secundum” névelőkkel⁴ azonban nyomatékos utalás történik arra is, hogy az ember nem istenképmás és -hasonlóság a szó *abszolút* értelmében, mint a második isteni személy, hanem csak bizonyos *relatív* értelemben és vonatkozásszerűen.⁵ Nem lett egyenlő ugyanis a teremtett emberi képmás Istennel, miként az a másik, az örök, mely Istentől született (Ige), hanem csupán bizonyos hasonlóságban közelíti meg Ősi mintáját; s ez a megközelítés sem helybeli, hanem utánzási közelséget jelent.⁶

A *szentatyák* felfogásában⁷ eléggé általános volt az a nézet, hogy az a bizonyos „ad” névelő *nem valami mintát jelöl*, melynek a hasonlóságára az ember alkotva lett, hanem az isteni működésnek egy véges, mintegy formálisan és elsődlegesen szándékolt eredményét jelenti, úgyhogy a szöveg értelme szerintük ez lenne: „Teremtsünk embert és benne („ad” helyett: „in eo”) legyen a mi képünk és hasonlatosságunk.”⁸ Ebben az értelmezésben a teremtő Isten mintegy az ember kiválóságát nyomatékozza e szavakkal.

¹ Nb. Az isteni természetről esik itt szó, melyet a Szentháromság birtokol közösen; tulajdonítás révén azonban a *teremtésben* az Atya mint *teremtő*-ok; a Fiú mint *minta*-ok képvisel.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 363.

³ cf. Scheeben Dogm. III n. 322.

⁴ κατ' εἰκόνα Sir. 17₁.

⁵ cf. Thom I 93, 1; Suarez Op. omn. I p. 744.

⁶ August Trin. VII c. 6. n. 12.

⁷ August Gen. ad litt. c. 16; Exaem. VII; Trin. XII c. 7.

⁸ cf. Suarez Op. omn. III p. 217. n. 8.

Ezek szerint tehát az „*imago nostra*” kifejezés nem a teremtetlen Képmás, sem nem utalás az isteni természetre, mint ősmintára, hanem valami teremtettségi állapot, mely az emberben valósul meg; egy bizonyos sajátság, amely az embert kiválóvá és tökéletessé teszi; s végül is ezt az emberben magában kell keresni, nem pedig rajta kívül, mint pl. az isteni teremtő eszmében vagy valamely személyi ősmintában.¹ Elvégre ugyanis minden lénynak van egy teremtő eszméje; a teremtő eszme képiségével tehát az ember még nem lenne különösen kiváló a többi teremtmény között (*excellens*).

c) E kifejezés nem határozza meg az igazi, mégkevésbé a kizárólagos ősmintát az ember számára. Nem felel tehát a felvetett kérdésre, hogy t. i. az ember, a Szentháromság, vagy az Ige képere van-e elsődlegesen teremtvé? Nem zárja azonban ki, hogy maga a belső, a már megtestesülésre szánt istenképmás is (Krisztus) teremtetési mintája lehessen az emberben megjelenő természeti istenképmásnak. Kétféle okból sem lehet ez kizárva: *Először* is azért nem, mert az isteni Logosz minden teremtmény eszméjét tartalmazza. A képiségnek a teremtetési eszméknél mélyebb jelentésénél fogva azonban ez a mozzanat most nem időszerű. *Másodszor* azért sem lehet kizártnak tartani azt, hogy Krisztus istenképisége lett légyen az ember teremtetési mintája, mert Krisztusnak emberi természete az első ember teremtetésénél már előre rendelkezve volt.²

d) A képiség mellett szerepel a hasonlóság gondolata is. A képmás és hasonlóság kifejezések, ha nem is kizárólag, olyan mozzanatot emelnek ki az emberre vonatkozólag, mely a teremtetés tényében lett sajátja és az Isten-elgondolta és alkotta emberi természethez tartozik, mintegy egészen függetlenül attól a tényről, hogy az embernek a természetfeletti rendhez is valami köze van. Exegetikailag szinte kézzelfoghatóvá lesz ez a gondolat, ha a szöveget betűszerinti értelemben vesszük annak ellenére, hogy némely szentatya a hasonlóságon a képiség természeti jelentésén túlmenően *természetfeletti* isten hasonlóságot akar értelmezni.³ Annál kevésbé döntő némely atyának eme tágabb, a természetfölötti isten hasonlóságra is utaló magyarázata, mert azt az isten hasonlóságot, melyre a *Gen. 1. 26.* utal, Ádám bűne után is fenn vélük tartani; tehát nyilvánvalóan nem kizárólag a kegyelmi istenképiségre gondolnak.

Ha viszont Istennek a *Gen. 1. 26.*-ban megnyilatkozó szavait a legteljesebb értelemben vesszük, akkor azok nem szükségszerűen ugyan, de a természeti istenképmás és hasonlóság mellett — helyesebben azon felül a maguk teljes végiggondoltságában —

¹ cf. *Suarez Op. omn. III p. 217. n. 8.*

² *Imago Dei refulgens in facie Christi Jesu* — II Cor. 4₁₋₆; — cf. *Scheeben Dogm. III n. 325.*

³ Így: *Iren. Cyr. Alex. August: Signaculum imaginis etc.* — cf. *Scheeben Dogm. III n. 318.*

bizonyos természetfeletti istenképmást, illetve hasonlóságot is *jelenthetnek* és valójában *kell* is jelenteniök. Más kérdés aztán, hogy sajátos, vagy átvitt jelentésben teszik-e ezt. Nagyon meg kell fontolni ugyanis azt a véleményt, amelyik arra utal, hogy mikor Isten a *Gen. 1, 26.*-ban kimondja az ember eszméjét, akkor az ember teljes, saját maga (Isten) elgondolta eszméjét tartotta szem előtt.¹

Akármennyire hullámozzék is a szenthagyomány nézete e kifejezésekről, az alexandriai iskola exegetikai elvei (természetfeletti ség) nem megvetendők. Ennek az iskolának nézetét el lehet fogadni abban az értelemben, hogy a *Gen. 1, 26.* ama kifejezései az ember teológiai eszméjeként *lehetséges* (teljes), de *nem kifejezett módon* tartalmazzák a természetfeletti istenképmás gondolatát. A két kifejezés (imago-similitudo) értelmileg összekapcsolva mindenestre egymás megértését segíti elő.² E szerint összekapcsolva a két kifejezést, a *Gen. 1, 26.*-ban nem akármilyen képmásról van szó, hanem *nagyon hasonlóról* (similitudo); és nem is akármilyen hasonlóságról, hanem képmásszerűről (imago).³

e) Végül meg kell állapítanunk, hogy a *Gen. 1, 26.* meghatároz bizonyos képiségi és hasonlósági tényt az emberről, de korántsem precizirozza azt. Nem mondja meg nevezetesen azt, hogy *szelleminek* vagy *anyaginak* kell-e gondolnunk ezt a képiséget. Erre a kérdésre részben más szövegutalásokból, illetve elméletileg kell megfelelnünk.

12. Természeti istenképiség az emberben.

D. Scotus határozottan nyúl a természeti istenképiség problémájához és élesen visszautasít minden olyan nézetet, mely az istenképmás alapjául az emberi lelken (mens) kívül másban keresi az istenhasonlóságot.⁴ „Mens” sokfélét jelenthet. Alapjában véve mégis magát az értelmes természetet nevezhetjük így. Néha megszükitett jelentésben a *kutatói értelem* vagy ritkább esetben az *emlékező tehetség* is érthető rajta. D. Scotus eme véleményében⁵ Szent Ágostonra támaszkodik, aki nyíltan kimondja, hogy az ember nem minden tekintetben, ami a természetével kapcsolatban szóba kerülhet (pl. test), mondható képmásnak, hanem csakis az értelmes természete (mens) alapján.⁶

¹ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 318—319.

² cf. L. *Janssens*: *Summa* th. VII p. 807.

³ cf. *Thom* I 93, 1. ad 2.

⁴ cf. *Scotus* Oxon. I 3. q. 9. en 3. et 4; cit. *Scotus* *Summa* th. I 93. 3.

⁵ cf. *Thom* I Sent. q. 3. a. 5.

⁶ *August* Trin. XV c. 7; cit. *Scotus* *Summa* th. I 93, 2. ctra.

A középkori nagy teológusok e szempontokban általánosságban megegyeztek és kétségtelennek vallották azt, hogy az istenképiség elsőrendű székhelyétül csakis a *szellem*, s annak képességei, illetőleg ténylegességei tekinthetők. A *testi* mozzanatok a képiség szempontjából csak másodlagosak, sőt elbírálásuk egyenesen a nyom értékelési körébe tartozik.¹ E nézet szerint pl. az angyal, mint tiszta szellem természetesen elvitázhatatlan magasságba kerül az ember fölé. Viszont másrésről érezhető volt a középkori teológusoknak a képiségről vallott nézeteiben az említett szentatyák gondolatainak hatása, melyek szerint Isten a képiség hangoztatásával az embernek valami egészen kiváló méltóságot szánt. E kettős hatás eredőjeként következnek aztán azok a próbálgatások az emberi istenképiség valamilyen, a szellemtől eltérő módosított kimagyarázására, melyek ellen aztán Duns Scotus olyan határozottan tiltakozik a világos és legbiztosabbnak látszó tisztán szellemies megoldás nevében.² Ezzel a tisztán szellemies képiség elmélettel viszont úgy látszik, fel kell áldoznia a szentatyáknak az emberről, mint istenképmásról vallott magasnívójú elgondolását. Legalább is meg kell elégednie azzal, hogy az ember az istenképiségben csakis az angyal után következhetik.

•

Az emberben megjelenő istenképiség tehát egy bizonyos *szellemiséget nyomatékoz*.³ Nevezetesen azt mondja, hogy az istenképiség elsődleges és formáló hordozója az emberi lélek, mely azáltal lesz istenképmás, hogy képessé válik az Istenben való részesedésre.⁴ Ez a gondolat szentágostoni.⁵ Szálait a középkorban elsősorban Szent Bonaventura veszi fel és szövi tovább. Szerinte tehát az ember istenrészességre való fogékonysága ebben nyilatkozik meg a legfeltűnőbben, hogy az ember már arra születik, hogy hasonuljon Istenhez. Ez a megfogalmazás így eléggé lazának hangzik és félős dolog, hogy Bonaventura *nem a természeti* istenképiségre céloz vele. Talán mégis némileg megnyugtató az a megjegyzése, az ember *eredetétől kezdve magában hordja az isteni arc fényességét* s így már a természetében is van valami az istenarcból.⁶ Ez az emberben megjelenő fényesség bizonyos *megfelelést* jelent az Istenhez viszonyítva, mely megfelelő bizonyos rendbelinek (*convenientia ordinis*) tekinthető és ez jellegzi meg az embernek Istenben való részesedési képességét.

¹ Thom I 93, 6. ad 3.

² cf. Scotus Oxon. I 3. q. 9. n. 2. et 4; cit. Scotus Summa th. I 93, 3.

³ cf. Thom I Sent. 3. q. 4. a. 4.

⁴ cf. Suarez Op. omni. I p. 245. n. 8.

⁵ cf. August Trin. XIV c. 8. n. 11.

⁶ cf. Bonav II Sent. 16. a. 1. q. 1.

Igy minél nagyobb fokú ez a „rendbeli megfelelés”, vagyis minél közvetlenebbül van egy valóság az Istenre beállítva, annál jobban részesedhetik Istenben.¹

Ha most egy teremtményről — s ilyen minden eszes teremtmény — megállapítható, hogy közvetlenül Istenre van rendelve, akkor benne minden más teremtménynél erősebb a „rendbeli megfelelés” s így az e megfelelési hasonlósággal hordozott képiség is.²

Minden teremtményben van ilyen ú. n. megfelelési hasonlóság az Istenhez, az eszteleneknél azonban ez csupán oksági vonatkozásban merül ki. Az ő hasonlósági megfelelésük tehát meglehetősen külsőségesnek nevezhető (vestigium). Ezzel ellentétben az eszes teremtmény nem csupán ilyen külsőségesen, hanem belső, természeti képességeinek megfelelően is hasonló egy fölül álló teremtetlen valósághoz, t. i. a három személyű isteni természethez.³

*

Kérdeznünk kell ezekután azt, hogyan történik a *szellemi* valóságban ez a bizonyos „megfelelés”? Az értelmes természet ugyanis meglehetősen tág fogalom s inkább tekinthető fajalkotó különbségnek, mint metafizikai kategóriának. A metafizika nyelvén azonban beszélhetünk az értelmes természet szubsztanciájáról; mint működő természetnek képességeiről és ezeknek képes-ségiségi, illetőleg ténylegességi fázisairól, vagyis készségeiről (habitus) és tevékenységeiről.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a képiség a szellemiségből nem foglalhat le magának egy-egy szellemdarabkát, hogy ott rajzolódjanak ki vonásai, mert hiszen a képiség ellentétben a nyomossággal, éppen az egész valaminek kicsiny (esetleg analóg), de mégis csak egész alkati „leképzését” jelenti. Ezekután meg kell állapítanunk azt:

a) hogy a képiség a szellemi valóságban egyetemes és az *egészet lefoglaló sajátság*, amely a szellemi természet egyes metafizikai mozzanatai szerint módosul, különféle képen fejeződik ki.

b) Ha sorra vesszük az emberi szellem metafizikai mozzanatait, a következő megállapításokat tehetjük:⁴

α) A lélek *szubsztanciájában* — gyökérszerűen — jelenik meg az egész istenképiség. A szubsztancia ugyanis a metafizikai mozzanatok hordozója és összefogója; belegyökereznek s mintegy belőle nőnek ki. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy szubsztancián itt nem merőben formai — tartalmilag üres — mozzanatot kell gondolnunk, hanem az illető lény metafizikai lénye-

¹ cf. *Bonav.* II Sent. 16. a. 1. q. 1—2; *L. Janssens*: Summa th. VII p. 813.

² cf. A képiség elmélete: Képiség-fajok; cf. *L. Janssens* Summa th. VII p. 314.

³ cf. *August.* Trin. IX, X, XIV, XV; cf. *Bonav.* II Sent. 16. a. 1. q. 1.

⁴ cf. *L. Janssens* Summa th. VII p. 799.

gének tényleges fennállását. — β) A lélek *képességei* (értelem és akarat) képességiségileg hordozzák az istenképiséget; nevezetesen a szentháromságos istenképet, amennyiben t. i. analóg módon utánozzák az abszolút szellemnek abszolút értelmét és akaratát. (I 93, 7.) — γ) Az igazi szentháromságos istenképet azonban az emberi lélek természeti állapotában valóban (actu) a szellemi tevékenységek, vagyis az értés és akarás jelenítik meg. (I 93, 7.) Merőben fikció ugyanis az, amely a szentháromságos életben szenvedőleges képességeket, vagyis nem értő értelmet és nem akaró akaratot gondol. — δ) A képességiség fázisát feltűntető szellemi képességek és ezeknek a tevékenységei közé kell gondolnunk létmód tekintetében az ú. n. *készségeket* (habitus).¹ Ezek állandósági (hordozottsági) jellegüknél fogva közelebb vannak a képességekhez és távolabb a tevékenységek-től;² *eredetüknél* fogva viszont közelebb az aktusokhoz, mert hiszen azoknak gyakori ismétlése által jönnek létre.

A készségek több képiséget jelentenek, mint a merőben tevékenységek; mintegy sűrített tevékenységeknek számíthatjuk őket. (I. 93, 7.) Amennyiben továbbá a képességeket tökéletesítik (facultates), annyiban a merőben képességeknél is kiválóbban hordozzák az istenképiséget. És végül amennyiben sűrített tevékenységeknek mondhatjuk, mintegy a lelki készségeket, amelyekben erő szerint (virtualiter) tovább élnek és feszülnek, — modern technikai nyelven kifejezve: helyzetenergiában — várakoznak a szellemtevékenységek, már sokkal kifejtettebb, sokkal kibontakozottabb istenképiséget mutatnak fel, mint a kezdő (iniciatív) tevékenységek a még meg nem szerzett készségek nélkül. Állandósult beállítottságot jelentenek a készségek, melyek főleg két irányba fordulva alakítják ki a lelken az istenképiséget: Az egyik irány Isten felé, a másik önmaga felé irányítja az emberi szellemet.³

A készségek és tevékenységek szemléletével az emberben megjelenő istenképiség egészen *sajátos jelleget* ölt. Ezek szerint az emberi szellem nem megkövesedett vetülete az ösmintának; erről biztosít a tevékenységeinek mozgalmassága. De nem is szétfolyó, örökös, eltűnő rohanás jellemzi, ami viszont a csupa tevékenységi egymásutánnak lenne a sajátossága, hanem a mellett, hogy az emberi szellem nyugalmi valóság (lényeg, szubsztancia), bizonyos állandósult cselekvő lendületet is mutat (működő készségek).

c) Ha az értelmes emberi természet szellemi, metafizikai mozzanatait összefogjuk a szellem kettős főtevékenységének — az értésnek és akarásnak — két főirányában, akkor megkapjuk az emberi lélek természeti istenképiségének állandó, sajátos alkotát.

¹ Nb. A jelen esetben *szerzett* értelmi és akarati készségekről van szó.

² Nb. *Közvetlenül* a képességek hordozzák őket.

³ cf. Thom Verit. 10, 2. ad 5.

Ezt az alkatot is pontosabban jellemezhetjük, ha figyelemmel vagyunk az emberi *értés és szeretés tárgyra*. Igaz, végeredményben minden tárgy, melyre az értés és akarás irányul, metafizikailag az Isten felé utalja az illető értelmi, illetve akaratni működést. Az Atyák szokás szerint így is határozzák meg a szellemnek Istennel való hasonlatosságát; azt hangoztatják ugyanis, hogy a szellem ismerettárgya Istenével analóg módon azonos;¹ tekintettel t. i. arra, hogy minden valóság az analogia entis *folytán* magában hordozza az örök igaznak, illetőleg jónak legalább halvány visszfényét.

Azonban az is kétségtelen, — s ez a gondolat Szent Tamásnak a szellemek természeti elgondolásában nyomatékozva van — hogy a legmélyebb ismerési és akarási tárgy maga az Isten. Ha tehát az embernek van egyáltalán a természetben adottsága arra (I 93, 4.), hogy ezt a legmagasabb valóságot megismerje és szeresse, akkor az emberi szellem legmélyebb természeti ismerő és akaró tevékenységeit a természeti istenismerésben és istenszeretésben kell megjelölnünk; vagyis más szóval az emberi lélek természeti istenképisége ezen a ponton a legtökéletesebb.²

Es még csak az sem szükséges, hogy e két irányú lelki tevékenységek kifelé is nyilvánuljanak; az imént említett képiség maradhat tehát „belső” képiség is az emberi szellemiségben azért, mert az értelmes természet végső befejezettsége az értelemnek és akaratnak abban a belső tevékenységében is adva van, mely ténylegesíti és betölti a természeti cselekvő képességeket.

d) Az Isten tényleges természeti értésében és akarásában megjelölt természeti istenképiségben gyökerezik az értelem, vagy a megismerő erő, mint az emberi istenképiség legjellemzőbb vonása. Ez a gondolat elsősorban Szent Tamás teológiai intellektualizmusából vezethető le. Duns Scotus felfogása ezen a téren — ha akár *Szent Tamás*, akár *Scotus* egyáltalában felvetette volna formailag ezt a kérdést — inkább az ő voluntarizmusát tükrözné; vagyis ő a természeti istenképmás fő vonását valószínűleg az akaratban, nevezetesen a *természeti istenszeretésben* jelölné meg.

Az a kérdés, vajjon az Isten természeti megismerése és szeretése mennyiben és milyen fokon lehetséges, most nem érdekel bennünket. E kérdésben Szent Tamás (I II 109, 3.) és Scotus állásfoglalása nem egységes éppen az emberi természet teljesítőképességéről vallott különböző felfogásuk miatt.

Scotus szerint mindenesetre az ember még nem mondható istenképmásnak azon az alapon, hogy az isteni értésnek és akarásnak természeti képessége megtalálható benne;³ mégpedig

¹ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 360.

² cf. *Scotus* Oxon. I d. 3. q. 9. n. 7; cit. *Scotus* Summa th. I 93, 8.

³ cf. *Scotus* Oxon. I d. 3. q. 9. n. 3–6; — cf. *Thomae: imago creationis*.

azért nem, mert így az emberi lélek csak olyan mintát utánozna, mely bizonyos „kettősség”-et tüntet fel önmagán, márpedig az istenképiséghez, annak igazi fogalmához — Scotus szerint — olyan minta kell, mely a „hármasság”-ot mutatja, vagyis a képiségnek Szentháromságot kell mintáznia.

Ugyanezen ok miatt tartja kevésnek az istenképiséghez Duns Scotus az emberi szellemnek tényleges istenismeretét és szeretését is önmagunkban.¹ Scotus nyilván nem egyszerűen a természetfölöttiség hiánya miatt gondolkodik így az ember istenképiségéről. Látható ez onnan, hogy a természetfölötti jelleget (kegyelem) sem tartja elegendőnek önmagában az istenképiséghez, amennyiben az ú. n. szenttamási imago recreationis-t erősen kritika alá veszi.

Lényegesnek látszik tehát az istenképiséghez az ő fel-fogásában, hogy a Szentháromság legyen az ember teremtetési ősmintája s így a háromság nyilatkozzék meg az ember természeti istenképiségében. Letagadhatatlanul és szívós következetességgel halad D. Scotus ezzel a beállítással Szent Ágoston nyomdokain, aki szintén a lelki tevékenységek hármasságában látja meg az ember istenképiségét.

e) Az ember természeti istenképiségének még egyéb jellegzetes mozzanatát kell megmutatnunk: Így

1. Az elméleti és gyakorlati értés közötti különbségtéves; ezeknek legfőbb elvei, amelyekben minden ember megegyezik, szintén az emberi istenképiség egy-egy vonásának mondható, mellyel az isteni értelmet „képezi”.²

2. Az akarati oldalon az emberi istenképiségnek fontos istentükröző vonása az *akaratszabadság*. Az isteni akarat normája minden teremtményi jótakarásnak. A teremtmény azt mondja jónak, ami az isteni akarral megegyezik.³ Ez az erkölcsi vonalon. Az akaratszabadságban azonban egy nagy *metafizikai gondolat* is ki van mondva, az emberi istenképiségre vonatkozólag t. i., hogy az értelmi belátás sajátos formája a szabad választás (liberum arbitrium) és ezáltal az ember önmagával rendelkező autonóm valóságnak tartható (per se potestativum).⁴

3. Az emberi istenképiség autonóm jellege (persze nem abszolút) abban jelentkezik gyökérszerűen és jellegzetesen, hogy az emberi akarat (potentia) már kezdettől fogva bizonyos értelemben az isteni akaratra van hangolva⁵ s ezért kívülről semmiféle parancsot önmagában nem igényel, sőt nem is tűr. A parancs, ha van, már a konkrét akarásra (actus) és nem magára az akaró képességre vonatkozik. A parancsnak és az akarásnak megegyezése kétirányú lehet: vagy magára az akarati

¹ cf. Thomae: imago recreationis in iustis.

² cf. F. Dander Gottes Bild. Z. f. Kath. Dogm. 53. (1929) 203. kk.

³ Nb. Erkölcsi szempontok az istenképiségben.

⁴ cf. Thom 1 II Prologus.

⁵ cf. „gleichförmig” — Dander ib.

tárgyra vonatkozik, vagy még az akarás különös minősítésére is. Amikor a parancs az akarati tárgyra vonatkozik, akkor ismét: vagy a tárgy tartalmára (ipsa res volita) határolódik (akkor van ez, amikor az ember *ugyanazt* akarja, amit az Isten), vagy a motiváló akarási célra (ratio volendi), amikor pl. ugyanabból az indítékből akar valamit, amiből az Isten.

4. A szabadakaratton belül különös vonás az emberi istenképben: az *uralomra való elhivatottság*, vagyis az embernek az a képessége, hogy másoknak, másokért legyen, tegyen és vezesse őket.

Mindenesetre mélyreható különbség az isteni és emberi irányító erő kifejtés között, hogy az emberi a belső erőket irányítja a szerint, amint azok a külsőkre irányulnak. Míg Istennek gondja van a külsőkről (t. i. a rajta kívül állókról), a szerint, amint azok a belsőkre vonatkoznak.¹

5. Az emberi akarat, szabadság és képiség autonómia alapozza meg végül a külső javakra vonatkozó természeti tulajdonjogot.²

*

Az ember testi és lelki összetettségénél fogva nem mondható pusztán szellemi lénynek, ami pl. az angyal, hanem lényegileg még a testével is számot kell vetni. Ha ezt meg tesszük, akkor kérdéses lesz, vajjon az *emberi test* mennyiben hordozza, vagy hordoz-e egyáltalán valami istenképiséget?

Már első pillanatban nyilvánvaló, hogy csupán *természeti* istenképiségről lehet szó a testtel, mint ilyenről (önmagában tekintve) kapcsolatban. A testiség ugyanis nem lehet a kegyelem belső hordozója, hanem csak eszközszerű; következésképpen sem mint önálló alany, sem mint tárgy nem vehet részt a természetfeletti életmódokban.

Mivel az emberi istenképiség megokolását a benső ember szellemi részében kell keresnünk,³ azért erősen meg kell kérdőjelezni a *test* képiségét. Ha egyáltalán alkalmazzuk is rá ezt a fogalmat, akkor sem szabad ezt úgy érteni, hogy az emberi test külön, mint ilyen hordozza az istenképiséget, hanem hogy az emberi test alkata nyomszerűen jeleníti meg a lélekben tükröződő képiséget.⁴

Körülbelül ugyanígy vélekednek a kérdésről a niceai zsinat atyái. Szerintük a *πλάσμα*-t illetőleg „caro”-t kell képmásnak mondani, de csakis annyiban, amennyiben a test az Istenhez hasonló lélek szolgálatára van rendelve és külsőleg is csak azt fejezi ki.⁵

Mélyreható szempontot rejt ez a vélemény az ember ter-

¹ cf. *Thom* Gent. III 13.

² cf. F. Dander *Gottes Bild*. Z. f. Kath. Dogm. 53. (1929) 210. kk.

³ cf. *August.* Trin. XIV, c. 8. n. 11; XV, c. 6. n. 10; L. Janssens: *Summa* th. VII p. 816.

⁴ *Thom* I 93, 6. ad 3.

⁵ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 328.

mészeti istenségére vonatkozólag; olyan szempontot, mellyel a középkori nagy teoretikusok nem sokat törődtek, a modernek viszont (köztük leginkább M. Scheeben) nagyon nyomatékoznak.

A Szentatyák nagyon helyesen fogalmazzák meg az ember teológiai eszméjét akkor, amikor az istenképiséget nem csupán a szellemben keresik s nemcsak arra törekszenek, hogy a szellemnek a testtől való éles különbözőségét mutassák ki. Ha ezt tennék, ezzel mintegy kettémetszenék az ember igazi metafizikai fogalmát. Ők nem két képiséget látnak az emberben, hanem a *πλασμα*-ban egy *plastikus képet*, mely nem holt ruhája, hanem kifejező külső alkata az éltető léleknek; testet és lelket tehát nem különállónak kell gondolnunk, hanem ugyanazon egy istenképmás két oldalának látnunk.¹

A szentatyák ezzel az életszerűbb emberszemlélettel — a skolasztikusok inkább spiritualisták és elvontak — talán még biztosabban elhárítják maguktól az audiánoknak és Tertullianoknak szélsőséges, a képiségben csak a testi alkatot látni akaró véleményeit, mintha maguk is szélsőséges spiritualista álláspontra helyezkednének;² nem is számítva azt, hogy a szélsőséges spiritualista álláspont éppúgy veszélyeztetheti az istenképiség helyes fogalmát, mint a szélsőséges anyagelvű magyarázat (audiánok). A szentatyáknak az istenképről alkotott sajátosan plastikus felfogása után a teológiai eszmefejlődésre jellemző fázis az ú. n. *spiritualista elgondolás* az istenséggel kapcsolatban.

Az *audiánok* ugyanis vaskos antromorfizmussal fenyegettek aziránt, hogy a látható, testileg is kifejeződő képiség az emberben nem egy szellemi ideál érzéki megjelenítése, hanem e testi képiséget mintegy homogén és szintén anyagiasság lélek tükrözésének kell gondolni. A IV. századtól kezdve tehát az emberi istenképiségen, ellenhatásként, kizárólag és közvetlenül azt értik, ami az isteni fenségnek közvetlen reflexe, vagyis az emberi lelket, mely valóban hasonló az Isten szellemi természetéhez, mint ilyenhez.³

A test istenképisége tehát a *lélekrealitásában* és a léleknek látható hordozásában áll. Nem önmagában hordoz tehát istenképiséget, hanem csakis a lélekkel együtt, annak alapján és az ő kedvéért. Külső formája, királyi alakja, pompás aránya és művészi plastikája azok a vonások, melyekben Istennek a lélekkel közölt belső szépsége, elevenisége, fensége, vagyis *képisége* láthatóvá lesz. A test által hordozott képiség elevenisége ezután is éppúgy a lélektől függ, mint egyáltalán fiziológiai elevenisége függ a lélektől, mint elevenítő elvtől. A test szubsztanciás fennállása pedig ezután sem nélkülözheti a lélek formáló és fenntartó erejét. Mindennek ellenére mégis valódi képmásnak kell mondanunk a testet is éppen a lélekkel való szub-

¹ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 328.

² cf. E. *Krebs* tanulmánya; *Lex. f. Theologie u. Kirche* (Büchberger) III k.

³ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 330.

szanciás egysége és plasztikus alkati hordozó ereje miatt és nem lehet csupán nyomnak neveznünk a lélekkel, mint képmással szemben.¹

*

Az emberi test belső és külső differenciáltságával adódik a nemeknek, *férfinak és nőnek különbözősége*. E különbözőségben is keresnünk kell az ember természeti istenképiségének egy-egy sajátos vonását.

Alapvető tételünk, melyet nyomatékozni kívánunk, hogy a férfi és nő egyaránt *valódi ember*, vagyis az emberi természetet mindkét nem egyforma teljességgel birtokolja. Az istenképiség azonban az értelmes emberi természethez van kötve; ilyen szempontból tehát a férfi is, nő is egyaránt mondható istenképmásnak.²

Mivel azonban a nemi különbözőségek valóság, feltétlenül mondanak valami sajátosságot a képiségben is.³

Az ú. n. *első* tereméstörténetben úgy jelenik meg az ember, mint a teremtés koronája. „Mondá (Isten): Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra... Meg is teremté az embert: a maga képére, az *Isten képére teremtette, férfiúnak és nőnek* teremtette. És megáldá őket az Isten és mondá: Szaporodjatok, sokasodjatok és töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá.”⁴ Nyomatékozva van ebben a szövegrészben az, hogy az ember egyenest *a nemi különváltságban* az Isten képe. A nő is Isten képe az emberi jelleg tekintetében éppúgy, mint Ádám. *A második tereméstörténet* (Gen 2.) azonban a nőnek istenképiségét *nem önállóan* mutatja be, hanem Ádám képének, pontosan *ellenképének*, *tükrképének* (Szenegdo) mondja. *Szent Pál* nagy határozottsággal folytatja e gondolatot az I Cor 7, 3—12-ben, amikor a férfit az Isten képmásának és dicsőségének, az asszonyt a férfiú dicsőségének jellemzi. *Szent Pálnál* tehát biztos körvonalazással jut kifejezésre az Istennek a nőre vonatkozó teremtő gondolata, mellyel a nőt alapvetően a férfiúra utalja. (Gen 2, 18.: *Adiutorium simile viro*), de úgy, hogy nem merül ki a férfiúval való vonatkozásában. Ő is Isten képét hordozni és valóítani van hivatva, ha mindjárt függő, de nem másodfokú kiadásban; a férfiúnak segítője, de hozzája hasonló, vele egyenlő rangú.⁵

Ezek szerint tehát a férfi egyenes értelemben mondható istenképmásnak, míg a nő nem; vagyis: a férfi a nőhöz való tevékeny és uralkodó viszonyában az Isten képmása és mint

¹ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 328.

² cf. Gen 1₂₇: „ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam fecit eos”; a Gen 2₁₈₋₂₀-ban pedig az *asszony* „adiutorium simile . . .”

³ cf. *Bonav.* Heb. q. 2; cit. *L. Janssens* Summa th. VII p. 818.

⁴ Gen 1₂₆₋₈

⁵ cf. *Schütz* A házasság. p. 20—23.

ilyen az Istent a Teremtő és teremtmény közti viszony analóg mintájára kiindulópontként képvisel.¹

A nő viszont mint nő, mint a szenvedőlegesség és alávetettség típusa a teremtményt analogizálja a Teremtőhöz való vonatkozásában; ilyen értelemben tehát, mert nem Istent mintázza, nem istenképmás, bár önmagában, mint ember, ő is az.² A férfi és nő között jelentkező képmáskülönbség azonban nem akkora, hogy a *Gen 2, 18; 1 Cor 11, 7.* alapján a nőt a férfi képmásának nevezhetnők. A nő tehát a férfihez hasonló *segítőtárs*, aki az emberi istenképiségben a férfi mellé és nem alá van rendelve, hogy segítségével a férfi létrehozassa és sokszorozhassa az emberi, nevezetesen a férfiben megjelenő istenképiséget (gyermek).³

6. Az ember természeti istenképiségének vizsgálatánál ha nem akarjuk az ember igazi mivoltát meghamisítani, az emberi lelket és testet *egységes szemléletben* kell néznünk. Úgy kell meglátni a kettőt, mint „egy” létiséget, mely különböző metafizikai értékkategóriákból, főképen a szellem és anyag szubsztanciás összegyúrásából áll elő.

a) A teremtés mondja elsősorban ilyennek az embert, tehát a teremtés fényében nyert istenképiség a *természeti kategóriákhoz* tartozik; hordozó alanyként felkínálkozik ugyan, de önmagában még nem jelenti a természetfeletti felkészítés egyetlen mozzanatát sem.

b) Így önmagában tekintve ezt a természeti adottságot az ember tisztán *természeti állapotának* (status naturae purae) istenképisége lenne ez; s annak ellenére, hogy ez a tisztán természetiség állapota az ember számára sohasem valósult meg, ezt a természeti istenképiséget mégis minden ember éppen a teremtés ténye folytán múlhatatlanul, elveszíthetetlenül hordozza.

Még mielőtt a lélekben a természetfeletti istenképmás vonásai tükröznének, a természeti istenképiség vonásai máris feltűnnek — mondja Szent Ágoston. S ezzel a gondolatával a nem közvetlenül kegyelemre teremtés eszméjét veti fel.⁴ És hogyha később az ember el is veszítené az Istennel való kegyelmi közösséget, tehát elhomályosulna a természetfeletti istenképiség, a természeti azért továbbra is megmarad.

D. Scotus Szent Ágostonnak eme gondolatai alapján állítja, hogy noha a bűn miatt kezdettől fogva nem maradt meg az emberben a Szentháromság legtökéletesebb képsége (t. i. a természetfeletti), az ember mégis „est ad imaginem dei”, mert

¹ cf. Cor 11,7 szerint a férfi: *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπαρχων*; a nő: „gloria viri est”.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 366.

³ cf. Scheeben Dogm. III n. 367.

⁴ Trin. XIV c. 8.

megtalálhatók benne a megfelelő metafizikai mozzanatok, melyek a természeti Szentháromság-hasonlóságot „képezik”.¹

Ilyen mozzanatok nevezetesen a lelki tevékenységeknek és képességeknek a rokonszubsztanciás mivolta az egy emberi lényekben és életben; és viszont ugyanezeknek az egymástól való, valamint a tevékenységeknek az egyes tevékenységi alaptól való különbözősége.² Ezek a mozzanatok D. Scotus szerint elégségesek ahhoz, hogy istenképiséget jellegezzenek meg az emberben, bár ez a természeti istenkép éppen az ember természetfeletti elhivatottságánál fogva nem mondható teljesnek; ami hiányzik belőle, az a természetfeletti istenképiség vonásainak a hiánya.

c) Az emberi istenképiségnél a *teremtettséget* mondhatjuk ama fontos mozzanatként, amelynek alapján a szentháromságos élet belső istenképiségétől (belső: Ige) formailag is élesen megkülönböztetjük a külső teremtményi istenképiséget. A képiség létrejöttét (formaszempont) ugyanis az eredés hordozza; ámde az örök Ige és az ember közötti eredési különbséget éppen a teremtés ténye szabja meg. Míg ugyanis az Ige az Atyától, mint ősképtől öröktől fogva egylényegűen nemződik, addig a teremtményi istenképmás, vagyis az ember, időben, valamilyen megfelelőségi analógiával, valamelyes istenhasonlóság természeti megjelenítésével teremődik. A belső istenképmás (Ige) és külső ember közötti szembetűnő különbözőségek tehát ezek szerint a következők: α) Az Ige: egylényegű, örök — az ember: analóg és időbeli. β) Amaz az Ósképminta közvetlen tényét tükrözi — az ember csak közvetett istenképiséget. γ) A belső istenképmás nem változik az eredés (nemződés) folytán, — a külső változik. δ) Amaz: elválaszthatatlan, bennmaradó — emez: különálló és átmenő jellegű.

Nem akarjuk önmagunkat ismételni, amikor egypár összefogó szemponttal próbáljuk meg az ember természeti istenképiségét minden más valóságtól függetlenül tekintve jellemezni.

Az ember természeti istenképiségében a hangsúly az emberi szellemiségen van, — mint emberin — amely *befelé* az isteni szellemi természethez hasonló szellemi életnek az éltető elve; *kifelé* viszont, mint sajátosan emberi szellem, testet formáló és elevenítő elv, mely élénken tükrözi Istennek belülről ható és az egész létet és életet uraló karaktervonásait.³

a) E szellemi képiség az embernél annnyival is sajátosabb vonásokat ölt, amennyiben *nem tiszta szellemi képiséget* hordoz; e mellett azonban mégis megmarad igazi szellemnek és fölényes ön-állást, uralmat állít az érzéki-anyag világba (*Deus terrestris*),⁴

¹ Nb. Scotus csakis ezt, vagyis a *természeti* szentháromság-hasonlóságot tartja *igazi*, bár *nem teljes* emberi istenképiségnek.

² cf. Scotus Oxon. I d. 3. q. 8. n. 7. — cit. Scotus Summa th. I 93, 4. ad 1.

³ cf. Scheeben Dogm. III n. 346.

⁴ cf. Scheeben Dogm. III n. 335.

akárcsak Isten a tőle függő teremtményvilágba.¹ Szemlélteti ezt a tényt valamiképpen a *Gen 1*, 26.-ban Isten neve, amely nem Jahve (lényegi név), hanem Elohim (uralkodói név).

b) Az igazi szellemiség és uralkodó erő rajzolja fel az emberi istenképiségre a *személyiség* vonását. Mindez a cél (öncélosság), értés és szabadság mozzanatait tünteti fel.² Így pl. a felelős, szabadon alkotó és rendező emberi szellem alkotát éppen az istenképisége jellegzi meg a leghathatósabban.³

c) A szellemiség és személyiség vonásai kívánják, hogy az emberi istenképiség szubsztanciás hasonlóságot is jelentsen az istenihez viszonyítva.⁴ Jellemezniök kell e képiség formáját (az emberi lelket): az anyagtalanságnak, romolhatatlanságnak, halhatatlanságnak; valamint szükségszerű következményként jelenik meg a lélek nemződési eredete helyett a közvetlen teremtetési tény.

A szubsztanciás hasonlóságot tehát *gyökérszerű hasonlóságnak* mondhatjuk, melynél fogva az emberi istenképiség természeti gyökereit itt kell keresnünk.⁵ Az ember szubsztanciás istenazonosság révén lesz igazi istenképmás, mely az egész ősmintát tükrözi és nem egyszerűen annak valami ható-oksági nyomát. E szubsztanciás megalapozással lesz az emberi istenazonosság nem csupán emberi tulajdonsággá (kép a tükörben), hanem lényeggé, az eszes lélek szubsztanciája szerinti képiséggé. (atya és fiú viszonya.)

d) A szubsztanciás jelleggel az emberi istenképmás természeti kép lesz (a természetben gyökérszerű) és nem csupán művészi jelzett (artificialis) vagy egyszerűen helyettesítő: „képviselés” (moralis);⁶ igaz azonban az is, hogy az emberi istenképiség e szubsztanciás hasonlósági jelleggel nem mondható egyszersmind *rokontermészetű* (connaturalis) istenképiségnek, mely csak a második isteni személynek jár ki.

e) A szellemiség formáló és éltető ereje teszi elevevé az emberi istenképiséget, mely az elevevését főleg értelmi és akarat oldalán mutatja meg.⁷ Az istenképiség révén tehát az ember szellemi élete (e kettős ágon) ugyanazt a tartalmat és irányt követi és ugyanabban a tárgyban bír és kell is megnyugodnia, mint magának az ősmintának, vagyis az isteni életnek. E gondolatokkal elének döbbennek a katekizmus már-már elszürkült sorai: hogy Istent megismerje, szeresse, mint ősmintát felfogja, vele egyesüljön — ezek mozgatója, tartják forrásban az emberi teremtetett istenképmás szellemi elevevését. Ennek az elevevésnek

¹ cf. Scheeben Dogm. III n. 346.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 336.

³ cf. M. Scheler Vom Ewigen in Menschen p. 269.

⁴ cf. Scheeben Dogm. III n. 337.

⁵ cf. Scheeben Dogm. III n. 341.

⁶ cf. Bonav. II Sent. 16. a. 1. q. 2.

⁷ cf. Scheeben Dogm. III p. 521—523.

egyik mozzanata az Isten megismerésére irányuló értelmi képesség. Tény ez és arravaló törekvési képesség, hogy az istenismerésre elsősorban teremtett képi-önmagán keresztül jusson el. Különösen kiolthatatlanul (Luther szerint a bűnnel kioltódott) jelentkezik ez a tünet a *lelkiismeretben*.¹

Az emberi istenképiség másik eleven szellemi ága a Teremtő mindenekfeletti *szeretésére* és mint az ember egyetlen és közvetlen személyi öncéljának *értékelésére* való eleven erő és odahajlás, mint az emberi akaratnak természeti képessége és tökéletessége.²

Ezekkel az értelmi és akarati eleven képességekkel és igényekkel jelennek meg azok a szomjúság- és vágy-tünetek az ember természeti istenképiségének arculatán, melyek a Végtelen felé törnek és amelyeket Szent Agoston aposztrofál találóan³ s amelyet a középkor Szent Bonaventurával a „lélek közvetlen Istenre rendeltségének” nevezett.⁴

Az ember természeti istenképiségének e gyökérszerű (értelem, akarat) energiái ezenkívül nemcsak a tudatos tevékenységekben, hanem a tudatalatti, ösztönszerű mozgulásokban is megvannak, így mintegy át- meg átjárják az egész eleven embert mindenestül, nemcsak szubsztanciáisan, hanem tevékenységeinek mind első, mind második fázisában.

f) Az ösmintával való szoros összefüggés hármas jelleget emel ki különösen az ember természeti istenképiségében. T. i. a közvetlenséget, a bensőséget és a látható formában történő alkati megjelenítését.⁵

Az utóbbi gondolat sajátosan emberi tulajdonság. Az első kettő pedig átvezet, vagy pontosabban kifejezve, egy zökkenő nélküli átmenetet alapoz meg a természeti istenképiségből a természetfelettibe. Természetileg mintegy felkészítve mutatja be az embert, hogy természeti vonásai természetfelettivé mélyülhetnek a közvetlen isteni kapcsolatok (kegyelem) és a bensőség (pszichologikum) vonalán.

A *protestáns teológia* is megérzi a természeti istenképiség eme útépítő gondolatának jelentőségét. És ha nem is bír élesen különböztetni a természetiség és természetfölöttiség között, világosnak látszik előtte, hogy az ember a természeti összefüggések fölött áll a maga sajátos istenképisége folytán s nemcsak arra van felkészítve, hogy a természettel együtt, melybe mint természeti valóság maga is be van sorozva, alá legyen rendelve Istennek, hanem egyenesen *Istenre rendelve* áll a természet

¹ cf. A skolasztikusoknál: *scintilla conscientiae*.

² cf. *Scheeben* Dogm. III n. 340.

³ cf. *August.* Confessiones I c. 1: „quia fecisti nos ad Te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te”.

⁴ cf. *Bonav.* II Sent 16. a. 1. q. 1: „Ordo immediatus animae ad Deum.”

⁵ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 359.

felett. Hivatva és felkészítve van az ember szerintük arra, hogy benső közösségre lépjen Istennel, neki mintegy hozzátartozója legyen, de saját emberi magán keresztül, maga által legyen azzá.¹

Túlságosan hangsúlyozva találjuk itt azt az emberi autonómiát, amit a katolikum kegyelemtani beállítottsága nagyban mérsékel is, a természetfölötti istenképmás hangoztatásával, szerencsés kézzel emel át a természeti rendből a természetfölöttibe, mint a teljes teológiai embereszmény megvalósulási síkjára.

Végül is mivel a képiséget általában két mozzanat alkotja, t. i. egy tartalmi: a hasonlóság és egy formai: az ábrázolás, azért az ember természeti istenképisége *tartalmi* mozzanatának a szellemisége, *alkotó elemeinek* az értelme és szabadakarata, *folyománynak* a halhatatlansága mondható; míg az ember istenképisége *formai* mozzanatának a szellemiségének a testen való átsugárzását (test és lélek sajátos viszonya) tarthatjuk.²

13. Ember, angyal és anyagiság az istenképiség világánál.

Éppen az imént említett szempontok alapján az ember istenképiségét összehasonlíthatjuk az *angyal* (tisztá szellem) istenképiségével.

Az angyal természeti istenképiségére teljesen állanak azok a megállapítások, melyekkel az ember szellemiségének istenképiségénél találkoztunk.³ Azokban a szellemi vonatkozásokban teljes a megegyezés az angyali és emberi istenképiség között; a különbség csak az, hogy az angyalnál magasabb fokúak a szellemi (értelem-akarati) tevékenységek, mint az embernél.

Az ember és angyal istenképisége főként ott mutat jelentős eltérést egymástól, ahol megjelenik az embernél a testiség ténye. E különbség csak különös nyomatékot kap annak hangsúlyozásával, hogy az embernél a testiség nem járulékos és esetleges kapcsolatot jelent, hanem szubsztanciás vonatkozást, vagyis e gondolatlat kiéleződik, hogy az ember nem szellem és anyag, hanem *egészen új lény*, szellemi és anyagi lélekalapokkal és tevékenységekkel.

A niceai zsinat előtti atyák ú. n. plasztikus képet láttak az emberben az anggyallal szemben. Az ő szemükben tehát az ember egészen sajátos istenképiséget jelentett. Valamivel később utánuk Szent Ágostont úgyszólván kizárólag a lélek képi vonatkozásai érdeklik és ő különösen a Szentháromságot tük-

¹ cf. *Cremer* tanulmánya — *Realencyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche* p. 113—118.

² cf. *Schütz* Dogm. I p. 523.

³ *Thom* I 45, 7.

rögző képi mozzanatokkal foglalkozik. Damaszkuszi Szent János,¹ aki hármasság megokolásában látja az angyaloknak és az embereknek istenképiségét: t. i. a természetükben, az alkotóerejükben és a szellemnek mint ilyennek az uralmában,² az utóbbi két tekintetben az embert mondja magasabban az angyal fölött. Az ember miként ugyanis Isten, — persze csak analóg módon — magába sűríti a természet összes erőit és egyesíti mintegy az összes teremtményeket s így a szellemi és érzéki természetnek mintegy csomópontja lesz. A képi eredés tekintetében viszont ugyancsak Damascenus szerint érdekes mozzanatok tükröz az ember a szentháromságos életre és annak hasonlóságára vonatkozólag: a „nem-születés” (Atya) Adámban, a „születés” (Fiú) Ábelben és a „származás” (τὸ ἐκπορεύον) (Szentlélek) érdekesen jelenik meg Évánban.

Talán legjelentősebb fölény az angyallal szemben az emberben az, — s ez a szentatyáknál elég sokszoros visszhanggal járó gondolat — hogy az Isten Fia nem angyallá, hanem emberré lett.³

A középkori teológusok bővebben kutatták az angyal és ember istenképiségét. Erős spiritualizmusukban úgy ítélték, hogy az ember testi jellegzetességű természeti képiségét az angyali istenképiség után csak másodrangúnak mondták.⁴ Még később azután a korai skolasztikusok megállapításait félreérthetőségük miatt egyesek (pl. Suarez) kevésre is becsülték.⁵

Szent Tamás szerint az angyalnak, mint értelmes természetnek istenképisége felülmúlja az emberét.⁶

A szentháromsági képiségben, nevezetesen a személyi különbözőségek képi feltüntetésével azonban az ember vezet, mint akinek lelki képességei (memoria, intellectus, voluntas) jobban megkülönböztethetők.

Amennyiben továbbá az ember más embereknek is lehet származtató (születési) alapja, miként Isten is az összes dolgoknak, és amennyiben az egész lélek jelen van az egész testben, miként az Isten a világban, annyiban ismét fölényben az ember istenképisége az angyaléval szemben.⁷

Duns Scotus annyival minősíti kiválóbbnak az angyali istenképmást az emberénél, amennyiben természeti erői (intelligere — velle) felülmúlják az emberét.⁸

Jellegzetesen különbözteti meg az embert az angyaltól: Úgy különbözik, szerinte, az angyal az embertől, mint egy faj és annak egy része egymástól. Az emberben ugyanis az értelmes

¹ cf. De duabus voluntatibus; cp. 12. n. 39.

² cf. *Thom* II Sent. 16. a. 3. c.

³ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 374.

⁴ *Thom* I 93, 3.

⁵ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 345.

⁶ cf. *Thom* I 93, 3; II Sent. 16. a. 3. c.

⁷ cf. *Thom* I Sent. 3. q. 3. a. 1. ad 4.

⁸ cf. *Scotus* Oxon. 1. d. 3. q. 9 — cit. *Scotus* Summa th. I 93, 3.

lélek csak egy rész (bár lényeges), míg az angyal egészen faji, mintegy teljesen magának való létiség.¹ D. Scotus aztán kifejezetten Szent Agostonra támaszkodva, más képiségalapot el sem fogad, mint az értelmes lelket (mens).² Mivel azonban ez kiválóbb az angyalnál, azért az angyali képiség is kifejezőbb, mint az emberi.

Szent Bonaventura „intenzív képmás” és „extenzív képmás” között tesz különbséget. Az előbbi kiválóbb az angyalban, mert az angyali természet finomabb, mélyebb, mint az emberi; kivétel csak egy van: Krisztus emberi természetének szellemi része, ennél ugyanis csak az Isten nagyobb.³ Az *extenzív* képiség, mely a testi mozzanatokból szövődik ki, viszont az embernek biztosít előnyt az anggyallal szemben.

Erdemes még egy pillantást vetni a jellegzetes bonaventurái „megfelelés”-ek alapján tett képiségek összehasonlítására.⁴ Ezek szerint, ha a valamire-rendeltség megfelelési módját (convenientia ordinis) nézzük, akkor nagyobb az angyal, amennyiben mások *elő* van rendelve; viszont kiválóbb az ember, amennyiben mások (t. i. teremtmények) vannak *hozzá rendelve*.

Ha az úgynevezett „arányossági megfelelés” szemszögéből nézzük az anggyalt és embert, akkor a belső mivoltukat tekintve, egyenlők: az eredetben, a rokonszubsztanciás létben és a képességekben (memoria, intellectus, voluntas). A külső mivoltukat illetőleg viszont legfeljebb fokszerű különbözőség áll fenn közöttük; *pozitíve*: nagyobb az istenhasonlóság az emberi lélekben, mert ez a test formája; viszont *negatíve*: nagyobb az angyalban, mert ez tiszta szellem.⁵

Az angyali és emberi istenképiség *modernebb* összehasonlító szempontjait, melyek a legősibb tradícióhoz közelebb állnak és valóságyszerűbbek, a következőkben nevezhetjük meg: Méltánytalannak látszik az embert külön szellemi és külön testi nézőszögből megítélni; véleményünk szerint amint van, a maga egészében kell őt nézni; az istenképiséget ugyanis mint „egész” létiség, mint egész ember hordozza; mint ilyent kell tehát összehasonlítani az anggyallal.

Ha viszont így ítélünk angyali és emberi istenképiség között, akkor kétségtelen, hogy teljesebb és sajátosabb módon istenképmás az ember, mint az angyal.⁶ Teljesebb képmás — éltető erejénél fogva. *Sajátosabb* képiséget hordoz az ember, mert egyrészt ami belül van (szellemi istenhasonlóság), az kifelé is irányul (láthatóság, plasztikus képmás), másrészt pedig ez a képiség az anyag- és szellemvilágot egyaránt tükrözi s így

¹ „tota species tanquam ens per se complete subsistens.” — Scotus ib.

² cf. August. Trin. XIV c. 7.

³ cf. Bonav. II Sent. 16. a. 1. q. 3.

⁴ cf. L. Janssens Summa th. VII p. 817.

⁵ cf. Bonav. II Sent. 16. a. 2. q. 1; L. Janssens Summa th. p. 818.

⁶ cf. Scheeben Dogm. III n. 355.

valóságos mikrokozmosz, „mundus contractus”. Vagy mint Nic. Cusanus mondja: *mikrotheos*. Az ember tehát Istennek nemcsak képmása, hanem mintegy: „ellenképe”.¹

A teremtés ténye *kettős*, létalkotó *alaphól* összetettnek állítja oda az embert. Az ember természeti istenképiségen fontos sajátosságként jelenik meg tehát a tiszta szellemitől elütő vonás: a *testi, plasztikus alkatiság*. Így az ember istenképisége sajátosan *test-szellemi*, ellentétben az anyagi istenképiséggel. Az ember ezzel a sajátos plasztikus képiséggel egyedülállóan mintázza Istent, főleg a következő vonásokban: α) Amint az Isten létet és létformát közöl a teremtet világgal, hasonlóképpen az emberi szellem, éppen plasztikai lehetőségei folytán, szerves létet és látható alkatot ad a saját testének. β) Az Isten életet lehel az anyagba; az emberi szellem is a testbe.² γ) Miként az Isten az ő belső szépségét művein keresztül sugározza kifelé, az emberi test szépsége, arányai sem mások, mint a szellemi istenhasonlóságnak látható jelenségei.³

Valamint Isten belülről mozgatja a dolgokat, éppúgy az emberi szellem is eszközként használja a testet; ezáltal tulajdonképpen „egy” tevékenység lesz a két elv összeműködéséből.

Az Isten mindennek belső végcélja; a szellemi lélek is közvetlen belső végcélja a testének. Végül míg az angyal a maga sajátos, tisztán szellemi képiségenél fogva nem érezhet hivatást arra, hogy a látható világ uralkodójává és papjává legyen, addig az ember istenképiségének sajátos autonóm vonása uralkodói és papi igényekkel lép fel a teremtet észlelhető világgal szemben. Az uralkodási joghatóság legsajátosabb tárgya a magántulajdonban tűnik elő, míg a papsági jelleg különösen abban fejeződik ki, hogy az emberi szellem, mint istenképmás hivatást kap, hogy ne csak önmagában és önmagán keresztül, hanem a testi világban, világgal és e világ által is dicsőítse Istent.

*

Ha a tiszta szellemvilággal való összehasonlítás után az ember istenképiségét néhány mozzanatban még az anyag-, illetőleg esztelen világgal hasonlítjuk össze, akkor nyilvánvaló lesz az a megállapítás, hogy a látható teremtésben *egyedül az ember az Isten képmása*.⁴

a) Az anyagvilág istenhasonlóságát a *nyomosság*-ban (V. ö. A képiség elmélete) kell keresnünk. Rész a rész mellett ugyanis sohasem tükrözheti az ősminta szellemi egészét, hanem csak átvonuló nyomot-hagyó részletét, nevezetesen az Isten működő, alakító, okszerű erejét mutathatja. Természeti hasonlóságon

¹ cf. Scheeben Dogm. III n. 354.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 348.

³ cf. Scheeben Dogm. III n. 349.

⁴ cf. Scheeben Dogm. III n. 355.

alapuló, úgynevezett „természeti képmásnak“ tehát az anyagot mint rész a rész mellett elven felépülő valóságot mondhatjuk. Az ú. n. művészi képiségnek (imago artificialis) némi vonásait talán megtalálhatjuk rajta, ezzel azonban még nem mondhatjuk istenképmásnak, hanem csupán az isteni, működést-rajzoló kéz-vonásnak, nyomnak. E nyom lehet színes, hangos, tele törvény-nyel, szimmetriával, lefojtott erővel. De sohasem nevezhető mindez együtt az isteni összképnek, hanem csupán az isteni hatások visszfényének.

b) Hiányoznak az anyagból az *elevenesség erői*, amik a szellemi vonalon az értési és akarási tevékenységekben (angyalnál és embernél), a testi síkon pedig mint elevenítő, formáló, önmagából kifejtőző akciókban nyilatkoznak meg.

Az emberi képiség továbbá az Isten *valós képe*,¹ mert a „mindent“ a maga „kis világába“ egyesítő léttartalmán kívül részesül Istennek valós, szubsztanciát „képző“, éltető hatalmában is, míg a nem szellemi, nevezetesen az anyagvilágban a képiségnek eme lehetőségeiről, éppen az anyag szenvedőleges, képességiségi valóságánál fogva szó sem lehet.

Az ember természeti istenképiségének közvetlen szemlélete után, de ugyancsak a természeti istenképiséggel kapcsolatban az ősminta után kell kérdeznünk, melyet az ember természeti istenképisége mintáz. Mivel több ősmintáról is szó lehet, kérdés, vajjon az Ige mondható-e az ember ősmintájának; továbbá, vajjon az isteni személytelen természetén kívül a szentháromságos személyi életet is tükrözi-e az ember természeti istenképisége?

14. Az ember természeti istenképiségének ősmintája a második isteni személy és a Szentháromság.

A probléma megoldásához azon az alapon kell *elindulnunk*, hogy az istenségben egyetlen igazi és tökéletes képmás: az Ige. Ő viszont mint az Atya tökéletes képmása, nem más, mint az isteni természetnek belső, örök, szükséges és tökéletes közlése a Fiúval s így minden más szabad, tökéletlen, kifelé az időben történő közlésnek az ősképe.

Az istenképiség legnagyobb teljességében mint személyi jegy, csakis az Istenfiúnak jár ki; alapja: a belső, szentháromsági szerződés. Az Istenfiútól ered azután bizonyos mértékben a teremtményekre is alkalmazható emberi istenképiség. Ennek az

¹ cf. *Scheeben* Dogm. III n. 360.

eredésnek alapja viszont egy vagy két külső, ú. n. szentháromsági misszió, t. i. az isteni bölcseségnek és jóságnak közlése a teremtményekkel, nevezetesen az emberrel.¹

Az előző gondolat megokolásaként kell mintegy leszögez-nünk a következőket: az Atya szemlélheti nyugvó, tartalmi Ön-magát is; így képmása: az Ige. De nézheti önmagát úgy is, mint minden teremtmény Ősmintáját; ilyen szempontból lesz aztán az Ige minden teremtménynek ősképe.²

Arra a homályos kérdésre pedig, hogy az ember a termé-szeti istenképiségével milyen vonásokat kölcsönöz az Igétől, az előző gondolatok alapján a következő két szemponttal felel-hetünk.³ a) Az ember *teremtett* valóság s mint ilyen, a Teremtő alkotó eszméje szerint alakul, ez pedig legfelsőbb fokban az Ige.⁴ b) Az ember *okozott* létiség és mint ilyen hasonul az ok természetéhez; értelmiségében tehát az Igét „képezi” le.

Az Igével mint ősmintával kapcsolatos további lehetséges szempontok már teljesen a természetfeletti istenképiség síkján mozognak; ezekre tehát később leszünk figyelemmel.

Akárhogyan forgatjuk is azonban a kérdést, úgy látszik, hogy csupán szentháromsági tulajdonítással dolgozunk akkor, amikor az ember természeti istenképiségének ősmintáját az örök Igében mint ilyenben akarjuk megjelölni.

*

Kérdés, hogy a szentháromsági lét mennyiben ősmintája az ember természeti istenképiségének?

A probléma fejtegetését ismét csak a *Gen 1, 26.-on* kell kezdenünk. Ennek a szövegrésznek: „teremtsünk” (*faciamus*) és „a mi képünkre” (*nostram*) kifejezéseire vonatkozólag felmerül a kérdés: vajon e többszám okvetlenül a háromszemélyű Is-tent kívánja-e alanyának, vagy csupán pluralis maiesticus-szal van dolgunk?

A szövegrész általánosan elfogadott értelme körülbelül ez: *Teremtsünk embert a mi képünkre, amelyben az ő természetét a mienkhez „tesszük” hasonlóvá.*⁵

A niceai zsinat után a görög atyák semmi különösebb értel-met nem találtak e kifejezésekben; ellenkezőleg, kizártnak tar-tották azt, hogy az ember egy háromszemélyű közösségnek mint ősmintának a Háromságban szubzisztáló szubsztanciás és ter-mészeti egysége tekintetében a képmása lehessen.⁶

Mivel viszont az ember természete szerint hasonlít az isteni személyek közös teremtő természetéhez, azért még koránt-

¹ cf. *Thom I Sent. 13. q. 1. a. 1.*

² cf. *Col 1₁₅*; cf. *Thom I 58, 6.*

³ cf. *Thom III 23, 3; 3, 8; Gent. IV 42.*

⁴ *Col 1₁₅*

⁵ *Ad imaginem Dei feciteos* — cf. *Scheeben Dogm. III n. 369.*

⁶ cf. *Scheeben Dogm. III n. 369.*

sem értelmetlen kérdés, hogy benne a három személynek a képsége és hasonlatossága is megjelenhetik-e a maguk különbözősége szerint, sőt. hogy meg kell-e jelennie. Ellenkezőleg, már maga a természeti hasonlóság egy további, a személyhez való viszonynak is valós feltevését és gyökerét alapozza meg.¹

Kérdés most már, hogy tényleg tükröződik-e az ember természeti istenképiségén a három Személlyel való hasonlóság is.

a) Egy ilyen szentháromságos istenhasonlóságnak a létezése magából a *kontextusból* (Gen 1, 25.) *exegetikailag* ugyan nem bizonyítható, de *teológiaiilag igen*. Abból lehet ugyanis kiindulni, hogy a sugalmazó Lélek a Gen 1, 26.-ban feltétlenül a *teljes értelmű* istenképiséget mondja az emberről; ez a vélemény egyébként Szent Ágoston óta általánosságban elfogadott.²

Ami ennek a háromságos istenhasonlóságnak a *természetét* illeti, meg kell jegyeznünk, hogy egyrészt nem beszélhetünk oly értelmű hasonlóságról, mintha egy ember természetében három személy lehetne. Másrészt azonban kevés lenne csak annyi hasonlóságot felvenni, amennyi az emberi szellemben a három személynek megfelelő hármasság-tagozódásban (memoria, intellectus és voluntas) van adva.³ Kevés lenne ez azért, mert ezek a sajátságok önmagukban véve őket, az isteni Személyeknek csupán tulajdonított jegyeit és nem sajátos személyi tulajdonságait tükrözik.

Ez a megállapítás egészen modern és meglehetősen élesen különbözik a Szent Ágoston nyomain haladó nagy skolasztikusok spiritualista felfogásától.

b) *Szent Ágoston* Isten eszméjének legszínesebb vonásait az *ember bölcséleti elemzéséből* vette.⁴

„Az emberi lélek emlékezik önmagáról, megérti és szereti önmagát — mondja Szent Ágoston — s ha ezt szemléljük, tulajdonképpen a Szentháromságot látjuk; nem ugyan magát az Istent, hanem mint Istennek a képmását.” Ezt a szentháromsági képmást a lélekben két hármassággal rajzolja meg Augustinus:⁵ először: a mens, notitia és amor;⁶ másodsor: az emlékezet (memoria), értelem (intelligentia) és akarat (voluntas)⁷ fogalmakkal. Az utóbbi három fogalom jelzi a tökéletes szentháromsági képséget. Az előbbi három a tökéletlent. Tökéletes ugyanis a szentháromsági képség akkor, mikor a *lélek* ténylegesen (actu) emlékezik; ténylegesen ért és akar. Az emlékezet, értelem és akarat tehát Szent Ágoston szerint a léleknek eme cselekvő tevékeny-

¹ cf. Scheeben Dogm. III n. 370.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 371.

³ cf. Scheeben Dogm. III n. 372.

⁴ cf. Schütz A klasszikus ferences teológia c. értekezést. „Szent Ferenc nyomdokain” p. 158.

⁵ cf. Thom Verit. 10, 3.

⁶ Trin. XIV cp. 9.

⁷ Trin. XIV cp. 7.

ségeit jelenti a mens etc.-val szemben, melyekkel inkább készséget és képességet, tehát valami nyugalmi valóságot akar Szent Ágoston mondani. E felfogásban a mens tehát képességet jelent. A notitia és amor pedig a mens-ben mint képességben gyökerező készséget. Mivel azonban — kommentálja Szent Tamás¹ Augustinust — a tevékenységek a képsségekben és készségekben gyökérszerűen már benne vannak, azért a tökéletes szentháromsági képiséget megjellegző három fogalom (memoria etc.) már eredetileg benne van a tökéletlen szentháromsági képiséget mutató három képesség-fogalomban (mens etc.); tehát a tökéletes gyökérszerűen már benne foglaltatik a tökéletlen szentháromsági istenképásban.

c) A középkori *skolasztikusok* Szent Ágoston nyomdokain² több-kevesebb nüanszkülönbséggel vallják, hogy a lélek természeti egysége, a maga hármass képességdifferenciálódásával, az isteni Személyeknek egymásközi viszonyát „képezi”.³

D. Scotus szerint az emberi lélek annyiban tükrözi az isteni lényegét, amennyiben egy természet, értelmi és akarati képességekkel van felszerelve.⁴ Beszélhetünk azonban a három Személy képiségéről annyiban is, amennyiben a lelki képességeken azoknak *ténylegesen* tevékeny erőit értjük. Az egyik tevékenység ugyanis a másiktól úgy ered, mint a szentháromsági Személyek származnak egymástól. Szent Ágoston nyomai fedezhetők fel D. Scotusnál, amikor az Augustinus-féle hármass lélek-potenciának⁵ egymástól való eredésével szemlélteti a szentháromsági istenképiséget: Amiként tehát az Atyától születik a Fiú és mindkettőtől a Szentlélek származik, éppúgy ered az emlékezetből az értelem tevékenysége; az akarás pedig mind az emlékezetből, mind pedig az értelemből.

Szent Tamás a szentháromsági istenképiséggel a korábbi műveiben foglalkozik behatóan.

Két képiséget vesz észre ő is az emberben: az egyik az isteni természetet tükrözi, a másik a Személyeknek a hármóságát.⁶ Semmi kétsége sincs ez utóbbi képiség létezése iránt; amint ugyanis a Szentháromságban az isteni értelem eredeztetése szerint van az Ige és az isteni akarat származtatása szerint a Szentlélek, úgy a teremtetett szellemiségben is megtalálható az ismerés és akarás folyamata.⁷

Az ember szellemi ismerése *háromféle* lehet. Az egyik-fajta ismerésben, amellyel az érzékieket (temporalia) ismerjük meg, nem találhatjuk meg kifejezetten a Szentháromság hasonló-

¹ cf. *Thom Verit.* 10, 3.

² cf. *August. Trin.* IX, X, XIV, XV.

³ cf. *Bonav.* II Sent. 16. a. 1 q. 1.

⁴ cf. *Scotus Oxon.* II 16. n. 20. — cit. *Scotus Summa th.* I 9, 1.

⁵ Memoria, intellectus et voluntas — cf. *Trin.* XV cp. 22.

⁶ cf. *Thom* I 93, 5; *Verit.* 10, 3; 8, 2.

⁷ cf. *Thom* I 93, 6; *Gent.* IV 26.

ságát. Az érzéki tárgyiség ugyanis semmiképen sem hasonítja az értelmet az Istenhez, mert az anyagi dolgok sokkal messzebb esnek az Istentől, mint az ismerő értelem a maga mivolta szerint; tehát közelebb sem hozhatják az értelmet Istenhez. Az érzéki tárgy továbbá más, az észtól elütő szubsztancia s így, mint a természetén kívüleső ismerettárgy, nem bírja a Szentháromság rokonszubsztanciás valóságát megjeleníteni.

A *második ismerésfajtában* azonban, amelyben az értő lélek önmagára reflektál, analógia szerint, megtalálhatjuk a szentháromsági személyi élet képi hasonlóságát. Ezzel az ismeréssel ugyanis az ismerő alany önmagát megértve kimondja mintegy belsőleg a saját igéjét és a kettő egységéből, az önmegismerésből, gyullad a szeretet. A Szentháromságban a személyek vonalán ugyanez történik.

Végül még kifejezőbb képet rajzol a Szentháromságról Szent Tamás szerint az *ismerésnek az a faja*, amelyikkel az ismerő alany Istent ismeri meg.¹

Az így rajzolt képiség már sajátosnak mondható, míg az előző, t. i. az önismerésnek az a faja, amelyikkel önmagát mint istenképmást ismeri meg, csupán másodlagosan jelenti az emberi lélek szentháromságos képiségét.²

Mindezeken felül egy tényt különösen nyomatékoztató Szent Tamás; azt t. i., ami Szent Agostontól maradt örökségként a skolasztikusokra és egyébként is az arisztotelikus metafizikai elvekkel is könnyen kimutatható volt: hogy a szentháromsági istenképmást az emberi szellemben elsődlegesen és főleg tevékenységekben kell keresnünk; vagyis ott kell meglátnunk, ahol az ismeretből továbbgondolva bizonyos belső szót formálunk ki s ebből valamelyes szeretetre gyulladunk. (I 93, 7.) Egyedül a tevékeny, tehát a gondolkodó értelem bír egy-egy belső szót kiformálni a lelkünkben; s ezzel a tevékenységgel jobban „képezi” (megközelíti) a lélek a Szentháromságot, mint a passzív létiségével, mely éppen szenvedőlegességénél fogva semmiféle, még analóg értelmű eredést sem mond.³

d) A nagy skolasztikusok imént vázolt felfogásában az ember természeti szentháromságos képiségére vonatkozólag a modern teológiai gondolkodás méltán kifogásol valamit; azt t. i., hogy az emberben megjelenő szentháromságos képiségben valami készenkapottságot, bevégeztséget, a teremtés tényével már teljes kiformáltságot lát. Vagy, ha meg is látja az emberi lélek tevékenységeinek hasonlósági fontosságát, nem mutat rá elég energikusan az embernél található szentháromságos természeti képiség egyetlen igazi formai mozzanatára. E formai mozzanat a következő:

A szentháromsági hasonlóságot nem a lélek tulajdonsá-

¹ cf. L. Janssens Summa th. VII p. 803.

² cf. Thom Verit. 10, 7.

³ cf. Thom I Sent. 3. q. 4. a. 1; Verit. 10, 3.

gaiban (még ha tevékenyek is azok — emlékezet, értelem stb.) kell meglátnunk, hanem az emberi természetben (test-lélek) keresztül, az abban megnyilatkozó, vagy az abból eredő tevékenységekben kell keresnünk. E tevékenységek, illetőleg a nyomukba lépő vonatkozások azonban a teremtetés tényével még nem közvetlenül ténylegesen, hanem csupán erő és meghatározottság szerint vannak megadva és céljuknak beállítva; így a szentháromsági vonatkozásokkal való formai hasonlóság nem készenkapott valami, mint pl. az isteni természet képisége az emberi sajátos természetben, hanem későbbi kifejtőzésre, a test és lélek sajátos együttesének különféle vonatkozású működtesére vár. A teremtetési ténnyel mindez csak megalapozva lett, de nincs befejezve.¹

e) A szentháromságos szellem-teremtményi istenképiség főleg két tekintetben jöhet figyelembe. Az egyik tekintetben e képiség közös az angyallal; ez tehát a tisztán szellemi síkon mozog. Ez az eset, amikor az emberi, illetőleg angyali lélek ismer és szeret; különösen azt az esetet nézve, mikor maga Isten az ismerési és szeretési tárgyuk és így az isteni eredéseket és vonatkozásokat jelenítik meg a maguk szellemi, belső s természetesen a nem személyi, természeti jellegük szerint.

A másik tekintetből nézve a szentháromságos képiséget, a hasonlóság az embernek alacsonyabb, *nem szellemi* oldalán található; ez a szentháromságos hasonlósági szempont a gyermek nemződése és az asszonynak az atyát és gyermeket összekötő segítőtársi mivoltában fejeződik ki. Az emberi alkotó erőnek (generatio) ez a fajtája a maga sajátos eszméje szerint a nőnek a férfihez való állandó viszonyát határozza meg és a háromsági eredéseket és vonatkozásokat, nem ugyan az ő szellemi és belső, hanem *személyi* jellegük szerint mutatja.²

¹ cf. Scheeben Dogm. III n. 372.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 373.

III. Természetfeletti istenképiség.

15. Természetfeletti istenképiség az emberben.

A természetiség és természetfelettség szembeállításánál *természetben értjük* teológiailag: a teremtetési valós vonatkozás formai végpontját.¹ *Természeti* tehát minden, ami a természet mivoltához tartozik, mint annak alkotó eleme; továbbá ami a természetnek kijár, mint igényeinek kielégítése; végül ami a természet erőivel megvalósítható.

Ezzel szemben a természetfeletti az, ami fölötté van a természetnek, amennyiben meghaladja vagy a mivoltát, vagy igényeit vagy erőit, vagy mind a hármat. Ez *tartalmilag* lehet bizonyos isteni ajándék, amely nem tartozik a természet teljességéhez, hanem ennek a tetejébe adatik; viszont *formailag* a teremtetés tényétől különböző isteni ajándékozást jelent. Ezt az ajándékozást tágabb értelemben vett megszentelésnek is lehet nevezni.

A természetfeletti vehető viszonylagos értelemben,² amikor nem eo ipso múlja felül a természeti rendnek összes vonatkozásait; abszolút értelemben véve olyan léttartalmat nyújt, amely egyedül Isten számára természetes, míg a természeti tények összes rendjeit felülhaladja.³

A természetfölötti tehát, elsősorban formailag, új, a természet fölött levő vonatkozást mond ki, de úgy, hogy a vonatkozás a természetitől nem lesz teljesen idegen, hanem bizonyos ráhangoltságot vagy találóbban: föléje-hangoltságot jelent. Sőt a természetfeletti éppen azért jelenthet új, bár fölérendelt vonatkozást a természeti számára, mert a természeti valós tényein nyugszik, azokon működteti erőit és azokat hordozza tartalmilag.

A természetfeletti istenképiség is tehát éppen természetfeletti jellegénél fogva a természeti istenképiségre épül, bár vonásai sajátosak és újak a természetihez viszonyítva; ez az új

¹ Schütz Dogm. I p. 36.

² supernaturale secundum quid; praeternaturale; — quoad modum; — per accidens etc.

³ supernaturale simpliciter; — quoad substantiam; quoad essentiam.

természetfeletti képiség mélyebbre vési a természeti képiség vonásait, mégpedig olyan értelemben, hogy mintegy a merőben természeti (ember) és rokontermészeti (Krisztus) istenképiség közé beiktat egy harmadikat, mely a természetfeletti felemeltség jellegét tünteti fel a természetivel szemben.¹ E felemeltség első-sorban arra vonatkozik, hogy a természeti és rokontermészeti istenképiség közt kapcsolatot teremtsen olyanformán, hogy a természetfeletti fogadott istenfiúság közösségébe emelje az embert.

1. A természetfeletti istenképiség első jellemző vonását a természeti istenképiségben, illetőleg annak a *természetfeletti*re való fogékonyságában kell megjelölnünk. Akárhogyan rajzolód-jék is ki a természetfeletti istenképiség, bármiben álljon is az, már a természeti istenképiségnek kell valami sajátos megjelleg-zésének lennie, melynél fogva a természetfelettiesség meggyöke-rezhetik benne.

A természetiben egyetlen ilyen fogódzó pont van a természetfölöttiség vonásait rajzoló isteni behatások számára, az ú. n. *potentia obedientialis*.²

Ez azt mondja, hogy a teremtményben van sajátos fogékonyság befogadni, amit Isten mint a teremtmény szuverén alkotója és ura vele tesz. Ez azt jelenti a mi esetünkben, hogy az emberben van valami természetfölötti fogékonyság, melynek következtében készséges, engedelmes eszköze tud lenni az Isten felemelő tevékenységének.

Ez az engedelmességi állapot sajátos istenrefordultságot fejez ki, t. i. az isteni cselekvő hatalomra való beállítottságot hangsúlyozza.

A cselekvő isteni erőket azonban nézhetjük vagy abszolút, vagy bizonyos rendezettségű szempontból; az előbbi szerint minden teremtmény egyformán felemelhető; az utóbbi szerint azonban csak annyiban, amennyiben egy-egy teremtménynek az megfelel az isteni bölcsesség rendelkezésében. S ilyenféle megrendezésnek számít az ember természeti istenképisége is. Itt az Isten-nel való hasonlóság oly erős, hogy szinte képiséggé válik; következőleg az isteni vonzóerőre — annak felemelő hatóerejére — reagáló teremtményi ráfordultságának (*potentia obedientialis*) a *foka* is az összes látható teremtmények között a legmagasabb. E magas fokozat ellenére is megmarad azonban képességiség-nek és nem lesz több; marad fogékonyság és nem több; marad a természeti istenképiségben egy rejtett, tervszerű berendezettség, tágkörű, Istenre háruló lehetőség, de csupán ez.

E gondolattal élesen meg vannak húzva a két istenképiség (természeti — természetfeletti) között a *határvonalak*. Van tehát egymásrahangoltság a kettő között. A kettő azonban mégis egé-

¹ cf. *Bonav.* II Sent. 16. a. 2. q. 2; *L. Janssens* Summa th. VII p. 816.

² cf. *Thom* III Sent. 2. q. 1. a. 1.

szen más; a köztük, vagyis a természeti istenképiség és a „teljes” (természetfeletti) között levő viszony olyasféle, mint a képességség és ténylegesség viszonya egymáshoz.¹

A természeti képiség tehát ezek szerint *megalapozza* a természetfölötti, de korántsem jelenthet önmagában rendszeres, állandósult igényt a természetfeletti kiváltságokra vonatkozólag; nem jelenthet mintegy igényt, hanem csupán az azokhoz való felemelkedés lehetőségét mutathatja.

2. A természetfölötti istenképiség *hitforrásbeli megalapozottságát* a teológia (nem az exegezis) már a *Gen 1, 26.*-ból is meríti, annyiban t. i., amennyiben az ott megjellemzett emberi istenképmás — ha nem is kifejezetten, de mégis — feltétlenül tartalmazza a teljes istenképiséget.² Különösen az „ad similitudinem” kifejezés volt a szentatyák, különösen Ireneustól kezdve, de meg a nagy skolasztikusok szemében is a legfőbb utalás a természetfeletti istenképiségre.

Az *újszövetségi szent könyvek* kegyelem-teológiája, Szent Pálnak az „új embere” (*Col 3, 10.*),³ aki lélekben „megújulva” felölti az Isten terve szerinti új embertípust (*Efez. 4, 23.*), mindmind folytonos utalás az ember természetfeletti istenképiségére. Az isteni tervek ugyanis az előretudás és előrerendelés fenséges perspektíváiban úgy alakultak, hogy az emberben saját fia képmásának egészen megfelelő képiséget (természeti és természetfölötti) rajzoljon ki. (*Róm. 8, 29.*)

A *szentatyák* már a *niceai zsinat előtti* korban különböztetnek az ember természeti istenképisége és természetfölötti istenhasonlósága között. Teszik ezt akkor különösen, mikor a paradicsomi ősalápotról és az embernek istenképiségéről tárgyalnak.⁴ Különösen Ireneus képviseli ezt a korszakot, aki elsőnek veszi fel a *Gen 1, 26.* *εἰκόν* és *ὁμοίωσις* kifejezései közt a természetfölötti és természeti istenképiség különbségét; az előbbi aztán, mint természetfölötti vonást, Ádám a bűnnel elveszítette.⁵

A *niceai zsinat utáni* atyák meg inkább megteszik ezt a különböztetést; különösen azok, akik az arianizmus elleni polemikus szempontokból a kegyelemmel felruházott teremtmény természetfölötti istenhasonlóságát meg akarják különböztetni a Logos-nak az Atyával való lényegi egységétől. (Szent Atanáz.)⁶ Naz. Szent Gergely szerint az Istenember azáltal, hogy közösségre lép velünk (*κοινωνεῖ κοινωνίαν*),⁷ alakítja ki az emberben

¹ cf. A. Rohner O. P.: Das Ebenbild Gottes. — Div. Thom. 1923. p. 343.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 371.

³ cf. Thom Expos. in. Col. 3. lect. 2.

⁴ cf. Schwane Dogmengesch. I p. 326.

⁵ cf. A. Strüker Die Gottebenbildlichkeit. p. 91.

⁶ cf. Schwane Dogmengesch. II p. 441.

⁷ Gregorius Naz Orat. 45. cp. 9.

a természeti képmáson kívül a természetfeletti képiség vonásait is.¹

A *korábbi atyák* a Gen 1, 26—27.-ben adott képmás és hasonlóság szavakban élénken különböztetve látják a természeti és természetfölötti képiség fogalmát; az első tekintetre úgy látszik, hogy Basilius nem egyezik e kérdésben velük.² Basilius ugyanis a szentírási imago kifejezésen a belénk teremtett természeti képmást érti ugyan, de a *μοῖωσις* kifejezésben arra az isteni hasonlóságra gondol, melyet nem természetfölöttileg kap, hanem erkölcsi küzdelmek árán szerez meg az ember.³ Figyelemesebben tanulmányozva azonban a kérdést, kiviláglik, hogy Basilius az erkölcsi küzdelmek hangoztatásával az istenhasonlóságnak csak egyik szempontját akarja kifejezni; mégpedig éppen arról az oldalról próbálkozik ezzel, melyet a manicheusok tagadtak.⁴ Bizonyosság erre elsősorban az a tény, hogy Basilius szerint⁵ a megigazulás nem a szívnek, illetőleg akaratnak a rossztól való pusztá elfordulásában és Istenhez-fordulásában áll; nem is továbbá, mint később a pellagiánuszok gondolták, a bűnnek pusztá be nem tudásában és a büntetés elengedésében, hanem a kegyelmi újjászületésben stb. gyökerezik.

Hasonlóan gondolkodik *Niss. Szent Gergely* a Gen. 1, 26.-ról, mint Basilius.⁶ Ő is a kegyelmet és még a keresztséget tartja végeredményben a természetfölötti képiség hasonlóság-alapjának.⁷

Alex. Szent Cyrill a természetfölötti istenképiséget nyomatékosan az Igével hozza vonatkozásba akkor, amikor azt állítja, hogy „fogadott fiak” nem lennének, ha már előbb nem lett volna a „természeti Fiú” és a lényegi nemződés, melyet és Akit (Ige) a későbbi képmás számára (ember) Isten ősmintául rendelt.⁸

A szentatyák gondolatát *elméletileg* továbbfűzik a skolasztikusok és a későbbi hittudósok. A természetfölötti istenképiség eszmefejlődési szempontból ekkor abba a fázisba jutott, melyet az alábbi mozzanatokban fogunk megjellegmezni. Mivel azonban a természetfölötti istenképiség egyes vonásait a természetfölötti életnek egyes *hatóerői* (kegyelem, erények, ajándékok), *eredményei* (szentségi karakter) és *fázisai* (kontemplatív élet, örök élet) rajzolják ki, azért a legalkalmasabbnak látszik célunk eléréséhez, ha ezeken a szempontokon keresztül haladunk elméleti fejtegetéseink folyamán.

¹ cf. *Schwane* Dogmengesch. II p. 448.

² cf. *Schwane* Dogmengesch. II p. 445.

³ cf. Orat. 1; De hominis structura. cp. 20.

⁴ cf. *Schwane* Dogmengesch. II p. 468.

⁵ cf. *Basilius* De Spir. S. XIX, 49.

⁶ cf. *Gregorius Nyss.* Orat. I in verba: Faciamus etc.; Migne P. Gr. 44, cp. 273.

⁷ cf. *Schwane* Dogmengesch. II p. 475.

⁸ *Cyrrillus Alex* Trin. II; Migne P. G. 75. cp. 749. — cf. *Schwane* Dogmengesch. II p. 582.

16. Természetfeletti istenképiség hatóerők szerint.

Szent Tamás műveiben nagyon gyakran visszatérő gondolat, hogy Isten az embert mindarra felkészíti, amire szánta; ha tehát szánt neki egyáltalán valamit, a természetén is felülálló, vagyis természetfeletti célosságot, akkor erre bizonyára fel is kellett készítenie. A kegyelemtan megokoltsága elméletileg éppen ebben a gondolatfűzésben gyökerezik; így a kegyelem lesz az eszköz, mely felkészít a természetfeletti életközösségre. Mindjárt meg is fordíthatjuk és mindjárt alkalmazhatjuk a gondolatot az istenképiségre: a természetfeletti istenképiség egyik fő mozzanata, mondjuk belső, *dinamikus* oldala a természetfeletti életközösség. Mint ilyennek tehát eszközként egyik fontos, sőt lényegileg nélkülözhetetlen hatóereje: a *kegyelem*. A kegyelem képviseli tehát mintegy sűrítve (gyökérszerűen) a természetfeletti istenképiséget; olyan megjellegző tényezőnek tekinthető ugyanis, melynek segítségével a lélek a valóságban utánozhatja Istent.¹

1. Milyen vonást rajzol bele a természetfeletti istenképiségbe a kegyelem? Mikor a természetfeletti istenképiség mivolta kérdésbe kerül, az *első probléma*, amelyre felelni kell: miben, hogyan, milyen formában jelenik meg az a bizonyos hasonlóság a természeti istenképben, mely azt egy felsőbb — a természetén felüli — természethez (Isten) hasonítja és annak életszerűségébe bekapcsolja? Ez az elsődleges és *legfontosabb hasonulás* a habituális kegyelem által történik. A kegyelemtan ismert fogalmát kell csupán alkalmaznunk. a) Mivel a kegyelem valami *szellemi*, azért a természeti istenképmás szellemiségét fokozza fel és teljesíti formailag. b) Valami *isteni* a kegyelem, azért a természetiből is istenit alakít. c) Mivel továbbá a kegyelem az isteni természetben részesít, azért ennek az új képiségnek *hasonlósági jellemzéke* az ú. n. *egyesülés hasonlósága* lesz, mellyel az örök Ige egyesül az Atyával. d) Az ily kialakult finom hasonlóság belső *közösségi* (szentháromsági) *életet* indít meg az egyénben; ennek a közösségi életnek viszont legjellemzőbb sajátága: a fogadott fiúság ténye lesz. Az a közösségi élet ugyanis, amely a szentháromságos életben örök természeti fiúságot eredeztet, most ezt a remek alkotását — a saját közösségi életének átültetésével (szentháromsági misszió) — a *fogadott fiúság* természetfeletti vonásaiban jeleníti meg. Így a fiúság kegyelme (Jn 1, 12.) bizonyos formának tekinthető, amely az embert természetfeletti céljához hasonítja. Ezt a hasonítást (asszimiláció) viszont lélektanilag a tevékeny szeretet, ontológiai és állapotszerűen a kegyelmi szeretet (gr. sanctificans)

¹ cf. Thom II Sent. 26. q. 1. a. 2.

végzi el.¹ A kegyelem révén tehát elsősorban is a megszentelő kegyelemről esik szó, az ember mintegy Isten szerelmese lesz ontológiailag, vagyis a természetfeletti felemeltség állapotában, mely nagy intenzív kapcsolatnak² az objektív kegyelmi állapoton kívül az egyéni lelkiséget is át kell járnia (gr. actualis), hogy az egyén legintenzívebb alanyi életében is kirajzolja a fogadott istengyermekség vonásait. *Lélektanilag*, mondjuk erkölcsileg, ez a nagy természetfeletti hasonlóság azokban jelentkezik, akik ugyanazt ismerik és akarják, mint az Isten, természetesen a segítő kegyelmek támogatásával. *Ontológiailag* és szentségi rendbélileg tekintve, az istengyermekség³ nem csupán valami Istentől kapott *járuélkos* hasonulás az isteni természethez, hanem magában az isteni szubsztanciában gyökerező szubsztanciás rokonság, szubsztanciás hasonlóság Istennel és az isteni közösségi gondolat folytán magával a természeti Istenfiúval.

2. Az istengyermekség kegyelme a *fel fogadás* révén valósul meg a természeti istenképmásban. Az Isten fiainak ez az adopcioja Isten természeti Fiának a képiségére való alakítást jelent, mely a kegyelem által csak tökéletlenül fejeződik ki; egészen tökéletes és végleges formákat csak a dicsőség (gloria) kegyelmében (lumen glorie) ölt. Ennek az adopciónak igazi, teljes értelmét csakis egy olyan hasonulási mód meríti ki, mely a megszentelő kegyelem és a tényleges szeretet tüzeiben edződik. Az adopciónak formai szempontja tehát valami „egyesülési, egységi hasonlóság” (similitudo unitatis), míg tartalmilag az isteni örökségben, magának az Istennek boldogságában való részese-déssel jellemezhető meg.⁴ Nem egyszerűen erkölcsi és jogi vonatkozásról van itt szó az isteni örökbefogadással kapcsolatban, hanem az fölséges és titokzatos módon pótolja mintegy a természetszerű nemzést, amennyiben istensége magját oltja belé (kegyelem) s ezzel fizikailag teszi részesévé az isteni természetnek.⁵

3. Felmerül az a kérdés, hogy az adopcio a természetfeletti istenképiséget melyik szentháromsági személy mintájára hasonítja.

Mivel az adopcio Istennek egyetemes vonatkozású megszentelő tevékenysége (in actu primo) kifelé, azért az egész Szentháromság tettének kell mondanunk s csupán csak ú. n. tulajdonítás révén lehet az egyes szentháromsági Személyeknek tulajdonítani azt.⁶ Így az Atya tekinthető szerzőjének, a Fiú ősmintájának és a Szentlélek vési belénk az ősmintának hasonlósági vonásait.

¹ cf. *Thom* Expos. in. Jn. 1, lect. 6. n. 3.

² unionis conformitas — cf. *Thom* Pot. IX G.

³ cf. *Scheeben* Dogm. II n. 863.

⁴ cf. *Thom* III 23, 3; 3, 8; *Gent.* IV 42.

⁵ cf. *Schütz* Dogm. II p. 193.

⁶ cf. *Thom* II 22. 2 ad 3.

Az adopcio Istenhez hasonító vonatkozásainak egészen különös szint és jelentőséget, melegséget és személyi közelséget kölcsönöz, a külső természeti képiségi alkatban megjelenő, splendor Patris, az időben feltűnő Krisztus: „Car nous avons un modèle divin, depuis que dans le Christ, Dieu a été fait à notre image, comme nous-mêmes étions faits à l'image de Dieu.”¹ Megragad a gondolat, amikor kitűnik, hogy mintegy az Isten veszi fel az ember képiségét, hogy könnyebben közelebb jusson, hasonlóbbá legyen az ő Fia formájához (Róm. 8, 29.), melyben nem örökbefogadás, hanem maga az örök szentháromsági természeti fiúság mutatkozik be.

Egészen sajátos emberség jelenik meg Krisztus személyében, Aki a természeti istenfiúságra lett előre rendelve (prædestinatio) mint ember; ennek az előrerendeltségnek formai oka — az emberség magához emelése révén a „személyi egység”. Ez az egység közli Krisztus emberségével az örök természeti istenfiúság hasonlósági vonását, sőt személyi egységét. Kegyelmi — és szubsztanciás szentség Krisztusban s ebben az egységben gyökerezik végeredményben a megváltottak fogadott fiúsága is. (Róm. 8, 29.) Az adopcio formai alapját tehát a szentháromsági előrerendelés értelme szerint az Isten-ember kegyelmében kell keresnünk.² S így az ember természetfeletti istenképiségének előrerendeltségi Ősmintája, az Isten-ember: Krisztus, természetit és természetfelettit áthidaló, istenképet formáló nagy tevékenysége pedig: az örökbefogadás, mely mesterokának (principalis) a Szentháromságot, előrerendelő Ősmintájának (per appropriationem) a Fiút, eszköz-okának (instrumentalis) és előrerendelt ősképeknek az Istenembert vallja.

A természetfeletti istenképiség alapkarakterének (fogadott istenfiúság) sajátos fensége abban található tehát, hogy a *megszentelő kegyelemben* osztályrészül jutott istenhasonlóság nem más, mint az Ige örök nemződésén alapuló sajátos értelmű istenfiúságának az ember természeti istenképiségére való képmás-szerű kiterjesztése és elmélyítése.³

*

A kegyelem után a másik nagy *erőközpont-csoportot* alkotják a természetfeletti istenképiség megrajzolásában: a *természetfeletti erények és ajándékok*.

Ezek a természetfeletti cselekvésre fogékony (ajándékok) és készséges (erények) állapotra készítik fel a cselekvő embert s így az istenképmásnak dinamikus vonásait rajzolják ki külö-

¹ A. D. Sertillanges La Vie en Iesus-Christ. — cf. Revue des Jeunes, Janv. 1917. p. 7.

² cf. Scheeben Dogm. III n. 362.

³ I Jn 3₂; Pet 1₄; II Cor 3₁₈ — cf. M. Hallfell Div. Thom 1936. p. 132. — cf. E. Krebs Buchberger lexicon. III p. 507.

nösen; az istenképiség elevenségét hangsúlyozzák s ezzel a képiség istenhasonlóságainak mélyebb mozzanataira utalnak.

Lökőerőt, tetterőt (erkölcsi erények), természetfeletti perspektívákat (hit, remény) állítanak az állapotszerűen „megistenisült” (megszentelő kegyelem) ember elé; állandóan lendítik, segítik, hogy akarásban, tettben, átkarolásban próbáljon és bírjon is egyesülni az Istennel. Arra segítik tehát az embert, hogy megvalósíthassa a természetfeletti istenhasonlóság legmagasabb fokát ezen a földön (kontemplatív élet), a misztikus egyesülést s ezzel belenőjön a számára abszolúte is legtökéletesebb természetfeletti istenképiségébe: a másvilági „istenlátásba”.

1. Tény az, hogy a természeti istenképiség bizonyos természetfeletti készségekkel rendelkezhetik,¹ melyek hit, remény, szeretet, bölcsesség és más hasonlóak alakjában segítik azt közelebb az Istenhez. Végelemzésben az ismerésnek és akarásnak lelket nyitó és kiárasztó tevékenységei ezek, csak hogy természetfeletti leg felfokozott alakban s mint ilyenek a természetfeletti hivatás tetteinek állandó végzését biztosítják a természeti készülségű istenképiségben.

2. A természetfeletti ismerésnek, mint istenhasonító tényezőnek, a szeme, a perspektíva-nyitója: a *hit*.²

A természetfeletti ismerésnek ez az alapfoka hármass mozzanatban hasonlít az Istenhez: a) Mint állandó készség (*habitus*); ebben ki van fejezve az értelemnek megnyíltsága és az akaratnak természetfeletti Istenhez hajlása állapotszerű tömörségben. A hit ténye b) a formai és tartalmi tárgy (*objectum formale — materiale*) szempontjából Istent és annak mélységeit tárja fel a természetfeletti értés előtt. Bemutatja mintegy az ősmintát az ismerő és mintázó alanynak. c) A hit ismerési módját tekintve pedig bizonyos természetfeletti fényben fürösztli meg a lélek szemét, hogy lásson s így a *látásban* váljék hasonlóbbá az istenlátáshoz.³

3. A természetfeletti *remény* mint a hitből a szeretetbe átvezető és a szeretetet kezdő fokon bevezető tény a) lehetségesnek mutatja be az ember természetfeletti célratörését, nevezetesen az istenképiség teljes megvalósulását, vagyis a boldogító istenlátásban a végső szeretetegyesülést Istennel, mint legfőbb jóval. b) Aztán ebben a bemutatásban kigyúlt érzelemből a kegyelem kiformalja a természetfeletti örök jó, mint boldogító cél után való lelkes *vágyódást*; mégpedig mindezt tömören, készségrszerűen és nem csupán elkülönített tevékenységek alakjában teszi.

A remény képiségi mozzanatait *tárgyi szempontból* abban

¹ cf. Thom Verit. 10, 7. ad 8.

² A hit teológiája. — cf. Schütz Dogm. I p. 218—234; II p. 197. — Tanquerey Tract. de fide.

³ cf. F. Dander Gottes Bild. Z. f. kath. Dogm. 53 (1929) p. 209—210.

jelölhetjük meg, hogy a remélt jó (örök élet) azonos az Isten saját boldogságával; a reménynek sajátos *működési szempontjából* pedig az Istenhez való hasonulást abban a mozzanatban kell keresnünk, hogy a remény az isteni mindenhatóságra és irgalmasságra támaszkodik.¹

4. A legtevékenyebb istenhasonulást alakító tényező a földi életben, sőt a másvilágon is kétségtelenül a harmadik teológiai erény, *a szeretet*.

Szent Tamás a szeretetnek olyan istenhasonulást mond, amelyben az ember istenképisége a teremtetlen Szeretetnek (Szentlélek) a tükrözésévé lesz.² E tényt viszont a harmadik isteni személy szentháromsági küldetésének³ (missio) tulajdonítja.⁴ A Szentlélek e szentháromsági küldés révén a maga sajátos jellegét nyomja a lélekbe úgy, hogy az isteni ősminta vonásai eleven adottságokká váljanak a lélekben, segítségükkel azután formailag élvezhetjük (in actu primo) magát az isteni szeretetet.⁴ Ennek a lelket átható isteni küldésnek hatására új, eddig titokzatos világok ébrednek fel a teremtetten istenképiségben, így történik meg, hogy amit a hit természetfeletti perspektivaként feltárt a lélek előtt s amire reményével annyira vágyott, azt most mintegy a küldés isteni erejével átfogja a lélek és *sajátjává teszi* az Istent, az ősmintát a szeretetben.

A szeretet istenhasonító mozzanataira vonatkozólag *alapvető* megállapítás, hogy a szeretet „a szellemi egyesülés kapcsával” fűzi a lelket Istenhez.⁵ Érdemes észrevenni e gondolatban, hogy itt a szeretet nem csupán tárgyi természetűnek van feltüntetve (vinculum), hanem érzelmi vonásokban is gazdagon jelenik meg, melyeknek tárgyi alapjuk van ugyan (kegyelem), de jellemképük az alanyiség (pszichologicum).

A szeretetnek Istenhez közelebb vivő utain a *fokjelzők*: a szeretet különböző tárgyai. Így a *legalsó* fokot jelzik mindazok a tárgyak, amik a végső célra irányíthatók. *Sajátos tárgyként* maga az isteni boldogság mutatkozik be: mégpedig elsődlegesen Isten önmagában, másodlagosan minden más jó, mely Istenre irányul. *Legfelső fokon* hasonlít tehát Istenhez a szeretet akkor, amikor egy ember Istent akarja önmagában úgy, amint van; mégpedig azért akarja úgy, mert Isten is úgy akarja önmagát. Azon az alapon történik ez a hasonulási mód, hogy a szeretet magához a végtelen Szeretethez fűz úgy, hogy ezután bennünk is az Istenre irányuló szeretet működött (imperat nem: elicit) minden más erényt és tehetséget, amiként Isten is mindent a maga iránti szeretetből tesz.

¹ cf. F. Dander p. 209—210.

² cf. Thom I Sent. 14. q. 1. a. 2. ad 2.

³ cf. Thom Gent. IV 21.

⁴ cf. Thom I Sent. 14. q. 2. a. 2. ad 2; 2. II 24, 2.

⁵ Thom 2 II 27, 4. ad 3.

A tényleges természetfeletti istenismerésben és istenszeretésben rajzolódna ki az ember természetfeletti istenképiségének legelevenebb, legtevékenyebb, a leghasonlóbb vonásai. E célt szolgálják a *teológiai erények*, mint készségek, ezt szolgálják az isteni indítások, mint tevékenységek. Ezeknek az isteni indításoknak befogadására készítene fel a *Szentlélek ajándékai által*.

5. Jellemző Szent Tamásra, hogy a Szentírás említette hét szentlélekajándék közül (Is. 11.) mindjárt az elsőt, vagyis a *bölcsesség* ajándékát nyomatékozza, mint az ember természetfeletti istenképiségének legjellemzőbb vonását. A léleknek természetfeletti istenhasonítása különösen ezáltal történik; mégpedig azért, mert általában ez a természetfeletti vonás nevezhető az isteni teremtetlen Bölcsesség visszfényének és az örök szeretet zsinórmértékének. Így a) a bölcsesség által részesedünk az egyszülött Fiú hasonlóságában (2, II. 45, 6.). A bölcsességgel fejeződik be és bizonyos módon kezdődik is az ember igazi természetfeletti istenképisége, amennyiben t. i. ezáltal hasonul a fogadott fiúság embere a természeti istenfiúsághoz a legkiválóbb módon. b) A bölcsesség képesít arra is, hogy Isten szemével ítéljünk az emberi tevékenységekről s így mintegy isteni regulák által igazgattja az emberi cselekvést. (2, II 45, 3.) Ezzel az irányítással viszont az ember szemlélődő és cselekvő szellemiségét erősen hasonítja az Istennek önmagát szemlélő és önmagáért cselekvő ősmintájához — a szentháromsági élethez, mint értelmi és akarati erőközponthoz. c) A bölcsesség ajándékának érdekes és legfőbb hasonítási mozzanata, hogy a teremtetlen Bölcsesség (Ige) hasonlóságát tükrözi; erről Szent Tamás mintegy szillogizmusban szól:¹ A bölcsesség feladata a célrarendezés. Amde irányítani, rendezni, kimérni az Isten-ségen belül az Igét illeti meg, a teremtetten bölcsességben tehát a teremtetlen ősképp hasonlósága tükrözik. Ezek szerint az összes emberi tevékenységek zsinórmértéke nem az ész, nem is a hit, hanem maga a Bölcsesség lesz. Ebből viszont következik, hogy az ember éppen a teremtetten bölcsesség révén hasonlít legjobban az Istenhez, mint ősmintájához, aki mindent a teremtetlen Bölcsesség fényénél lát és tesz.

Szent Tamás intellektualizmusa ezekben a gondolataiban éli mintegy legszebb világát: amikor is érdekesen a Fiú javára emeli át finom vonással a Szentlélek első ajándékát, azzal a megokolással, hogy tulajdonítás révén az a Fiút illeti meg, mert Ő a Sapientia Patris.

*

A természetfeletti istenképiség *hatóerői* tehát: a *kegyelem*, mely létrendi alapot teremt s inkább nyugalmi vonásokat vés

¹ Thom Gent. I 2; I 94.

ki az ember természeti istenképiségén a természetfeletti kialakítására. A *teológiai erények*, nevezetesen a szeretet a teremtetlen Szeretet (Szentlélek) arcvonását tükrözik; míg a *bölcsesség* ajándéka — bár amennyiben a Szentléleknek ajándéka, a nagy Ajándékozónak lehet tulajdonítani — a teremtetlen Bölcsesség (Fiú) képiségét vési a természeti istenképmásba (2 II 1, 8. ad 5.).

*

A megszentelő kegyelem formai hatásaival, nevezetesen a Szentháromság bennünk lakásával behatóbban kell foglalkoznunk a természetfeletti istenképiséggel kapcsolatban.

A megszentelő kegyelem morfológiai mivolta nemcsak az *isteni természetben* való egyszerű *részesedésről* beszél, hanem amint a dolog természete is kívánja ez az isteni természetben való részesedés Istenhez való *hasonulás* is. Ez a hasonulás nem pusztán erkölcsi (skotisták),¹ vagyis nem csupán érzésszerű és gondolatbeli hasonlóság, mely a lelkiéletnek Istenhez való alakulásában (v. ö. két jóbarát; mester és tanítvány) mutatkozik, hanem *valós és fizikai*. A megszentelő kegyelem istenhasonlóságának *tartalmát* a részesedés, közösködés természetben kell keresnünk; amelyik lény részes valami magasabb természetben (Isten), az hasonló lesz hozzája. Nem mindenben, hanem valóságtartalmának valami vonatkozásában.² A részesedés folytán alakuló istenhasonulás annyira jellemző és éles vonalakban jelenik meg a lelken, hogy a kegyelemmel Isten *képisége* rajzolódik lelkünkre. Így ennek az új kegyelmi istenképiségnek *formái* (alkati) oldalát tekintve sajátos mozzanata, hogy a lélek természetfelettileg utánozza és kifejezi Istennek belső, vagyis szentháromsági életét.³ A lélek alkatisága *templommá* magasztosul (v. ö. megszentelő kegyelem formai hatásainak egyike), mely alkalmas arra, hogy a legfenségesebb Szentháromság mind szubstanciásan, mint személyien benne lakást vegyen. Ezt a templommá alakuló alakiséget nem szabad merőben *külsőséges* idomszerűségnek gondolnunk, hanem lényegileg *belsőnek* kell mondanunk; annyira bensőségesnek, hogy éppen e szentháromsági *bennlakás* folytán lehet a lelket templomnak mondani (Jn 14, 15—25.).

A kegyelem-szerzette istenképiségnek *tartalmi* oldalán, vagyis ott, ahol a mintáról (Isten) a képmásba (lélek) átvándorlás-értékéről esik szó, a kegyelem-közölte istenközösség *kettős*: a lélek szellemiségének lehető felfokozása és gazdagítása, ami által a lélek tartalma hasonlóvá lesz az isteni élet tartalmához, és magának a Szentháromságnak *bennlakása*, ami által a küldött szentháromsági személyek, az Ige és a Szent-

¹ cf. Schütz Dogm. II p.189.

² cf. Thom III 2, 10. ad 1.

³ cf. Schütz Dogm. II p. 190.

lélek mint az örök isteni élet termékei a Szentháromságnak és a kegyelemmel elhalmozott léleknek közös birtokát alkotják.¹

Az új kegyelmi képiség, mely a szentháromságos bennlakás folytán telítődik, nem merül ki bizonyos *hatásokban*: mintha t. i. csak abban állna, hogy a Szentháromság a természetfeletti élet elvével ajándékozta meg a lelket, hanem szubsztanciás, az Isten *lényegi jelenléte szerinti* képiség. Tehát nemcsak mint erősítés, természetfölötti felkészítés, hanem mint teremtetlen személyes ajándék látogatja meg a lelket és adja oda magát neki. A szentháromságos bemutatás képisége tehát formailag eme személyes isteni odaadás folyamán alakul ki, amikor az örök isteni eredések a *szentháromsági küldésekkel* belefolynak a teremtménybe, azt átjárják és sajátosságosan lefoglalásszerűen, istenbarátszerűen, tehát a legszorosabb közösségi hasonlóságban és hasonlósággal birtokba veszik.

Valami *folyamatos elevenszerűség* jellemzi tehát ezt a képiséget olyanformán, mint az ember természeti istenképiséget sem a szubsztanciás, létiségi megmerevültségében, mintegy pillanatszerűen kell keresnünk, hanem folyamatos, fejlődő, alakuló és életszerűen tevékeny alkatiságában. Lényegében eleven képiségnek mondható ezek szerint a bennlakási képiség, mely a szentháromsági küldésekkel nemcsak mozzanatszerűen megjelenik a lélekben, hanem éppen azáltal lesz képiség, tehát azáltal vesz fel alkatiságot és bontogatja egyre tökéletesebben isten hasonlósági vonásait, hogy a szentháromsági küldésekkel az örök isteni eredések állandóan belefolyanak a lélekbe. Ez a *folyamatosság* így nem egyszerűen a *létrehozó*, hanem az állandóan elevenítő, *fenntartó* oknak is mondható; egy *újfajta*, sajátosan képiségi *teremtői együttműködésnek* minősíthető az isteni eredésnek az a sajátosan folyamatos lélekbe áradása és ottmaradása. Gyenge *hasonlatként* álljon itt az emberi arcnak mint ilyennek képisége; mint testi való ez is állandó összeköttetésben van a szubsztanciás, éltető lélekkel s éppen azáltal mondható képnek, hogy a lélek elevenítő erőit, belső mozgalmasságát, magát az elevenséget hűen kifejezi; éppen azért jelent egy arc sajátos képiséget a lélekkel kapcsolatban, mert az nemcsak pillanatszerűen kiformalja, hanem képiség (lelket kifejező) jellegében állandóan táplálja (fenntartja mintegy) és élteti.

A szentháromságos bennünklakással is ilyenféle szerves kapcsolat van a lélek és a szentháromságos élet között, csak természetesen belső és láthatatlan; s ennek a szoros elevenítő kapcsolatnak folyományaként jelennek meg a Szentlélek adományaival finoman kikészített emberi lelken a kegyelmi istenképiség legrejtettebb, de egyszersmind legbensőségesebb, legtökéletesebb és legsajátosabb vonásai; az istenképiség az *elevenség*-

¹ cf. Schütz Dogm. II p. 195.

nek ebben a valóságos belső tüzeiben kapja meg a zárándok életben, legalábbis kezdő fokon *minden képiség legmélyebb értelmét*; t. i. a közösségi életre való legszorosabb tárgyi (kegyelmi) hangoltságát, mely a misztikai életben majd az örök üdvösség állapotában alanyilag (pszichológiailag) is a teljes istenközösségi egyesülésben lobban ki.

A szentháromsági bennünklakás képiségének részletesebb *értelmét* tartalmilag és formailag is a *szentháromsági küldések* pontosabb mivoltában és jellegében kell keresnünk. A szentháromsági küldések célja mindig az, hogy a teremtményben természetfeletti istenhasonlóságot valósítsanak meg. Az istenképiség szempontjából a küldés tehát nem más, mint egyik isteni személynek az eljövetele a szerint, amint az a lélekben bizonyos befogadott hasonlósági alapon, szubsztanciás és személyi mivolta szerint, új helyzeti és tevékenységi vonatkozásban megjelenik. Mivel pedig a szentháromsági küldés a szentháromsági eredésben adott személyes jellegnek megfelelő új jelenlét a teremtményben, ezért az így kialakult képiség *hasonlósági alapja* az isteni személy örök szentháromsági sajátsága (proprietas).¹

A küldések eme hasonlósági alapján az istenképiség oly éles kontúrokból bontakozik ki a lélekben, hogy az az isteni élettevékenységnek lehető hű lenyomata lesz; annyira, hogy szellemi (ismerő és akaró) tevékenységeinek nemcsak közvetlen tárgya nem más, mint magának az isteni életnek tárgya, hanem (elővételezve a hitnek, tetőfokban a mennyei dicsőség fényében) magának az isteni ismerésnek intenzitásával is tekint az Isten létteljességébe és kimintázza magának azt az ismeretet, mellyel az Atya ismeri és kifejezi önmagát, úgyhogy eme *kegyelmi istenismerésnek* (hit és mennyei istenlátás) *módja* a szentháromsági önismerésnek utanzata; *tartalma* és kifejezése pedig a Fiúisten mint teremtetlen istenkép és forma.² *Akarati oldalon* viszont magának az örök isteni szeretetnek személyes kifejezője, az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének záloga és kapcsolata özőnlík át a teremtményre és ragadja Istenhez ugyanazzal az áradattal, mellyel Atya és Fiú egymást ölelik át.³

17. Az istenképiség eltorzultsága.

A halálos személyes bűn *teológiai alapon*: Istentől mint végső céltól való szándékos teljes elfordulás, mely lehet *tett-jellegű*, de *állapot-jellegű* is.⁴ A halálos személyes bűnnel álta-

¹ cf. *Thom* I Sent. 15. q. 4. a. 1; cf. *Schütz* Dogm. I p. 433.

² cf. *Schütz* Dogm. I p. 434.

³ Rom 8₁₄; I Cor 2₁₉; cf. *Schütz* Dogm. I p. 435.

⁴ cf. *Schütz* Dogm. I p. 559.

lában *két* mozzanatát különböztethetjük meg: *tartalmi* mozzanatnak mondjuk az Istentől mint végcéltól való teljes elfordulást, ill. ennek az állapotát, míg *formai* jellegű a bűnnek a *szándékoltsága*, illetőleg állapotyszerűen az eredeti szándékosságon alapuló bűnössége és büntetésre méltósága.

Mikor a bűn problémáját: mivoltát és jellegét az istenképiség szempontjából vizsgáljuk, csakis a *természetfeletti* istenképiség jöhet szóba. Kétségtelen ugyan, hogy a jelen üdvrendben a természeti istenképiségnek hivatása van a természetfelettire, mégis szabatosan megkülönböztethető mind létrendi, mind pedig oksági (cselekvő és szenvedőleges) mivoltát illetőleg a természetfeletti istenképiségtől. (V. ö. természeti és természetfeletti különbözősége.) De annál is inkább csak a természetfeletti istenképiség kerülhet szóba a bűnnel kapcsolatban, amennyiben a bűn a kegyelemmel megy szembe, mint annak metafizikai (kontrér) ellentéte;¹ a kegyelem viszont a természetfelettliség kategóriáihoz tartozik.

Mindenesetre külön megfontolást igényel az *eredeti bűn* problémája az istenképiséggel kapcsolatban, amennyiben annak a *természeti istenképiség* tekintetében is lehet mondanivalója.

A *bocsánatos bűn* viszont, melyet a halálossal szemben csak analóg értelemben nevezhetünk bűnnek, a mellett, hogy a természeti istenképiséget egyáltalán nem érinti, a természetfeletti istenképiség eltorzításának problémájához sem mond sokat; csupán annyit, hogy az istenképmás *alanyi részcél* kerülgeti a természetfölötti teljes befejezettségét, az isteni mintának a kegyelemben lehetővé tett teljes „leképezését” és utánzását; vagyis nem a kellő ütemben és nem kellő igyekezettel halad isteni célja felé. A bocsánatos bűn tehát az istenképiségnek (természetfeletti) bizonyos stagnálásáról, lassú kialakulásáról, de korántsem annak ontológiai elvesztéséről (legfeljebb alanyiilag) beszél.

*

Mit mond a személyi halálos bűn a természetfeletti istenképiség tekintetében? Mivel a személyi halálos bűn szándékos teljes elfordulás az Istentől, ill. ennek állapota, a kegyelem pedig teljes odafordulás az Istenhez, azért a személyi halálos bűn a kegyelem természetfeletti istenképiségét eltorzítja, sőt teljesen letörli. Az istenképiség torzultsága azáltal tűnik fel, hogy a természeti istenképiség, mely a jelen üdvrendben a természetfeletti képiség kialakítására és hordozására van rendelve, torzként mered mintegy a cél felé; épülő torony, mely azonban nem épült fel, csupán az alapoknál tart s így teljesen be nem fejezetten, szinte célját és értelmét vesztetten áll torzultan, csonkán. A halálos személyes bűn és a kárhozottak képiségének

¹ cf. Schütz Dogm. II p. 191.

torzultságában csak az a különbség, hogy a halálos bűnnél, tekintve a helyreállítás lehetőségét, még nem okvetlenül végleges a képiség torzultsága, míg a kárhozottak képiségénél már végleges és helyrehozhatatlan.

A bűn (így nevezzük egyszerűen a halálos személyes bűnt) ezek szerint tehát *fosztó jellegű* mozzanatok mutat az istenképiséggel kapcsolatban. Megfosztja ugyanis a lelket a megszentelő kegyelemtől s ezzel annak természetfeletti istenképiségét (v. ö. fentebb) mind alkatilag (természetfelettliség), mind pedig tartalmilag (szentháromságos bennünkklakás, templomiság, istenfiúság, istenbarátság, megszenteltségi jelleg, v. ö. a megszentelő kegyelem formai hatásai) teljesen lerontja, fenntartva azonban a helyreállítási lehetőségét a kegyelmi újjászületésben.

A bűn okozta képtorzultságra két mozzanat jellemző: egy *tartalmi* és egy *formai*. A bűn tartalmát az Istentől való teljes elfordultság jelenti; tehát a bűn képiségtorzításának tartalmát is ez jellemzi: t. i. a természetfeletti istenhasonlóságnak teljes összetörtsége; az isteni életnek, a szentháromságos magaközlésnek (bennünkklakás), istenhasonító és közösségi kapcsolatoknak a teljes kialvása és megszűnése. Ugyanekkor a bűnnek a teremtmények felé fordító ereje a természeti istenképiségen pozitív (nem fosztó), de torz vonásokat (hamis ítélet, túlzó szeretet a teremtmények iránt) mutat fel. Ez az az eset, amikor a természeti istenképiség a természetfeletti céltévesztettség következtében önmagába, a természetibe fullad és e megfeneklés folytán nemcsak hogy nem alapozza meg a természetfelettit, hanem egyenesen szembe megy vele és miután leomlott a természetfelettliség, tiltakozik is ellene. Ez a tiltakozás azonban *nem természeti* jellegű, vagyis nem jelenti a természeti istenképiségnek teljes eltorzultságát, hanem *alanyi*. A bűn tartalmi mozzanatának tekintetében tehát nemcsak negatív jellegű teljes istenvesztetés, hanem ezzel szemben (másodlagosan) bizonyos teremtménynyereség is mutatkozik az istenképiségen; ha ugyan lehet ezt a torzultságot nyereségnek mondani!

A bűn *formai* mozzanata az Istentől való elfordulásban mutakozó szándékosság. Itt eszünkbe kell idéznünk, hogy minden képiségnél, tehát a természetfelettinél is találhatunk bizonyos *szándékoltságot*, vagyis egy alanyi (isteni vagy teremtményi) *célra való beállítottságot*. A természetfeletti képiségben ezt a szándékoltságot Isten valósítja meg az ő kegyelmi alakításakor a lelken. Maga a lélek mint természeti istenképmás ennek az isteni szándékoltságnak részben csak szenvedőleges tárgya (a természetfölöttséget illetőleg); de csak részben, mert másrészről viszont alanyi *szándékossággal* kell törnie az isteni szándékoltság felé, hogy Teremtő és szabadakaratú, értelmes teremtmény egy alanyi (szándék, tudat, lelki tevékenységek) hasonlósági közösségben (istenbarátság, fogadott fiúság) talál-

koz hassanak. E szerint a bűn képiségtorzító hatása a bűn *formai mozzanatát* (szándékosság) tekintve, a teremtményi *szándékosság irányváltoztatásában* mutatkozik. Elég ugyanis, ha az alany (lélek) a természetfeletti istenképiséghez megkívánt szándékosságát visszavonja; ezzel máris szembe megy az isteni természetfeletti *szándékoltsággal*, nem is számítva azt a másodlagos mozzanatot az alanyi szándékosságban, hogy pozitíve a teremtményi jó (valami jó) felé fordul az Isten helyett (abszolút jó).

*

A természetfeletti istenképiség eltorzultsága, mely a személyi halálos bűnben már bizonyos *kifejtőzöttséggel* (teljes kifejtőzöttséggel csak az örök kárhozatban), az alanyi tevékenységeknek (értelem, akarat) és személyi állásfoglalásnak (szándékosság) bevonásával mutatkozik meg, az *eredeti bűnben* még csak gyökér- és *eredetszerűen* vehető észre.

Az *eredeti bűn* teológiai fogalma nem azonos a személyi halálos bűnnel, bár annak kegyelemfosztó s így halált hozó (tehát súlyos) jellegében osztozik. A mélyenjáró különbség (s ezért csak analóg értelemben mondható bűnnek) a bűnnek mint ilyennek *formai* részén, vagyis a szándékosságban található; ez mindkettőnél *más jellegű*.

Az *eredeti bűn bűntartalmi* szempontból, mivel súlyos bűn és így Istentől való teljes elfordultságot jelent, szintén *fosztó jellegű eltorzultságot mutat* az istenképiségen (a természetfelettin). Elvonja a megszentelő kegyelem istenközösségi hasonlóságát éppen úgy, mint a személyes halálos bűn; azonban *eredet- és gyökérszerűen*, vagyis úgy, hogy nem a már meglevő kegyelmi istenképiséget torzítja, hanem a még meg nem levőt (actu) csirájában, gyökerében fojtja el.

Míg tehát a személyi halálos bűn a természetfeletti istenképiségben egy *vonatkozási* (természetfeletti képiség) és egy járulékos *ontológiai* létiséget (kegyelem) rombol le ténylegesen, addig az *eredeti bűn* nem rombol le semmit ténylegesen, hanem az istenképiség (természetfeletti) vonatkozási istenkapcsolatát nem engedi kialakulni és ezáltal elfojtja (gyökérszerűen) a kegyelem járulékos létiségét (in potentia).

Bűnformai tekintetben az *eredeti bűn sajátosan szándékos*: nem közvetlenül személyesen, hanem közvetve, az emberi természet fejében, *Ádámban*.¹ Az *eredeti bűn* istenképiség-romboló hatása ilyenformán a szándékosság szempontjából is *eredetszerűséget mutat*; utal mintegy az utódról-utódra öröklődő természeti istenképiség döntő fontosságára és a természetfölöttit hordozó erejére.

A szándékosságnak *eredetszerű jellege Ádámban*, az ő szándékosságában mutatkozik: Isten tényleges rendelkezése ér-

¹ cf. Schütz Dogm. I p. 563.

telmében Ádám az emberiség feje volt, nemcsak a természeti, hanem a természetfeletti javak átszármaztatásában is; s mint ilyen, teljes felelősséggel határozott a mi nevünkben és a mi számunkra is, nem arról, hogy milyen legyen a mi személyes viszonyunk Istennel szemben, hanem arról, milyen legyen ezután az emberi természet viszonya Isten természetfölötti hívásával szemben.¹

Az eredeti bűnnek *képiségtorzító hatása*, éppen mert maga e bűn értelmében *természetünk*, embervoltunk (és nem személyiségünk) hajolt el természetfeletti végcéljától, Istentől, nemcsak a természetfeletti istenképiségen mutatkozik meg (kegyelmi javak, vonások elvesztése), hanem a *természeti istenképiségen is*; amennyiben t. i. az ember *test és lélek szerint rosszabbá vált*.² Ezek szerint az eredeti bűn torzít bizonyos természeti istenképiséget is.

A testi-lelki leromlás *ténye* már azzal adva van, hogy az ember elvesztette a természetkívüli ajándékokat, melyek a természet gyarlóságait lefoglalták; nevezetesen a természet sebet kapott alapterhetségeiben.³ Ez a leromlás azonban sem a természet leromlásának nem minősíthető, sem pedig azt nem lehet mondani, hogy az eredeti bűn képiségtorzító hatása túlment a természetkívüli ajándékokon és a (bölcselel értelemben vett) merő természet erőit is megcsökkentette. Természeti istenképiségünk léttartalom tekintetében ezek szerint tehát pontosan olyan az eredeti bűn után, mint volna a *merő természet* állapotában.

Az így adott képiség-torzultság, mely a természeti istenképen az eredeti bűn folyományaként mutatkozik (ha felvesszük a merő természet állapotának lehetőségét), nem jelent okvetlenül torzultságot önmagában, hanem csakis az eredeti, romlatlan és természetfeletti istenképiséghez viszonyítva.

*

A természetfeletti, de a bűnben eltorzult istenképiséget a jelen üdvrendben a kegyelmi újjászületés *állítja helyre*; ennek az újjászületésnek körülményei (a jelen üdvrend, megváltottsági állapot) és eszközei (Egyház, szentségek, kegyelem) a bűntörlésben (ex opere operato et operantis) adva vannak, eredménye pedig a természetfölötti istenképiségben bontakozik újra ki.⁴

*

A természetfeletti istenképiségen dolgozó hatóerők (kegyelem stb.) sajátos eredményének tekinthető: *a szentségi jegy*.

Ha az istenképiség sajátos teológiai nézőszögéből szem-

¹ cf. Schütz Dogm. I p. 564.

² cf. Schütz Dogm. I p. 567.

³ Trident. 6. cp. 5; cf. 5. cp. 5; — Denz 815. — Vatic. 3. cp. 1. de Deo — Denz 1065, 1298, 1388; cf. Schütz Dogm. I p. 569.

⁴ cf. Schütz Dogm. II p. 514, 520, 561, 181 tc.

léljük a szentségi jegyet, az nem annyira célossági, mint inkább formai és metafizikai mivoltában érdekel bennünket.¹

A szentségjegy már jelzeti mivoltánál fogva formailag hasonlóvá teszi a lelket Jézus Krisztuséhoz úgy, hogy bekapcsolja őt Jézus Krisztus titokzatos testébe, s így ezzel a misztikai egyesítéssel mintegy asszimilálja a lelket Jézus Krisztussal, mint a titokzatos testének fejével, az egyetlen Főpappal. Ez a hasonlóság azonban ontológiai és nem dinamikai tertium comparationis-a pedig abban található,² hogy a jegy a lelket úgy kapcsolja (analóg módon) Jézus Krisztushoz, mint a személyi egység kapcsolta Jézus Krisztusban az emberséget az istenséghez, titokzatos módon.

Mivel a szentségi jegy Krisztushoz mint Főpaphoz teszi hasonlóvá a lelket, mondjuk a Főpap képiségét vési ki benne, ezért öröknek és szentelés-jellegűnek tekinthető akár az általános papságra (keresztség, bérmlás), akár pedig a sajátos papságra (egyházi rend) jellegzi is meg a lelket.

A természetfeletti istenképiségnek a szentségi jegyben kapott *alapvonása* tehát: a *szolgálat jellege*; szolgálni Krisztus titokzatos testét és benne Krisztus valóságos testét, tehát Krisztust önmagát (misztikus és reális Krisztus). Az élethivatásnak Isten szolgálatára való végleges lefoglalását jelenti a szentségi jegy burkoltan; nem más tehát ez, mint az Úr Krisztus megváltó jellegével való hasonulás; és erről az oldalról új közelséget és misztikai rokonságot teremt az Úr Krisztussal. Új világ ez, melyben Krisztus misztikus méretekre támaszkodik és nő.³ A jegy által közölt hasonlóság tehát: *szolgálati hasonlóság*, mely részben Krisztusnak mint Isten-embernek *tárgyi* küldetésére, részben pedig az isteni Főpap áldozatos, megváltói szolgálatra jött *lelkületére* (alanyi) vet szempontokban gazdag világot.

2. A szentségi jegy *formai mivolta* már mintegy előre megjelöli a helyét a *metafizikai kategóriák* közt. A szentségi jegy modern teológiája erősen valószínűvé teszi azt a felfogást, amely a jegyet mint valóságos természetfeletti járulékot a negyedik fajta aristotelesi minőséghez, a figura-hoz közel állónak ítéli.⁴ E szerint a gondolat szerint a szentségi jegy mintegy új alkatot, mondjuk képiséget kölcsönöz a léleknek, mely képiségben valóságosan, de láthatatlanul és misztikusan a Jézus Krisztus titokzatos testébe való beletartozás jut kifejezésre.

Ez a belső alkati jelleg kétségtelenül a Szentháromsággal is hasonítja a lelket.⁵

A karakter ezek szerint nem más, mint az örök Karakter

¹ cf. Schütz Dogm. II p. 375—380.

² cf. Schütz A szentségi jegy mivolta. — Az Ige szolgálatában p. 344; 374. kk. cf. Thom III 63, 3.

³ cf. Schütz Esmék — eszmények p. 103.

⁴ cf. Schütz A szentségi jegy mivolta. — Az Ige szolgálatában p. 353—358.

⁵ cf. Thom IV Sent. 4, q. 1. a. 2. c.

által az értelmes lélekbe nyomott jegy, mely képmás módjára jellegzi meg a teremtett háromságot a teremtő és újrateremtő (megszentelő) Háromság mintájára. Mivel azonban a képiség fogalmában mellőzhetetlenül ott van a hasonlóság gondolata és ennek a hasonlóságnak kifejeződése a Szentháromságban a Fiú sajátja,¹ azért mondhatjuk, hogy a szentháromsági Személyek közül a szentségi különös módon a Fiút „képezi” mint Ősmintát.

3. Ha a szentségi jegy istenképiségét összevetjük a kegyelem által kiformált természetfölötti istenképiséggel, szembetűnő különbség, hogy a) a kegyelem közölte istenképiség elevenebb, színesebb, mint a szentségi jegy istenképisége. Míg ugyanis amaz inkább isteni életet, mondjuk tartalmi gazdagságot közöl, addig emez bensőbb alkatot, majdnem merev, igazán statikus „véseteket” rajzol meg az Ősmintából (Szentháromság; Fiú; Krisztus). b) A szentségi jegyet viszont jellemzi a természetfölöttiben eléggé szokatlan vonás: t. i. az elveszíthetetlenség; ez az istenképiség tehát, noha természetfölötti, mégis elveszíthetetlen, míg a kegyelemé, nyilván elveszíthető istenképiség.

Két képiséget jelent tehát ezek szerint a kegyelem és szentségi jegy istenképisége. E kettő azonban még sincsen egymással ellentétben, sőt nagyszerűen egészíti ki egymást az Apostol „felkent az Isten bennünket és megjelölt” szavainak értelmében,² ha *felkenésen* a kegyelmet, *megjelölésen* pedig a Szentléleknek tulajdonított szentségi jegy lélekbevésését értjük.³

18. A misztikai élet istenképisége.

A misztikai élet általánosan vallott teológiai vélemény szerint⁴ *a természetfeletti világnak, a kinyilatkoztatás Istenének valamilyen megtapasztalása*. E meghatározásban főleg két mozzanatot kell fontosnak tartanunk, melyekből kiindulhatunk a misztikai élet istenképiségének fejtegetéseiben.

Az egyik mozzanat ontológiai és az Isten részéről jelentkezik, aki a lelket a természetfölöttiség megtapasztalására szánta. Ez a mozzanat valamilyen természetfölötti erőknek, nevezetesen a megszentelő kegyelemnek és a Szentlélek adományainak a lélekben való megjelenése, melynek kapcsán a természetfeletti (hihető és szerethető) valóság a maga teljességében, de ontológiai és nem pszichológiai megtapad a lélekben és további alanyi (pszichikai) felfokozásra és hatását illetőleg élményszerű megtapasztalásra készen áll, miután a lélek teljesen passzív

¹ Ő mintegy az Atya képmása (figura, karakter). cf. Heb. 1; Phil. 2⁶⁻⁷

² II Cor 1²¹

³ cf. Thom III 23, 2; 32, 3.

⁴ cf. Schütz Dogm. II p. 206.

jellegű, tisztán természetfölötti erőkkkel (Szentlélek adományok) hangolva lett erre.

A misztikai életnek eme ontológiaiilag hangoztatott és különösen Garrigou—Lagrange iskolája által nyomatékozott mozzanata a misztikai élet istenképiségébe látnivalóan csak annyiban szól bele, amennyiben a megszentelő kegyelem, ill. a Szentlélek adománya, ezek közül különösen a bölcsesség adománya (2, II 45.), kifejeznek, mondanak valami képiséget.

A misztikai élet meghatározásában adott másik fontos mozzanat a természetfölöttiséget (legalábbis eredményeiben) tapasztaló alannak *pszichikai megtartása*, vagyis kegyelmi élménye. Poulain iskolája, mely a misztikai életben különös nyomatékot éppen ennek a misztikai élménynek és pszichikai mozzanatnak ad, mely mozzanatokot azonban természetesen a Garrigou—Lagrange-féle irány is tart, a „*Deum patiens*” embert állítja előtérbe.

Ha elvonatkoztatunk minden sajátosabb teológiai iskolai nézettől és a misztikai élményt önmagában mint pszichikai adottságot figyeljük jelenségtanilag, akkor az istenképiséggel kapcsolatban a következő kapcsolatokat találjuk benne:

Minden élmény, tehát a misztikai is, az egész embernek, egy sajátos lefoglaltsága egy rajta kívül álló „más” felé (a kívüliséget nem kell okvetlenül fizikai kívüliségben látni). Eltölti a lelket a „má”-nak sajátos ismerete, értékelése s ezen értékelés nyomán gyűlt szeretete. Míg tehát a lélek lefoglaltsága (a testé csak annyiban, amennyiben a lelket hordozza és annak nagy lélektani elváltozásaira idegrendszerileg, fiziológiaiilag reagál, azokat kifejezi, illetőleg teljesen érzékelhetetlenül hagyja pl. az extázisban) látszólag passzív, átszenvedí ugyanis a „más”-nak ráható és befolyásoló, esetleg közlő erőit, addig tulajdonképpen különböző fokú tevékenységek járnak, vívódnak a lélekben az élmény foka szerint. A szenvedőlegesség tehát csak arra vonatkozhatik, hogy a lélek nem kezdeményez és nem is irányít a maga tudatéletével semmiféle tevékenységet, hanem önmagában mint cselekvő forrás nem-cselekvő, vagyis szenvedőleges magatartást tanúsít. Ez a magatartás azonban másrésről tartalmi tekintetben cselekvő, tevékeny, ér, érez és szeret, de a „más”-nak kiszolgáltatót, vagyis szenvedőlegesen.

E szenvedőleges tevékenységnek két fő cselekvési iránya különböztethető meg: nevezetesen a hit és a szeretet tényei a lélekben. *Természetfölötti* működést mondanak ezek a lélekben, mert ontológiaiilag tartalmazzák mindazt a természetfölöttiséget, amit a kegyelem és kíséréte jelent; azonban másfelől hullámzó pszichikai vonásokat is tüntetnek fel mint tevékenységek; s bennünket most főleg ez érdekel. Mind a hit, mind a szeretet tényében az *értelmi mozzanatokon* kívül főleg az *érzelmek* jellegzik meg a misztikai élményt.

A hit fénye a misztikai élménynek bizonyos *szemlélődési*

jelleget ad; ilyen szempontból tehát egy misztikai élmény pszichológiailag az értelmi tevékenységekben (v. ö. *fides est actus intellectus*) gyökerezik; az élmény istenhasonító jellegének egyik mozzanatát is tehát ezekben az értelmi tevékenységekben kell keresnünk. A lélek az élmény eme szemlélődő mozzanatával elővételezi mintegy az üdvözültek istenközelségét, vagyis képessé válik arra, hogy látás jellegű (értés) közvetlen életközösségbe lépjen, tehát hasonuljon a Szentháromsággal, nevezetesen a második isteni Személlyel. A hit látása ebben a misztikai élményben mintegy kitágul s a hit tényében tükröző szentháromsági istenképiség világosabb lesz. Az így nyert közvetlen istenismerés ugyan még nem mondható az Isten színelátásának, de több, mint az egyszerű hívő istenképisége.¹

A misztikai élményben nyert eme sajátos értelmi (hit) mozzanatban gyökerező istenképiséget szemlélődési képiségnek mondhatjuk, melynek ősmintája a második isteni Személy, mint az Atya ősi képmása.

A misztikai élmény másik szenvedőleges mozzanata a lélek szeretete a „más”, nevezetesen az Isten, ill. a természetfölötti iránt. Amit a misztikailag (kegyelem- és Szentlélek-adományok) felfokozott hitbeli istenlátás szemléltet (szemlélődési mozzanat) a lélekkel, az iránt szeretetre is gyullad; amennyiben tehát a szeretet ragadja magával a lelket és a szeretet érzelmi intenzitása köti le a szemlélt tárgyhoz (2. II. 153, 7. ad 1.), annyiban a misztikai élmény sajátos érzelmi jelleget tüntet fel. A szokott emberi életben az érzelmek rendszerint képekhez, képzetekhez vannak kötve; amennyiben azonban a misztikai élmény szemlélődő (értelmi) mozzanata intuitív (nem diszkurzív) és kimondottan értelmi meglátással (nem elképzeléssel) működik, annyiban ezek a misztikai érzelmek is veszítenek érzékelhető jellegükből és teljesen szellemiek lesznek.

Ezeknek az érzelmeknek jellemzőjük a szeretési *tevékenység*; istenhasonító jelentőségüket is ebben kell tehát keresnünk. Az istenképiséget azáltal jelenítik meg a lélekben, hogy érzéstapasztalásszerűen a lélekben egy érzelmi-akarati (szeretet) alkatot szönek ki, mely a Szentháromságnak is sajátja s mely a léleknek különösen a teremtetlen Szeretethez (Szentlélek) való sajátos hasonulását jelenti, de nem egyszerűen a hívő természetfölötti szeretésének fokán, hanem misztikai fokon. Ezek szerint a misztikai élmény *érzelmi* mozzanata a Szentlélek istenképiségét mutatja a lélekben; mely képiség a különböző misztikai élményszintek szerint a teljesen kiegyensúlyozott, látszólag tehát nyugalmi fázisában éri el a teljességet.² Könnyen érthető ez a megállapításunk, ha meggondoljuk, hogy a misztikai élmény sajátos érzelmi istenképiségének *nyugalmisága* nem erőtlenséget és ellanyhulást, hanem az erőknél azt a harmónikus összehan-

¹ cf. *Ans. Stolz* Theologie der Mystik p. 173, cf. *Schütz* Dogm. II p. 208.

² cf. *Vétes* Misztikus rendszerek. p. 73.

goltságát jelenti („képezi”), ill. közelíti meg, mely a boldogító istenlátásba és a szentháromságos élet szeretet tevékenységeinek a jellemző tulajdonsága.

Ezek szerint a misztikai élet istenképisége a misztikai kegyelem (megszentelő) képisége mellett a misztikai élmény két *alaptevékenységében*: a misztikai hívő-látásban és szeretésben jelölhető meg, melyeknek közös sajátossága az isteni alakító, mintázó hatások befogadására való szenvedőlegesség. Az ember evilági (status viae) természetfeletti képiségének legmozgalmasabb (belső tevékenységek) és mégis legkiegyensúlyozottabb szentháromsági alkatát és fajtát mutatja tehát ez a misztikai képiség, mely már az üdvözültség istenképiségét szinte kézzel elérhetően megközelíti.

19. Az üdvözültség istenképisége.

Az örök kárhozat, a tisztítóhely és a mennyország lehetséges, illetőleg nem lehetséges istenképisége között pontosan kell különböztetnünk.

A *kárhozat*, Szent Tamás felfogása szerint nem egyéb, mint a bűn legbensőbb mivoltának kibontakozása és végső gyümölcseinek megérlelése.¹ Beállítva ezt a gondolatot a képiség értelmébe, nem más a kárhozat, mint az istenképiség teljes és végleges eltorzulása az egész emberben: a természetfölötti istenképiség egészen eltűnik már a kegyelem és kísérete teljes elvesztésével, tehát tulajdonképpen már a halálos bűnnel, amellyel az ember a teremtmények kedvéért elfordult Istentől.² Ez az önmagában még jóvátehető bűnös állapot, tehát a még kijavítható természetfeletti istenképiség a kárhozattal állandósul s végleg helyrehozhatatlan lesz. Ennek a helyrehozhatatlanságnak végső alapja a természetfölötti képiséget alkotó erőnek, nevezetesen a kegyelemnek eltűnése, mely viszont még mélyebben az Isten-nélküli, Isten-távolban tengődő létiségben gyökerezik. Formai hatása ennek az állapotnak az, hogy az örök dicsőségi istenképiségre hivatott természetfölötti istenképiség széthullik, célt téveszt, eltorzul és az egyesülési istenhasonlóságnak és minden képiség legmélyebb értelmének, t. i. a közösségi egymásrataláltságnak és hasonlósági egyesülésnek teljes tagadásával elveszti természetfeletti képiség értelmét s így megszűnik képmásnak lenni. A természeti istenképiség nem szűnik meg, de mivel nem érte meg a természetfeletti képiségnek teljeseledését (a dicsőségi istenképiség), melyre a természeti mivolt a képiség értelménél fogva rendelve volt, célttévesztett lett s így a célok megvalósult-

¹ cf. Schütz Dogm. II p. 686.

² cf. Schütz Dogm. I p. 559.

ságának, ill. meg nem valósultságának állapotában tekintve (végső állapotok), mint képiségnek nincs többé sem jelentősége, sem értelme.

*

A *tisztítóhely* is a természetfeletti világrendnek egyik mozanata.¹ Ennek az állapotnak istenképiségét különösen két szemponttal jellemezhetjük. A tisztítóhely istenképisége *természetfeletti* képiség; ez az egyik szempont. A másik pedig, hogy tökéletlen ez a képiség.

A tisztítóhely istenképiség természetfelettségét jellemzi, hogy változatlan, tehát elveszíthetetlen. Ez előny a közönséges, földi értelemben vett természetfölöttivel szemben, mely elveszíthető, illetőleg növelhető.

Jellemzi továbbá az, hogy a kegyelem istenhasonító tevékenysége még nem nyugodott el, hanem tovább mélyíti a már kirajzolt természetfeletti istenhasonlóságot; ennek a mélyítő, „tisztító” munkának *célja* a teljes és tökéletes istenbírás állapota, vagyis a dicsőségi istenképmás kialakítása; tevékenysége pedig kétirányú: t. i. egy negatív — ez a „tisztító” — és egy pozitív jellegű — a további megszentelő tevékenység. Az említett célosságtól kapja a tisztítóhely képisége egyetlen és kizárólagos értelmét és jelentőségét: nevezetesen a legközelebbi előkészítés jellegét a végső képiségre.

*

Az *üdvözültség* állapotának, vagyis a mennyországnak természetfelettsége a közvetlen Isten-látás elérésének tekintetében kétségbevonhatatlan valami; ugyanakkor a természetinek annyira megfelelő állapot ez, hogy az ember vágya számára Szent Tamás felfogása szerint természetes valaminek mondható.²

Ebből a két megállapításból két következtetés adódik az üdvözültségi istenképisésre vonatkozólag. Az egyik következtetés természetfölöttinek mondja a mennyország istenképiségét; míg a másik következtetés szerint az üdvözültségi istenképiségnek alapja, kiindulópontja, tökéletességi kezdő foka az ember természeti istenképisége.³

Ami az első következtetésünket, vagyis az üdvözültségi istenkép természetfelettségét, tehát *formai* jellegét illeti, a következőket kell megállapítanunk. Nem a megszentelő kegyelem állapota jelenti ezt a természetfelettséget, mely megjellegzte a tisztítóhely, illetőleg a földi élet természetfelettségét. A megszentelő kegyelem állapotáról az üdvözültségben egyszerűen nem beszélhetünk, amennyiben a *mennyei dicsőség világossága* (lumen glorie) fölöslegessé teszi egy teremtetett természetfeletti valóság (kegyelem) közreműködő, illetőleg alakító

¹ cf. Schütz Dogm. II p. 780.

² cf. Thom I 62, 2.

³ cf. Thom III 9, 2. ad 3.

szerepét, akkor, mikor maga az isteni valóság, magának az Istennek az ő szentháromságos mivoltában gyökerező szellemi láthatósága és világossága ragyogja át és járja át a természetfelettire hangolt, csak még eléggé ki nem tágitott, ki nem cizellált természeti istenképmást, nevezetesen az emberi lelket.¹

A mennyei dicsőség világossága sajátos ismeretképet jelenít meg az Istent látó lélekben, t. i. magát Istent, mégpedig úgy, amint ő a saját mivoltának teljesen kimerítő értelmi képe, vagyis a második isteni Személyt.² Az ismerő tevékenység mindig az ismerő alannak bizonyos hasonulása az ismeret-tárgyhoz, az Isten látásának ismerő tevékenységében pedig egyenesen beleolvadása a mennyei dicsőség világosságának segítségével; ennél fogva a teremtményben Isten hasonlóságának pontosabb és tökéletesebb „leképezése” nem is gondolható; e dicsőségi képiség tehát az ember számára a legtökéletesebb és egyúttal célossági képiség is, amennyiben ugyanis a legvégső és abszolút céllal (Isten) való teljes egyesülést jelenti s így teremtményi képiség értelme teljesen megokolt lesz a szentháromságos élet közösségbe való végső belekapcsolódás, sőt beleolvadás által.

Erdemes megjegyezni, hogy a dicsőségi képiség már azért is igazi képiség, mert az istenismeretnek legmagasabb fokát jelenti s így mint minden ismeret, lényeges és szándékolt (lumen glorie-val felsegített) mozzanatként mutat rá az ősmintával való hasonlósági megfelelésre. Márpedig ez a mozzanat minden képiség egyik alapvető mozzanata.³

Ami az üdvözültségi istenképiség *tartalmi* jellegét illeti, meg kell állapítanunk, hogy sokkal inkább *egészet* „képez le” az Istenből, mint a még nem üdvözültség képisége. A mennyei dicsőség fényében ugyanis az egész értelem ténylegesen ért és az egész szív ténylegesen szeret, nem is akármit, hanem magát Istent; és nem is valami gyenge ismeretképen, illetőleg teremtményi önmagán keresztül érti és szereti Istent, hanem Istenen keresztül Istent és önmagát; vagyis az *egész* Ősminta (Isten) jelenik meg a maga közvetlen valóságában „tükörkép” (I Kor. 13, 12.) helyett, „sicuti est”. (I Jn. 3, 2.) A képiség tartalmi hasonlóságának ez a magas foka nem jelenti, mert nem is jelentheti a képmás teljes azonosulását az Ősmintával, mégis oly magas, hogy csakis az *egyesülés* mértékével mérhető, mely egyesülés viszont boldogító *Isten-látás*, de *szeretés* is.⁴ Ebben az úgynevezett egyesülési képiségben tűnik elő a képiség végső értelme a legsajátosabban; ebben a képiségben ugyanis mintegy háttérbe szorulnak a képiség alkatiság és hasonlósági eredés jegyei, mert hiszen megvalósították minden képiség legmélyebb

¹ cf. Schütz Dogm. II p. 712.

² cf. Thom I 12, 2; Gent. III 49; Verit. 8, 13; Schütz Dogm. I p. 415, II p. 711.

³ cf. a képiség jegyei.

⁴ cf. Schütz Dogm. II p. 713.

értelmét, a teljes közösségre jutást az alkatilag felismert hasonlóság folytán, a szeretetnek végérvényesen ölelő karjaiban.¹

Az ember istenképiségében az *egyesülés* képisége azért mond teljes befejezettséget, mert az ember részesévé lett annak az abszolút Valóságnak (Isten mint ősminta, Ige mint ősképp), melynek hasonlósági mintájára alakult (teremtés) kezdőfokon a természeti istenképiség, tökéletesebb fokra emelkedett (megszentelés) ez az állapot a rendes és rendkívüli (egyesek szerint; v. ö. *Poulain* misztikai iskolája) kegyelmi istenképiségben és befejeződött, teljesedett mintegy (üdvözültség) az *egyesülés* képiségében az Istennek színről-színre látása és közvetlen szeretése folytán a mennyei dicsőség fényénél.

Az üdvözültség istenképiségében részesedik az *egész* emberi istenképiség, tehát a testi vonatkozások is helyet kérnek. Ez annyit jelent, hogy a megdicsőültség (a feltámadás után) a testet is elárasztja fényével és így az *egész* embert a megdicsőült (testileg is) Isten-ember képmásává avatja. Ez a megfontolás annak a ténynek következménye, hogy a test nem járulékos valami az ember (metafizikailag: testi-lelki összetettség) természeti istenképiségében.

A *testi megdicsőültség* azonban természetesen nem jelenti, nem is jelentheti a testnek természetfeletti, különösképpen üdvözültségi (lumen glorie) felemeltségét, hanem hogy a megdicsőült lélek a mennyei dicsőség fényében véglegesen megkapott fenséges istenvonásait, annak minden tűzét és szépségét *a testen keresztül* is megmutatja.

Ez a tétel egyrészt abból a tételből adódik, hogy nemcsak az emberi szellem, hanem az embernek szellemi és testi egésze lett az istenképiségre alkotva; másrészt ez a megállapításunk abból is következik, hogy ugyanaz az ember, a maga egész emberi természetével (lélek és test) üdvözül.

¹ Ezt az *alkatiságot* fejezi ki a „megdicsőültség” szó, mely a splendor Patris-ra utal mint ősmintára és az embernek (szentek) ebben a dicsőségi sugárzatban való részesedésszerű hasonlóságát jelenti. — cf. *Thom In Jn* 1, lect. 7; *M. Hallfell* Div. Thom. (1928) p. 298. Nb. A képiségnek így magyarázott értelme és jelentősége végtelen és abszolút fokon a szentháromsági életben belül található képiségnél tűnik ki.

Források és felhasznált irodalom.

- K. Adam*: Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf,⁴ 1927.
A. Augustinus: Confessiones I. XIII Marietti, 1928.
O. Bardenhewer: Patrologie. Freiburg, 1931.
B. Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg,⁶ 1911.
Bellarminus: Opera omnia. Parisiis, 1870.
Biblia Hebraica. R. Kittel—P. Kahle. Liber Genesis (R. Kittel). Stuttgartiae,³ 1929.
Biblia Sacra juxta Vulgatam clementinam. Romae (Desclée), 1927.
Biblisches Reallexicon. E. Kalt. Paderborn (Schöningh), 1931. 2 k.
Billuart O. P.: Cursus theologiae. Wirceburgi, 1758.
S. Bonaventura: Opera omnia. Quaracchi, 1885.
Chantepie de la Saussaye P. D.: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2 k. Freiburg,³ 1905.
Fr. Dander: Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Z. für kath. Dogmatik, 53 (1929) p. 1. 203.
H. Denzinger—Cl. Bannwart S. J.: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Friburgi Brisg. (Herder), 1928.
F. Diekamp: Katholische Dogmatik. 3 k. 1930.
E. Dubois: De exemplarismo divino. Romae, 1898.
H. Grotius: Opera omnia theologica. 4 k. Basileae, 1732.
H. Gunkel: Genesiz übersetzt und erklärt. Göttinger Handkommentar zum A-Testament. I p. 110—113. Göttingen,³ 1910.
M. Hallfell: Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas v. Aquin. Divus Thomas 2 (1924) p. 129; 4 (1926) p. 129—146; 5 (1927) p. 53—73; 385—400.
A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 k. Freiburg in Br.⁶ 1894.
J. B. Heinrich: Dogmatische Theologie. Mainz,² 1900. V & 277—280; VI p. 315—333.
H. Hurter: Theologia generalis et specialis. Oeniponte,⁶ 1885.
L. Janssens: Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Friburgi (Herder), 1918.
Katolikus lexikon. Szerk.: Bangha B. Budapest, 1931.
E. Kautzsch—A. Socin: Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften. Freiburg i. B., 1891.
Kirchenlexicon. Wetzer-Welte. Freiburg i. B. (Herder),³ 1886.
Kleutgen S. J.: Theologie der Vorzeit. Münster, 1874.
Lexicon für Theologie und Kirche. M. Buchberger. Freiburg i. B. (Herder), 1929.
Fr. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle a. S.⁴ 1906.
J. P. Migne: Patrologia Latina (PL). 1844. kk. Patrologia Graeca (PGr). 1857. kk. Indices gen. et spec. Patrologiae Latinae (PL th. 219.) 2. k. p. 54 sqq. Paris, 1862.

- Paluscsák O. P.*: Imago Dei in homine. Xenia Thomistica II Romae, 1925. p. 119. sq.
- Pataky A.*: Előadások az újszövetségi szentírástudomány köréből. Budapest, 1934—36.
- J. Perrone S. J.*: Praelectiones theologicae. Viennae, 1843.
- Chr. Pesch S. J.*: Tractatus Dogmaticus. Friburgi, 1895.
- J. Pohle*: Lehrbuch der Dogmatik in VII Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Paderborn (F. Schöningh),⁴ 1908.
- Realenciklopädie* f. protestantische Theologie u. Kirche. D. Alb. Hauck. 24 k. Leipzig, 1896—1908.
- A. M. Rohner O. P.*: Die thomistische Ebenbildtheologie. Div. Thomas. 1 (1923) p. 342.
- A. Rossi C. M.*: Similitudo Dei in creaturis. Divus Thomas Plac. 31 (1928) p. 417—448.
- Salmanticenses*: Cursus completus. Parisiis, 1870—1883.
- M. J. Scheeben*: Handbuch der katholischen Dogmatik. 3 k. Freiburg i. B. 1873—82.
- M. J. Scheeben—A. Rademacher*: Die Mysterien des Christentums. Freiburg i. B. (Herder), 1912.
- Schütz A.*: Dogmatika. 2 k. Budapest,² 1937.
- Schütz A.*: Summarium Theologiae dogmaticae et fundamentalis ad utilitatem tir. litt. sanct. Budapestini,² 1935.
- Schütz A.*: A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján. Budapest, 1927.
- Schütz A.*: A klasszikus ferences teológia. Budapest, 1927.
- Schütz A.*: A szentségi jegy mivoltáról. Értekezés: „Az íge szolgálatában” c. gyűjteményes kiadványból, Budapest, 1928.
- Schütz A.*: A diakonátus dogmatikai eszméje. „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményből. Budapest, 1933.
- Schütz A.*: A házasság. (Előadások.) Budapest, 1933.
- Schütz A.*: Krisztus. (Előadások.) Budapest, 1931.
- Schütz A.*: Isten a történelemben. (Előadások.) Budapest,² 1934.
- Schütz A.*: A nyelv teológiája. Különelőadás a Pázmány-egyetem hit-tudományi hallgatóinak. Budapest, 1937—38.
- J. Schwane*: Dogmengeschichte der patristischen Zeit. 2 k. Freiburg i. B. (Herder), 1895.
- D. Scotus*: Summa theologica. Összeállította: Hier. de Montefortino. Romae, 1901.
- Ans. Stolz O. S. B.*: Theologie der Mystik. Regensburg, 1936.
- Arn. Strucker*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. — Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1. — Münster i. W. 1913.
- R. P. Franc. Suarez S. J.*: Opera omnia. Ed. nova a D. M. André, Can. Rupell. Különösen: I., III. és XXVIII. k. Parisiis, 1856.
- Szentírás*: Ó- és Újszövetség. 5 k. Budapest (Szent István Társulat), 1930, ill. 1927.
- Tanqueray*: Synopsis theologiae dogmaticae specialis. Romae,²⁴ 1933.
- S. Thomas*: Opera omnia. Ed. Leonina et L. Vives.
- Vértesi Fr.*: A főbb misztikus rendszerek lélektana. Budapest, 1933.
- Wirzeburgensis Theologia*. Parisiis,² 1880. Auctore R. P. Henrico Kilber S. J.

Summa.

Summa commentationis nostrae hisce thesibus proponitur:

1. Omnis imago *concrete* dicta quattuor notas complectitur: figuram vel solum internam vel etiam sensibilem (externam); expressionem; similitudinem et incommutabilitatem relate ad suum exemplar; definiturque imago *abstracte* dicta *ontologice*: relatio realis asymmetrica exemplati ad exemplar, expressa ratione similitudinis; *logice*: species similitudinis cuius differentia specifica est expressio figurae exemplaris in exemplato ita, ut exemplatum ab exemplari incommutabiliter ut simile a simili oriatur.

2. *In divinitate* vera imago, etsi sensu analogo asseri potest in relatione personarum trinitariarum inter se tamquam in natura divina aequali subsistentium sc. Verbum solum imago Patris dici debet eaque aeterna, consubstantialis, immediata, perfectissima, interna ratione generationis aeternae et non contra; simili ratione non potest dici Spiritus S. imago Patris aut Filii vel utriusque utpote, qui spiretur (*in similitudine*) et non generetur (*per similitudinem*) a Patre et Filio tamquam uno principio spiranti.

3. Imago Dei *in creaturis* vere et proprie, sensu specialissimo *homo tantum* dici potest qui ut compositum ex materia (expressio) et spiritu (similitudo divina) *natura sua rationali* „plasticè“ repraesentat spiritualitatem divinam, quum substantiam et facultates (intellectus-voluntas) tum operationes (intelligere-velle) divinas ita, ut spiritualitas animae quae principaliter et interne est ad imaginem Dei creata, per corpus humanum exterpe quoque tamquam in speculo instrumentaliter repraesentetur.

4. Nova quaedam facies imaginis Dei elucet in instructione supernaturali hominis per gratiam imprimis; cuius *imaginis Dei supernaturalis* ratio et vis in inhabitatione SS. Trinitatis in anima notandae sunt ex cuius effectum anima humana imago perfecta fit (inchoative in statu viae, consummative in statu vitae) SS. Trinitatis, eaque viva per missiones Trinitarias et Verbi et Spiritus S.; et sic perfectissime compleri videtur ratio et vis omnis imaginis abstracte dicti, sc. expressio similitudinis in repraesentationem vitae communis usque ad unionem per cognitionem et caritatem omni numero absolutam.

Dolgozatok
a Pázmány-egyetem Dogmatikai Szemináriumából

1. Előkészületben.
2. Senkár Lajos: Az istenképiség teológiája. Budapest, 1939.
3. Szappanyos Béla: Az angyal-bukás teológiája Szent Tamás szellemében. Budapest, 1939.