

AZ ANGVALBUKÁS TEOLÓGIÁJA

SZENT TAMÁS SZELLEMÉBEN

IRTA:

DR. SZAPPANYOS BÉLA
ESZTERGOM FŐEGYHÁZMEGYEI ÁLDOZÓPAP

BUDAPEST, 1939
SZERZŐ KIADÁSA.

AZ ANGYALBUKÁS TEOLÓGIÁJA

SZENT TAMÁS SZELLEMÉBEN

IRTA :
DR. SZAPPANYOS BÉLA

B U D A P E S T, 1939

Nihil obstat. Dr. Julius Czapik censor dioecesanus. Nr. 3568/1939. Imprimatur. Strigonii, die 31. Maii
1939. Dr. Joannes Drahos vicarius generalis.

Nyomatott: Korda R. T. nyomdájában, Budapest, VIII., Csepregy-utca 2.

Előszó

Az angyalbukás teológiája nem tartozik az úgynevezett „aktualitások” közé. Az újabbkori irodalom is hallgat róla. De a hallgatás még nem jelenti a tannak biztonságát, legalább is nem a mai időre vonatkozólag. Sőt a jelen esetben ezzel a hallgatással támadják és — vetik el leginkább a bukott angyalról szóló tant. Pedig jelentős nagy valóság ellen vétének azok, akik az angyalbukás teológiáját semmibe veszik. Nemcsak mert hitigazságot hanyagoltak el, hanem mert a kinyilatkoztatás világát is megcsonkítják. Hiszen ez a tan beleereszti gyökereit és ágait a teológiának úgyszólván minden részébe. Jelentkezik, mikor az emberi bűn és bűnhődés, a megváltás és annak hatékonysága, az Egyház küzdelmes kegyelemközvetítő szerepe, és főleg Isten örök végzéseinek titka, a Gondviselés fájó kérdései kerülnek szóba.

Mikor most a „tagadó” hallgatásra megszólal egy szerény „hang”, nem akar erőszakkal érdeklődést kelteni. Csupán szolgálatot akar tenni. Szeretné útját állni a kinyilatkoztatott igazság elfeledésének, és az amúgy is figyelmes lelkekben még ez iránt is figyelmet ébreszteni. — A „teljes” teológiai érdeklődésnek legyen ez is tárgya! De e mellett az apológiai cél mellett előttem lebegett az állandó emberi cél is: az igazság szolgálata.

És e két cél együtt, természetsszerűen kínálta fel dolgozatom módszerét is.

Elméletileg semmi különleges szándékot nem jelölhetnék meg. Tettem, amit már sokan megtettek: végiggondoltam az angyali bűn és bűnhődés dogmatikai, erkölcsi és lélektani tartalmát és közvetlen következményeit. Ez utóbbit, a bűn következményeit, a „bűn teleológiája diktálta”.

A bűn teleológiája. Igaz ugyan, hogy a „teleológia” pozitív létértékek megvalósítására tör, a bűn pedig negatívumot jelez, de teleológikus előrehaladás lehet negatív irányban is — a bomlás, a szétesés, a létfogyás értelmében. S ha mi a lét fogalmával közeledünk a „nem-lét” megértéséhez — a lét annyira „a vérünkben” van, — akkor semmi akadálya sem lehet annak, hogy a megfelelő tartalmi jelleget megőrizve, ezt a kifejezést használjuk. Már azért is, mert csakugyan ilyesfajta fejlődése van annak a hasadásnak, amelyet az egyszeri bűn a lelkeken nyitott.

A hiány gyarapszik, mignem összes következményeit kibontva, az örök bűnhődésre, mint célra eljut. Dolgozatom második felében csupán ezt tartottam szem előtt. De nem a másikat: amikor t. i. a bűn a célszerűségnek nem alanya, hanem tárgya (v. ö. a genitivus obiectivus és a genitivus subiectivus különbözősége). Mert ez már az anyagi bűn gondviselésszerű jelentőségéhez tartoznék.

A dogmatörténeti szempontokra azonban mégis jobban ügyeltem. Főleg az első részben. A nagy „anyag“-halmazban való eligazodást a tan-tisztulás bemutatásával kellett egybekapcsolni. A dolgozat kereteihez mértén részletes kidolgozásra nem vállalkoztam. De az elméleti és történeti szálakat iparkodtam a teljesség értelmében összefonni és a kinyilatkoztatási anglyaltant a mai teológiai meggyőződésig „szervesen“ végigvezetni.

S így az eredmény: egységes történeti és elméleti kép az anyagi bűn és bűnhődés teológiájáról.

Munkám a dr. Schütz Antal egyetemi tanár vezetése alatt álló dogmatikai szemináriumban kezdődött. Itt közösen foglalkoznak a hallgatók Szent Tamás anglyaltanának minden részletével. Ez a dolgozat az első és legrészletesebb feldolgozás e tárgykörből. Érthető tehát, ha Szent Tamás szellemtana végigkísér egész munkámban. Engedtem hatni. Hiszen ez a hatás egyébként is a későbbi teológiában a legerősebb. És ugyancsak természet-szerű, hogy ez a „részmunka“ beleilleszkedik az anglyaltan egészébe, tehát sokat feltételez.

És midőn most, Isten kegyelméből, ezt a doktori értekezést a nyilvánosság elé bocsátom, ezúton is hálás köszönetemet fejezem ki dr. Schütz Antal tanár úrnak, aki munkámban elindított és mindvégig a Tanító gondosságával kísért és irányított.

Budapesten, 1939 május 28-án, Pünkösöd ünnepén.

Szappanyos Béla

Tartalmi áttekintés

Vázlatos dogmatörténet irodalomtörténettel kapcsolva	1
--	---

I. RÉSZ. A BÜNBEESÉS

1. Fejezet. Az angyali bűn lehetősége	5
1. §. <i>Vétkezettek</i> . 1. Vannak bukott angyalok. 2. Elvileg lehetséges az angyali bűn	5
2. §. <i>Az angyali bűn genezise</i> . (Lélektani fejlődésének feltételei.) 1. Lehető külső feltételek a lehető végső célokat tekintve. 2. Az alanyi adottságok, a) a megoldás nehézségei, b) megoldási kísérletek	10
3. §. <i>Természetellenes eredeztetések</i> . 1. „Testi bűne.” 2. Rossznak teremtett természet	16
2. Fejezet. Az első bűn (Lucifer bűne)	19
1. §. <i>Az angyali kevélység</i> . 1. Dogmatikai igazolás. Teológiai igazolás Szent Tamás szellemében. 3. Különvélemények, főleg D. Scotusé. Az angyali kevélység különféle elnevezései	19
2. §. <i>Önistenítésük</i> . 1. Tekintélyi bizonyítékok. 2. A probléma előterjesztése. 3. Megoldási kísérletek. 4. Eligazodás. Összefoglalás	28
3. §. <i>Mikor vétkeztek?</i> 1. Kis időköz állott rendelkezésükre. 2. Létük első vagy a második pillanatában vétkeztek?	41
4. §. <i>Ki volt Lucifer?</i> 1. Valamilyen elsőbbség megilleti. Pozitív igazolás. 2. Az elsőbbség foka	45
3. Fejezet. Lucifer „angyalainak” bűnbeesése . 1. Többen vétkeztek. 2. „Számuk légión.” 3. Csábításnak engedtek. 4. Bűnük a kevélység	49

II. RÉSZ. A BÜNHÖDÉS

1. Fejezet. A bűn átka rajtuk . 1. Kiestek a kegyelem állapótából. 2. Lelkük beszennyeződött (<i>macula peccati</i>). 3. Sebet kaptak	58
2. Fejezet. Értelmük elhomályosodott	64
3. Fejezet. Akaratuk megátalkodott	70
1. §. <i>Megátalkodottságuk valósága</i> . 1. Pozitív és spekulatív igazolás. 2. Dogmatörténeti áttekintés	70
2. §. <i>Megátalkodottságuk magyarázata</i> . 1. A probléma előterjesztése. 2. A megátalkodottság merő lehetőségei. 3. Szent Tamás tanítása; követői. 4. Szent Bonaventura és Duns Scotus; követői. 5. Összemérés	74
3. §. <i>Következmények</i> : bűnben élnek; a bukott angyal üdv-történeti szerepe és működése (<i>imperium satanae</i>) elvi összefüggésben a bűnállapottal	86
4. Fejezet. Szenvednek	89
I. <i>Szenvedik önmagukat</i>	89
II. <i>Örök tűzben győlrődnek</i> . 1. Az örök tűz természete. 2. Hatékonysága a tiszta szellemre	90
Összefoglalás és kitékintés	97
<i>Summa dissertationis</i>	99

Dogma- és irodalomtörténeti összefoglalás

Az angyali bukás teológiája az angyaltannak részletkérdése. Kezdetől fogva a teológusok sokat hivatkoznak rá, hiszen a megváltás problémájának főgyökere visszanyúlik az angyali bűnig. A teremtestant, a Gondviselés (a „rossz”) és az emberi bűn teológiáját minden időben frissítette. Egyáltalán, ameddig a „rossz”-nak, a bűnnek problémája elér, az angyali bukás következményei jutnak el addig.

S így teológiailag érthető, hogy a *Krisztus előtti pogány világ* telve volt a gonoszlekekről szőtt felfogással. A rossz problémáját nem tudták másképp megoldani, mint hogy a bűnnek személyes képviselőit keresték. Mitológiájuknak jórészt ez alkotja. (V. ö. Vallástörténet.) Igaz, akkoriban a bukás tényét, még inkább benső, tartalmi és szabatos lélektani vizsgálatát mellőzték. De annál többet foglalkoztak az első bűn következményeivel és főleg az emberhez való viszonyával. S így született meg az a végzettszerű jelenség, hogy öntudatlanul, — vagy talán az öskinyilatkoztatás lappangó maradványának bizonyosságul — úgyszólván minden vallásban a felsőbb szellemi világ benső meghasonlásával magyarázták a rossznak forrását, és a bűn mindenkor hivatott képviselőit megszemélyesített felsőbbrendű lénynek vélték. És ez a valósi tudatlanság a „forrást levezette” és megszületett a képzelet démonológiája. — Most elég nekünk ez a bizonyosság: a pogányok meggyőződéssel vallották, hogy a szellemvilágból indult el a bűn.

Ez a pogány meggyőződés azután bizonyos fokban befolyásolta a korai keresztény *teológiai gondolkodást*, amely a bűn eredetéről, mivoltáról és következményeiről — sokszor a kinyilatkoztatás nyilvánvaló tanítása ellenére is — annyi hamis fogalmat termelt. A korai gnosztikus, manicheus és kisebb jelentőségű felpogány eretnekségek csak lassan szívódtak fel és tűntek el az egységes keresztény felfogásban, amely az apostoli Atyáktól kezdve, mint a Szentírásba szervesen belenőtt hagyomány („traditio inhaesiva”), a tér- és időbeli haladással fejlődött tovább.

Majdnem azt kell mondani, hogy aki az Atyák közül valami érdemlegesen írt (v. ö. Migne, Series L. et Gr., Index: Angeli mali), ezt a kérdést sem hagyta figyelmen kívül. *De átlag csak alkalomadtán érintik.*

Minthogy utóbb a részletezésnél jelentőségéhez mértén hivatkozni fogunk a legtöbbre, most csupán a főbb irodalmi munkákat említjük és hozzákapcsoljuk a későbbi teológia idevágó irodalmát is, mint amelyek kifejezetten szóba jöhetnek. Ez egyben az angyalbukás teológiájának *irodalomtörténete* is.

A) A patrisztika korából:

Origenes, De principiis, I 5, 7. és 8. cp.

Ps. Dionysius, De caelesti Hierarchia, De divinis nominibus.

Theod. Mopsuestenus, In orationibus contra Graecos (vége felé foglalkozik különösen a pogány és keresztény démontan összehasonlításával).

S. Augustinus, De civitate Dei (főleg a 9., 10., 11., 12. könyvben) és ugyancsak a Genesishez írt magyarázatokban (3., 4. és 11. könyv); az Enchiridion is megemlíthető (57. fejezettől kezdődően).

S. Gregorius M., Moral IV több fejezetében és egyik-másik homiliájában.

S. Joannes Damascenus, De fide orthod. II 2—4.

M. Psellus, De daemonum operatione (Migne, P. Gr. CXXII 819 sqq.).

B) A skolasztikusok, Petrus Lombardustól kezdve, teológiai összefoglalásaikban kivétel nélkül tárgyalják az angyali bűnt. Oly alaposan kidolgozták ezt a részt, hogy ettől az időtől kezdve a teológiai „egész”-nek szerves része lett az angyaltannal együtt az angyali bűn teológiája is. Elég csak a főbeket említenem:

Szent Anzelm jelentős művei: De casu diaboli, Cur Deus homo; Migne, P. L. tom. 158—159.

Szent Bernát, De consideratione.

Alex. Halensis, Summa Theologica (tom. III) 1930, Edit. Quaracchi.

Szent Bonaventura, Opera Omnia (tom. II) 1885, Edit. Quaracchi. (Itt a scholionok a középkorról részletes irodalmat nyújtanak.) Ugyancsak töle: Breviloquium. 1881². Freiburg im Br.

Szent Tamás, Summa Theologica (I 63. et 64. qu.), De malo (XVI qu.), De spiritualibus creaturis (Opusc.) Edit. Leonina. — Az ő jelentősebb magyarázói: Durandus, Caietanus, Ferrara, Bannez.

D. Scotus, Summa Th. a Montefortino. Romae, 1931. (tom. III 63. et 64. qu.).

C) A Tridentinum utáni teológia átvette a skolasztika örökségét és a nagy rendszerezők *hatalmas felkészültséggel* dolgozták ki az angyalbukás teológiáját. A 18. és 19. századi és a legújabb hittudományos irodalom már csak tételes összefoglalásokat közöl és egy-két kivételt mellőzve (D. Palmieri, Janssens, Heinrich, Oswald), vázlatosan ismétlik a lényegében kiértett tant. Nevesebb teológusok ebből a korból, akik az angyalbukással gondosabban foglalkoztak:

Vasquez, Disputationum Opus in Summam Th. S. Thomae.

Suarez, Opera Omnia. Paris, 1861. (tom. II De angelis); az összes hittudósok között ő a legalaposabb és legterjedelmesebb. *Salmanticenses*, Cursus Completus. Parisiis, 1870—1883. (tom. IV De angelis). Suarezhez hasonló részletességgel.

Petavius, Theologia dogmatica. (Lib. III De angelis.)

Gotti, Theologia Dogm.—Scholastica. Bononiae, 1778. (tom. V De angelis malis.)

Billuart, Cursus Theologicus. Wirzeburgi, 1758. (tom. III)

Wirzeburgensis Theologia, Parisiis³, 1880. Auctore R. P. Henrico Kilber S. J.

Frassen, Scotus Academicus. Romae, 1900. (tom. IV De angelis.)

Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg i. B. 1873—82. (B. IV 194—196. §.)

Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Freiburg i. B. (Herder) 1912.

Heinrich, Dogmatische Theol. Mainz, 1888². (B. V. 723. skk.)

Janssens Szent Tamáshoz írt kommentárjában: Summa theol. Freiburgi, (Herder) 1918. (tom. VI De angelis, qu. 63—64.)

D. Palmieri, De elevatione supernaturali angelorum et de lapsu. Romae, 1910. (ez a munka külön kiadás a „De Deo creante et elevante” című műből. Róma, 1878.)

Oswald, Angelologie. Paderborn, 1889. Sem ez, sem az előbbi hittudós a részletekbe nem ereszkedik. Inkább vázlatos összefoglalást adnak az angyalbukás teológiájáról.

Mazella, De Deo creante. Róma, 1880.

Schütz A., Dogmatika. 2. k. Budapest², 1937.

D) Jelentősebb irodalom:

Fr. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jahrh. 1914. (a hellenista kor angyaltanára vonatkozó feldolgozások bőséges irodalmát találjuk nála.)

I. Bremond, Le diable. Existe-t-il? Que fait-il? Paris, 1924.

Denzinger—Cl. Bannwart S. J., Enchiridion symbolorum etc. Freiburgi Brigg. (Herder) 1928.

Duhm, Die bösen Geister im A. Test. 1904.

M. Gerbert, Daemonurgia Theologica expensa. Freiburgi, 1776.

M. Hetzenauer, Theologia Biblica. Freiburg im Bresgau, 1908. (tr. I. p. 560—574.)

Lexikonok:

M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*. X. k. 1930².

Realencyclopädie für protest. Theol. (art. Dämonen, Teufel; tr. IV et. XIX)

Schenkel, *Bibellexikon*. (art. Satan und Dämonen. tr. V p. 185—191.)

Vacandard—*Mangenot*, *Dictinnaire de théol. catol.* 1909 óta. (tom. IV)

Wetzer—Welte, *Kirchen-lexikon*². (art. Teufel; tr. XI col. 1439—1445.)

Petau, Dogmata Theologica. Paris, 1886. (tr. III De angelis.)

I. M. Platina, De angelis et daemonibus. Bononiae, 1740.

P. Polz, Das Verhältniss Christi zu den Dämonen. Innsbruck, 1907.

F. Schmid, Questiones selectae ex theol. dogm. 1891. (V. § 15. De paena ignis in angelis apostatis.)

W. Schneider, Der neuere Geisterglaube. Padernborn, 1885².

Schütz A., A bölcselet elemei Szent Tamás alapján. Budapest, 1927.

J. Schwane, Dogmengeschichte. Frieberg i. B. 1895.

J. Turmel, Histoire de l'angelologie des temps apostoliques a la fin du V^e siecle, 1898. („Revue d'histoire et de littérature religieuses“, 1898. tr. III p. 289—308.)

Weinel—Jirku, Die Daemonen und ihre Abwehr im Alt. Test. 1912.

•

L. Lemme, Die Sünde wieder den Hl. Geist. 1883.

P. Galtier, Le péché et la penitence. Paris, 1929.

H. Ryckmans, Le probleme du mal. Bruxelles, 1933.

E három utóbbi az angyali megátalkodottság kérdéséhez nyújt néhány szempontot.

I. Rész. A bűnbeesés

1. fejezet. Az angyali bűn lehetősége

1. §. Az angyalok vétkezhetnek

1. Vannak bukott angyalok¹

Ténymegállapítással kezdeni a tény elvi lehetőségének igazolását, ez a legegyszerűbb logikai eljárás. „Ab esse ad posse valet illatio.” Különösen helyén van ez, amikor a ténymegállapításnak amúgyis külön jelentősége van.

Dogmatikai igazság, hogy *az angyalok egy része bűnös lázadással elfordult Istentől és gonoszságában megrögződött.*²

A Szentírás „ezerféleképen”³ igazolja, az Atyák és az Egyház hívő tudata pedig szakadatlan folytonossággal előterjesztik ezt az igazságot.⁴ — Egyáltalán, ha a szellemvilág létezését okozatból (aposteriori) bizonyítjuk, a bizonyyságot elsősorban a gonoszlelkekre vonatkoztathatjuk.⁵ A pogány köztudat minden időben ismerte a gonosz szellemeket⁶, már Krisztus Urunk előtt is. A bűn valóságának félelmes hatalma szülte ezt a meggyőződést. Igaz ugyan, míg Isten kinyilatkoztató tekintélye a Szentírásban és a tanító Egyházban közbe nem szólt, a tévedések és találgatások siralmas útját járta az emberiség: nem tudtak mit kezdeni a szellemvilággal, mégkevésbé bűnével és annak körülményeivel és következményeivel.⁷

Titok volt és titok marad az angyali bűn ténye. A merő értelem még konvencienciákat sem talál, mégkevésbé éri el a

¹ L. különösen *Janssens*, *Summa th.* VI 50, 1 és még *Scheeben*, *Dogm. IV B § 193 n. 160*, a régiek közül főleg *Suarez*, *De ang.* VII 1. Náluk a bukott angyalok különféle elnevezései találhatók.

² *Denz* 428.

³ *Scheeben* *Dogm. IV B § 193 n. 160*.

⁴ *Leo M. Ep. ad Turrib.* cp 6.

⁵ cf. *Schütz* *Dogm. I p. 486*.

⁶ *Suarez* *De ang.* VII cp 1 n. 11.

⁷ cf. *Aristot.* (*Metaph.* V 8), *Plato* (*Phaed.*), *Plutarchus* (*De defect. orat.*), S még a többi Szent Ágostonnál (*Civ. Dei IX*).

valóságos magyarázatot: hogyan vétkezhetett a tiszta szellem? Az örök gondviselő intézkedés rejtve marad, amely világot vetne a nagy titokra. Hitünk az egyedüli bizonyosság a tény igazolására, az okoskodó ész pedig csupán a bűn lehetőségének elvi magyarázatával próbálkozhatik.

S azért *téves a racionalista tagadás*, amely a képzelet szülötteit látja megszemélyesítve a bukott angyalokban. Régi hangok ezek a szellemi történetben s újabban is megütik az emberek fülét. És még a „hívők” is megínognak: az „ördögök” a mesevilág lakói, nem pedig az emberek körül settenkedő, bűnbe kísértő szellemek, nem a gonoszság személyes hatalmai (spiritualia nequitiae).¹

Ezzel *a tévedéssel szemben*, mely a létezést tagadja, az emberi értelem döntőerejű bizonyosságot nem talál. Viszont itt főleg a bukott angyalok létezését külön a Szentírás és Szentagyomány tanúságtételeivel igazolni, — közvetve az egész dolgozat egy bizonyosság — mert a tévedés nem is annyira a létezés, mint inkább a bűn és bűnhődés mívoltának kérdésével áll, vagy omlik össze. A lelkeket ugyanis megzavarták azok a hamis, mesébeillő túlzások, pogány mitológiai csökevények a tiszta szellemek lehető bűnéről és bűnhődéséről, amelyek beszüremkedtek a vallási köztudatba.

S azért a hittételeken nyugvó teológiai megfontolások, százados hívő meggyőződéses szövegeket — éppen a bűn és bűnhődés mívoltát illetően — mint az igazság időtálló bizonyítékai. Ezzel oldallagosan a létezést is igazolják.

•

A gonosz szellemek létezése közvetlenül felkínálja a kérdést: gonosszá lettek, vagy már így voltak teremtvé?

2. A vétkezhetőség elvi magyarázata

a) Az eszes teremtmény vétkezhetik.

Az eszes teremtmény célra tör és eszközök után néz, melyek céljához segítik.² S minthogy a célt Teremtője adta elébe és az eszközöket is, s az utat-módot is megjelölte, végtére a mindent elrendező Isten az, akinek rendelkezését tekintetbe kell vennie az eszes teremtménynek, midőn tudatosan, tevékenységek során céljához közeledik. *Ezt a függő viszonyt azonban szabadon vállalja.* Tehát szabadságával él, ha esetleg a Teremtő akaratát mint életszabályozó erkölcsi elvet mellőzi. És ez a negatív magatartás a bűn.

A bűn lehetőségének ezt a konkrét magyarázatát, amelyet

¹ Eph 6, 12.

² 1 II 1, 1 et 2.

a szabadságban szoktak megjelölni, *Szent Tamás* legmélyén fogja:¹ Vétkezhetik az eszes lény, mert teremtmény. A bűn ugyanis eltérés a törvénytől. Az eszes *teremtmény cselekedetei* pedig magától-értetődőleg *nem normái önmaguknak*. A Törvényhozó tettei igen. Tehát cselekedeteik az abszolút normától eltérhetnek. A következtetés jogos, mert ami nem lényeges, nem is szükségszerű, tehát esetleges. Márpedig nem tartozhatik a teremtmény lényegéhez, hogy önmagának legyen abszolút mértéke. Megszűnnék a Teremtőhöz való függő viszonya.

De ebből a megfontolásból még ezt a tételesen megfogalmazható következtetést is levonhatjuk: *Nem lehetséges eszes teremtmény, amely természete szerint² kizárná a vétkezhetőséget.*³

Tehát pusztán a természeti és nem a kegyelmi állapotról van szó. Lehetséges ugyanis „olyan kegyelem, amelyet okvetlenül nyomon követ az akarat hozzájárulása”.⁴

A természeti vétkezhetőséget határozottan vallják az összes teológusok, legfeljebb a megokolásban térnek el. *Szent Tamás* a legáltalánosabban elfogadott.⁵ A *korai teológia* is ugyanazokat az okokat sorolja fel, ha nem is olyan precíz, szabatos fogalmazással. *Szent Ágoston* szerint:⁶ változhatik az, ami semmiből lett; semmivé lehet ismét (a rossz ugyanis nem-lét).⁷ — Ugyanígy *Fulgentius*.⁸ Nagy *Szent Gergely* a teremtményi mivoltára hivatkozik:⁹ „Az emberi természet változékony, mivel semmiből lett és mivel teremtmény.” De többet nem ad hozzá. És követi őt *Damaszkusi Szent János* és *Szent Anzelm*:¹⁰ „Isten nem teremthette volna az angyalt úgy, hogy ne vétkezzék.”¹¹

Ezt a hagyományos meggyőződést *gyengíteni* is lehet; legalább is ez a látszat:

Igaz ugyan, a jelen üdvrendben nincs olyan teremtmény, amely *természete szerint a jót tehetné* (potentia divina ordinata),

¹ I 63, 1.

² *Salmant.* De ang. p. 514. n. 3: „quae per se et ex natura sua sit omnino impeccabilis.”

³ I Tim 6, 16: „Qui solus habet immortalitatem” értelmében szinte ki nyilatkoztatott tételnek vehetjük. V. ö. az Atyák idevágó magyarázatait. Pl.: Ambros. De fide III 2. *Szent Ágoston*, *Szent Jeromos*, *Damaszkusi Szent János*, *Nisszai Szent Gergely*, *Nazianzi Szent Gergely*, Nagy *Szent Gergely*. Bővebben I. *Salmant.* De ang. disp. IX dub. I § 1.

⁴ *Schütz* Dogm. II p. 140.

⁵ cf. *Salmant.* disp. IX dub. I et II Gotti, Billuart, Janssens.

⁶ cf. *Szent Tamás* 3. Isten-érvét.

⁷ Civ. Dei XII 1. és 14.

⁸ De Fide ad Petrum cp. ultimum.

⁹ Moral. XXV 5.

¹⁰ Cur Deus homo, II 10.

¹¹ Megjegyzés: *Szent Tamás* mintha ingadozna és a „dilectio naturalis angelica” határozott állításával a természeti rend soha nem létezett állapotában lehetőknek vélné a vétkezhetetlenséget. (I 63, 1. ad 3. et 4; I 60, 5; 2 II 36, 3.) *Suarez* (III 7. n. 11.) és *Janssens* (VI 63, 1. qu. 1.) pedig párhuzamos helyek összeegyeztetéséből kimutatják, hogy *Szent Tamás* nem beszélt abszolút értelemben.

a rosszra pedig nem hajolhatna. Azonban „egyáltalán“ (absolute) elgondolható (potentia divina absoluta). Teológiaiilag ugyanis nem ellenkezik a teremtes fogalmával, hogy a jóra való törekvést a Teremtő kezdettől fogva természeti adottságként adja. (V. ö. a tomista szabadságfogalom és az előre-rendelés összegyeztetéseit.) Isten mindent természete szerint segít tevékenységeiben, tehát a szabad teremtmény nem kerülne kényszerállapotba. Annál is inkább, mert ez pozitív érték lenne, mintha pl. a természeti érényeket teljes kifejltségükben (virtutes naturaliter infusae) készen kapták volna (v. ö. az angyali ismeretképek). És még csak fokozzák az ellenvetést azok, akik a boldog színről-színrelátást, ahol a vétkezhetséég örökre ki van zárva, természeti adottságként el tudják gondolni (természetfeletti természet).¹

Azonban a jóban való természeti és természetfeletti megerősödésnek ilyen elgondolásai tévesek. Legalább is az utóbbi feltétlenül: a metafizikai ellentmondás pontosan kimutatható.² Az első lehetőséget már nem szabad ilyen határozottan elvetni. Mert a dolog természetadta korlátait feltételezi és ezeken belül akar maradni. De egy metafizikai megfontolás és valószínűleg a legmélyebb ráció, mégis elutasíthatja ezt a lehetőséget is. Nemcsak mert sohasem létezett ilyen teremtmény, hanem mert nem is létezhetik. És ezt az eszes teremtmény szabadságának helyes értelmezésével magyarázhatja.

Isten „szükségképen lényegileg szabad“. A szükségszerűség és szabadság abszolút fokon csak az isteni természetben lehetnek „természeti egységgé“. Mint véges létmozzanatok azonban a teremtményi létben már csak félértékben (per participationem) lehetnek jelen. Következőleg abszolút egységet nem alkothatnak, mert külön-külön nem azonosak a teremtményi lényeggel. Tehát a jónak „szükségszerűen szabad“ választása a teremtményekben lehetetlen, mert különben a teremtményi szabadság azonos lenne a teremtői szabadsággal. Ami ellentmondás. Viszont *a szükségszerűséggel szemben áll az esékenység* (libertas contrarietatis).

És talán ez az oka, hogy a vétkezhetsééget az egyetemes teológiai vélemény az angyaltól sem vonta meg. Csak néhány nevet a korai középkortól kezdve: Szent Anzelm, Alex. Halensis, Szent Bonaventura, Szent Tamás, D. Scotus, Richardus, Aegidius, Argentinus, Dion. Carthusianus, Caietanus, Suarez, Salmanticenses, Gotti, stb. — Mindegyikük a teremtmény fogalmával bizonyít. Legfeljebb akadtak néhányan, akik a teológiai és metafizikai rációkat nem találták meggyőzőknek és a hittényből vélték eldönthetőnek a kérdést.³ Így D. Scotus, Gregorius de Valentia és Molina.

¹ cf. Schütz Dogm. I p. 297.

² cf. Schütz Dogm. I p. 297.

³ Főbb kifogásaikat l. *Salmant. disp. IX dub. 1.* és *Frassen De ang. III art. III 1. concl. 1.* és esetleg *Gotti VIII 1. § 2.*

Ebből a teológiai és bölcséleti meggondolásból azonnal következik a konkrét alkalmazhatóság.

b) *Lehetséges az angyali bűn.*

Igazolás. Hogy az angyali bűn lehetséges, dogmatikai igazság. Közel áll a hittételhez (fidei proxima). A IV. lateráni zsinat ugyanis és még előbb a brágai (Lusitania) zsinat ünnepélyesen kijelentették, hogy a bukott angyalok *kezdetben jók voltak*, csak utóbb, szabad elhatározással estek bűnbe.¹ Tehát vétkeztek.

Az imént felsorolt, merőben elméleti megfontolások is meggyőző erejűek, de a végső szó mégis csak a kinyilatkoztatásé:² a bűnbeesés megtörtént. Vagyis eredetileg nem voltak a bűn állapotában. Mert akkor eredeti állapotuk lett volna romlott, ami a kinyilatkoztatásnak, a hívő meggyőződésnek és a metafizikai meggondolásnak egyaránt ellentmond.³

Nehézségek: Az okoskodó ész mindig meg volt akadva az angyali bűnnel: *az angyalról, a tiszta szellemről alkotott fogalmát nem tudta összeegyeztetni a bűnnel.*

A „substantia intellectualis”,⁴ a minden testi terheltségtől ment szellemnek természet szerinti vonzódása Istenhez (dilectio naturalis)⁵ és gazdag kegyelmi felszereltsége⁶ olyan *benső személyi zárttságot* és erkölcsi állásfoglalást válthatott ki, hogy a bűnbeesés, ez a minden személyes erkölcsi értéket lerontó változás a teremtményi létnek ezen a fokán létre nem jöhetett. Ez a nehézség egyik fele. A másik távolabbra néz és a gondviselés szempontjaira ügyel. A bűn elszakítja Teremtőjétől a teremtményt. Am a tiszta szellem elszakadása *ellene van a teremtői bölcseségnek*. Hiszen a létrend koronája törik le, vagy legalább is megcsönkul. Sőt, ha a szellemvilág tartalmilag⁷ egyesíti magában a létrend alsóbb fokait is, akkor bukásával az egész teremtményi rend megrekkan. — Tehát Istennek mindenáron (még hatásos kegyelemmel is) meg kellett volna akadályozni az angyali bűnt, ha már a teremtet természet lényegénél fogva esékeny is lett volna.

Amint első pillanatra kitűnik, ez az utóbbi ellenvetés nem oly jelentős, mint az első. Mert hogy az isteni gondviselői bölcseségnek mi helyesebb, azt Ő bölcsében megítéli. Különben is a bűn lényegénél fogva személyi eredetű és így a teremtői bölcseségre nem vehet árnyékot.⁸

¹ Denz. 237. és 428.

² 1 Pet 2, 4; Jud 6; Mt 25, 41; Jn 3, 8. stb.

³ Schütz Dogm. I p. 474.

⁴ Thom I 50, 1.

⁵ Thom I 60, 5.

⁶ Thom I 61, 1—9.

⁷ Inkább érték szerint (virtualiter és részben „eminenter”); cf. a szent-tamási „ordo rerum” fogalmát.

⁸ cf. Schütz Dogm. I 46. § 2.

De hogy a tiszta szellemi lény, amint szolid teológiai bizonyítások során teljes fogalma szerint élénk lép, valóságban miként vétkezhetett, ez már több figyelmet érdemel.

2. §. Az angyali bűn genezise

Az angyal vétkezhetett, ez alapigazság. De mi ennek a vétkezhetőségnek tartománya? S minthogy még mindig elvi megfontolásokban vagyunk, azért így kérdezem: *Egészen általános értelemben*, mire terjedhet ki az angyali bűn? Másszóval: milyen külső motívum (cél, a bűn tárgya) válthatja ki az angyali bűnt? — És azután: megvannak-e azok az alanyi feltételek, amelyek a bűn létrejöttéhez szükségesek?

A) *Milyen külső motívum sugallhatta a bűnös elhatározást?* Tagadással és állítással felelek, miközben az angyalt a lehető természeti és kegyelmi állapotában tekintem.

a) *Tagadom*: 1. hogy az angyal vétkezhetnék, amikor Isten hatásos kegyelemmel a *természetfeletti jóra* hívta. Ez a pozitív előre-rendelés biztos megvalósulása; győz Isten akarata, az *angyal* biztosan eléri a pozitív megjelölt célt. Tehát a bűn ki van zárva. Igaz ugyan, dogmatikailag nem tudjuk igazolni, hogy az összes angyalok egyforma hatékonyságú kegyelmet kaptak-e. Ha igen, akkor a büntény miatt csakis elégséges kegyelemre (molinista felfogás szerint) gondolhatunk, vagy pedig közöttük is volt már eleve különbség a kegyelemosztás (elégséges és hatásos kegyelem) szempontjából. Mindenesetre valószínűbb ez az utóbbi nézet.¹

2. *Tagadom*, hogy a tisztán természeti állapotban, *természeti célját tekintve* vétkezhetett volna az angyal. Ennek oka, hogy a tisztán természeti ismeretanyaguk homálytalan volt („species a Deo naturaliter inditae”), tehát a bűnt szükségképpen megelőző bizonyos fokú tudatlanság a teremtésben kapott ismeretek fenntartása mellett kizárt dolog lett volna.²

A „*status naturae purae*” azonban *tényleg sohasem létezett*. A teremtés pillanatában ugyanis az angyalsereg kivétel nélkül a kegyelmi rendbe emeltetett.³ S minthogy a kegyelmi rend a jelen üdvrendben teljes tartalmával akkor épül bele a természeti rendbe, ha a kezdeti, magyszerű kegyelmi felszereltségre a természet részéről is a személyes elhatározás, közeledés megtörténik (közreműködés), azért a kegyelmi élet végleges megállapodását (*status termini*) meg kell előzni egy átmeneti zárandok-állapotnak (*status viae*), az ú. n. érdemszerzés idejének. Mivel ebben az esetben a cselekvés lehető célja kettős: vagy természeti, vagy természetfeletti, a vétkezés lehetősége azonnal megvan, ha az egyik e kettő

¹ Szempontok találhatók Schütz Dogm. II 77. §-ban.

² Ezt persze csakis a *szenttamási szellemfogalom* értelmében állítom. (I 60, 5: dilectio naturalis; cf. I, II 76, 1.)

³ Schütz Dogm. I 49. § 1.

közül akár a dolog természeténél, akár pozitív rendelkezés erejénél fogva ki van zárva. Márpedig a kegyelmi rend ajándékozáásával *Isten pozitív szándékkal a természetfeletti célt kizárólagosan jelölte meg*. Tehát ha az angyal ezt akarja és megfelelő módon keresi is, helyesen jár el; ha ellenkezőleg, akkor vétkezik.

És így a természetfeletti hivatást, mint egyetlen és tényleg szóba jöhető életcél tekintetbe véve¹, *a vétkezhetőséget pozitív értelemben is megjelölhetjük*.

b) 1. *A természeti cél*, bár önmagában jó, hiszen természeti, mégis *elégtelen*, mert Isten magasabbrendű élethivatást jelölt meg, a természetit pedig kizárta. És ha az angyal mégis erre tör, vétkezik.

2. Viszont szembefordulna Isten akaratával, ha *a természetfeletti célt természeti erővel*, vagyis nem annak rendje és módja szerint, tehát a kegyelemmel keresné.

Mindkét esetben csakis elégséges kegyelemről lehet szó, hiszen hatásos kegyelem eleve kizárta volna a rosszat.²

B) Az angyali bűn eredeztetése nem csupán a külső motívumok, hanem *belső adottságok, alanyi feltételek átvizsgálásával* is, legalább elvileg elvégezhető. Bár ez utóbbi feladat már bonyolítja az eljárást, mert az elveket konkrét esetre kell alkalmazni.³

a) *A megoldás akadályai:*

Olyan benső világba lépünk, amely amúgyis meglehetősen lezárt, és olyan életjelenséget (a bűn lélektani kialakulását) akarunk elemezni, amely a mi emberi világunkban is titok marad. Hiszen a bűn, mint a teológia világosan mutatja⁴, nem csupán lélektani, hanem kegyelmi rendbeli és a gondviselést is szervesen érintő *titok*. Tehát létrejöttében ezeknek is jelentős szerepük van.

Első pillanatra úgy látszik, *könnyű az angyali bűnt létesítő mozzanataiban megjelölni*, mert az angyalban a test és lélek egy-sége nem bonyolítja a problémát. Az egyszerűbb szellemi létjelen-ség kevesebb szálból szövődik. — Igaz, de éppen az a nehézség, hogy ezek a teljesen különválasztott „szálak”, az értelem tiszta látása és az akarat tehermentes vonzódása a tiszta jó iránt⁵, hogyan tudnak egy „természetellenes” életjelenséget produkálni?⁶ És az angyali bűn titkának ez az *achilles-sarka*, amelyet sokan keresnek, de biztosan rá nem találnak.

¹ Dogmatikai igazolás: I 62, 1—9; és Schütz i. h.

² cf. Schütz Dogm. II 77. §.

³ Megjegyzés: Az angyali lélektan meglehetősen kidolgozatlan és minden-nemű próbálkozás számára egyébként is ingoványos terület. Merőben teologu-menonok már jórészt az alapelvek is (cf. pl. Szent Tamás, Szent Bonaventura és D. Scotus angyaltanát) és így a kiindulás bizonytalanságával egy még bizony-talanabb részletezés következhetne. — Mindenesetre dogmatörténetileg és elmé-letileg is jelentős szempontokra lehetne felhívni a figyelmet ilyen alapos kuta-tással. Egyelőre azonban meg kell elégedni az alapelvekkel.

⁴ cf. Thom I II 71—89; Schütz I 46. § 2.

⁵ Thom I 60, 5.

⁶ Lásd azokat a véleménykülönbségeket, amelyek az angyali kevésység-nek, vagyis az első angyali bűnnek létrejöttét magyarázzák. Különböznek, mert nincs biztos alapjuk a lehető angyali bűn eredeztetésének megmagyarázásához.

Ennek a hiányos eredményű kutatásnak kettős oka van: először is az angyali és emberi lélekjelenségek analóg viszonyban vannak s így amit a magunk életében sem tudunk elérni, hogyan tudnók egy magasabbrendű lét titokzatosabb világában megfogni? Másik ok: a legsúlyosabb titok, az előre-rendelés titka, éppen az angyali bűn létrejöttével kapcsolatban állítja megoldhatatlan nehézségek elé a gondolkodást. S így a „mysterium iniquitatis”-nak az angyalnál is nem csupán lélektani, de üdvrendi jelentősége is van. Sőt elsősorban üdvrendi. Mert ha ez világos lenne előttünk, akkor tudnók, hogy milyen szerepe volt a bűnnek létrejötténél éppen az előre-rendelésnek; következésképp ismernők, — nem ugyan a bűn létesítő okait, amelyeket most e pusztán lélektani elemzésnél keresünk — hanem az angyali bűn gyökerét, Isten titokzatos végzéseit, amelyekkel a lélektani rejtelmekbe belevilágítva, a konkrét nehézségeket is könnyebben megoldhatnók. És minthogy Isten előre-rendelő akaratát nem ismerjük, hiányos lesz a következő lélektani elemzés is.

b) A lehető bűn benső, alanyi adottságainak feltárása:

Elinduláskor *megjegyzendő:* a bűn fogalmát és az angyali természet konkrét adottságait kell most szem előtt tartani.

„Peccatum est voluntaria aversio a Deo et conversio ad creaturas.” A teremtmény elhagyja Istenét és a teremtményhez fordul. Ez a *bűn teológiai fogalma*. Az eredeti állapot: ragaszkodás a legfőbb jóhoz; a változás: odafordulás a véges jóhoz. Tehát a bűn létrejötte a két határérték — a *Végtelen Jó és véges jó — közt eltolódást jelent.*

Minthogy a bűnnek sajátos értelemben vett alanya az akarat, a bűn létrejöttében beállott *akarati változást kell okaira visszavezetni:* miért fordult el az akarat, és miért „fordult oda”?

Nem lehet azt mondani, hogy azért fordult el, mert odafordult. Vagyis nem csupán azokat a mozzanatokat keressük, amelyek az „odafordulást” létrehozták. Mert ez lélektanilag, egészen konkrét értelemben azt jelentené, hogy a legfőbb Jót, amelyet birtokolt, azért hagyta el, mert talált „kisebb jót”. Ez pedig értelmetlenségbe visz, hiszen a tiszta, zavartalan látású angyalnak akarata nem kereshet olyasmit, amit az értelem egyáltalán nem kínálhat föl. Tehát kellett lennie valaminek a legfőbb Jó birtoklásában, ami a teremtményi akaratot mereven nem kötötte. És viszont a másik végletben is kellett lennie valaminek, ami megfogta. *S mivel az értelem motiválja az akaratot,* elsősorban az értelmi meglátásnak kellett olyannak lennie, hogy az *akaratot szabad választás elé állíthatta.* Szabad választás elé pedig csakis akkor állíthatott az akarat, ha az indítékok nagyjából egyenlő hatékonyságúak voltak. (Az egyenlő hatékonyság természetesen arányított értelemben veendő.) Ez az egyenlőség tartalmilag és formailag különböző szempontokból (Végtelen Jó, véges jó) ered, de mindegyik a maga módján hatott az angyali értelemre. Úgyis mondhatnók: más és más intenzitással. A véges jó közvetlenül,

tehát intenzívebben, míg amaz távolabbról, tehát az értelem számára (az átlátást tekintve) gyengébb lélektani hatékonysággal közölte azokat a szempontokat, amelyek az akarat gyakorlati cselekvését megindíthatták.

Az értelemnek e két irányból történő, más és más jellegű befolyásolása az angyal zárandokállapotából következik: hiányzott Istennek színről-színre látása, az értelemnek abszolút megnyugvása, következésképp az akaratnak is tökéletes jóra-indítása.¹ Viszont megvolt a teremtetett javak éles felismerése (cognitio propria distincta) és ezt követhette az akarat törekvésnek közvetlen ragaszkodása.

S így az *Istentől való elfordulás — megtörténhetett*. Elvileg nem volt akadály a sem az értelem, sem az akarat részéről. Zárandokállapotuk, a kegyelmi hivatást is tekintetbe véve, a hit, nem pedig a látás, a szeretés, de nem a teljes megnyugvás állapota volt.

Ugyanígy lehetséges volt a teremtményhez való odafordulás is. Akár kifejezetten természeti, akár a hit által előterjesztett, de helytelen módon („inordinate”) keresett természetfeletti jó lett legyen is az, amihez az akarat odafordult, alanyilag ennek az irányváltásnak („declinare a rectitudine actus”)² megokolására elég. Elvileg ugyanis elgondolható, hogy a véges értelmet és akaratot olyan erősen hatása alá vonta valami valóságos vagy látszólagos véges jó, hogy választania kellett.

A döntő választás létrejöhetett, mert:

1. Az értelem tévedhetett.

A hittől megvilágított emberi értelem is eltérhet az igazságtól, ha az így megismertetett igazságot merő értelemmel vizsgálja, nem pedig hitével, és esetleg más igazságokkal is vonatkozásba hozza. És ezért könnyen lehetséges bűnös, vagy bűnnélküli eltévelyedés is. A teológiai következtetésekben előforduló zavarok ezt eléggé bizonyítják.³

Éppígy az angyal is tévedhet. Bár természeti ismeretkészlete teljes, az összefüggéseket is látja, tehát okoskodnia nem kell, azonban a kinyilatkoztatott, tehát hitével elfogadott igazságoknak benső összefüggését nem láthatja világosan. Hiszen hittel tartja őket. Következésképp a tételes igazságoknak és természeti ismereteknek téves vonatkoztatására megvan az elvi lehetőség. Ez ugyanis a „nem-okoskodó” (ennek ellentétje az okoskodó, discursiv ismeretszerzés) ismerési móddal nem ellenkezik. — *S minthogy valami értelmi elcsuszamlásnak szükségképpen meg kellett előznie a bűnt,* a két véglet (természeti ismerés változhatatlansága és a hit tekintélyi biztonsága) közt kell megtalálni a probléma megoldását.

D. Scotus, Henricus, Gabriel, Major, Marsilius (és a skotisták általában),⁴ Molina, Vasquez lehetőknek tartják ugyan az angyali

¹ Thom I 62, 8.

² Thom I 63, 1.

³ Schütz Dogm. I. § 19.

⁴ Salmant. disp. X dub. V. § 6. Idézett helyek itt találhatók.

bűn eredetét akkor is, ha az akarati elhatározást az értelem részéről semmiféle hiba (defectus) nem előzi meg. Szent Tamás ezt határozottan visszautasítja, és legalább annyit szükségesnek tart, hogy *valami megfontolatlanúság* („*inconsideratio*“) előzze meg a bűnt formális létrejöttében.¹ S őt követik a későbbi nagy, jobbára tomista hittudósok: Caietanus, Suarez,² Salmanticensis, Gotti,³ Billuart.

Ezzel elhallgattatjuk azokat a *nehézségeket* is, amelyek itt a konkrét szemléletnél azonnal feltűnnek: *Hová lett az angyal józan ítélőképessége?* A kegyelemtől megvilágított értelmével ugyanis látnia kellett volna a két jó között levő végtelen különbséget. Tudatlanság okozta ezt a tévedést? Ez nem lehet, mert amiről nem tudott, azt nem is akarhatta. És ha akarhatott valami véges jót, előbb akarni kellett azt, amit legelőször felismert, a végtelen Jót. Tehát az arányítást elvégezhetette volna a megítélésben.⁴ S még tovább: ami a legérthetetlenebb, hogy fordulhattak el teljes intenzitással Istentől, tehát a bűnt teljes tartalmával hogyan akarhatták?⁵

E nehézségekkel szemben áll az *az elvi megoldás*, amelyet az imént láttunk. Persze ez még félmegoldásnak sem minősíthető, mert *az angyali bűn problémája egész súlyával áttolódik az angyali szabadakarat titkára.*

2. S hogy az akarat miképpen nyúlt a véges jó után, midőn az értelem szükségképpen bemutatta annak nem csupán kívánhatóságát, de végességét is, ezt megfejtani nem lehet.

„Velük született gonoszságról” nem beszélhetünk. A természetes önszeretet, mielőtt megromlott volna, nem kapaszkodhatott félmegnyugvás után, mondhatná joggal a gondolkodó elme. Azonban *mégis csak az önszeretet rendetlen törtétese válthatta ki a bűnt.* Mert az érték szerint tényleg kisebb jót az önszeretet felfokozhatja és értékesebb gyanánt mutathatja be. Nem hiába mondja Szent Tamás: „A rendetlen önszeretet minden bűnnek kezdete és oka.”⁶

Igaz, szenvedélyek nem dúltak bennük, sőt ha vágy fogta meg őket, az csak a meglevő természetes igényt tette intenzívebbé. — Azonban mégis csak ezen a nyomon kell tovább haladni. Szent Tamásnak egy elejtett kijelentése, amelyet az emberi kevélység eredeztetésének megvilágítására használt, elvi meggondolásként itt is szóba jöhet: „Quod aliquis vehementer desiderat, facile credit, et ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur, quam sibi conveniat.”⁷ S az a jó, amit az angyal kívánt, magában véve jó,

¹ *Thom* De malo, XVI 6 ad 1, 3 et 6, quae referuntur ad „Sed c. e.” ibid.

² VII 4 et 10; itt még több név van felsorolva.

³ *Gotti* De ang. VIII., II. § 5; s főleg *Salmant. disp.* X dub. 8. § 4.

⁴ *Thom* I 63, 1 ad 4 első része; *Janssens* VI p. 791.

⁵ cf. az önisztetésre felhozott szentírási idézeteket.

⁶ *Thom* I II 77, 4.

⁷ *Thom* 2 II 162, 3 ad 2.

csak nem neki való. De mert annyira kíváncsi volt (hogyan lehetett), elérhetőnek hitte.¹

Akárhogya is keressük az ellenvetéseket, a bűn tényleg létrejött. S minthogy megoldást hozzávetőlegesen is kell adni, azért az imént vázolt próbálgatásokat összevéve, az *angyali bűn lélektani kifejlődését röviden így határoznám meg: valami titokzatos merészség támadhatott az akaratban, amelyet az értelem részéről bizonyos fokú megfontolatlanság előzött meg.*²

*

Az angyali bűnös akarás motiválásával kapcsolatban két kérdésre kell megfelelni:

a) Ha hiányzott az alanyi felkészültség (legalábbis nagyon nehezen gondolható el), *nem lehet-e külső bűn-okot találni?* — Nem. Sem angyaltársaik, sem a többi teremtmény nem befolyásolhatták a szabad angyali akaratot oly mértékben, hogy az eredmény bűn lett volna. Legfeljebb a maguk módján közeli vagy távoli bűnalkalmat nyújthattak, amint utóbb látni fogjuk.³

b) S minthogy a legelső bűn létrejöttét elemezzük, jelentős kérdés az is, hogy *erkölcsileg megítélték-e és következményeiben legalább homályosan végiggondolták-e*, hogy mivel járhat merészségük? — Aligha, mert akkor ismerni kellett volna a rossz fogalmát, ez pedig már egy meglevő bűnnek, vagy pedig a lehető bűn rettenetes voltáról alkotott ismeretképnek jelenlétét feltételezte volna ismeretkésztükben. Az első nem jöhet szóba, de az utolsó sem. Semmi értelme sem volt az ilyen merő lehetőség fogalmi ismertetésének, tehát Isten nem is közölte velük.

Ezzel a bűn és az angyali vétkezhetőség magyarázata is könnyebbé vált. Viszont a bűn rettenetes mivolta annál jobban elénk döbben: ha az abszolút Igazságosság azzal is büntet, amit a bűnös nem is sejtett, hiszen ő jót, értéket keresett, *nyilván olyan benső szabad előfordulásnak kellett lennie*, amely mégis csak telve volt merészséggel és erőszakkal, és amely természet-szerűen váltotta ki következményeit.

*

¹ Ezt a kíváncsiságot élezi ki D. Scotus a „luxuria spiritualis” hangoztatásával, de helyesen oldja meg a problémát Szent Tamás, midőn ezt az „önélvezést” még nem tekinti bűnnek, csak bűnalkalomnak. cf. utóbb az angyali „önistenítést”.

² Az angyali bűn gonoszságát eleven erővel jellemzi Scheeben Dogm. II. k. 178. l. — Szent Tamás az emberi bűnnel kapcsolatban említi, hogy „malitia directa” volt az angyali bűn létrejöttének is alanyi gyökere. (1 II 78, 3 et 3 és 1 II 78, 1 ad 3.) Sem „ignorantia”, sem „infirmis” itt szóba nem jöhet. Marad tehát a „malitia directa”, mint lehető motívum. cf. 11 II 162, 2; 1 II 79. qu. Megjegyzés: A teológusok rendkívül tartózkodók és tételes meghatározást egyik sem mer adni.

³ Az első emberi bűn létrejöttében a bűnalkalomnak sokkal nagyobb szerepe volt. De az első angyali és első emberi bűn két külön világ.

C) *Dogmatörténeti szempontból* az angyali bűn eredetének ilyen lélektani magyarázata Szent Tamásnál jelenik meg először, de rendkívül szűkszavú.¹

D. Scotus bátrabban fogja meg a problémát, midőn az angyali önistenítést próbálja magyarázni.² Utóbb Caietanus és Ferrara, mikor Szent Tamást magyarázzák, inkább csak őt ismétlik. Vasquez és Suarez már részletesebben szólnak a problémához. De legalaposabban a Salmanticenses tárgyalják. Attól kezdve nem akadt érdemlegesebb tárgyalás erről a kérdésről.³ D. Palmieri, aki monográfiának szánt művet adott ki az angyali bukásról, még meg sem említi az angyali bűn titkának ezt a megközelítését.⁴

3. §. Természetellenes eredeztetések

Jóllehet az Atyák egyöntetűen vallják a bűn lehetőségét, létrejöttének magyarázatát más és más adnak. Nem térnek el az igazságtól, akik a Szentírás tanításához híuen, csupán a konkrét bűnnek, az angyali kevélységnek eredetét kutatják.⁵ Kezdetben azonban megnehezítette a teológiai igazolást az *angyali természetéről vallott felfogás*.⁶ Nevezetesen: akik testi, finom éteri lényeknek vélték az angyalt, testi bűnre gondoltak. Ismét mások gnosztikus és manicheus hatásra azt tanították, hogy a bukott angyalok természetük szerint rosszak.

A) *Testi bűnre gondoltak azok*, akik a Gen 6, 4.-ben található szöveget a Septuaginta-fordítás alapján helytelenül értelmezték.⁷ Még ha exegetikailag ez a hely kétes is lenne, az egész szentírási angyaltan igazolja, hogy az angyalok más bűnben vétkeztek; nem is szólva arról, hogy dogmatikailag is súlyos tévedést képvisel ez a tan, mert a tiszta szellemiséget tagadja.⁸

Ennek a tévedésnek *történeti útja* van. A kora teológiát keresztül-kasul járta. Induló helyét és idejét pontosan nem tudjuk megjelölni. A pogányság szülte és őrizte, míg nem a megerősödött kereszténység felderítette ezt a homályt is.⁹

Amint Origenes említi,¹⁰ már a zsidó Philo és Josephus

¹ Thom I 63, 1 ad 4.

² Summa Theol. a Montefortino I 63, 2.

³ cf. Gotti, Frassen, Janssens, D. Palmieri.

⁴ De elevatione supernaturali angelorum et lapsu. Roma, 1910.

⁵ cf. Az angyali kevélység.

⁶ Bővebb irodalom Janssens VI 50, 2 és ugyanitt az appendix I; D. Palmieri De Deo creante et elev. p. 153—178; Heinrich Dogm. V 284. §; és Petavius I 3 et 4.

⁷ Sőt hivatkozni szoktak 1 Cor 11, 12.-re is.

⁸ cf. Janssens az angyal szellemi mivoltáról (VI 50, 2), főleg Szent Tamás bizonyítását: „Utrum daemones habeant corpora sibi naturaliter unita?” (De malo XVI 1.) De még előbb Szent Ágoston is leszámol ezzel a tévedéssel. (Civ. Dei XV 32.) — cf. Schütz Dogm. I 48. § 1.

⁹ cf. Dictionnaire de Theol. cath. IV 329—354. Itt bőséges irodalom.

¹⁰ De princip. I 4.

Flavius is ezt tanították és hivatkoztak ószövetségi apokrif könyvekre (lib. Ench. et Jubileorum).

Közvetlenül az apostoli idők után keresztény apokrifek (Testam. 12. Patriarcharum et homiliae Clementinae) is hasonló tévedést sugalltak.¹

S. Jusztin szerint a világ kormányzására küldött angyalokat törbe ejtették az emberek leányai.² Athenagoras is így tanít, de ő Lucifert, a bukott angyalok vezérét tiszta szellemnek véli, aki „hanyagsággal” („negligenter se gerens in administratione”) vétkezett. Hasonló értelemben tanított Tatianus, Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Methodius és Eusebius Caes.

Tertullianus is³ téved és vele Szent Ciprian.⁴ *Lactantius* Szent Justinhoz és Athenagorashoz igazodik és érdekes módon okolja meg a démonok eredetét: — Lucifer és angyalai ismeretlen okból vétkeztek. Utána Lucifer elcsábította az első embert is. S mivel az emberek sokasodtak és az újabb bukások veszélye megvolt, Isten őrzőangyalokat küldött melléjük. De ezek asszonyi csábításnak engedtek és bűnös viszonyokból születtek a démonok. „S így két faja van a démonoknak, az egyik égi (szellemi), a másik földi. Az égiek a tisztátalan lelkek (spíritus immundi), a gonoszság szerzői.”⁵

Szent Ambrus,⁶ Szent Hilarius⁷ és Severus Sulpitius is hasonlóan tanítottak.

Bár még *Szent Ágoston* idejében is előfordult a Genezis idézett helyének ilyen téves értelmezése, ő mégis, főleg a nagy görög Atyák szellemében — kimondja az igazságot. „Istennek szent angyalai abban az időben így *semmiféleképpen sem vétkeztek*.”⁸ És a tévedés gyökereit a pogány mesékben találja (Silvani, Faunae, Canes).

Már a 3. században is lehetett hallani tiltakozásokat e tévedésekkel szemben, különösen Origenes, Szent Efrém, Aranyszájú Szent János, Alex. Szent Cyrill, Nagy Szent Vazul részéről. Cassianus az 5. században, már mint múlt tanításról, írhat róla.⁹ — Szent Athanáz szavai fejezzék be e történelmi összefoglalást: „A sátán sem paráznaság, sem házasságtörés, nem is lopás miatt

¹ Irodalmi tájékoztató és idézett helyek találhatók főleg *Petaviusnál* (l. cit. III cp. 2) és *Janssensnél* (VI 801. p.).

² Apol. I.

³ Így ír: „Angelos esse illos desertores Dei, amatorios feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propterea damnatos a Deo.” (De idol. cp. 9.) Angyalokról szól, „qui ad filias hominum de caelo ruerunt.” (De hab. muliebri cp. 2.)

⁴ De discip. et hab. virg.

⁵ II cp. 8, 11, 14.

⁶ Apol. David I 1.

⁷ In Ps. 132, ahol kétes kijelentést használ.

⁸ Civ. Dei XV 23.

⁹ „Si aliquando hoc secundum litteram fieri potuisset . . .” (Collat. 8.

esett ki az égből, hanem a kevélység rántotta őt a mélység mélyére.”¹

Még csak ennyit: Nem csupán az érzékiség bűnét, hanem minden testi bűnt eleve ki kell zárni.²

B) Nem lehet azzal sem magyarázni a bűn eredetét, hogy a bukott angyalok *természetük szerint rosszak*. Dogmatikailag,³ hittudományilag, bölcseletileg is éppen ennek az ellenkezője igaz.

Az egyházi tanító tekintély már korán hivatalosan is szembe fordul ezzel a minden ízében eretnek tannal,⁴ majd utóbb ismét határozottan elutasították, mígnem a IV. lateráni zsinat (1215) a Caput „Firmiter”-ben a hittételt megfogalmazta.

A *manicheusok*, majd a *priscillianisták* terjesztették el ezt a tant.⁵ Nyers felfogásuk a Szentírás kifejezett tanításával ellenkezett (lényegileg rosszak voltak a bukott angyalok). Ezért a hívő tudósok közt nem talált visszhangra. Minthogy azonban akadtak néhányan köztük is, akik az angyali bűn eredetét semmiképp sem tudták a tiszta szellem fogalmának fenntartása mellett megérteni, a pogány mitológiák nyomán azt tanították, hogy a bukott szellemek szülték a démonokat (l. előbb A) pont). Vagy talán a lényegileg ép angyali természetben kezdettől fogva megvolt a rosszra való hajlandóság.⁶

De ennek az utóbbi enyhített magyarázatnak jelentős képviselője nem volt. Bár Szent Ágoston ennek is szemébe néz.⁷ Követik őt az Atyák mind.

Suarez,⁸ miután a valódi manicheus tant elvetette, igen részletesen kifejti és hatféle módját adja ez utóbbi legcsábítóbb lehetőségnek, t. i. annak, hogy a *bukott angyalok rossz hajlamokkal* léptek át a létbe. Ennek ugyanis látszólag semmi akadálya sincs. Hiszen az emberi bűnös teher, az eredeti bűn is, már létünk első pillanatában ránk nehezedik. — Cáfolatai visszamennek arra a teológiai megfontolásra, amely minden ilyen tévedésnek gyökerét elvágja: A teremő Isten kezéből csak „dicséretes, célszerű, elfogadható, tökéletes mű kerülhet ki”,⁹ mert a lét és jóság viszonylagos fogalmak. Következőleg a „létadás” pillanatában a természetnek jónak kellett lennie. A *rossz*, a „*létfosztás*”, *nem terem-*

¹ Orat. de Virg.

² „Secundum affectum, non autem secundum reatum. Thom I 63, 2.

³ Den. 237.

⁴ IV. karthágói zsinat 1. és bragai zsinat 7. kánonja. Megjegyzés: az előbbi tévedést menti az, hogy a tiszta szellemi lét fogalmát nem tudták megalkotni. Hiszen még Isten-eszméjükben sem tudták a „testiség” mozzanatát kizárni. cf. Schütz Dogm. I. § 48, 1.

⁵ Marcion, Cerdones (cf. Theodoretus, Div. Offic. V cp. de Diab.) és Porphyrius is (cf. Augst. Civ. Dei X 11.) hasonlóan tanítottak.

⁶ Gotti Tom. V. p. 286.

⁷ Augst. Haeres. 46 és Civ. Dei XII 1.

⁸ Suarez VII 2 n. 6.

⁹ Bonav. II Sent. V p. 2. a. q. 2. — Szabatos dogmatikai igazolást l. Schütz Dogm. I p. 474.

tői, hanem teremtményi ok eredője. A hittudósok mindenkor azt tanították, hogy a bűn egyetlen formai oka a szabadakaratnak Istentől való lázadó elfordulása.¹ Az emberi eredeti bűn pedig nem teremtfői, hanem teremtményi eredetű. Tehát itt nem forog fönn azonosság s így a bizonyításnak sincs ereje.²

Mindenesetre *dogmatörténetileg* érdekes, hogy egészen a 4. század elejétől járta ez a balvélemény. A Szentírás egy-két helyének helytelen értelmezése csak táplálta. „Vannak szellemek, amelyeket megtorlásra teremtett Isten.”³ — „A Leviathan (Vulgata „sárkány”), amelyet arra alkottál, hogy játékát űzze benne.”⁴ Első pillanatra tényleg szemetszűrnak ezek a kifejezések. De a szövegösszefüggés és főleg az újabb exegézis az első századokban is általánosabb magyarázatot tartja helyesebbnek. Az előbbi helyen szó van a pusztító és ezáltal büntető szélről, az utóbbiban a bámulatbaejtő tengeri szörnyetegről (v. ö. 103. zs.: a Teremtő dicsérete).

Ennek a tévedésnek bölcseleti és lélektani gyökerei megtalálhatók a rossznak manicheus felfogásában. Teológiai pedig kedvezett neki az eredeti bűnről és annak átszármaztatásáról vallott meggyőződés bizonytalansága.⁵

*

Miután az angyali bűnnek elvi lehetőségét és lélektani kifejlődésének feltételeit kinyomoztuk és az eretnek tévedéseket, melyeknek ma már csak történelmi jelentőségük van, megvilágítottuk, a tényleges angyali bűnt kell mivoltában, létrejöttében és körülményeiben s főleg következményeiben (II. rész) megvizsgálni.

2. fejezet. Az első bűn (Lucifer bűne)

1. §. Az angyali kevélység

Miután kizártuk a testi bűnt és a lehető bűnt létrejöttében elvileg végigkísértük, most már megjelölhetjük az első tényleges angyali bűnt is.

Itt mindjárt *fömlállítom a tételt*: Dogmatikailag és teológiaiilag is bizonyos, hogy az *első angyali bűn a kevélység (superbia) volt* és nem is lehetett más; a különvélemények szolid alap nélkül állanak.

¹ cf. *Anselm De casu diab.* cp. ult. Ugyanő itt szépen írja le, hogyan megy át minden felelősség a bukott angyalra.

² Már *Alex. Halensis* (Summa, tom. III, II p. II qu. 98 n. 1 a. 3), *D. Scotus* (Sum. Th. I 63, 4), Nagy Szent Albert, Petr. a Tarrag., Aegidius, Dionys. Carthus és végig a jelentősebb teológusok leszámoltak ezzel a szemponttal is.

³ Sir 39, 33.

⁴ Ps 103, 26.

⁵ *Schütz* I 51. § 3 és 55. § 3.

1. A hivatalos tanítói tekintély ezideig nem szólalt fel az esetleges kételyek eloszlátására. A Szentíráshoz kapcsolódó hagyományos tanítás (traditio inhaesiva) a középkorig őrizte az egyetemes meggyőződést: A kezdeti angyali bűn kevélység volt. Ekkor támasztott nehézségeket Duns Scotus, meglehetősen súlyos érvekkel. És utána néhány évszázadig erősebben hangzottak az ő szavai (Gabriel, Gregorius de Valentia, Frassen), de újabban nem figyelnek rá. Az *egyöntetű felfogás ma már egészen kitisztultnak* mondható. (Palmieri, Janssens, Schütz.) És méltán.

Ha a *Szentírás* elvi döntéseket nem is ad, de ugyanazoknak a kijelentéseknek ismételt használata nyilván elvi alapokra mutat. S ily értelemben az első angyali bűnt sokszor költői, de tartalmilag azonos kifejezésekkel a kevélységben jelöli meg.

„Hogyan hullottál le az égből, te ragyogó hajnalcsillag (quomodo cecidisti, Lucifer)?”¹ Ezt a helyet közvetlenül a bukott angyalok fejedelmére szokták alkalmazni, de közvetve áll a többi bukott angyalra is. Suarez hosszú sorban gyűjti az Atyák idevágó magyarázatait.² És ezek alapján ezt a helyet alaphelynek minősíthetjük. Az Üdvözítő is hitelesíti ezeket a szavakat, mikor mondja: „Látam a Sátánt, mint villámot, az égből leesni.”³

Megbuktatta a sátánt saját gögje, amint Ezekiel is képletesen Tyrus királyáról mondja: Az Úr szól: „Minthogy szíved felfuvalkodott és mondtad, Isten vagyok én, isteni széken ülök . . . azért én is, íme, idegeneket hozok rád . . .”⁴ Szent Jeromos balgának tartja azt, aki ezt a helyet pusztán az emberre magyarázná.⁵ Szent Ambrus „Tyrus fejedelmét a gonoszlélek álarcában” látja.⁶ Sőt Suarez az egyetemes felfogás alapján ezt a szentírási szöveget nem is alkalmazta, hanem sajátos értelemben a bukott angyalra vonatkoztatja.⁷

Hivatkozni szoktak még Jób 41, 25-re: „Szembenéz (a Leviátán) minden nagysággal; ő a király minden kevély állat felett.”⁸ Tóbiás is óvja fiát, nehogy a gög lepje meg szívét, mert „ezzel kezdődött minden romlás”.⁹ Szent Pál hasonlóan inti a püspököt, vigyázzon, és önteltségében (Vulgata, „in superbiam elatus”) az ördög sorsára ne jusson.¹⁰

A Szentírásnak ezt a világos tanítását átveszik és sokszor igen szellemes változatokban és magyarázatokkal *továbbítják* a

¹ Iz 14, 12.

² VII 8 n. 3.

³ Lc 10, 18.

⁴ Ez 28, 1—10.

⁵ Comment. de Isaia 54.

⁶ Lib. de Parad. 2.

⁷ VII 8 n. 10.

⁸ „Rex super omnes filios superbiae” (Vulgata). cf. Gregor. M. IV Mora 17 et 18.

⁹ Tób 4, 14.

¹⁰ 1 Tim 3, 6.

Hagyomány Képviselei. Csak a nevesebbeket említem: Tertullianus,¹ Szent Ciprian,² Cezáreai Euzébiusz, Alexandriai Szent Cirill, Theodoros Moponestenus,³ Aranyszájú Szent János igen szépen írja:⁴ „Mi bűnösebb ennél az esztelenségnél? S mi esztelenebb ennél a kevélységnél? . . . Nem esett volna ki az égből, ördöggé sem változott volna az angyal, ha ebbe a bűnbe bele nem ártja magát (nisi hoc se scelere coinquinasset).” Ugyanígy Damaszkuszi Szent János⁵ is. Prudentius, Szent Ambrus, Szent Jeromos hasonlóképen.⁶ Nagy Szent Leó tömör szavai mindnyájuk tanúságát adják: „Először kevély, hogy elbukjon; azután irigy, hogy ártson; mivel az igazságban nem állott meg, egész erejét hazugságra adta.”⁷ Nagy Szent Gergely határozottan tanít,⁸ de mindnyájuk közt elsősorban *Szent Ágoston* az, aki szinte *összefoglalja a korabeli hagyományt.*⁹ Tőle változatlanul veszik át a tant Szent Anzelm,¹⁰ Szent Bernát,¹¹ Nagy Szent Albert¹² és Szent Bonaventura.¹³

2. A pozitív dogmatikai igazoláshoz az *elvi megfontolások* is hozzákapcsolhatók. A közvetítő fogalomra (az „első” angyali bűn) állandóan ügyelni kell és közben a kevélység fogalmát is világosan látni: „A kevély teremtmény saját kiválóságát rendetlen útonmódon keresi.”¹⁴

Metafizikailag bizonyos, hogy szellemi természet csakis szellemi javak felé fordulhat, mert testi jóhoz nincs természet-szerinti vonzalma („naturae suae non potest esse conveniens”).

¹ De paenit. 5.

² De zelo et livore.

³ cf. *Petavius*, III 2, n. 13 et 15.

⁴ Homil. 15. in Joan.

⁵ Orat. ad Monach.: „ille . . . supra dignitatem suam evehi, contra omnipotentem Dominum ambitione elatus”.

⁶ cf. In cp. 16. Ez: „superbiam (esse) proprium diaboli primumque peccatum.”

⁷ Serm. IV de Coll.

⁸ Moral. XXIV 17.

⁹ Civ. Dei XIV 3 és 13; Enarrat. in Ps 121; Gen ad litt. X 14.

¹⁰ De casu diab. több fejezeten keresztül, kezdve a 3.-nál.

¹¹ De 12 gradibus superbiae: „et tu (signaculum similitudinis) nescio quae prae caeteris perspicendo differentius, curiosius inquirendo, irreverentius persuadendo, sedem tibi collocatus in caelo, ut sis similis Altissimi?”

¹² II Sent. dist. V 2.

¹³ Breviloqu. cp. 6.

¹⁴ cf. *August.* Civ. Dei XIV 13. — Sajátos (specialis) bűn a kevélység, de van általános értelme is. Hiszen minden bűnnek lényege, az Istentől való elfordulás, tartalmilag szükségképpen a kevélység jellegével bír. *Szent Tamás* hármas különböztetése a fogalmi zavarokat eleve elúzi (2 II 162, 2 et 5 et 6): „Dicendum, quod *superbia tribus modis* accipitur. Uno modo, prout sumitur habitua-liter, scilicet, quaedam *inclinabilitas*, vel ex naturae flexibilitate tantum, vel ex fomitibus, corruptione, ad superbiam; et sic dicitur *superbia initium omnis peccati*. Alio modo dicitur *superbia secundum quod aliquis actualiter se affert extra praecepti limites, ut praecipienti non subjiciatur*; et sic non est speciale peccatum, sed *quaedam generalis conditio*, omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tercio modo dicitur *superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae*; et sic est *speciale peccatum*, unum de septem capitalibus vitiis.”

Szellemi javak pedig önmagukban mindig kíváncsok, tehát ha az akarat feléjük hajlik, még nem vétkezik. A bűn csak akkor kezdődik, midőn e szellemi értékeket kimérő felsőbb akaratra („regula superioris”) a teremtmény nem ügyel, hanem önmértékével akar belőlük magának kimérni (appetitus inordinatus). De ezzel a teremtmény szembehelyezkedik a felsőbb akarral, mert olyan javakat („propria excellentia”) akar birtokba venni, amelyekből a dolgok rendje, akár pozitív teremtmői rendelkezés eltér. Ezek a javak pedig szükségképpen a bűnös akaratot elégitenék ki. Am az akaratot csak az elégiti ki, ami egyúttal valami „kiválóbb-ságot” is jelent. Feltéve, hogy a két jó közt választani kellett, mint a jelen esetben is. De ily értelemben megszületett a kevélység.

Szent Tamás alapvető igazolásainak ez a vázlatos összefoglalása.¹ De már első pillanatra észrevehető a *kifogás*: minden bűnre, legalább is a szellemi javak körül elkövetett bűnre, alkalmazható ugyanez a gondolatfűzés. — *Felelet*: A cselekvés faji mivoltát tárgya határozza meg (ab obiecto specificatur actus). Márpedig az első anyagi bűn sajátos tárgya (obiectum specificum) szükségképpen megvolt, hiszen felsőbb parancs ellenére saját kiválóságára törekedett. Tehát a kevélység bűnével vétkezett. — Az alsó tételt igazolom:

a) *A teremtményi — teremtmői viszony legelső megszakítása* nagyobb jelentőségű lépés volt, mint pl. az emberi eredeti bűn elkövetése. Hiszen ennek és minden más bűnnek bizonyos értelemben az a legelső anyagi bűn volt eredeztetője. Szabatos teológiai fogalmazással nem lehet ugyan megfogni a gondolatot, de a dogmatikai elgondolásnak megfelel és az eredeti bűn analógiájával megerősíthető ez a megállapítás: a legelső és következményeiben beláthatatlan bűn csakis úgy jöhetett létre, hogy az angyal valami *hallatlan merészséggel* szétlépte a teremtmésben adott teremtményi — teremtmői viszonyt. És ezt a szakadást formális szándékkal akarnia kellett. Vagyis akármiféle véges jó felé hajlott volna (akármilyen bűnre), előzőleg le kellett számolnia azzal a függő viszonnal, amely őt Istennel szemben hódolatra hívta. Ezzel azonban bűnös törekvése sajátos tárgyat (obiectum specificum) kapott és létrejöhett a kevélység. Nem alkalmazkodott a teremtmői akarathoz, hanem cselekedetének szabályozhatóságát magának tartotta fenn. Annál is inkább megtörténhetett ez, mert

b) *lélektanilag* is erre a következtetésre jutunk. — Az angyal ugyanis *rendkívül intenzív szellemi életének*, tevékenységeinek (ilyen volt a bűn lélektani kialakulása) indítékait (a „kisebb” jó, amelytől elfordult, és a „nagyobb” jó, amelyhez odahajolt; a kettő egybevetése indítja el az akarat állásfoglalást) szükségképpen ismerte. Következőleg szándékának negatív (aversio) és pozitív (conversio) irányban is határozottnak kellett lennie: tudta, mit tesz. Pozitív szándékkal saját javát, kiválóságát kereste. De a

¹ Thom I 63, 2; 2 II 163, 1.

kevélység sajátos bűnéhez ez elég. Amint ezt tartalmilag Szent Tamás is igazolja: „Az első angyali bűn a kevélység volt. Ami nyilvánvaló magából a kíváncsi jóból: mert méltóságban akart kitűnni; de nyilvánvaló a bűnre indító motívumból is: mivel saját szépségének szemléletében bűnbe esett.”¹

Tehát a teológiai igazolás az első angyali bűnt *mindenképpen kevélységnek minősíti*. A többi bűnnek már lehet sajátos tárgya más dolog is, de a „*propria excellentia*” az intenzív szellemi életű angyalban annyira első helyen áll, hogy majdnem állandó aktualitással erre tör. Örökös lázadás a legtisztább tudat mellett: másképp szinte el sem gondolható² (*superbia est radix et regina omnium peccatorum*). Úgyhogy a Salmanticenses-nek enyhítő kifejezését semmiképp sem merném a legelső angyali bűnre alkalmazni, hanem sokkal inkább a bukott angyal összes többi bűnére: „azzal, hogy mellőzte (a bukott angyal) a legfőbb erkölcsi normát, legalább burkoltan a kevélység hatása alatt cselekedett; és ez elég a kevélység sajátos fogalmához”.³

A korábbi teológiai igazolások általában lélektani motívumokból szövéődnek. A történeti áttekintések ezt igazolják.⁴ Még Alexander Halensinél sem találunk nyomós bizonyítékot, pedig ő már elméletileg is egész alaposan foglalkozik az angyali bukás kérdésével.⁵ Szent Bonaventura is csak lélektani szempontokat szed össze, de ezekkel szellemes következtetésekre jut: „Az első (angyali) bűn gőg volt. Kezdődött vakmerőséggel (in praesumptione; statim enim ut suam vidit pulchritudinem, praesumpsit), befejeződött bűnös törekvéssel (in ambitione, praesumens de se appetiit, ad quod pervenire non potuit) és ebben megerősödött irigy és gőgös elfordulással (in invidiae et odii aversione).”⁶

De ha végigkísérjük következtetését, azt látjuk, hogy nagyon is tagolja a bűnt és az egyszerű, de intenzív szellemi életet „megtévesztően” részletezi és főleg az első bűn fogalmát sem létrejöttében, sem mivoltában szabatosan és elvileg nem jelöli meg.

Szent Tamás ebből a szempontból sokkal inkább figyelemreméltó. Metafizikai meggondolást ad. Nem csoda, hogy a későbbi

¹ II Sent. dist. 5 qu. 1 a. 3.

² L. a bűnben való megátalkodást. Ezzel ellentétben a jó angyalok vagy a szentek állandó szeretetéletére kell gondolni (*caritas est mater et forma omnium virtutum*).

³ De ang. X dűb. 1. § II n. 6.

⁴ cf. pl. Szent Ágoston, Szent Anzelm, Szent Bernát zseniális fejtegetéseit; szemelvények Janssensnél (VI 63, append. II).

⁵ Summa Theol. III n. 71; itt megengedi Szent Anzelm kijelentésére hivatkozva (de casu diab. 4), hogy a kevélység az első bűn, és hogy ennek gyökere a kapzsiság és a rendetlen vágy. És így D. Scotus ellenvetésének már előre kedvezett.

⁶ Majd a következtetést adja: „Ergo: superbia praesumptionis et tumoris primum fuit generatione, superbia ambitionis primum fuit consummatione. (Sent. II dist. V a. 1 qu. 1 a. 1 qu. 1 concl.)

teológiai elmélést ebben is irányította.¹ A kisebbségi és amúgy is szakadozott csoport (l. utóbb) nem tudta mindmáig² Szent Tamásnak fentebb vázolt gondolatépítését megingatni. Amit ő adott, metafizikailag, dogmatikailag és lélektanilag a legmegbízhatóbb.³

Tehát óvatosan kell az első angyali bűn mivoltát, illetőleg „a különvéleményeket” fogadni.

3. *Különvélemények.* Az eretnek tanítások kihalása után (v. ö. hamis eredeztetései az angyali bűnnek) a régi hagyományos felfogást hatalmas felkészültséggel akarta megingatni Duns Scotus. Nem akart ő kifejezetten újat, amint fejtegetéseiből nyilvánvaló, hanem a régít tüzetesebben átvizsgálva, az első angyali bűnt szerette volna biztosan, szabatosan meghatározni és nagy igyekezetében oly „mélyre ásta magát”, hogy a bűn forrását is bűnnek vélte.⁴ Ezzel zavart okozott a hagyományos felfogásban, de múlhatatlan értéket is nyújtott, mert az angyali bűn legtitkosabb szálaít eddig senki sem nyomozta ki oly biztosan, mint ő. A 16. és 17. századi nagy rendszerezők sem. Főbb szempontjai.⁵

a) először is megkülönbözteti a sajátos értelemben és a tágabb értelemben („improprie seu late”) vett superbia-t. Az első szokott módon határozza meg: mértéktelen hajszolása valami jónak, amely máshoz viszonyítva kiválóságzámba jöhet. A gögnek

¹ cf. *Salmant.* De ang. disp. X dub. I.

² cf. *Janssens* VI 63, 2.

³ cf. főleg Bannez, Caietanus, Vasquez, Suarez, Salmanticenses, Gotti, Billuart, Janssens részletes fejtegetéseit. Mindenesetre tarthatatlan *D. Palmieri* (De Deo creant. p. 213.) véleménye, aki Vasquezzal állítja, hogy az első angyali bűn elvileg lehetett volna más is, mint a kevélység. — Igaz ugyan, hogy annak rendje és módja szerint ezzel a kérdéssel alig foglalkoztak. Csak az utolsó századokban egy-két nevesebb hittudós. És éppen ezért a probléma eldöntésére sok teológiai tekintélyt nem lehet megszólaltatni. De tartalmilag és burkoltan a többségi vélemény kizárólagosan ezt tartja a lehető első bűnnek.

⁴ Szent Bonaventurát is ez a veszély környezi: „Lucifer suae pulchritudinis et altitudinis consideratione excitatus, ad se diligendum et suum privatum bonum, praesumpsit de altitudine habita, et ambivit excellentiam propriam, non tamen obtentam; ac per hoc praesumendo constituit se sibi principium summum, in seipso gloriando; et ambiendo constituit se sibi summum bonum, in seipso quiescendo.” (Brevil. p. II 7.) Hasonló tanítást már Szent Ágostonnál is találunk (Civ. Dei XIV 13 n. 1), sőt Szent Anzelmnél és Szent Bernátnál is. Azonban ők a „motivum superbiae”-t jelzik. És helyesen, bár nem mindíg éles megkülönböztetéssel. Menti őket sok más világos kijelentésük és az a tény, hogy a bukott angyal célja, a megszerzendő jó, lélektanilag és szándékban egynek vehető a már birtokolt jóval. Hiszen a cél, amire tör, eszmei érték, amely tartalmilag az angyali természetnek jelen- és jövőben elérhető kiválóságait összefogja. És semmi nehézség sincs abban, hogy a nagy önmegelegedésben önmagának azt az eszmei, jövőre előre lássa és ennek kiválóságától megittasodva, merész elhatározást tegyen. Az azután más kérdés, hogy ez az eszmei önkép igaz-e és hogy mit mutat? (cf. önistenítés.) — Mindenesetre, ha ez hiányoznék, a bűn motívuma is hiányoznék. A következő § ezt igazolni fogja.

⁵ Summa Theol. a Montef. III 63, 2; Ox. 2 d. 6 qu. 2; Report. ib. és ehhez még Suarez, VII 10; Cajetánnak Sum. Theol.-hoz írt magyarázatai; Salmanticenses disp. X dub. 1; Frassen, Scotus Acad.-nak megfelelő része, ahol Duns Scotus tanítását részletezi és védi (p. 378).

második faja, amelyet közönségesen evvel a szóval jelölnek: *túl-zott önmegelégedés, önbecsülés*. És ez utóbbiról tagadja, hogy gőgnek lehetne nevezni. Minthogy azonban szerinte az első bűn tartalmilag és formailag *csakis ez lehetett, új nevet ad neki: luxuria spiritualis*, — önelvezés, önmagában való gyönyörködés. És ennek a névadásnak jogosultságát keresi, midőn

b) éles nehézséget támaszt: az első akarati aktus nem lehet „nem-akarás” (actus nolendi, scil. non subdi regulae superioris), minthogy a „nem-akarás” a pozitív akarásnak szükségképeni következménye. És ezért az akarati törekvésnek elemi formája, a szeretet, negatív irányba nem indulhat. Márpedig a gőg bűnében a sajátos faji jelleget éppen ez a negatívum adja (non subdi regulae superioris), tehát a gőg kezdeti bűn nem lehet. — És állítását

c) megerősítette, midőn a szeretetet ismét megkülönböztette és mint önszeretetet az angyalra alkalmazta: az érdeknélküli önszeretet (amor amititiae) az önző önszeretetet (amor concupiscentiae sui ipsius) ugyanabban a személyben logikailag, lélektanilag, tehát időben is megelőzi. Következésképp a rendetlen önszeretet, amely valami „mást” is birtokolni akar, csak következménye a rendetlen önbecsülésnek, amely önmagával van eltelve.¹ — Megokolása bővebben:

Az akarat első és formális tevékenysége a szeretet. Ez pedig Istennel szemben nem mehet túlzásba, hiszen végtelenségig kellene fokozódnia, és akkor is csak — egyenlőségre juthatna. De más teremtetett jó sem lehet ennek a szeretetnek az első tárgya, mivel az önszeretet természeténél fogva erősebb, tehát hatékonyabb is. Következésképp alapos ok van arra, hogy — ha egyáltalán bűnös törekvéstről van szó — a túlzott önszeretetet tekintsük első bűnnek (amor amititiae inordinatus sui ipsius). Az akarat önmagával eltelik és mintegy „beleszeret” önmagába (luxuria spiritualis).

És ebből a bűnös önmagába-feledkezéséből jön a másik rendetlen vágy: akarja, ami hiányzik, a „több-jót”, a kiválóbbságot, a végleges tökéletességet, mert a teremtménynek saját boldogítása természetszerű igénye. De ennek az igénynek méreteit a rendetlen „önmagában-való gyönyörködés” hatása alatt kelleténél jobban kitágíthatja. És ezáltal mintegy saját természetszabta körén túl terjeszkedik, (propria excellentia — önmagához viszonyítva), és megszületik a kevélység.² Sőt mivel az angyal társaslény, e túlzott kiválóságkereséssel akarhatott mások fölé is emelkedni.

S így a végső következtetés jogos: az első bűn nem lehet

¹ „Angelus non primo appetebat aliquid in ordine ad alios, sed magis in ordine ad se” (III tom. I 63, 2. Sed c. e.).

² „Postquam angelus plusquam oportuit, et subinde inordinate, dilexit seipsum, consequenter modo indebito concupivit sibi commodum et maxime quod sibi prae aliis conveniebat. Aliud autem idesse nequit, quam ipsa beatitudo.” — Ezután felsorolja azokat az okokat, amelyek a természeti boldogság-igényt bűnössé tehetik (intensitas volendi, acceleratio, causa medians et aliud; ibid. corp. art.).

a superbia, mert a máshoz való viszonyítás,¹ a kevélységnek fogalmi tartozéka, nem lehet benn az első akarati önálló aktusban.² S ha mindenképen superbia-névvel akarjuk jelölni az első bűnt, tágabb értelemben kell venni a jelzett fogalmat (vakmerőség, praesumptio, amint sokan használják is ezt a fogalmat).³

Ha most *Duns Scotus véleményével szembesítjük a hagyományos felfogást*, akkor az eltérés gyökerét a kevélység fogalmi magyarázatában és az első bűn létrejöttének megokolásában kell keresni.

a) A kevélység fogalmát nem lehet úgy kettévágni, hogy a két tag külön-külön is ne tartoznék a gőg fogalmához. (Saját kiválóságának rendetlen élvezése: ez az egyik tag; és a viszonylagos kiválóság keresése: ez a másik.) Ezt Szent Tamás megbízható eredménnyel igazolja⁴, és ily értelemben, amit Duns Scotus nem hajlandó kevélységnek nevezni, az a valóságban a gőgnek alfaja (praesumptio, önteltség).⁵

b) De az ellentét sarkpontja mégis csak az első bűn tartalmi jegyeinek (létrejöttének) megjelölésében van.

Caietanus volt az első, aki a legélesebben elhárította a Szent Tamás ellen intézett támadást. Nyomában még jobban feldarabolta Duns Scotus tanítását Suarez és főleg Salmanticenses, mint sem előttük, sem utánuk senki más.⁶ Az ő feleletükhöz igazodom.

Az önszeretet (amor amititiae) és az önérdekhajhászat (amor concupiscentiae), ha bűnös szándékkal kizárólag az alanyra irányulnak, nem két külön aktus, hanem a valóságban együtt vannak. Mert a jogos önszeretet természetellenessé válik, mihelyt a természet-szabta javaknál többet akar. De nem akarhat többet, hacsak nem a hiányzó tökéletességeket (amor concupiscentiae). Ámde a bűn csak most léphet be; ha ugyanis „több tökéletességet” kíván a

¹ Ez „a más” lélektanilag lehet maga a vétkező alany is, de még ebben az értelemben sem első bűn a kevélység.

² „Numquid igitur inordinatus amor amititiae, quo se malus Angelus primo dilexit, ac inordinata voluntas appetendi summum sibi conveniens, citra modum a divina providentia praefixum, extitit superbiae peccatum formaliter? Nonnullis pars affirmativa videtur vera. Nobis, ut innuimus, negativa probatur (Ox. 2. ib. n. 14.): etenim superbia proprie et formaliter est immoderatus appetitus propriae excellentiae: immoderata autem complacentia sui est immoderatus amor amititiae respectu sui; (v. ö. hosszas fejtegetéseit a lehető első bűnről) ergo dici proprie non potest superbia, cuius alia ac diversa est ratio formalis.” (ibid. corp. art.)

³ Pl. Szent Ágoston és Szent Bonaventura; cf. Suarez, De ang. VII 9. n. 11.

⁴ Thom 2 II 162, 4.

⁵ cf. August. Civ. Dei XIV 13; Szent Bonav. Sent. II dist. 5. a. 1. qu. 1; és a tomisták általában. — Megjegyzés: a „luxuria spiritalis” még alkalmazatlabb szó, mert a luxuria a „delectatio”-nak egyik faja s mint ilyen az érzéki gyönyör megjelölésére irányul. (Billuart de Ang. V 2; és még Suarez VII 8. n. 2.)

⁶ Figyelemreméltó még Vasquez cáfolata, amelyet Duns Scotus ellen intéz. Bannez, Gotti, Billuart, az újabbak közül D. Palmieri, Scheeben, Janssens és a nevesebbek mind Szent Tamást követik. A skotista iskolának újkori képviselője, Frassen, egyedül áll (Scot. Acad. IV disp. III a. III qu. II).

megengedett mértéken felül, törekvése bűnössé válik. Tehát az amor amititiae és amor concupiscentiae, ha egyáltalán bűnről van szó, csak fogalmilag választhatók külön s így a Duns Scotus által megjelölt legelső bűn is (amor amititiae immoderatus respectu sui) a „kiválóbbaságot” keresi. Ilyenkor ugyanis többet szeret önmagában (öntetszelgés), mint lehetne, mert szereti önmagát a tökéletességnek azon a fokán, amelyet bűnös merészséggel mint szándékbeli, eszmei képet maga előtt lát. Vagyis vakon többet kíván (amor concupiscentiae), mint ami megilleti. Ha pedig erre a túlzásra nem hajolna át, nem is lenne bűnös az önszeretete.

Tehát a kevélység nemcsak burkoltan, hanem kifejezetten is benne van a rendetlen önszeretetben. Sőt, mivel a tiszta szellem első bűnéről van szó, nyomósabb bizonyítékok szólnak a mellett, hogy a viszonyt megfordítsuk: az önszeretet van benne a kevélységben. Annál is inkább, mivel az önszeretetnél általánosabb tartalmú a kevélység, hiszen a bűnjelleg, a legfőbb erkölcsi normától való elszakadás, sokkal inkább a gőg fogalmával jelölhető meg,¹ míg ellentéte, a jóra való törekvés, a szeretet körén belül van. Ha pedig rendetlen önszeretetről van szó, akkor helyesebb ezt csupán a bűn-motívumra, a bűnalkalomra vonatkoztatni.²

S hogy az első angyali bűn létrejöttében az önszeretet jelentőségét Duns Scotus oly pregnánsan és szabatos érvekkel igazolta, köszönjük. De az első bűn fogalmi meghatározásától nem térünk el. — Suarez szavaival zárjuk a vitát: „Az (angyali) kevélység léte-mozzanatai felett lehet vitázni, de a kevélység jellegzetességét nem lehet tagadni.”³

*

Azok az *elnevezések*, amelyek az első angyali bűn megjelölésére idők folytán a teológia nyelvében felvetődtek, rendszeren ugyanazt akarták kifejezni: Erőszak (arrogantia),⁴ vakmerőség (praesumptio),⁵ önző törekvés (ambitio), kapzsiság (avaritia) és hiú dicsőségvágy (vana gloria)⁶. Mindenesetre jelentős szavak, mert a patrisztika és a skolasztika felváltva használja őket.

*

Nem tekinthető első bűnnek, de az elsők közt kellett lennie az *irigységnek*. Szent Tamás szerint ez volt a kevélységnek közvet-

¹ Thom I 63, 2; 2 II 162, 1—4.

² Szent Tamás szavai: „amor sui inordinatus est initium et causa omnis peccati”. (1 II 77, 2.)

³ De ang. VII 9. n. 25.

⁴ Pl. Naz. Szent Gergely, Teodorus Mopsuest. Szent Ágoston. Suarez is jóváhagyja ezt az elnevezést (De ang. VII 9. n. 3.).

⁵ Szent Ambrus, Szent Jeromos, Szent Ágoston, Szent Bonaventura nyomán még az újabb időkben Scheeben is és Janssens. Egyébként is a „superbia” szó mellett ezt használják leggyakrabban.

⁶ Ezekkel már ritkábban találkozunk. Vana gloria, cf. Thom 2 II 162, 4.

len szülötte: a bukott angyal bűnének elkövetése után azonnal megkapta sorsát, a jók pedig sértetlenül maradtak. Föléjük akart kerekedni (excellencia) és egyszerre alázuhant. Következőleg irigyeskedve nézett fel rájuk.¹

Az irigységgel kapcsolatban egy problémát kell érinteni, amelyről az Atyák is tárgyalnak: vajjon *ki ellen támadt fel az irigység?* Isten, vagy az ember, vagy pedig a többi jó angyal ellen?

Zavart kelt, hogy nem különböztetik meg az első irigységet, amely közvetlenül a kevélység nyomán támadt, attól a későbbi irigységtől, amely a bűnállapotnak szinte állandó bűne.² Legtöbbször a paradicsomi állapottal kapcsolatban tárgyalják (a szentírási tanúságok is közvetlenül erre vonatkoztathatók), függetlenül az elvi beállítástól. Szent Anzelm határozottan vallja, hogy Lucifer Istent mint Istent irigylete.³ De ezzel rendkívül komoly nehézségbe ütközik: az irigység ugyanis némi egyenlőséget tételez fel az irigyes és irigylett között. A világos értelmű bukott angyal azonban az abszolút egyenlőtlenséget látja.⁴

Mindenesetre az irigységet követhette a harag és a gyűlölet,⁵ ezt pedig már a káromlások, ellenségeskedések, hitetlen elfordulás a kinyilatkoztató Istentől és a bűnök tengere, részint formális értelemben („secundum affectum”), részint a felelősség súlyával („secundum reatum”, Szent Tamás).

2. §. Önistenítésük

Nem teológiai túlzás, hanem a kinyilatkoztatás határozott tanítása: a bukott angyal kimondta a legmerészebb szavakat: „Hasonló leszek a Főlségeshez!” És ezzel maga jelölte meg *kevély kívánságának tárgyát*, amelyet most tüzetesebb vizsgálat alá kell venni.

Előre veszem a *Szentírás tanúságtételét*, hogy biztos talajt érezzünk magunk alatt:

Az Úr Izaiás szavaival korholja a „gonoszság atyját”: „Te azt gondoltad magadban: az égbe megyek fel, Isten csillagai fölé állítom trónomat . . . hasonló leszek a Főlségeshez.”⁶ Tyrus fejedelem ki merte mondani a szót: „Isten vagyok én.” Nem csoda,

¹ I 63, 2. cf. Ap 12, 7., ahol a Krisztust szülő Szent Szűzre irigyekedik a sátán; Sap 2, 24: „Az ördög irigységéből lépett a földre a halál”. A szenthagyományból sok bizonyíték gyűjthető össze (cf. Suarez, Petavius, Salmant.) — Igen szépen szedi egybe ennek az irigységnek motívumait Janssens (VI p. 792. és 794.).

² cf. II rész III. f. 3. § 2. p.

³ De casu diaboli.

⁴ Thom 2 II 36, 1. ad 2.

⁵ Istennel kapcsolatban a bűnhődés válthatta ki a gyűlöletet s legfeljebb az elvakult gyűlöletet követhette az irigység; hiszen bizonyos fokig egyenlőségre törekedtek. Tehát a bűn után lélektanilag megokolható ez az irigység is.

⁶ Is 14, 13 és 14.

megszédült öndicsőségétől: „Szíve felfuvalkodott hatalma miatt”, pedig „bölcsebb volt Dánielnél; hatalmas és okos”.¹ A világ végén megjelenő Antikrisztus úgy mutatkozik be, „mintha Isten volna”.² Ezzel hitetgette már az összülöket is: „Lesztek, mint az istenek.” A hűség örök élő bizonyságául Szent Mihály arkangyal is ezt a nevet kapja: „Ki olyan, mint az Isten” (Quis est ut Deus). Márpedig ő volt az, aki a gonoszság fejedelmét kitaszította az égből.³

A kinyilatkoztatás tehát többször ismétli: A bukott angyal hasonló akart lenni Istenhez. Minthogy azonban az Istenhez való hasonlóság az isteni tökéletesség átvételét jelenti, *a teológus kérdezi: szabatosan milyen fokban és melyik tökéletességet akarta megszerezni a bukott angyal?*

És ez a kérdés a teológiai vélemények területére vezet. S itt 1. bemutatja a problémát; 2. sorra veszi a megoldási kísérleteket (elméleti és történeti részletezés); 3. eligazodást keres.

I. Az önistenítés lehetősége (a probléma előterjesztése).

Az Istennel való egyenlőség (aequalitas cum Deo) elvileg lehet:

A) *Kizárólagos*, amikor a bűnös akarja Istennek „nem-létét”, vagy a Létezőt tagadja. Ez a „gonoszság teteje” és a gonosz tudatlanság terméke. Az angyal világos, tiszta értelmével erre nem gondolhatott, tehát nem is törekedhetett. Teremtésményi mivoltát tagadta volna meg közvetlenül a teremtés pillanata után.

B) Az egyenlőségre való törekvés lehet *pozitív célzatú*, amikor kizárólagosság nélkül ő is „akar lenni, mint az Isten”. Ez ismét két irányba térhet el: az abszolút vagy a relatív egyenlőség irányába.

Istent azonban abszolút fokon utánozni nem lehet. Az angyal ezt tisztán látja. Két Isten lehetetlen. *Viszonylagos Istenhez-hasonlóságot*⁴ azonban, vagyis bizonyos isteni tökéletességeket és jogokat a maga módján elnyerhet, tehát a merészségében elvakult értelem is elérhetőnek ítélni. A „kis-isten” eszméje csábító lehet.

Természetesen az önistenítésnek ez a foka lehet bűnös vagy bűnnélküli. Bűnnélküli a természeti Isten-képmás teljes kidolgozására, még inkább a kegyelemmel közölt isteni élet fejlesztésére irányuló törekvés. Most azonban a bűnös, a túlméretezett, tehát a kegyelem és természet által nem igényelt Istenhez való hasonlóságról beszélünk.

Ennek a *viszonylagos, de bűnös Istenhez hasonlóságnak felső határát* szellemesen húzza meg Szent Anzelm:⁵ „Ha az Isten

¹ Ez 28, 2. skk.

² 2 Thes 2, 4.

³ 2 Pet 3 és Jud 9.

⁴ Itt már szabatosabb „Istenhez hasonlóság”-ról beszélni, míg előbbre az „egyenlőséget” kellett használni.

⁵ De casu diab. 4.

nem tud elgondolni olyan valót, amely hozzá hasonló (vele egyenlő) lenne, hogyan akarhatna a gonoszlélek olyasmit, amit el sem tud gondolni? Nem lehet oly balga, hogy ne tudná: semmi sem lehet egyenlő az Istennel." Tehát az angyali önistenítésről abszolút értelemben semmi körülmények közt sem lehet beszélni. (Ezt azonnal tüzetesebben is igazoljuk.)

Az Istenhez hasonlóság legalsó határát, amikor már nem lehet sajátos értelemben vett önistenítésről beszélni, akkor kapjuk meg, ha különbséget teszünk a kifejezetten (explicite, formaliter) és a burkoltan (implicite, materialiter) akart önistenítés között. Ez utóbbi benne van minden bűnben, amely mindig szembesítése a teremtménynek Teremtőjével, tehát vakmerő egyenrangba állítása a két végletnek. Ha a bukott angyalnak önistenítését csak erre korlátoznánk és kevély törekvésének tárgyát nem a kifejezett önistenítésben jelölnénk meg, akkor a hit forrásainak ismételt tanítását ferdítenők el.

Tehát midőn most az angyalra vonatkoztatjuk e két határvonal közé vont lehetőségeket, akár mint az adott helyzetben (tisztaszellem, kegyelem állapotában a felsőbb hivatás tudata) szóba-jöhető és kívánható kiválóságokat, akár mint a tényleg keresett jót, *két alapvető szempontot* nem szabad mellőzni: *a)* Nem tudjuk, hogy az angyali vágyat *a sok-sok kíváncsú érték közül*, amely a teremtés pillanatában eléje dobant, tényleg melyik fogta meg oly „meggyőző” erővel? Azután: egy jót akart-e különösképpen, vagy pedig egyszerre többet is? *b)* Az önistenítés formális értelemben veendő. Azonban ez valószínűleg (szinte biztosan) nem elsődleges (obiectum primum), hanem másodlagos tárgya lehetett (obiectum secundarium, indirectum) törekvő szándékának. Hiszen a bűn formai eleme a rendezetlenség (inordinatio, rendetlenség), következőleg az önistenítést nem kell szükségképpen a cselekvés céljaként (finis, ratio agendi) tekinteni, hanem *a célélérés módjára is lehet korlátozni* (obiectum secundarium, et simul explicite intentum).¹

Ezek előrebocsátásával sorra vehetjük *a megoldási kísérleteket*.

II. A) *Semmikép sem törekedhetett az angyal Istennel való lényegi egyenlőségre.*

Azok a kifejezések, amelyeket a Szentírás² és a Szentmagyomány³ gyakorta használ, általában minden megszorítás nélkül fordulnak elő; ezt tagadni nem lehet. Azonban semmi pozitív alap sincs arra, hogy első értelemben (sensu litterali et propria) értelmezzük őket. Annál is inkább, mert a klasszikus helyek⁴

¹ Persze a kinyilatkoztatás tekintélyi erejénél fogva még ebben az esetben is az önistenítésnek formális, kifejezett (explicite) módját kell érteni.

² Is 14; Ez 28. stb. cf. előbb.

³ Nazianzi Szent Gergely (Carm. 6 et orat. 26); Nagy Szent Gergely, Szent Ágoston (Civ. Dei 14, 11); Szent Ambrus, Aranyászú Szent János és még többen egészen Szent Bernátig; cf. Suarez (VII 12 n. 2), aki szöveget is közöl.

⁴ Is 14 és Ez 28.

első tekintetre a képletes értelmezést kínálják, és ha a szöveg-összefüggést tekintjük, nem szabad ezeket a mondatokat kizárólagosan, szószерint venni. Azonfelül a Szentírás¹ sem hagy kétséget aziránt, hogy az „igaz”, „élő” *Isten szükségkép „egyetlen”*. Ezt az „igaz” Istent pedig az angyalnak mindjárt léte első pillanatában *fel kellett ismernie* (I 56, 3; Verit. VIII 5), tehát a lényegi egyenlőséget semmikép sem érthette.

Az Atyák kijelentései is bölcsen lemérendők és nem a kikapott idézetekkel, csonkított szövegrészekkel, hanem a teljes hagyomány meggyőződésével kell bizonyítani. Márpedig a Szentatyák általános véleménye, amint Suarez² és a Salmanticenses³ és főleg Palmieri⁴ kimutatják, a viszonylagos Istenhez hasonlóságot („per participationem, non per aequiparantiam”) vallják. Annál is inkább, mert annak rendje és módja szerint akkor ezt a kérdést nem tárgyalták, tehát az óvatosságra sem kellett ügyelni.

Már Hugo a S. Victore⁵, sőt Vasquez szerint Szent Anzelm is⁶ tanította ezt, de hivatott képviselője lett *D. Scotus*.⁷ Követik őt a skotisták, főleg Gabriel, Major, Bassolis; Vasquez is csatlakozott.⁸

Főbizonyítékuk: Az isteni lényeg *a legfőbb jó*. Márpedig ez *mindenekfelett kívánatos*, akár abszolút fokon is (D. Scotus). — Azonban ez az okoskodás téves, mert a kívánatosságot nem arányítja a kívánó képességhez.⁹ A kívánó képesség ugyanis véges, a kívánatos jó pedig végtelen, tehát még szándékban is átfoghatatlan a teremtményi törekvésnek. Sőt mivel az értelem előterjeszti a jót és az akarat csak ezután indulhat, a lényegi egyenlőség kívánása teljes értelmi elsötétülést tételezne fel a kegyelemtől megvilágított angyalban. Vagyis lélektanilag sem lehet végiggondolni. (Szent Anzelm fentebb idézett szavai ide is vonatkoztathatók.) Tehát már ezért is lehetetlen ez a vélemény és — megtartva a tiszteletet — erőszakosnak látszik.¹⁰

Szent Tamás szokott módján gyökerében vágja el a problémát:¹¹ metafizikailag bizonyos, hogy senki sem kívánczozhatik olyan jó után, amely önéletének megszüntetését kéri cserébe; legyen az a jó akár lényegbevágó, akár esetleges mozzanat. Ennek a teljes

¹ Deut 6, 4; Is 44, 6; Mc 12, 29; Jn 13, 3; 17, 3; Act 17, 23; Eph 4, 6. Bővebben lásd *Schütz*-nél (Dogm. I p. 319).

² VII, XII n. 28.

³ De ang. disp. X dub. II 7. §.

⁴ De Deo creant. L n. 5.

⁵ Summa II cp. 4: „Similis esse voluit Altissimo non per imitationem, sed per aequalitatem.”

⁶ cf. *Salmanticenses* (De ang. disp. X dub. II 1. §), akik tagadják.

⁷ II dist. 6 qu. 1.

⁸ cf. még *Frassen* Scotus Acad. p. 392. De sokkal élesebb a skotista és tomista tan szembeállítása a Salmant.-nél (l. cit.).

⁹ Az ismerés alapelvét itt is lehet alkalmazni, csak a szavakat kell behelyettesíteni: Volitum est in volente secundum modum volentis.

¹⁰ cf. *Salmant.* hosszú cáfolatait (l. cit.).

¹¹ *Thom* I 63, 3.

erejű bizonyítéknak sarkköve: *minden lény természeténél fogva arra van hangozva, hogy saját jólétét, saját fennmaradását biztosítsa.*¹ Önléte ellen nem fordulhat. Előbb természetét kellene levetkezni.

Ennek a vakmerő anyagi törekvésnek lehetetlenségét a későbbiek általában elfogadják, mégis többen vannak, akik a *föltételes kívánczóságot lehetőnek vélik*. És nem is az ismeretlen szerzők. Így különösen Vasquez, Suarez, Molina, Becanus és a régiek közül Duns Scotus, Major, Gabriel. A bizonyítékot magától Szent Tamástól veszik.² A rendetlen, vakmerő törekvés kívánná a lehetetlen jót is, ha elérhetné.³

A Salmanticenses bőséges részletezéssel, Gotti⁴ pedig röviden és szellemesen védik meg Szent Tamást: Az elvakult értelem felkínálhatná az elérhetetlen jót; de az anyagi értelem a bukás után is, méginkább előtte, lényegileg tisztán látott. És ezért ilyen súlyos tévedésbe vakmerősége sem ránthatta. Tehát még feltételesen sem kívánhatott ilyen jót. A „lehetetlent” nem gondolhatta el „létezőnek”.

B) Az újabbkori teológia a Szent Tamás által megvont határon belül marad.⁵ De a tág lehetőségek közül itt is válogatni kell. Így mindenekelőtt óvatosan kell fogadni azt a nézetet, hogy a *Fiúval való személyes egység (unio hypostatica)* lett volna az a kegyelmi ajándék (obiectum excellens), amelyet Lucifer jogtalanul magának kívánt. Suarez ezt az összes lehetőségek közül legelfogadhatóbbnak tartja. Az újabbkori teológusok mellőzik; mint merő lehetőséget azonban elfogadhatónak tartják. (V. ö. Janssens.)

S maga Suarez is bevallja: „Sem a Szentírás, sem az Atyák tekintélye nem elég erős, ésszel sem bizonyítható . . . mindazáltal közülük (vélemények közül) ehhez, *mint valószínűbbhöz*, szívesen csatlakozom. Mert még nincs más megoldás, amelyet a Szentírás, az Atyák jobban javallának és kifejezéseikkel elfogadhatóbbá tennének, vagy amelyet egyéb körülmények alapján valószínűbbnek mondhatnánk.”⁶ És épp ezért kénytelen hosszú részletezéssel

¹ I 63, 3; Gent III 19. in I p. qu. 5 a. 2 ad 3. Hasonló értelemben bizonyít Szent Ágoston is, midőn az örök boldogság utáni törekvést kizárólagosnak mondja és a teremtményhez arányítja („beatitudo in communi sumpta”) (Trin. XIII 4 et 8). cf. Thom 1 II 5, 8 és főleg De malo XVI 3 ad 5.

² 1 II 13, 5 ad 1. — „Voluntas completa non est, nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas „incompleta” est de impossibili: quia aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem . . . nullo modo est, nisi possibile.”

³ „Non per appetitum absolutam et efficacem, sed per inefficacem et conditionatum sive per quandam complacentiam . . . nempe si praedicta aequalitas esset possibilis.” Salmant. De ang. disp. X dub. II. § VIII n. 61.

⁴ De ang. mal. qu. VIII d. III 2. §.

⁵ cf. Janssens VI 53, 3; Scheeben, Palmieri, Schütz Dogm. I p. 506.

⁶ VII 13.

és a tekintélyi érvek felsorolásával igazolni állítását. És bizonyítása kétségkívül tetszetős.¹ Különösen jelentős ez a meggondolása: A bukott angyal Istennel való egyenlőségre törekedett. Ha valamire, akkor a kinyilatkoztatás alapján (Is 14; Ez 28) az angyali kevélység erre törekedhetett elsősorban. Csakhogy az Istennel való egyenlőség abszolút fokon ellentmondás lenne (v. ö. előbb), míg az unio hypostatica értelmében lehetséges.

Kétségkívül a legnagyobb teremtményi kiválóság (obiectum excellentissimum) az összes többi között a legkívánatosabb. Azonban, ha a bukott angyalnak előzetes kinyilatkoztatás alapján ez tudomására jutott (amit nem tudunk bizonyossá tenni, bár nagyon valószínű), akkor tudni kellett, hogy az emberrel, tehát az alsóbbrendű teremtménnyel lépett a második isteni személy személyi egységre. Márpedig, ha lélektanilag végigelemezzük, ebben az esetben elsősorban az irigység támadt volna fel a testetöltött Isten-fiúval szemben, hiszen mérhetetlen magasságban állott fölötte. Azonban az irigység első bűn nem lehet (v. ö. az angyali gög). Tehát, ha egyáltalán szóba kerülhet az irigység, ezt szükségképpen meg kellett előznie a gögnek, amelynek tárgya viszont „még nem” lehetett az unio hypostatica.

Annyival is inkább, mert az a személyi egység önmagában jó és kívánatos. De ez a kívánság bűnné fajult, ha akár saját erejével akarta elérni, akár pedig az emberi nemet megvetve, mint az angyalt megillető kiválóságot kereste. Azonban, hogy erre a merészségre jusson az angyal, előzőleg le kellett volna számolnia azzal az üdvtörténeti rendelkezéssel, amelyet a megtestesülés titkával együtt Isten neki is kinyilatkoztatott. Vagyis a megtestesülés titkának kísérő körülményeit (Krisztus Urunk a teremtés koronája és királya; az emberi nem az isteni életben részesedik Általa)² hitetlenül el kellett volna vetnie. Mert ha hitte (ezzel kapcsolatban csak hitről lehet szó) a megtestesülés titkának ökonómiáját, akkor egészen idegen világ, az isteni rendelkezéseknek oly titokzatos szövevénye lépett elébe, hogy csak tisztelettel hódolhatott, merész önzéssel pedig elő nem állhatott. — S ha mégis, akkor a teremtményi, természeti (a kegyelemmel támasztott igény nem szolgálhatja a bűnt, ez ellentmondás) igényének előbb valami módon meg kellett romolnia és csak utána vetemedhetett ily

¹ Kifejezetten tanítják: *Viguerius* (in *Ins. theol.* cp. 3. 2. §), *Jacob de Valentia* (in *Com.* in *Ps.* 83), *Guillelmus Parisiensis* (II de *Univ.* part. 2), sőt *Alex. Halensis*, *Szent Bernát* (in *Cant. serm.* 17). De pl. *Szent Bernát*nak erre a legjelentősebb kijelentésére sem lehet úgy hivatkozni, mint formális bizonyításra. Ezt *Vasquez* is megjegyzi (*Disp.* 233. cp. 1). Sőt *Szent Bernát* is, mint később *Szent Tamás*, az irigységet veszi fel második bűnül a kevélység után és *Nagy Szent Alberttel* valja: „Ubi praecedit domina superbia, sequitur pedissequa invidia” (II dist. 5, 4 ad 2).

² Megjegyzendő: A bűnből való megváltás nem lehetett a megtestesülés első és formális indítéka, következésképp a megtestesülés titkának a bűnhöz való viszonyítását nem kellett az első kinyilatkozásban az angyal tudomására hozni. (cf. *Schütz* Dogm. II p. 36.)

merész kívánságra. Tehát első bűne nem lehetett vonatkozásban az unio hypostatica-val. Márpedig a legelső bűn tárgyát keressük.

De nagyon megfontolandó a többi kifogás is, amelyeket Suarez és követői ellen felhozunk. Gyéren hangzott el a teológia történetében hasonló tanítás.¹ Az Atyák, akik legtöbbször a megtestesülés titkával foglalkoztak (v. ö. az eretnokség története), hallgatnak erről a lehetőségről, s ha nem beszélnek ellene, ez maga még nem bizonyíték.²

És ha ez is lett volna Lucifer bűne, a többi angyalnak mi volt az első bűne? Vagy ha más bűnnel vétkeztek, mi lesz a bűnrecsábítás tanával, amelyet a hagyományos tanítás oly erős meggyőződéssel vall? (V. ö. Lucifer „angyalainak bűne” 3.) — Ily értelemben alaptalan ennek a suarezi tannak az a változata is, amely az Emberfiának kijáró hódolatot tekintí a bukott angyalok botránykövének.³

E tévedésekkel szemben kétségkívül legmegbízhatóbb Szent Tamás metafizikai bizonyítéka, amely azután az általa megjelölt és azóta is leginkább elfogadott nézetnek kiinduló gondolata lett: a lelki törekvés előbb akarja a célt és csak utána az eszközt; tehát az első bűnös törekvés nem irányulhat másra, csak a célra. Márpedig az unio hypostatica, tehetjük hozzá, nem lehet az angyalnak természeti célja.⁴

C) *A végső cél keresése.*

a) *A bukott angyal megelégedett a természeti céllal.*

Sokkal jelentősebb és biztosabban megalapozott vélemény az, amelyet Szent Tamás így vezet le:⁵ — Az Istennel való abszolút egyenlőség lehetetlen. De a gonoszlélek *törekedhetett az Istenhez való hasonlóságra*. „Nem ugyan oly értelemben, hogy egyáltalán megszűnjön alattvalónak lenni (nulli subesse simpliciter), mert így önmagának nem-létét kívánná; hiszen teremtmény csak úgy létezhetik, hogy Istentől részesedik a létben. Hanem azáltal akar hasonló lenni Istenhez, hogy *végső boldogság után kívánczik, amelyet saját erejéből is elérhet*, miközben elfordítja figyelmét a természetfeletti végső célról, amely Isten kegyelméből van.”⁶

¹ Az újabb teológiában *Scheeben* (Dogm. II 193. §) kedvez a gondolatnak, de a többség ellene van (cf. Janssens, D. Palmieri) és az újabb kor teológusai (cf. *Schütz* Dogm I p. 506).

² *Salmant.* De ang. disp. X dub. 3. § 2.

³ cf. *Schütz* Dogm. I 506. l.; bővebben *Salmant.* De ang. disp. X dub. 3. § 1.

⁴ *Thom* 2 II 163, 1.

⁵ *Thom* I 63, 3; ugyanígy *Gent* III 110. Követői Aegidius, Marsilius, Capreolus, Caietanus, Ferrara, Bannez, *Salmant.* (a legalaposabb, disp. X V. § 1—12), Billuart, Janssens, Gotti; *Palmieri* (De Deo creant. p. 453) szintén ezt tartja valószínűbbnek.

⁶ Ez az elfordulás vagy formális megvetés, vagy egyszerűen mellőzés volt. Az első lehetetlen, mert önmagában nyilvánvaló jót vetett volna meg (*Vasquez* lehetőknek tartja, disp. 235 cp. 1). A második negatív magatartás (peccatum omissionis) és ezért valószínűtlen. Így támad Suarez (VII 7 n. 10) és vele még sok teológus (*Vasquez*, Molina, Becanus, Estius; cf. *Salmant.* De ang. disp. X dub. V. § 10). De majd mint kitérnek, jogtalanul ellenkeznek.

Bizonyos, hogy a Szentírás gondolatvilágának ez teljesen megfelel; főleg *Ezekiel* leírásának (cap. 28). A Próféta elmondja, hogy micsoda természeti kiválóságban volt része Lucifernek. Fényben, dicsőségben élt. Csodálatára jártak. És mégis, bár természeti boldogságához mindene megvolt, az „igazságban nem állt meg”, saját dicsőségében „felfuvalkodott” („et elevatum est cor tuum in decore tuo”). Megelégedett önmagával, azzal a boldogsággal, amelyet kétségkívül ténylegesen (actualiter) birtokolt („in decore tuo”).¹

Ugyanígy lehet *Izaiás* eleven leírását is magyarázni (cap. 14), bár ott már a drámai előadás többet mutat, mint pusztá önmegelégedést („exaltabo”, „ascendam”, „sedebo”). Azonban az *utóbb következő elvek értelmében* erre azt mondhatjuk, — ami vonatkoztatható *Ezekiel* szavaira is — hogy a kevély törekvés módját („ex parte modi volendi”, *Salmanticenses*) élezi ki a Szentíró, de nem annak a törekvésnek tárgyát („ex parte rei volitae”). Márpedig a bűn („inordinatio”) az angyalnál csakis a kíváncsatos jó keresésének módjában van (l. alább).

Ez a magyarázat nem erőltetett, hanem a Szentatyák, de főleg a metafizikai és lélektani meggondolások alapján teljesen megokolt.

Az *Atyák* annak rendje és módja szerint a kérdést nem tárgyalták. A Szentírás eleven leírását utánozták és az elvi kijelentésekre nem is ügyelve magyarázták. Mégis igen sokan s főleg a jelentősebbek ily értelemben tanítottak.²

Metafizikailag bizonyos, hogy a cél előbb van, mint az eszköz, tehát időben is, logikailag is. Következőleg a szándék is előbb irányult a célra és csak utóbb az eszközre. Márpedig az első angyali célratörekvés nem lehetett más, mint a végső cél keresése. Viszont a bűn az első önálló tevékenységgel jött létre (l. alább, mikor vétkeztek?). Tehát az első angyali bűn tárgya csakis a végső céllal kapcsolatos.

Az alsó tételt kell csak igazolnom: a szándék előbb irányul a célra és csak utóbb az eszközre.

Az értelmes lény teljes tökéletességét végső céljának hiánytalan birtoklásával éri el. Tehát természete szerint is erre törekszik legintenzívebben. Márpedig az angyalnak is erre kellett törekednie elsősorban, hiszen tiszta értelmével első pillanattól fogva világosan látta az elvileg lehetséges, tényleg azonban megszüntetett természeti és a pozitív rendelkezéssel adott kizárólagos, természetfeletti célját. S minthogy e két cél közül a természeti célt is természet-

¹ De malo, XVI 3: „quidquid pertinet ad naturalem perfectiones eorum, statim a principio suae creationis habuerint.”

² Szent Ágoston (Civ. Dei XII 1): „Úgy gondolta (a bukott angyal), elég ő önmagának, hogy boldog lehessen”; és egymásután ugyanazt a gondolatot ismétli (Genes. litt. cp. 13 et 11; Vera rel. cp. 13 etc.; Civ. Dei XI 13 et 14; XIV 13). Nagy Szent Gergely hasonlóan ír: „Quia se sibi sufficere iudicavit.” (Moral. XXXI 14 és XII 7.) Szent Ambrus (Epist. ad Demetr.), Nagy Szent Leo (Epist. 93 ad Turrib cp. 6). Bővebben l. *Salmanticenses*-nél és *Suarez*-nél.

szerűen kereshette, sőt természeti törekvései erre inkább irányultak, mint a természetfelettre, érthető, hogy a vétkezhetőségnek lehetőségét is elsősorban a természeti céllal hozzuk kapcsolatba.

S mivel a kevélység fogalmában is („inordinatus appetitus excellentiae propriae”) a bűn formális eleme a „rendbontásban” van, nem pedig valami „objektív rossz”-nak keresésében; továbbá a törekvés módja is lehet „tárgya” a gonosz szándéknak: azért az angyali önistenítés fogalmának eleget teszünk, ha *a végső cél keresésének módját jelöljük meg az önistenítés formális tárgyául*. Ezzel nem sértjük az általános meggyőződést: az első angyali bűn a kevélység, viszont az önistenítést is, mint a kevély törekvésnek sajátos jellegét, megőrizzük: önkiválóságát kereste a bukott angyal, de „rendetlen” módon.

S így megszabadulunk azoktól a lélektanilag kétes megoldásoktól, amelyeket az angyali bűn magyarázatánál inkább túlzásnak kell minősíteni, mint valóságnak. Tudniillik, *olyannyira kiváló javakat* (Istennel való abszolút egyenlőség, az unio hypostatica, a „potestas tyrannica super omnes creaturas”) említenek sokszor a kevély törekvés tárgyául, amelyeket *lélektanilag nem tudunk az angyali törekvéssel összeegyeztetni*. Ezek ugyanis oly nagyfokú tudatlanságot, oly romlott törekvést (malitia formalis; ez más, mint a „malitia directa”) tételeznek fel a kegyelemmel felszerelt, a teremtés javaival megáldott angyalban, hogy a bűn létrejöttét majdnem csak az angyalról alkotott fogalom feladásával lehet megközelíteni. Ezekkel a túlzásokkal szemben kétségtelenül a legyszerényebb, de metafizikailag és lélektanilag legjobban magyarázza az angyali bünt Szent Tamás elgondolása. *Bűnös merészség (malitia directa)*, de nem megromlott törekvés *rántotta bele bűnébe* az angyalt. Vagyis a felelősség alól nem menti fel Szent Tamás sem a bűnös angyalt, azonban a túlzást is kerüli; nem enged *a képzeletnek*, hogy lehetetlen és „megoldhatatlan” kérdések elé ne állítsa a józan okokat kereső értelmet.

Tehát Szent Tamás az angyali önistenítést abban látja, hogy a bukott angyal öntelten és függetlenül magát Istentől, *megelégedett természeti boldogságával* és az eléje adott és kötelezőleg parancsolt természetfeletti célt mellőzte (peccatum ex parte modi volendi, Salmanticenses).

b) A természetfeletti célt természeti erejével akarta elérni:

Tudja Szent Tamás, hogy eleget tesz az előző megfontolással is a kinyilatkoztatás gondolatvilágának. De a teológusok másik táborának is igazat ad, midőn az első angyali bünt *a természetfeletti céllal* is kapcsolatba hozza. Ezzel ugyanis pozitív módon (actus volendi) jelöli meg az önistenítés formális mozzanatát, míg előbb az engedelmisség megtagadását, tehát negatív szempontot emelt ki (actus nolendi). Márpedig a teológusok többsége a természeti javakat felül múló jónak pozitív akarásában látja a bukott

angyal önistenítő szándékát.¹ „Ha pedig kívánta az Istenhez való hasonlóságot, amelyet a kegyelem ad, akkor ezt saját természeti akaratával akarta megszerezni, nem pedig isteni segítséggel. És ez [a magyarázat] nagyon jól megfelel Szent Anzelm szavainak: Olyasmit kívánt [a bukott angyal], amit megkapott volna, ha hűség maradt volna [appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset].”²

Ez utóbbi lehetőség megjelölésével, mintha lélektanilag s főleg tekintélyi érvek szempontjából, kedvezőbben tanítana Szent Tamás. Mellette van Alex. Halensis és Szent Bonaventura is, akik szintén megengedik: Lucifer tévedhetett praktikus ítéletében, midőn saját kiválóságában elbizakodva, vagy érdem, vagy egyszerűen segítség nélkül akarta ezt az új célt elérni (s így Lucifer lenne Pelagius őse).

Azonban ezt *nehéz elgondolni*. A bukott angyal ugyanis világosan látja létállapotát és az eszköznek és célnak arányítását. Ha nem, akkor ítélőképessége volt fogyatékos. Ami viszont tartataatlannak látszik. Tehát érthető, hogy Szent Tamás a természeti cél keresésének nagyobb valószínűséget enged, hiszen metafizikailag is ez a vélemény a legszilárdabb (lásd előbb). De hogy mereven ehhez a lehetőséghez sem ragaszkodik, mint kizárólagoshoz, kiténik saját szavaiból:³ „Végére is a kettő (természeti és természetfeletti cél keresése) egyre megy: végső célra törekedett saját erejével; pedig ez egyedül Istennek van fenntartva.”⁴

Itt mindjárt kívánczik a kérdés: *hova lett az a kifejezett önistenítő törekvés*, amelyről a kinyilatkoztatás és teológia is annyit beszél? Szent Tamás megfelel: Ami önmagától való, az a mástól valónak (ens ab alio) elve és létoka; ám a bukott angyal vakmerően önmagától valónak (ens a se), saját kiválósága (függetlensége) létokának tüntette fel magát. És ez volt az ő kifejezett önistenítése.⁵

c) Mint fentebb jeleztem, *Szent Bonaventura tanítása nem idegen*⁶ *Szent Tamásétól*. Legfeljebb ő az önistenítésnek formális mozzanatát jobban kiemeli. Így ír:⁷ „A bukott angyal bizonyos mértékben az utánzással, bizonyos fokig pedig egyenlőségre való

¹ Szent Anzelm, Nagy Szent Albert, Durandus, Zumel, Nazarius (ezek kifejezetten a „természetfeletti céllal” hozzák vonatkozásba) és akik az A), B) és C) pontban, mint az ellenvélemény képviselő szóba jöhetnek, majdnem kivétel nélkül pozitív törekvést feltételeznek (actus volendi simpliciter); cf. Suarez De ang. VII 11.

² Thom I 63, 3; és De malo XVI 3 és XVI 2 ad 4; in II dist. 5 qu. 1 a. 2.

³ cf. előző jegyzet.

⁴ Thom I 63, 3 vége.

⁵ I 63, 3; cf. *Salmant.* igen alapos és részletes magyarázatait (De ang. disp. X dub. V. § 1–12 és dub. VI. § 1–10).

⁶ Természetesen nem is azonos vele. Szent Tamás az alsó határon mozog, Szent Bonaventura az önistenítés tárgyát feljebb keresi. De az abszolút egyenlőséget Ő sem engedi meg, még feltételes (voluntas conditionata et inefficax) törekvés esetén sem. *Bonav.* Opera omnia, II p. 150 scholion.

⁷ Az ő tanítását már Alex. Halensisnél is megtaláljuk: „plus aestimavit de se, ut praeesset et nulli subesset”. (Summa theol. tom. III tr. II sent. 2 qu. 1 tit. 1 cp. 1 a. 2.)

törekvéssel akart Istenhez hasonlítani (similitudo imitationis et aequalitatis). Ez azonnal kitűnik, ha elvászttjuk a kíváncsú jót a törekvés módjától (modus appetendi és appetibile). A gonoszlelek azzal akarta utánozni (Istent), hogy mindenki felett akart állni (aliis praeesse); és ezt meg is kapta volna, ha állhatatos marad (Szent Anzelm gondolata).¹ De ebben a törekvésében saját kezdeményezéséből érdemek és adományozó nélkül (sine meritis et sine datore) indult el (nulli subesse; szenttamási hangok); ezzel pedig kifejezetten Istent megillető módon járt el: és ez az egyenlőség bűnös erőszakolása.²

A „*propria auctoritate*” kifejezés (Szent Bonaventura) Szent Tamásnál is („*virtute suae naturae potest pervenire*”)³ és másoknál is előfordul és a bűnös törekvés módját jelzi. Akármilyen elérhető jóra gondolunk vagy gondoltak, mindegyikben ez a bűn fulánkja.

D) Más kiválóságok:

Történeti áttekintés kedvéért röviden jelzem a még szóba-jöhető, helyesebben, az idők folytán felvetett lehetőségeket, mint az anyagi önistenítés kiérettéit:

Az eddig említett tökéletességek a bukott angyalnak nem *máshoz való viszonyát* érintik, hanem kizárólag személyes kiválóságok. Most ezt az új szempontot vesszük figyelembe.

a) *Uralkodni a teremtményeken* (potestas tyrannica).⁴ Ezt kétféleképp értelmezhetjük: pozitív értelemben, vagyis kiválóságban, tudásban, hatalomban stb. fölülállni; vagy pedig negatív értelemben, vagyis az alattvalónak alacsony sorsától megszabadulni. *Ebben az egészen általános értelemben* eléggé egyetemes felfogásnak tekinthetjük Szent Bonaventura szavait: „*omnibus praeesse*”. Kedvez a teológiai megfontolás is:

A létrejött csúcsára helyezett teremtmény megszállt ön-kiválóságának láttára.⁵ Még többet akart: szerette volna kiválóságát rendkívüli módon megnövelni. És ez a törekvése kedvezőnek látszott. Hiszen a természet rendjében úgyis volt már bizonyos fokú

¹ Az állhatatosság nincs kifejezetten megjelölve. S épp ezért Szent Tamás gondolatát egészen jól ide lehet illeszteni. Hiszen ő is Szent Anzelm szavait idézi. Tehát saját tanítására vonatkoztatja. Az „*aliis praeesse*” pedig tartalmilag benne van Szent Tamás tanításában is: a bukott angyal saját erejétől, kiválóságától megittasodva, isteni fokra emelte magát az összes többi teremtmény fölé („*omnibus praeesse*”) és függetlenítette magát Istentől („*nulli subesse*”), midőn végső célját kereste.

² II Sent. dist. IV a. 1 qu. 2.

³ Thom I 63, 3.

⁴ *Szent Bonaventura* II. Sentent. dist. 5, a. 1, qu. 2. Sőt Duns Scotus is. (II dist. 5 qu. 2.) Szent Bonaventura hivatkozik Nagy Szent Gergelyre, Szent Bernátra, Szent Anzelmre és Alex. Halensisre. Suarez még többet említ meg a régi, nagy Atyák közül. Pl.: *Aranyszájú Szent Jánost* (hom. 22. in Genes.), *Nagy Szent Vazult* (Constit. Monast. cp. 10), *Szent Ágostont* (Civ. Dei XI 33).

⁵ Is 14, 14 alapján könnyen támad ez a vélekedés is: A mindenség kormányzatát követelte.

hatalma. És ő mint „közvetítő” a Teremtő és a többi teremtmény közt (nem személyes, hanem objektív, létrendi közvetítésre kell gondolni) *átlátta közvetítésének talán szubjektív, formális lehetőségeit is*, amelyeket Isten megvont tőle. Pedig személyes természete szerint sokkal inkább képesítve érezhette magát, mint bárki más. (Akár az Ember-Krisztusra is gondolhatott, feltéve, hogy a kinyilatkoztatásból ismerte.) Lélektanilag és a Szentírás tanúsága szerint ez elgondolható.

Szent Tamás tanítása nagyon valószínű, de nem teljesen meggyőző. Annál is inkább, mivel a lélek legbensőbb életét nem lehet mereven a logika korlátai közé szorítani. Tehát érthető, hogy a mi lélektani és tapasztalati sejtésünk és a Szentírás ismételt kifejezései,¹ mégis csak *Szent Bonaventura elgondolása felé fordítják a figyelmet*. Azonban, mint láttuk, Szent Tamás gondolata nincs távol ettől a gondolattól, helyesebben, ez nem idegen Szent Tamásétól. Főleg ha két komoly *nehézséget* megfontoltunk: a) Ha a „potestas tyrannica” lehetett Lucifer bűne, a többi angyal mivel vétkezett? — És ha Lucifer sajátos értelemben ezzel vétkezett, akkor kérdezhető: b) létrendi felsőbbisége folytán kapta-e meg tényleg ezt a kiváltságot: mindenekfelett uralkodj!? Mert ez is nagyon valószínű. És akkor ez a kiváltság bűnalkalom lett volna, nem pedig a bűn tárgya. A bűn tárgyát viszont mégis csak a végső cél körül kell keresni, mert legbiztosabban ott találunk rá.

Kevésbé valószínű az a feltevés, mintha a bukott angyal valami természetfeletti rendeltetést, a *kegyelemkövetítés kizárólagos végrehajtását*, magának kívánta volna. A kegyelemnek istenemberi közvetítéséhez hasonlóan Isten csakis általa közeledett volna a többi teremtményhez. Főképvisezője ennek a véleménynek a kevésbé ismert Abulensis.² Suarez³ rámutat a tanítás gyengéjére és fogalmi zavarosságára.⁴ Nem is akadt követője. A Szentírás meg semmi okot sem ad ilyen különös magyarázatra.

b) *Lázadás a felsőbb ellen* (nulli subesse.). A hatalmi törekvésnek negatív oldala, de pozitív akarati törekvés tárgya. Elvileg, formailag lehetséges. Akik a mindenekfelett való uralmat jelölik meg a bűn tárgyául, azok tanítják ezt is. Ebből következik, hogy ez a lehetőség az ő véleményük szerint is másodlagos, és csak következménye annak a pozitív törekvésnek, amely szándékban erre is kiterjeszkedhetett.

c) *„A világ urának”* (princeps mundi) eszméjéből születhetett meg az a mindenkor mostohán kezelt vélemény, hogy t. i. a bukott angyal Istennek akart feltűnni⁵ a kevésbé tökéletes teremtmény

¹ Is 14, Ez 28.

² Super Genes. 13, cp. 362.

³ VII 14, n. 7, 8 ahol még más, kevésbé jelentős magyarázatokat is említ.

⁴ Bár az unio hypostatica-val kapcsolatban ugyanezt a nehézséget támaszthatjuk, mert hiszen tartalmilag (materialiter) a kettő azonos.

⁵ Nagy Szent Gergely (Orat. 27), Alexandriai Szent Cirill és Theodorus Mopsuestenus elfogadhatónak tartják.

szemében, és mint ilyen, Istennek kijáró tiszteletet követelt magának. Ki ne látná ezekben a feltevésekben a pogány mitológiai világ hatását? A pogány felfogás szerint az istenek egymással küszködnek és az alsóbbrendű istenek lesznek felsőbbrendűekké. — Az angyali első bűnhöz semmi köze sincs annak a szentírási tanításnak, hogy a „pogányok istenei a démonok”.

E) Eligazodás a vélemények között.

Bizonyos, hogy a kevélység bűnének lehető tárgyai közül *egyszerre többre is törekedhetett a bukott angyal egy szándékával*. A bűnök sokasodása (multiplicatio peccatorum) ugyanis formailag ezt megengedi.¹ És azért megérthetjük a nagy teológusok egymástól eltérő véleményeit (pl. Szent Ágoston, Nagy Szent Gergely, Szent Bonaventura, Szent Tamás, Duns Scotus, Suarez), akik nem is egy, hanem több kiválóságot, illetve bűn-okot említenek. De egyik sem mindegyiket.

És lehet a bűn sokszorozódásának másik faja is (multiplicatio peccatorum per diversos actus, qui per modum unius sumuntur), amikor tényleg számszerint, vagy fajilag különböznek a bűnök és egymásután következnek időben is. Ez az eset is biztosan szóba jöhet a szentírási kifejezések alapján, hiszen az emberi üdvtörténetbe szervesen, tehát „életszerűen” kapcsolódik bele a bukott angyalról szóló tan. Márpedig az életszerűség az időbeli egymásutánt feltételezi, tehát az angyali bűn megnevezésében nem kellett a Szentírásnak kizárólag elvi alapokra helyezkedni. Viszont éppen ez a meggondolás óvatosságra inti az elvet kereső teológust.

Az angyali kevélység tárgyára vonatkozólag még egy lehetőséget kell megemlíteni: Próbának volt alávetve az első ember, hogy személyes hűségéről tanúságot tehessen; ugyanígy *lehetett pozitív próbának alávetni az angyalt is*, hogy személyes hozzájárulását, amelyet természet szerint is igényelt, kimutathassa. A szüksézáú és apokaliptikus szentírási kifejezésekkel ez elvileg összefér.

Hozzáadás az angyali kevélységről és önistenítésről szóló fejtegetésekhez:

A kevélység fogalma, mint „felsőbb nem” (genus proximum) általános jelentésű és ezért meghatározásra szorul a fajalkotó különbség (differentia specifica) közbeiktatásával. Márpedig „ab obiecto specificatur actus”. Tehát a fajalkotó különbség lesz „a tárgy”, vagyis az a kívánatos jó, amely az angyali akaratot az önistenítés (a kevélység speciális formája) bűnébe vitte. Tehát az angyali bűnt vagy faji mivoltának megfelelően, a kevélység alfajai-

¹ cf. Szent Bonaventura szellemes magyarázatait (II Sent. d. V a. 1 qu. 1 qu. 1 concl.).

nak nevével, vagy a precíz fogalom hiányában, egyszerűen a kevélység nevét adom az első bűnnek, vagy feltételezem,¹ hogy fajilag egyszerre több bűnt követhetett el és ezért *a faj megnevezése helyett jobb az összesre kiterjeszthető „nemnek”, a kevélységnek megnevezése.*

Ez az utóbbi helyesebb, mert az angyali bűnnel kapcsolatos szóhasználat és az ennek nyomán támadt fogalmi meggyőződés biztosabban kezelhető. Azután elvi kifogást sem emelhetünk ellene.² És főképen, mivel a hitforrások eltérő kijelentéseit egybefogja és az egységes teológiai meggyőződést, amely ebben a tárgyban mégis csak feltalálható, megóvjá.

Es ez a teológusra szerény magatartást kényszerít, mert a kinyilatkoztatás gyér adatai és eléggé tág értelmű megnevezései alapján nem ragaszkodik csökönyszeren a bukott angyal bűnének teljesen precíz meghatározásához, de ugyanakkor teljesen biztos lehet meggyőződésében az első angyali bűn mivoltát illetőleg.

Es ez a biztonságtudat vonul végig a teológiai meggyőződés történelmi fejlődésén és ezért — mellőzve a szórványos eltéréseket — az első angyali bűn megnevezéséül tartalmilag egyet mondanak: az első angyali bűn, a kevélység bűne.

3. §. Mikor vétkeztek ?³

A kinyilatkoztatásból bizonyos, hogy a bukott angyalok nem teremtésük pillanatában vétkeztek és hogy *valami kis idő* („aliqua mora”, Szent Tamás) állott rendelkezésükre létük első pillanata és bukásuk időpontja között.⁴

Lucifer „lehullott az égből, mint ragyogó hajnalcsillag”,⁵ mert „az igazságban nem állt meg”.⁶ „Te, a hasonlatosság pecsétje, bölcseséggel teljes és tökéletes szépségű! Isten paradicsomának gyönyörűségében voltál . . . (De) gonoszsággal telt meg bensőd és vétkeztél” — mondja az angyalok fejedelméről Ezekiel.⁷

Ezek és egyéb szentírási helyek a ténykérdést biztosan eldöntik, de arra már nem szolgáltatnak alapot, hogy az elvi prob-

¹ Ezt jogosan teszem, mert az angyal egyszerre több dolgot lát, tehát egy aktuussal többre is törekedhetik (ratione cognitionis universalioris, Szent Tamás).

² cf. előző jegyzet.

³ Megjegyzendő: most kizárólag az angyali cselekvések időrendjét tartom szem előtt. Minthogy azonban a teremtési időrendben is valószínűleg első volt az angyal-világ megteremtése, azért a véges lét időmértéke szerint is egészen előre kell tennünk az angyali bűnbeesés idejét; az angyal-világ teremtése elé. cf. Suarez VII 16 n. 7.

⁴ Az angyali időegység, pillanat (instans) meghatározása Szent Tamás szerint: egy-egy szellemi tevékenység ideje (I 52, 3). De megjegyzendő, hogy egy tevékenység néha több részletevékenység (pl. értés és akarás) eredője lehet.

⁵ Is 14, 12.

⁶ Jn 8, 44.

⁷ Ez 28, 12 és 16.

lémák között eligazodjunk. Viszont az elvi kérdések némi tisztázása segít annak a „bizonyos késlekedésnek” meghatározásában. *Három kérdést* lehet itt feltenni: 1. Vétkezhetett-e az angyal létének kezdő pillanatában? 2. Ha nem, akkor a második vagy a következő pillanatban buktak-e el? Vagy egyáltalában melyik időpontban „hullottak le az égből”? 3. Bukásuk pillanata egyúttal bűnhődésük kezdő időpontja is?¹

1. *Nem vétkezhetek létük első pillanatában*, amely a teremtetés pillanatával egybeesik.² Nem ugyan azért, mert ugyanabban a pillanatban, amikor a létet megkapták, az angyali akarat nem fordulhatott volna azonnal a rossz felé (Szent Tamás szerint ez a megokolás az „angyali időszámítás” félreértése lenne), hanem azért, mert „az első cselekedet, amit végez, magával a létezéssel indul el és Attól jön, Akitől maga a lét”. A létet pedig Isten adja, aki bűnre nem indíthatja az akaratot.³

Szent Anzelm, Halesi Sándor, Szent Bonaventura, Nagy Szent Albert, Durandus, Richardus, Henricus és mások is így okoskodnak. Duns Scotus,⁴ Gabriel, Marsilius, Molina, Valentia, Vasquez ellenkezőjét tanítják.⁵ Duns Scotus sorra veszi a nehézségeket. Fő érve: az első pillanatban érdemelhetett az angyal,

¹ *Rendkívül vitás és sokvéleményű terület* az angyali állapot-változtatás időpontjának kérdése. Visszanyúlik ez az angyali természet (tisztá szellem-e?; vagy valamiféle testtel is rendelkezik?), ismerés (kapja-e vagy részben szerzi ismereteit?), akarás (az akarat intenzív és extenzív ereje, az ismerethez való igazodása) és a gondviselés problémájára, valamint a gondviselés eszméinek értelmezésére (akarta-e Isten az angyalt az ő hozzájárulása nélkül is a kegyelem kezdő állapotába (in statu viae) helyezni, vagy pedig természeti rendben hagyta és saját hozzájárulásától tette függővé a kegyelem adományozását?). Ugyancsak összefügg ez a kérdés a kegyelmi állapotban végzett tevékenységek pillanatainak meghatározásával (kiérdemelték-e az első pillanatban az örök boldogságot?). — Minthogy mindezekben a kérdésekben idő folyamán igen eltérő vélemények alakultak ki, — hiszen egyébként is a véleménykülönbségeknek ezekben a kérdésekben szabad terület kínálkozik — és a jelen probléma megoldásához jelentős szerephez jutnának, részletes ismertetésüket mellőzőm. Az itt alkalmazott alapelveket Szent Tamásnál találtam, ezekkel nyúlok a kérdéshez.

² Megjegyzendő: hitigazság, hogy az angyalok jónak teremtettek (cf. I fejezet 3. § 2). De szabadon lehet vitázni a fölött, hogy milyen időpontban követték el a bűnt és különösen megengedett a merő lehetőség keresése.

³ cf. Thom I 63, 5; De malo XVI 4; II Sent. 2 a. 3, 1. — Az Atyák a tényt rögzítik le és mindnyájan vallják, hogy az első pillanatban nem vétkezhetek. De annak már külön-külön kellene utánanézni, hogy csak a kinyilatkoztatás, vagy pedig elvi megfontolások is erre a véleményre indították őket. A problémát annak rendje és módja szerint a korai középkor élezte ki és attól kezdve több-kevesebb gondnal foglalkoznak vele a teológusok. Legalaposabban a *Salmanticensis* (De angelis, Disp. XI dub. unicum: itt bőséges irodalom) és előttük már Bannez és Vasquez s főleg Suarez (De angel. VII 20, n. 9). Újabban Gotti, Billuart, *Janssens* (az újabbak közül különösen nála található történelmi áttekintés is; elméleti problémával nem vesződik; Summa Theol. VI 63, 5). Palmieri és mások (pl. Scheeben) is már csak röviden továbbítják a többségi tomista véleményt.

⁴ Oxon. 2 d. 5 qu. 2; Report. ib. d. 4.

⁵ *Salmant.* De ang. Disp. XI dub. unic. § 8.

tehát vétkezhetett is; mert idő szempontjából egyre megy: érdemet szerezni vagy bűnbe esni. Annnyival is inkább, mivel a természeti képességeket a Teremtő nem korlátozta, hiszen az érdemszerzésről akkor szó sem lehetett volna.

Caietanus szembesíti Duns Scotus ellenvetéseit Szent Tamás tanításával, és főérve Szent Tamás mellett az, hogy a lét első pillanatában más és más a bűn és a jótett lehetősége, amint maga Szent Tamás is jóelőre megfelelt¹ D. Scotusnak. Megjegyzendő: *Duns Scotus Szent Ágostont* is saját pártjára hívja.² De amint *Janssens* szövegidézéssel és összehasonlítással kimutatja, jogtalanul.³

2. Ha az első pillanatban nem is, de a második pillanatban vétkezhettek, sőt vétkezniök kellett.

Teológiailag majdnem bizonyos, hogy Isten a kegyelem állapotában teremtette az angyalokat.⁴ Márpedig a kegyelem állapotában erkölcsileg közömbös cselekedet nem lehetséges,⁵ tehát vagy jó vagy rossz cselekedetet végezhetek. Feltéve, hogy cselekvőképességükben nem voltak korlátozva. Ez pedig bizonyos. Tehát *a bukott angyalnak léte második pillanatában kellett vétkeznie.*

Elvileg meg lehet engedni Janssens⁶ véleményét, amelyet ő maga is mint merő lehetőséget vall: *Isten fokozatosan nyilatkozta ki a természetfeletti világ titkait* és pl. a harmadik vagy negyedik vagy esetleg későbbi időpontban követték el a bűnt az angyalok. (Különösen kedvezne ez az önistenítés suareziánus felfogásának.) Az Atyáknak kevésbé határozott kijelentései nincsenek ellene ilyen feltevéseknek.⁷

Az egyhangú teológiai vélemény azonban ezekkel a lehetőségekkel nem foglalkozik, mert alaptalanoknak tartja őket. És méltán. Mert ha Isten az angyal természeti ismeretkincsét egyszerűen adja a léttel, akkor minden bizonnyal a hittitkokat is egyszerűen tárta fel a kegyelemadással kapcsolatban. Tehát a vétkezés időpontját ezért sem lehet későbbre tenni. Főleg azonban azért nem, mert elvileg is komoly nehézségbe ütközik. És Szent Tamás ily értelemben mondja: az angyalnak léte második pillanatában szükségképen kellett döntenie sorsa felől, mert első szabad tette

¹ *Thom* I 63, 5 ad 3.

² *Civ. Dei* XI 13; és *Gen. ad litt.* II 29.

³ *Summa Theol.* VI p. 827.

⁴ „*Dictis Sanctorum magis consonum est*” (I 62, 3). Duns Scotus, Szent Bonaventura valószínűbbnek tartják, hogy az angyalok teremtésük első pillanatában még nem jutottak a megszentelő kegyelem állapotába, hanem csak a második pillanatban, a harmadikban pedig már érdemeltek vagy vétkeztek, és a negyedikben a végső állapotba kerültek (cf. *Oxon.* 2 d. qu. 1 n. 6). Suarez és Szent Bonaventura és még néhányan, csak az első pillanatra vonatkozólag értenek egyet Duns Scotussal.

⁵ Még a természeti rendben sem. cf. *Noldin* De principiis (De actibus moraliter indifferentibus). Oeniponte, 1936²⁴.

⁶ *Summa Theol.* VI p. 831.

⁷ A megtestesülés titkának felfedését, mint merő lehetőséget, kész Suarez is későbbi időpontra helyezni. Tényleg azonban nem teszi (VII 13).

a második pillanatban volt. Ha tehát a bűnt ekkor el nem követte volna, szükségképpen kiérdemelte volna az örök boldogságot.¹

S így a probléma végleges lezárására és egyben a ténykérdés eldöntésére vonatkozólag elég ennyi:

Az angyali időfogalom csak analóg értelemben a miénk. A szentírási és a hagyományos tekintélyérvek tág körben mozognak. Következésképpen, *a mi időfogalmunk analóg átvitele is csak részben segít*. Úgyhogy pl. Suarez² elfogadhatónak tartja, hogy a bukott angyalok egyideig a kezdő kegyelmi állapotban éltek.³ S hivatkozik Ez 28-ra és Lucifer csábító törekvéseire; az Atyák közül Nagy Szent Gergelyre, Damaszkuszi Szent Jánosra, a későbbiek közül Halesi Sándorra, Altissiodorusra, Duns Scotusra, akik a többi Atyáknak és a Szentírásnak a kijelentéseiből szintén ezt az összbenyomást veszik.⁴ Mindazáltal szem előtt tartva a hit forrásainak beszédmódját, amely elsősorban hozzánk, emberekhez igazodik és nem törekszik tételes fogalmazásra, mégis csak valószínűbb Szent Tamásnak és követőinek metafizikai bizonyítása, amelyből tételesen következtethető: *a bukott angyalnak léte második pillanatában vétkéznie kellett*.⁵ Az elvi lehetőséget az angyali természet szellemi mozgékonyága magyarázza: egyik pillanatról a másikra, végső sorsa felől határozhatott. Teológiai meggondolás pedig azt mondja, hogy a második pillanat szükségképpen sorsdöntő pillanat volt, amint kissé előbb Szent Tamás alapján igazoltuk.

3. Ide tartozik az angyali *bűnhődés kezdő pillanatának* meghatározása is.

A bukott angyalok bűnhődése vagy a bűn elkövetése pillanatában kezdődött vagy a *következőben*. Ez utóbbit vallják, kezdve Szent Tamástól, a nagyobb teológusok szinte kivétel nélkül (Duns Scotus, Gabriel, Durandus Capreolus, Molina, Bannez, Vasquez, Suarez, Salmant. stb.).⁶ Újabbban Gotti⁷ és Billuart határozottan visszavetik Caietan tanítását⁸, mintha a bűn elkövetése

¹ Thom I 63, 6.

² De ang. VII 21 n. 2.

³ Szent Tamás szembefordul Origenessel, sőt Petr. Lombardussal is, az angyali időfogalom meghatározását illetőleg (I 63, 5).

⁴ cf. Janssens Summa Theol. p. 834. Sed. c. e.

⁵ Thom I 62, 5 ad 2; 63, 6 ad 4. Ide vehetők még Caietan és Ferrara meghatározásai és Salmanticenses (Disp. XII dub. I) és ugyancsak Gotti (qu. VII dub. III. § 2) és Janssens Szent Tamás-magyarázatai. Maga Suarez is a többség véleménye felé hajlik (VII 20 n. 1), bár a tekintélyi érvek neki mást mondanak, és hogy szokott módján egyeztessen, azt mondja: az angyali kezdő tevékenységek valószínűleg nyugvó állapotban voltak s így azt a „bizonyos késlekedést” az angyalok szempontjából hosszabb időegységnek lehet tekinteni („credibilis videntur, Angelos malos, priusquam peccarent fuisse bonos per aliquam moram coexistentem aliquo nostri temporis;” VII 21 n. 3).

⁶ cf. Salmant. De ang. Disp. XII dub. II. § 5.

⁷ Sum. Theol. IX 7 dub. 3. § 2.

⁸ Nazarius és Ferrara is hasonlóan tanítottak (Gent III cp. 110). Janssens sem lát ebben ellentmondást (VI 63, 6).

pillanatában azonnal a bűnhődés átka is rájuk szakadt volna. Mert amint *Billuart* mondja, az angyali időegység a különböző tevékenységek számával sokszorozódik. Márpedig nem lehet valami egyszerre útban a célhoz és magában a célban. Ezek különböző, egymásután következő létmozzanatok.

Caietanussal azonban valószínűbbnek kell vallani az előbbi nézetet: mert amíg útban van valami, addig tényleg nincs a célban. De ha letért az útról, azonnal célba is juthatott. Főleg, ha „*célja*“ éppen ebben a negatív mozzanatban áll. És ez utóbbi eset forog fenn a bukott angyalnál is. A bűn ugyanis elfordulás Istentől és odafordulás a teremtményhez. E két mozzanat a bűn fogalmában csak logikailag különbözik egymástól. Tehát az ellenvetés előzete nem döntő. Viszont annál erősebben védi a maga igazát Caietanus véleménye, mivel a teremtményhez való odatapadás (egyenlő az Istentől való elfordulással) már maga a bűnhődés kezdő pillanata is lehet (paena damni és esetleg paena sensus). Magával a bűnnel kiváltott bűnhődés pillanatában pedig Isten nyomban kiróhatta a speciális büntetést is. Ebben semmi ellentmondás nincs.

Akik legalább három pillanatot vesznek fel és a bűnhődés kezdő pillanatául a harmadikat vallják, azoknak is igazuk van, ha a bűnhődés befejezett tényére gondolnak. (Pl. a letaszíttatás, mint formális helyváltoztatás, új időpontot kíván.) Caietanus ugyanis csak a bűnhődés kezdő pillanatát tekinti.

Szent Tamás követőinek egy része (először Petr. de Ledezma, őt követték Duns Scotus, Gabriel, Major, Vasquez, Molina, Suarez) a középutat választják, mondván: a bűn elkövetése pillanatában azonnal megkapták a büntetést elvben, de a bűnhődés állapota tényleg csak a következő pillanatban kezdődött.¹

Ezt az összemérést hadd zárja le *Billuart* kijelentése: „A bukás időpontjainak meghatározása nem tartozik az angyali bűn lényeges kérdései közé.” Így gondolkodhatott Szent Bonaventura és Halesi Sándor is, akik jóformán meg sem említik ezt a problémát, hanem megelégszenek az „*aliqua mora*”-val, amelyet a teremtés és a végső állapotok közt a kinyilatkoztatás alapján szükségképpen fel kell venni. Viszont nem lehet figyelmen kívül hagyni a teológusok nagy részét, főleg a 17. és 18. századi nagy rendszerezőket, akik aránytalanul sokat foglalkoznak az angyali idő kérdéseivel (Pl. Vasquez, Suarez, Salmanticenses).

4. §. Ki volt Lucifer?

Lucifer az első a bukott angyalok között. Kinyilatkoztatott, de a tanító Egyház által hivatalosan elő nem terjesztett igazság. Lucifer *elsőbbsége* e három mozzanatban található: első volt teremtményi kiválóságában, a bűn elkövetésében és a bűnrecsábítás-

¹ cf. Salmant. De ang. Disp. XII dub. II. § 5.

ban. *Most csak a természeti kiválóságról* szólunk, a másik kettőről csak utóbb.

Lucifer elsőbbségére vonatkozólag a *Szentírás bizonyága* nem hagy kétségben. Hiszen neki és „az ő angyalainak készítette Isten az örök tüzet”¹ mint bűnhődésük eszközét. Ő az alvilág fejedelme, a „gonoszság atyja”, „e világ fejedelme”;² Leviathan, amelyről jóelőre szólt már Izaiás.³ Szent János Jelenéseiben is úgy szerepel, mint a kígyó, a nagy szörnyeteg, amely a gonoszság hadait vezeti Isten angyalai ellen;⁴ sőt róla írja a Szentíró, hogy magával rántotta az „ég csillagainak harmadrészét”.

De kérdés, hogy *Lucifer elsőbbsége kizárólagos-e* és a természet jogán nem csupán a bukott angyalokat, hanem az összes angyalt megelőzi-e? Más szóval: természeténél fogva ő volt-e az összes angyalok közt a legfőkétebb?

Századok folyamán két nézet alakult ki. Mindkettőnek képviselői a nagyok közül kerültek ki.

a) Akik *tagadják* Lucifernek kizárólagos elsőbbségét, megengedik, hogy a *legelső rend harmadik karából valamelyik*, vagy esetleg ennek az angyali karnak vezére, vétkezett legelőször. *Damaszkuszi Szent János*⁵ képviseli határozott formában ezt a véleményt. De már előtte Szent Ágoston is említést tesz róla. Ő azonban óvatosan megjegyzi, hogy a Szentírás alapján ezt „semmiképen sem lehet állítani”.⁶ Idézi csupán Epiphaniust,⁷ aki viszont Proclus és Methodius tanítására hagyatkozik. Ezekkel együtt Teod. Mopsuestenus,⁸ Szent Ciprián és Rufinus⁹ is hasonlóan tanítanak.¹⁰ És főleg Szent Pál szavait¹¹ tekintik bizonyítéknak, aki nem annyira a test és vér ellen, mint inkább a Fejedelmességek és a Hatalmaságok ellen, e világ kormányzói ellen szólít fel bennünket harcra. Márpedig ezek az angyali karok, a hagyományos magyarázat értelmében alsóbbrendűek¹².

Alex. Szent Cirill és Szent Athanáz még az Ószövetségben is találunk indítékot: Lucifer a kerubok¹³ közül való és az égbe akar felemelkedni.¹⁴ Tekintélyi érveik nem meggyőzők, elvi igazoz-

¹ Mt 25, 41.

² Eph 6, 12.

³ Is 27, 1.

⁴ Jn 12, 31.

⁵ De fide ort II.

⁶ Gen. ad litt. III 10; és IV 26.

⁷ Contra haer II t. 1 haer. 64.

⁸ Lib. V Div. Decr. cp. de Diab.

⁹ In expositione Symboli.

¹⁰ cf. Suárez VII 16 n. 2, ahol bőszéges idézetek is találhatók; ugyancsak Petavius-nál.

¹¹ Eph. 2, 2.

¹² cf. Thom I 108, 4—6.

¹³ Ez 18; erre vonatkozólag cf. Ps. Dionys. De cael. hier. cp 7. és Thom I 108, 6.

¹⁴ Is 14.

lásuk pedig gyenge. Ezért támadt annyi képviselője az ellenkező véleménynek.¹

b) *Nagy Szent Gergely*² tanítja először határozottan, hogy Isten egyenesen arra rendelte Lucifert, „hogyan az angyali légióknak fejedelme legyen”. Már Tertullian is úgy említi Lucifert, mint „*eminetissimum Angelum et Archangelum*”, „*sapientissimum omnium*”.³ S ugyanilyen hangokat használnak a későbbi Atyák,⁴ és a korai középkortól kezdve a teológusok. Szent Bernát és Szent Anzelm élénk színekkel festik a legkiválóbb teremtmény belső átalakulását, lázadó lelkének kifejlődését.⁵ Ők és a korai középkor többi képviselői letárgyalták ezt a kérdést. Úgyhogy Szent Bonaventurának egy-két részletezést kellett csupán hozzáadni. Szent Tamás készen kapta és magvasan összefoglalta. Duns Scotus próbálja igazolni a tagadó véleményt, és itt bizonyít is. De ő maga is meggyőzőbbnek tartja a többség meggyőződését, pusztán a tekintély alapján.⁶

Később is (Caietanus, Ferrara, Bannez, Vasquez, Suarez, Salmanticenses, Billuart csak azokat ismétlik, s főleg Szent Tamást, aki a lehető első bűn elkövetésében *inkább vádolja a legtökéletesebb angyalt*, mint a kevésbé tökéleteset. Mert ahol nagyobb a bűnre csábító alkalom („*motivum peccandi*”), ott könnyebben létrejön a bűn. Márpedig a legkiválóbb angyalnak *sokkal erősebb volt a bűnre csábító motivuma*.⁷

A középső fogalmat (bűnalkalom) kell a létrendileg tagolt angyal-világra alkalmazni: nem csábíthatott bűnre amolyan közepeszerű tökéletesség. Mert a lehető első bűn, a kevélység nem kapott volna elég erős indítást, ellenkezőleg, elrettentést a hűséges kiválóbbak részéről. De az alsóbb angyali karokból sem toborozhatott volna magának követőket, akik inkább követték volna a tökéletesebb hűséges angyalokat. És azonfelül a kezdeti bűn kétségtelenül igen erős indítást kaphatott a létrend csúcsán álló Luciferben, aki látta maga alatt a hozzá igazodó teremtmények seregét. (V. ö. a szenttamási „*ordo rerum*” és az alá-fölérendeltség törvényszerűségét.) Magamagát pedig minden „alattvalójának” mintegy fejedelméül szemlélhette. S így *saját dicsősége magaslatán megszállhatott* és egy merész elhatározással „több hatalmat” (nulli subesse) kívánt és új jogcímével a mindenekfelett való uralmat (omnibus praeesse). Ilyen lelki átváltozás könnyebben jöhetett létre akkor, ha kiválóságában más teremtmény már nem osztozott; de

¹ *Salmanticenses* már nem is foglalkoznak vele.

² Moral. IV 13; Homil. 34 de cent. ovil.

³ Ctr. Marc. I 1.

⁴ Lactantius, Jeruzsálemi Szent Cirill, *Szent Jeromos* (in cp. Job 40), *Nazianzi Szent Gergely*, *Aranyszájú Szent János*, *Szent Ágoston* (Gen. ad litt. XI 26), *Sevillai Szent Izidor*, *Vener. Beda*.

⁵ Cur Deus homo, cp 10 és De casudiab. cp 3; és *Szent Bernát* Sermo 17 in Cant., sermo 1 in Adventu.

⁶ Summa Th. a Montef. III 63, 7; Ez 28, 13; 31, 8; Job 40, 14.

⁷ Thom I 63, 7.

a kevésbé tökéletesebbek is több indítékot kaptak, ha a „lehulló csillag” csábította őket.

Segít egy másik meggondolás is. *Legelső bűn*: valami rettenetes szó és megfoghatatlan titok. Amilyen hallatlan gonoszság van mögötte, éppen olyan kifejezhetetlen erőnek kellett lennie abban, aki a teremtményi rendet merte és tudta felborítani. És ennek a szörnyű merészségnek, úgy tetszik, sokkal meggyőzőbb bizonyító ereje van, mint magának a csábító alkalomnak (*propria excellentia, motivum peccandi*).

Lehet ugyan ellenkezni és hivatkozni a legtökéletesebb angyalnak Isten iránt való nagyobb szeretetére és a létrend megcsonkítására, a nagyobb természeti erőre és kegyelmi felszereltségre; mindezek egy-egy szempontot nyújtanak a kitérő véleménynek¹. — Felelet: a merő lehetőségek világában erős bizonyítékot lehetne alkotni ezekből is, de a valóság mégis más, döntőbb szempontot jelöl meg².

Kiegészítésül még kettőt:

a) *Lucifer a harmadik rend legtökéletesebb karából, a szeráfok közül volt.*

Igaz ugyan, hogy az angyali karok és rendek neveit az Atyák nem alkalmazzák következetesen,³ sőt maga a Szentírás is, mintha tágabb értelemben használná őket.⁴ Mindenesetre Antiochiai Szent Ignácot igazolta a későbbi egyetemes felfogás is: „A legragyogóbb dicsőségből hullott le (Lucifer).”⁵ A legfőbb karban ugyan a Szeráfok vannak, ez ismét általános felfogás, de az ingadozó szóhasználat egyrészt igazodik a gondolathoz, amit ki akar fejezni, másrészt az egész bukott angyalsereg helyett, amelyben valószínűleg majdnem minden karból vannak, magát a Vezért nevezik meg. Sőt az egyes angyalokat is lehet a gonoszság atyjául, vezéréül megnevezni.

b) Suarez veti fel először határozottan a kérdést: vajjon Lucifer természeti elsőbbsége kizárólagos és pozitív-e, vagyis *nincs már másik angyal, akit melléje lehetne állítani?*⁶

Az eddigi fejtegetések azt mutatják, hogy nincs. És egészen Szent Tamásnak az angyali fajról vallott nézetéhez igazodnak.⁷ És jóllehet a tekintélyi igazolás is burkoltan ilyen kizárólagos kiválóságot ért, mindazáltal *elfogadható Suareznek harmonizáló gondolata*, amellyel menti a „lenézett” kisebbséget, de tompítja a „fölényes” többségi meggyőződést is.

¹ cf. *Bonaventura* II Sent. dist. VI a. 1 qu. 1.

² cf. „*motivum ad peccandum*” szemben a „*prinitas ad peccandum*”-mal (I 63, 7). Az egyik amúgyis merőben negatív mozzanatot (nincs akadálya a bűnnek), a másik ellenben pozitív indíték.

³ cf. *Thom* „*de missionibus angelorum et de ordine*” I 108, 5—6.

⁴ *Suarez* VII 16 n. 8.

⁵ In epist. ad Phil.

⁶ VII 16 n. 9.

⁷ Mindenegyes angyal külön faj. *Thom* I 50, 4.

Gondolata ez: Lucifer kiválóságát negative is lehet értelmezni. *Vagyis nincs nálnál kiválóbb, de van még más is olyan kiváló.*¹ Bizonyít III. Ince kijelentésével.² „Első teremtmény (Lucifer) nem azért, mert az összes többit megelőzte, hanem mivel őt egy sem múlta fölül” („non quod cunctos praecesserit, sed quam (creaturam) nulla praecessit”). És maga Szent Bonaventura³ is Lombardus nyomán kedvez Suareznek: „et si stetisset, in supremo ordine collocatus fuisset, cum ad hoc naturae idoneitatem haberet”. Hasonlóan beszél a Szentírás is: Lucifer, a „hasonlatosság pecsétje”,⁴ „izzó kövek közt járt” és „a paradicsom gyönyörűségében”. Vagyis dicsőségében mások is osztozkodtak.

Persze óvatosan kell fogadni Suarez okoskodását, amely megakad a nagy Atyák félreérthetetlen szavain és a Szentírás más kijelentésein.

A rövid áttekintés után szinte biztosan állíthatjuk és a következő paragrafusok is megerősítik állításunkat: *Lucifer az első bűnös és a többi bukott angyal feje* és közöttük természeti tökéletességben is legkiválóbb volt.

3. Fejezet. Lucifer „angyalainak” bűne

Rettenetes a legkiválóbb teremtménynek, Lucifernek, lelki összeroppanása, de szomorú és titokzatos „az ő angyalainak” bűnbezuhanása is. A teológiai vizsgálódás nem mehet el e mellett a titok mellett sem, hogy *néhány kérdeznivalója* ne akadna. De nem kell nála sokat időzni, mert amiket Lucifer bűnének megfontolásánál láttunk (kevélység, „önistenítés”, időpont), nagyrészt ugyanazt itt is felhasználhatjuk. Csupán teljesség kedvéért kell az ő bukásuk körülményeit is megvizsgálni, hogy így az angyali bűnbeesés tényét és létrejöttét hiánytalanul lássuk.

A helyett azonban, hogy vaktában nekifognánk az aprioris problematizálásának, előbb hallgassuk meg a *Szentírás* kijelentéseit:

„Az angyalokat pedig, akik nem őrizték meg méltóságukat”,⁵ Isten „a pokol bilincseibe verve, a mélységbe taszította gyötörtetésre”.⁶ Az örök tűz gyötrelmét az Úr elsősorban „az ördögnek és az ő angyalainak készítette”.⁷ A büntető Igazságosság eszközei

¹ Megjegyzendő: Ennek a meggondolásnak gyökere visszanyúlik az angyal fajiségének problémájára. S minthogy újabban ebben a véleményben mintha erősebb elhajlás lenne Szent Tamástól (cf. *Janssens* VI 50, 4, aki ezt igen alaposan, elméletileg és történetileg is igazolja), Suarez gondolatát meg kell becsülni.

² In serm. Dom. 1. Quadr.

³ In Sent. 2 in d. 6 a. 1 qu. 1.

⁴ Ez 28.

⁵ Jud 6.

⁶ 2 Pet 2, 4.

⁷ Mt 25, 41.

voltak a bukott angyalok,¹ az egyiptomi népen és a gonosz embe-
reken.² — „E világ Hatalmasságai ők”, „a gonoszságnak égi magas-
ságban levő szellemei”.³ Ezek ellen küzd „Mihály arkangyal és
az ő angyalai”, aki „a nagy sárkányt angyalaival együtt letaszítja”,⁴
mert az „elcsábítja a nemzeteket”.⁵ Lucifer, mint „Babilónia királya”,
elpusztította földjét, megölte népét⁶ és mint Tyrus uralkodója
„gazdag kereskedést üzött” és ezenközben „gonoszsággal telt el
bensője”.⁷ Sőt, mint tűzvörös sárkány jött, hogy a Csillagkoszorús
Asszony Fiát elragadja és oly hatalmas volt, hogy lesöpörte az
ég csillagainak harmadrészét.⁸

Az Írás szavai nyomán *biztosan tudjuk* a következőket:

1. Luciferen kívül még mások is vétkeztek, mégpedig nagy-
számmal és 2. hogy őket is Lucifer rontotta meg. 3. Kevesebben
vannak, mint a hűséges angyalok (az ég „harmadrésze”).

A) Nagyszámmal vannak bukott angyalok.

a) *Lucifer angyalai.* Bizonyos, hogy az angyalok bukása
nem szükségképes, hanem esetleges és szabad. Tehát a bukás
tényét nem lehet apriori megokolni, sőt az ilyen megfontolások
épp az ellenkezője mellett szólnak. Végeredményben tehát *titok*
fedi a bűnbeesés tényének miertjét.

Minthogy azonban tényleg megtörtént, lehet kérdezni: *nincs-e*
valami rejtett törvényszerűség abban, hogy Lucifer magával
„söpörte” az ég csillagainak harmadrészét? Miért kellett a terem-
ményi világnak az ég és föld távolságában szétszakadni? Előre-
rendelés (praedestinatio) titka ez, amelyet Isten rejt vagy maga az
angyali világrend hordja magában e titoknak egyik ágát? Nincs-e
valami szempont, amely a csábításra következő bűnbebukást
javálná és a konvencienciát némileg igazolná? Mert hiszen mi
ezzel is megelégednénk. Azonban még erről az igénnyről is le kell
mondani, és mindössze annyit mondhatunk: a bukás tényét *logikai*
kényszerrel semmi sem váltotta ki, csak a merő vétkezési lehe-
tőség volt adva, a bűn elkövetésének létesítő oka pedig az egyes
bukott angyalnak titka.

Az a tény azonban, hogy Lucifer a bűnhöz társakra is akadt,
mégis csak megbírja azt a megjegyzést, hogy csábító törekvésé-
ben segítette őt az angyalvilágnak objektív létrendi tagozódása.
Tudniillik a természeti alá- és fölérendeltség értelmében *már*
ügyis „övéinek” mondhatta a bukott angyalokat, viszont a csábí-
tásra való jogcím és rábeszélés hatékonysága éppen ezáltal elvi-
leg lehetővé is volt téve.

¹ Ps 77, 49.

² Sir 39, 33—34.

³ Eph 6, 12.

⁴ Apoc 12, 7—9.

⁵ Apoc 20, 3; 12, 20: „Synagoga Satanae.”

⁶ Iz 14, 20.

⁷ Ez 28, 31.

⁸ Apoc 12, 3.

b) *Számuk légió*¹ „az ég csillagainak harmadrésze”, akik szemben állnak Szent Mihály arkangyallal és angyalaival. Nyilván a két harcoló tábor igen sok egyedet számol.² Mindazáltal a *jó angyalok messze fölülmúlják* az „ég gonosz szellemeinek” számát. „Ne félj, többen vannak velünk, mint velük.”³ Elizeus biztató szavait a mi tételünk értelmében magyarázhatjuk, amint azt az Atyák is tették. És közvetve elég bizonyosságot nyújt a Szentírás, midőn a hűséges angyalokat megszámlálhatatlan seregbe toborozza.⁴ Teológiaiilag ugyan Szent Tamás érvelése nem döntő, de a legelfogadhatóbb. Ami a természet rendjét felborítja, nem lehet általánosabb jelenség.

Dogmatörténeti szempontból jelentősebb eltérés nem mutatkozik.

c) Míg bizonyosra vehető, hogy a bukott angyalok számbeli kisebbségben vannak, addig csak a valószínűségi fokot érte el az a meggyőződés, hogy *mindegyik angyali karból* (angyali létrendi csoportból) kerültek ki bukott angyalok.

Erre vonatkozólag eleve elveszne az állító magatartás ereje, ha Damaszkuszi Szent Jánosnak és követőinek (v. ö. ki volt Lucifer?) lenne igaza, aki azt tanította, hogy Lucifer az alsórendek valamelyikének vezére volt. De egyébként is, — mondja a tagadók kis csoportja — ha Luciferben a legkiválóbb angyalt kell látni, még akkor is lazán áll az ellenkező nézetnek minden bizonyítása, mert a Szentírás meggyőző bizonyosságot nem nyújt és a hagyományos felfogás is nagyon szakadozott.

Mindazáltal a teológiai meggyőződés megszilárdult és a *többség a pozitív felelet felé hajlik*. Mindegyik angyali karból esett el valaki. Ez a megállapodás természetesen nem alaptalan, mert téves bizonyítási módot alkalmaz a tagadók csoportja, mikor a merő negatívumból, a hallgatásból veszi legfőbb érvét. Pozitív szempontok mégis csak meggyőzőbbek. Nevezetesen: 1. A Szentírás „Szent Mihály főangyalt és angyalait szembesíti Luciferrel és angyalhadával”. Hogy ezt a *párhuzamot* teljes értelemben vegyük, javallják a különböző elnevezések, (Fejedelemségek, Hatalmasságok, az ég gonosz szellemei, a világ kormányzói, Ezekielnél a Kerub elnevezés⁵) amelyek a szöveg-összefüggés alapján elsősorban a gonoszlelkek működési és hatalmi körének megjelölésére, nem pedig származásuk megnevezésére szolgálnak.⁶ Így véleked-

¹ Mc 5, 9; Lc 8; Mt 12, 12; Apoc 9, 16.

² Thom I 50, 3.

³ 4 Reg 6.

⁴ Pl. Job 25, 3; Deut 33, 2; Ps 67, 18; Mt 18, 10; 26, 53; Apoc 5, 11, stb.

⁵ „Cherub”-elnevezés jó, mert a jelentése „tudomány”, amely viszont együtt lehet a bűnnel is. Ellenben a Szeráf és Trónus elnevezés nem illeti meg Lucifert és követőit, akik természetüknél fogva ehhez a rendhez tartoztak ugyan, de a szeretet teljes fokát jelző Szeráf és Trónus elnevezés csak a kegyelmi állapottal lehet kapcsolatos. (Thom I 67, 7 ad 2.)

⁶ Bővebben cf. Suarez VII 17 n. 2—5.

tek az Atyák,¹ így a korai középkor teológusai is² és Szent Tamástól kezdve általános a meggyőződés. 2. De *Lucifer* természeti elsőbbsége is egyenesen felkínálja ezt a szempontot. Ő ugyanis kapcsolatban, *tevékenységi viszonyban* volt az összes angyali karral,³ tehát csábító törekvéseinek ily szempontból sem volt akadálya.

B) A bűnrecsábítás.

A következő *fejtegetések menete* ez: Lehetséges volt a bűnbeejtés, amint az a természetrendi egymásrautaltságból következik, és így is történt, mert a Szentírás ezt tanítja. (a) A bűnrecsábítás módját azonban határozatlanul kell hagyni, bár Lucifer merőben passzív magatartása (példája) aligha indította meg a többi bukott angyalt; helyette valószínűleg aktív ráhatásra (suggestio, rábeszélés a maga módján) kell gondolni. (b) Az így létrejött bűn mindenképen a kevélység bűne. (c) A bukás időpontjául pedig valószínűleg a második időmozzanatot kell felvenni (v. ö. mikor vétkeztek?); az előbbiekről részletezésével kapcsolatban mellékesen ez is szóba kerül. (b)

a) A bűnrecsábítás megtörtént.

Minthogy az angyalok a bukás után is megtartották természeti kiválóságukat és létrendi tagozottságukat, nyilvánvaló, hogy a bűnrecsábítás lehetősége elvileg adva volt.⁴

Ezt a lehetőséget határozottan *tagadja* Párizsi Vilmos,⁵ aki próbál bizonyítékokat felsorolni az ellenkező felfogás gyengítésére. Próbálkozása alig sikerül, mindazáltal nem marad egyedül: Nagy Szent Albert, Alex. Halensis, Altissiodorrensis, Durandus kételkednek; és Vasquez sem talál szilárd alapot⁶ az ellenkező nézet mellett, bár inkább ahhoz csatlakozik.

A teológusok azonban kezdettől fogva⁷ a skolasztika képviselőin át, a Tridentinum utáni nagy rendszerezőkhöz *egyöntetűen a pozitív feleletet vallják*: elméletileg is lehetőknek tartják a bűnrecsábítást⁸ és a Szentírás szerint is meggyőzőbbnek.⁹

A bűnrecsábítás lehetőségének *végző okát* a természeti alá- és fölérendeltségben adott viszony és a tevékeny közösségi életre való képesítettségük adja (beszéd, megvilágosítás, a világ kormány-

¹ Alex. Cirillus (lib. 1 in Genes.) Theodorus Mopsues. (Sup. Eph 6), August. (Enarr. in Ps. 54.), Sev. S. Izidor. (Etym. VII cp. 5 n. 25.)

² Hugo Vici. (lib. 1 de Sacram. p. V cp. 30) még röviden, de Szent Anzelm, Bonav. (II dist. VI a. 1 qu. 4) és Halesi Sándor (Summa th. tom. III n. 95) egészen skolasztikus szabotossággal felelnek.

³ cf. Thom „praesidentia et praecedentia Angelorum” (I 106—110).

⁴ Thom I 109, 1—4;

⁵ In II p. de Univ. cp. 1.

⁶ Disp. 238 c. 1.

⁷ A Szentatyák tanítását I. Bannez, Petavius és Suarez (VII 17 n. 15) fejtegetéseiben. Ezek alapján az atyák tekintélyi érvekre hagyatkoznak és pusztán a tényt állapítják meg.

⁸ Thom I 63, 8; Szent Bonaventura. D. Scotus és végig a többiek; cf. Sal-mant. De Ang. 63, 8

⁹ Is 14; Ez 28, 31; Job 41; Mt 25. stb.

zásában a Teremtőtől kapott közvetítő szerepük),¹ a közvetlen magyarázat pedig már összefügg azzal a kérdéssel, hogy tényleg hogyan is jött létre a bűnrecsábitás.

b) A bűnrecsábitás módja és ideje.

A kívülről jövő bűnrecsábitás az akaratnak több-kevesebb hatékonysággal való indítása a bűnre. A hatékonyság fokát külső körülmények és sokszor benső adottságok szabályozzák. A jelen esetben az angyaloknak *belső adottságai a bűn elkövetése előtt ugyanazok* voltak, mint Luciferben. Tehát a vonatkoztatás egyértelmű. „Magis et minus non mutat speciem.”

Kérdés azonban, hogy a külső és benső körülmények (idő, távolság, létrendi viszony, szellemi természet) miként módosítják (gátolják vagy elősegítik) az esetleges csábító törekvést és hogy jelenleg az angyalnál miképpen érte el hatását az aktív bűnbeejtő próbálkozás? — A bizonyítások eredményét előreveszem: *1. Ugyanabban az időben* kellett végbemenni az összes angyal bűnbeesésének, nem véve ki Lucifert sem. *2. Lucifer nem merő példaadással* csábított, mert ennek alapján nehezen gondolható végig bukásuk.

Vannak ugyan, akik a bűnbeejtést ezzel a *passzivitással, példaadással okolják meg*. Pl. Alex. Halensis, Szent Bonaventura nem is említenek mást. Durandus („causa exemplaris”), Richardus, Aegidius, Argentina is hasonlóan tanítanak. És ezek az Atyák közt is találtak néhányat (pl. Nagy Szent Gergely), akik javukra szóltak.² De a teológusok többsége úgy véli, hogy a kinyilatkoztatás világánál több jogunk van az *aktív bűnrecsábitásra* gondolni. Vagyis Lucifer rábeszéléssel („sansionibus”), buzdítással („incitando”), szinte erőszakos módon hajtotta végre csábító törekvését. Ide vezet a teológiai megfontolás is:

A lélek legbenső világa titok és ha maga meg nem nyílik, Istenen kívül oda más be nem tekinthet (*Thom* I 56, 2). Márpedig egy *belső világnak kialakulása és ugyanennek példaképpen való bemutatása, nem lehet ugyanannak a pillanatnak műve*, éppen a személyes élet lezártsága miatt. — Viszont a bűnös kevélység elkövetése után, abban a pillanatban, amint benső titkát közölte, ugyanakkor bűnhődését is tudomására kellett volna hozni a „még ártatlan” angyalnak (v. ö. mikor vétkeztek?). De ezzel csak rettentett volna. Sőt, ugyanaz a pillanat, amikor bűnét közölhette volna, a többi angyal számára már az örök élet kezdő pillanata lett volna, hiszen előbb (a második időegységbe) nekik is kellett határozni végső sorsuk felől (v. ö. mikor vétkeztek?).

De nem csupán az angyali cselekvések időrendje viszi előbbre a megoldást, hanem egy másik szempont is: ha az aktív bűnrecsábitás nem lett volna lehetséges, a teremtésben adott *alá- és*

¹ *Thom* I 106—114.

² *Moral.* IV 10; Szent Bernát sermo 85 in Cant. — cf. *Suarez* (VII 18) aki legrészletesebben foglalkozik ezzel a kérdéssel.

fölérendeltségi viszonyt, amely az erős és közvetlen ráhatást természetszerűleg lehetővé tette, a Teremtőnek *hatálytalanítani kellett volna*; ennek azonban semmi alapja.

Persze, az ellenkező nézet védelmére lehet találni kibúvókat, hiszen az itt felmerülő nehézségek és megoldási kísérletek végre is a teológiailag nagyon bizonytalan kegyelmi és idő-kérdésekre mennek vissza. *Elméleti és történeti megfontolások elsősorban Szent Tamás pártjára sorakoznak*, tehát az itt felmerülő vitát is legbiztosabban az ő alapelveivel zárhatjuk le. Két alapelve lehet gondolni: 1. az angyalnak már léte második pillanatában dönteni kellett volna sorsa felől és 2. a teremtés pillanatában a megszentelő kegyelem állapotába emeltettek. — A bűnrecsábítás módjának és idejének tisztázásánál ezek a szempontok irányadók.

Es ily értelemben először is legvalószínűbb, hogy a csábítás időpontja a „kisebb angyalok”-nál is a *második időegységre* esik. Mert ha a bűnrecsábítás fogalmát, amely feltételezi a csábítóban a gonosz szándék jelenlétét (különben bűnalkalomnak lehetne inkább nevezni), megtisztítjuk az anyagi lét minden korlátozottságától (időbeli egymásutániség, lélektani kifejlődés és végrehajtás), mégis csak *elgondolható, hogy egyazon pillanatban bukott le Luciferrel együtt a nagy angyalsereg*.¹

S azután a csábítás módjára vonatkozólag Szent Tamás óvatosan, de ingadozás nélkül állítja,² hogy az *angyali aktív csábító törekvés, szuggesszív biztatás, nagyon is észszerű*. T. i. az angyal ugyanabban a pillanatban, amikor a gondolat benne megfogamzott, ugyanakkor közölte is a másik bukott angyallal. Amint az embernél is gyakran megesik: ami a szíven, az az ajkán is, szinte ugyanabban a pillanatban.³ S így a megszólított angyal is egyazon pillanatban felfigyelt és határozott. — Azonban ebben az érvelésben hiányzik az, ami a megoldást mégis csak megnyugtatóan adná: miért kell tagadni, hogy a beszéd (gondolatközlés) és megértés közt valami kis időtávolság van? És ezért Szent Tamás hasonlata (az emberi gondolatközlés módja) kevésbé megbízható; hiszen nagyon is emberi, tehát a tiszta szellemi élet szemléltetésére kevés. Viszont Szent Tamás a kérdést ennyivel elintézi és a pozitív felelet mellett még így is kitart. És ezért valami más egyeztető megoldás kell.

Gondolom, nem járok helytelen nyomokon, ha ezt a mégis csak többségi véleményt (a második időpontban a csábító törekvésének engedve mindnyájan vétkeztek) így egészítem ki:

A természetrendi alá- és fölérendeltségi viszonyt Lucifer létének első pillanatában átlátta. És egyben észre is vette, hogy

¹ Már azért is erre kell gondolni, mert a Szentírás szerint a bukott angyalok együtt hullottak le az égből (2 Pet 2, 4). De hát akkor Lucifernek egy pillanattig várakoznia kellett, míg a többi angyal is vétkezett? Ennek semmi értelme. cf. *Alex. Halensis Sum. Th. III tom. 97 n.*

² *Thom I 63, 8 ad 1 et 3.*

³ cf. *Thom I 106 az angyali beszédről.*

az alsóbbrendű angyalok igazodnak is hozzája. Saját kiválósága mellett ez a hatalmi helyzet csak újabb indíték volt a merész gondolat megalkotásához: „omnibus praesse et nulli subesse”. És lázadó merészségének épp az lett egyik mozzanata (ha tetszik a bűn tárgyának egyik része, objectum peccati secundarium), hogy a „kisebb” angyalokat is követésre szólította fel. És ezt *ugyanakkor tette, midőn bűnös tervét ő maga is elhatározta*. Vagyis *együtt akarta* a mindenekfelett való uralmat és a Teremtőtől való függetlenséget. Másszóval: ahogy motívum volt a bukott angyalnak Lucifer rábeszélő biztatása, ugyanúgy motiválta Lucifert is az a tudat, hogy ő alattvalóinak seregével viheti végbe szándékát. És első bűne mindjárt maga a lázítás volt (v. ö. multiplicatio peccatorum per diversos actus, qui per modum unius sumuntur).

És ez az elgondolás nem lehetetlen. A probléma csupán abban van: *lehet-e egyszerre kétirányú az angyali szándék?* — Ehhez pedig nem fér kétség. Hiszen az angyali értelem sokkal átfogóbb és egyetemesebb látású. Egyszerre látta a *kettős* célt, együtt akarhatta is. Csakhogy intenzívebb, frissebb életű lévén Lucifer és természeténél fogva is a legtökéletesebb, ugyanabban a pillanatban a „lassúbb” szellemi életű alsóbbrendűeket, „bizonyos értelemben” megelőzte. Furcsán hangzik ez az utolsó gondolat, teológiaiilag sem szabatos beszéd, de a gondolatot mégis csak jelzi és a lehetőségnek útját is mutatja.

A bűnrecsábítás módjának kérdéséhez még csak ennyit: Nem lehet *kifogást* emelni azzal, hogy *Istennek inkább engedelmeskedtek volna*, mint a csábító Lucifernek. Felelet: a többi angyalnak bűne is éppen az volt, hogy szándékuk ugyanabban a pillanatban azonosult Luciferével. Vagyis önteltséggel vétkeztek, amely kiváló adottságaik láttára valószínűleg bennük is megvillant és még nagyobb kiválóság után kívánczoltak, amely azonban már nem illette meg őket. És ha Lucifer segítséget ígért volna nekik bűnös szándékuk végrehajtásában, akkor legalább „*ebben*” a *pontban őt kellett feljebbvalónak elismerniök*, tehát ily szempontból inkább neki engedelmeskedtek.

Ez a meggondolás azért is valószínű, mert Lucifer nem szolgálatra, alattvalói hűségre csábított, hanem angyalaival együtt lázadó függetlenségre törekedett. Persze a természeti renddel adott alattvalói viszony továbbra is megmaradt volna. Hiszen bizonyosra vehető, hogy nem abszolút függetlenségre és a meglevő rend teljes felkavarására gondoltak (ez tudatlanság lett volna), hanem csupán rendetlen módon törekedtek saját kiválóságuk fokozására.¹

c) *A többi bukott angyalnak a bűne szintén a kevélység volt.*

Néhány sorral előbb már jeleztem, hogy bűnük nem lehetett *más*, mint a kevélység. Nemcsak, mert eleve elvetendő a merőben „*anyagias*” felfogások (v. ö. az angyali bűnnek természet-

¹ Thom I 63, ad 2.

ellenes eredeztetései), hanem mert *egyéb szellemi bűn is csak következménye lehetett* az anyagi kevélységnek, de semmiképpen sem az első bűn (v. ö. az anyagi kevélység). Szent Tamás külön nem is foglalkozik a „többi bukott angyal” bűnének faji meghatározásával. Előtte teljesen világos, és az összes angyalról állítja, hogy első bűnük kizárólag a kevélység lehetett.¹

Dogmatikailag egyetlen tanúság szól az *engedetlenség* mellett: „A bukott angyalok nem őrizték meg elsőbbségüket.”² — Csakhogy a Szentírásnak ez az „életszerű”, tehát nem elvi kijelentése fogalmilag teljesen összefér az anyagi kevélység fogalmával, annál is inkább, mert az engedetlenség közvetlen következménye a gőgnek.³

Az anyagi kevélységgel kapcsolatban főleg azt kell kérdezni, mi volt a *többi bukott angyal bűnének tárgya*? Azonos volt-e Lucifer önistenítésével?

Pontos meghatározást nem adhatunk. Helyette hallgatásokkal, konvencionális magyarázatokkal próbálkozunk: 1. A bűn tárgya lehetett esetleg a *természeti boldogsággal* való melegezés (Szent Tamás és követői; és ez a legvalószínűbb, főleg az alsóbbrendű angyalokra vonatkozólag.) 2. A természetfeletti célt is akarták elérni, *érdem és hegyelmi segítség nélkül*, amint Aegidius és Richardus gondolták és Szent Tamás is elfogadhatónak vallotta. 3. Vagy a mindenekfelett való uralomra (*omnibus praeesse*) törekedtek a maguk módján. Bár ez utóbbit szinte kizárólag Lucifernek tulajdonítják, mint bünt-okozó merészséget, de vonatkoztatható a többire is; feltéve, hogy ők a hűséges angyalokkal szemben akartak elsőbbséget (viszonylagos elsőbbség).

Némi kiegészítéssel ez a harmadik lehetőség is elfogadható és szinte magától értődik. Mert Szent Tamás tanításával egybekapcsolva (v. ö. bővebben az önistenítést), az elsőbbséget nem a természetrendi kiválóság gyarapításában keresték, hanem a módban, vagyis céljukat (eltérően a hűséges angyaloktól) saját erejükkel akarták biztosítani. És a bűnös fölényhez ennyi elég is lett volna. Viszont a „nulli subesse”-kívánságuk is minden irányban — Isten és a felsőbbrendű hűséges angyalokkal szemben is — „bizonyos fokú” (!) felszabadulást ígért, bár a természetrendi alattvalói kötelezettségük sértetlen maradt volna. Hiszen a természet kényszerét nem akarták levetni.

Szent Bonaventura is ezzel az utóbbi gondolattal kapcsolatban mérsékeltébb: „Arra nem is mertek gondolni, hogy azt kérjék, amit Lucifer vakon kívánt, (az önistenítésnek egészen különleges fokát) csupán az ő árnyékában akartak meghúzódní, esetleg a tőle való függés megszüntetése árán,⁴ vagy pedig a szabadság

¹ Thom I 63, 2.

² Jud 6.

³ Alex. Halensis Summa III n. 93.

⁴ Ez kevésbé valószínű, hiszen Lucifer természetadta jogát vetették volna meg.

teljesebb élvezésével, amelyet Istentől, amint ők gondolták, úgysem várhattak." Hasonló hangon ír még Gabriel és Major, akik Halesi Sándortól vették a gondolatot.¹ És maga Szent Tamás sem idegenkedik ettől a felfogástól. Az egyetemes teológiai vélemény, amely a korai középkorban kezdődött, mint ennek a problémának részletesebb vizsgálata, lassanként tisztult, de magvában mindig ugyanaz maradt. Az alsóbbrendű angyalok gőgjének tárgyát általában az említett három mozzanat együtteséből alkották meg. Mert logikailag tényleg összekapcsolhatók ezek a szempontok. Legfeljebb azon lehet vitázni, hogy e három közül melyik volt szándékban is formálisan első. De ki tudná ezt eldönteni? Nem is próbálta senki sem.²

*

Záradékkul a fejezethez, és egyben az első részhez csak ennyit: Lucifernek és az ő angyalainak bűnbeesése, külső és belső körülmények egyezése következtében annyira együvé tartozik, hogy több mozzanatban nem csupán párhuzamot, okozati egymásutánt, hanem azonosságot is kell látni. De ahogy együtt határoztak sorsuk felől, úgy együtt szenvedik, a bűn logikájának súlyosabb kényszerével, megérdemelt sorsukat.

¹ Summa III q. 99 n. 2.

² Egyébként is, ha mindegyik angyal külön faj (*Thom* I 50, 4), akkor személyes önálló magatartásukat óvatosan szabad csak korlátok közé vonni. Mi akadályos lett volna ugyanis annak, hogy az egyik ilyen bűnnel vétkezett, a másik olyannal.

II. Rész. A bűnhődés

Az angyali bűn teológiai jellegét tekintve súlyos bűn (*peccatum mortale*). Aposteriori igazoljuk következményeiből és a Szentírás burkolt értelmű kijelentéseiből, apriori pedig magának az angyali gőgnek természetéből.¹ *A súlyos bűn hatásai kinyomozhatók* a bukott angyal sorsában.

A bűn átka rajtuk, mert: 1. Természetük megrokkant. 2. Értelmük bizonyos fokig elhomályosodott. 3. Akaratuk megátalkodott. 4. Bűnben élnek és a gonoszságot szolgálják. 5. Szenvednek: szenvedik önmagukat és az igazságos Isten ítéletét.

1. Fejezet. „Természetük megrokkant”

A bűn természetellenes állapotot teremt az eszes lényben: megsérti a teremtető és teremtményi viszonyt, midőn a szolgálatot megtagadja. Ez az új állapot, amelybe a pozitív értéknek (Isten-szolgalat) egy negatív értékkel (véges teremtményi cél, a teremtmény szolgálata) való felcserélése által került a lélek, az előbbi természetes állapothoz viszonyítva, hiányt jelez. És ez az angyali természetén levő hiány, mint negatív létmozzanat, az említett általános meghatározáson kívül bizonyos fokig megjellemmezhető. És e jellemzés összege ennek a fejezetnek címe: természetük megrokkant.

*A bűn logikája*² szinte vaskényszerrel teremti meg ezt az állapotváltozást. Minthogy azonban a bűn logikáját az emberi bűn következményeiből már többen próbálták végiggondolni és az elveket lerögzíteni,³ talán nem lesz meddő, ha ezeknek a megállapításoknak szemmel tartásával néhány szempontra itt, a bukott

¹ Thom 2 II 162, 5 és 6. Követhetett-e el az angyal *bocsánatos bűnt*? — Az első bűn után, főleg a bűnös kevélységben való megátalkodás után, nem követhetett el. Ez a hittudósok általánosabb meggyőződése. cf. *Janssens* VI 64, 2.

² Megjegyzendő: A bűnnek mint bűnnek, logikus következményeit alapvetően kidolgozta már Szent Tamás is. Újabban Scheebennek vannak még értékesebb fejtegetései. De mindketten csupán az emberre vonatkoztatták e vizsgálódást. A főbb szempontokat most ide veszem és megkísérlem az angyalra is alkalmazni.

³ L. Scheeben-nél az irodalmat. Dogm. B. IV. § 188—192.

angyal sorsában is, felhívom a figyelmet: *mit kíván itt és most a bűn logikája?*

Ennek a *fejtegetésnek menetét* előre jelzem: a bukott angyalok természete megrokkant, mert 1. kiestek a kegyelem állapotából, 2. lelkük beszennyeződött (macula peccati), 3. sebet kaptak (vulneratio in naturalibus).

1. Kiestek a kegyelem állapotából.

A megszentelő kegyelemnek formális hivatása az, hogy élő egységbe kössön bennünket Istennel. A *bűn* ezt a létrejött egységet széttepi, amikor *kiöli a szeretet erényét*, a kegyelmi életnek első és formális áldását; másszóval: kiforgatja a „lelki betájékozódást”. A lelki erőket és képességeket a teremtmény felé irányítja, mint végső célhoz és normához, és ezáltal a kegyelem is kivész a lélekből, mivel természetellenes létállapotnak nem lehet megvalósítója: szeretetlenségnek nem lehet létadó elve. Ha tehát a bűn szükségképpen megvonta tőlük a természetfeletti életet, ezzel együtt nem csupán a lehető legnagyobb csapást mérte rájuk, hanem kaput nyitott a bűn további kárhozatos következményeinek is.

Első és formális hatása a kegyelmi élet eme erőszakos megszüntetésének, mint sajátos léthiánynak, *a végső természeti célnak megcsonkítása*. Hogy értem ezt?

A természeti cél elérése a dolog természetéhez tartozik. Következésképp, *a céltalanság természetellenes állapot*. Ámde a bukott angyalok természeti céljukat nem érték el, tehát természetellenes állapotba kerültek. — A felső tétel nyilvánvaló. Az alsó tételt rövid kifejtéssel így igazolom:

A kegyelem a természetre épül, a természet szunnyadó erőit munkába állítja.¹ Minthogy azonban a pozitív teremtoői akarat úgy határozott, hogy minden eszes teremtményt saját természete fölé emel és e természetfeletti megemeltségben a lehető legnagyobb teljesítményt kívánja tőle (a „*potentia oboedientialis*”-nak, a „természetfeletti fogékonyságnak” kielégítését), azért *a végső cél* — végeredményben az egyetlen cél — *elérésére feltétlenül szükséges a teljes természeti „lét-kibontás”*. A bűn ezt megakadályozza, a teremtményt „félbehagyja” és ezáltal az a kiteljesedés, amelyet a Teremtő akart, nem következett be: céltalanságban maradt a bűnös lény. Állapota tehát „természetellenesség” vált.

A bukott angyal, aki a teremtes pillanatában azonnal megkapta a kegyelmi felszerelést, a bűn által visszaesett a természeti létrendbe, sőt bizonyos értelemben ennél is mélyebbre. Tudniillik a kegyelem által már felfokozott, gazdagabb természeti élet, amely — éppen a „*potentia oboedientialis*” kielégítése következtében — tökéletesebb létmód birtokában volt, visszarokkant abba az állapotba, amelyet a tisztán természeti állapot eltűr.

És ha azt a kérdést mellőzzük is, vajjon teljesen nyomtalanul tűnt-e el ez a visszaesés (majd utóbb bővebben erről is),

¹ *Potentia oboedientialis*. cf. *Schütz Dogm.* I 53. I.

most meg kell fogni azt a közvetlen következményt, amelyre eljuthatunk: a bukott angyal számára *ez a bűnállapot nem igazán természeti, hanem ennél silányabb, valami módon megrokkant állapot*. Hogyha erős hasonlatot akarok használni: elfonnyadt az igazi, egészséges kegyelmi élet tartója. És e hiányos létmódnak tragikuma, sajátos jellege éppen a céltalanság, következésképp a természetellenesség.

Ez ellen a következtetés ellen nem lehet azzal *ellenvetést* emelni: Ami a tiszta szellemi lényben természetellenes, az a lényegét érinti. Márpedig *a lényeg sértetlen maradt*, tehát semmiféle természetellenességről sem lehet szólni. Mindezt megengedem. De hiszen nem is ilyen messzemenő következtetésre jutottunk. Csupán egy negatív mozzanathoz, a *magasrahatottság kiölésének* tényéből mertem következtetésemet ezzel az erős kifejezéssel megjelölni: céltalanság, természetellenesség. És ezt azért tettem, mert az *angyálnak célját* nem absztrakt módon, az angyali tiszta természetből, hanem *a tényleg adott, pozitív teremtetési rendelkezéssel adott természetből olvastam ki*, amely a természetfeletti célnak megfelelően a természetet „képesleg is” (ratione potentiae oboedientialis) többre hívta. Következésképp *a teljes természeti cél több, mint amit az angyali lényeg csak úgy fogalmilag igényelne*.

Tehát a bukott angyal, természetét tekintve, megrokkant, mert a „teljes” természeti állapotból visszaesett a tisztán természeti állapotba és ezáltal, *célját tekintve, „félbemaradt”*.

2. *Lelkük beszennyeződött.*

Az angyali akaratnak Istentől való bűnös elfordulása nem csupán természeti befejezetlenséget jelentett, hanem a maga fizikai, ontológiai mivoltában is — éppen mivel az egyik legalapvetőbb természeti viszonyt, a Teremtőtől való szándékbeli függést mellőzte — valami módon *szennyfoltot ejtett a lélekre (macula peccati)*.¹ És a bűnös tettnek, mint tettnek, ha önmagához viszonyítom (Scheeben), sajátos értelemben (formaliter) ez lenne az első káros hatása.

Igazolás: A cselekedetek formális hatását ott kell keresni, ahol a cselekvő alany a cselekedet természetének megfelelően, első sorban hat. Márpedig az akarati állásfoglalás immanens lelki tény, következésképp a bűnös akarás sajátos hatását is a lélekben kell keresnem. S minthogy az erkölcsi rend megbontása csupán egy természetes viszonynak megszüntetése, vagyis tartalmilag sem új létmozzanatot nem teremt, sem a régit meg nem szünteti, *a bűnös tett fizikailag, ontológiailag jó*. S ha erkölcsileg mégis rossznak kell minősíteni, lehetetlen, hogy ontológiailag is „teljes” mértékben jó maradjon. Mert ha már az emberben is a test és lélek rendezettségét felborítja a bűn és ez az új állapot külsején is bizonyos fokig kiverődik (s fordítva: az erényes élet valami titokzatos bájít kölcsönöz), mennyivel inkább kell ezt a bukott angyalról állítanunk,

¹ Thom 1 II 86, 1 és 2.

akiben a bűn fogalmilag is teljes tartalmával megvalósult és „bölcsessége szépségét és dicsőségét megszenteltségteleníti”.¹ „Meggyaláztatd szentségedet és mindazok, akik látnak téged, megborznak miattad.”²

Szenynyolt esett az angyali lélekre, ha az emberi lélekre is (mint lélekre!) árnyat vet a bűn. „A lélek saját (bűnös) tevékenységével önmagát szennyezi be, miközben értelmé és Isten törvénye ellenére is, az alsóbbrendű javak felé fordul.”³ — Tehát a lélek nem kapja meg az erkölcsiségtől eredő szépséget, tetszetőséget, azt a személyes erkölcsi értéket, amelyet a jótett jelent. Persze a lélek ilyen szenynyoltját analóg értelemben vesszük, amint Szent Tamás is figyelmeztet: „Nem valami pozitív létmozzanat a lelken, de nem is csupán léthiány, hanem a lelki ragyogásnak elsötétülése, hiánya, amelyet a bűn okoz.”⁴ Amint a szeretet az erények lelke, formája, úgy a bűn is mindenbe beleégeti gonoszságát.⁵

Billuart védi Szent Tamás felfogását és tagadja, hogy a „macula peccati” merőben elnevezés (Vasquez), vagy hogy a büntetés-adósságot jelzi (reatus poenae; D. Scotus és Durandus); méginkább elveti azt a szélsőséges véleményt, amely bűnös hajlandóságra (inclinatio prava; Martinus, Nunno és mások) gondol.

Mindenesetre, ha Szent Tamás kifejezését alkalmazzuk a bukott angyalra, ezt joggal tesszük és olyan (negatív) létmozzanatot jelölünk vele, amelyre külön is fel kell hívni a figyelmet, ha a bűn átkát tartalmilag teljesen át akarjuk gondolni. T. i. az erkölcsi halál, a bűn, mint merőben létállapot, olyan szégyene, sötét foltja a léleknek, amely szinte természetszerűleg verődik ki rajta, midőn a kegyelmi életközösségből kitépte magát. Míg a kegyelmi élet hiánya (aversio a Deo) mérhetetlen veszteség, addig a bűnös elhajlás (conversio ad creaturam) súlyos csapás, valami megnevezhetetlen, sajátos módon meg nem fogalmazható árnyék, vagy ha tetszik, terheltség a lelken. Még jobb kifejezés: *eltorzulás a lelken*, midőn természeti képességeit a rendes irányból, az abszolút normától eltéríti.

S a bukott angyal lelkén ott ég ez a szégyenfolt, ez a titokzatos benső elsötétülés, amely a kegyelem verőfényének ellentéte. Nem hiába „külső sötétségre” vettettek és az alvilági sötét zug lett hazájuk.

3. *Sebet kaptak* (vulneratio in naturalibus). A „macula peccati” előbbi megfontolásunk alapján inkább figurális mozzanat (eltorzu-

¹ Ez 28, 7.

² Ez 28, 18—19. Az újszövetségi Szentírás következetesen tisztátalan léleknek (immundus spiritus) nevezi a gonoszlelket. Bizonyára nem ok nélkül. Az angyal ugyanis a teremtés pillanatában a kegyelemmel egybeforrt. A bűn letépte a nemes ojtóágot a vadalanyról. A szakadás helye szinte fizikailag is „elképzeltető”, bár metafizikailag nem igazolható.

³ Thom 1 II 86, 1 ad 1.

⁴ Thom 1 II 86, 1 ad 3.

⁵ Scheeben gondolata. Dogm. B II p. 187.

lás). Ez a bukott angyalban közvetlen a bűnös aktussal jön létre. De vannak a bűnnek a szellemi lényben egyéb minőségi következményei is. És mindezt együttesen *a szellem megsebeztségének (vulneratio) nevezem.*

A bűn átka, mint kvalitatív sérelem a lelken, metafizikai bizonyossággal a következő mozzanatban jelölhető meg: a természeti aktív képességek bizonyos értelemben veszítenek tökéletességükből (*corruptio boni naturae*).¹

Emberi lélektani törvény ugyanis, hogy a jócselekedetek növelik az erény készségét. Viszont a bűn mint ennek ellenkezője, lerontja, gyengíti azt.² — Valami hasonló történik a bukott angyalokkal is. Ezt Szent Tamás burkolt értelemben, de világosan tanítja.³ Ők is, mint az ember, a tiszta épség⁴ és szentség állapotából kiesve, megrongálódtak. *Metafizikai mivoltuk sértetlen maradt ugyan, de bizonyos fokú hiányok náluk is észlelhetők.*⁵

Itt nem a természet lényeges alkotó elemeinek elvesztéséről van szó. Ez lehetetlen. De nem is merőben a kegyelmi élet hiányának, vagy a bűnös aktus sötét foltjának megjelöléséről beszélünk, hanem a bűnös tett alanyának, *a képességnek valami módon való megrongálódásáról.* Konkrét és precíz fogalmazást aligha lehet találni, pedig bizonyos, hogy a bűn logikája egészen eddig elér. *A természet „megsebesítése” elnevezés a logika kényszerével megalkotott fogalom jelzésére* talán a legyszerencsebb.

Az eredeti épség és szentség állapotából kiesve, *mi emberek is* elvesztettük nem csupán a természetkívüli és természetfeletti adományokat, hanem „testileg és lelkileg is megrokkantunk”.⁶ És ez nem egyszerűen pozitív büntetés, sőt elsősorban nem is az, hanem a bűn természetzerű következménye. A személyes akarat ugyanis, midőn a szolgáló engedelmességet megtagadta, megszüntette azt a rendkívüli viszonyt, amely az embert önmagához és Istenhez kötötte. De ezzel együtt összezavarta azt a merőben természeti rendet is, amelyet e rendkívüliségek (praeternaturalia et supernaturalia) magától-értetődően feltételeztek. A kegyelem ugyanis a természetellenes állapottal nem fér össze („gratia supponit naturam et perficit”). De ez a rendzavarás azt is jelenti, hogy a „rendet alkotó elemek” (obiectum materiale ordinis; a helyes értelmi látás és az akarat célra törekvése) legalább „*ebben a rendben, az erkölcsi viszonylatban, eltűntek* és helyükbe bizonyos fokú erkölcsi tudatlanság (scientia practica) és akaratgyengeség

¹ Thom 1 II 85, 1.

² Thom 1 II 85, 1.

³ Thom 1 II 86, 1 ad 1.

⁴ Megjegyzendő: A „status integritatis” az embernél természetkívüli (praeternaturalis) állapot, az angyalnál azonban természeti. De a bűn természetellenes, tehát a természeti épség a bűnnel nála is elveszett.

⁵ A „diminutio boni naturae humanae” metafizikai igazolása és szabatos körülhatárolása megtalálható Szent Tamásnál (1 II 86, 1).

⁶ „In deterius commutatum fuisse” (Ádám). Trident. V cp. 1.

lépett. Vagyis a képességek *természeti tevékenységeik végzésében meg vannak gátolva*: legyengültek, sebet kaptak.

A tevőleges képesség megfelelő tettek által készségesebbé tehető (ez lélektani törvény; v. ö. a képességek szerzési módja), ellentétes aktusok által pedig ugyanolyan arányban eltompul. Amde a bűn ellentétes aktus, következésképp a bűn által a szerzett készség („habitus adquisitus”; ezzel egyértelmű, ily szempontból a készen kapott készség is, a „habitus infusus”) csökken. — Tehát az eredeti épség állapotában a bűn kiölte a lélekből a kapott képesítettségeket (habitus infusi) és azonfelül a természettel gyökérszerűen adott képességeket is megrontotta (mint a fejsze éle kicsorbul, ha vasba vágják).

Az embernek ez a természeti visszahanyatlása, megsebzettsége, nem pusztán átmeneti, hanem állapotyszerű. Ennek az állapotyszerű megsebzettségnek összes mozzanatát teológailag igen nehéz kikutatni (v. ö. *Schütz Dogm.* I 567. l. skk.) és a képzelet túlzásaitól is megóvni. Azt a testi-lelki leromlást pedig, amelyet a bűn okozott, a létmódra és nem a léttartalomra kell vonatkoztatni, már az embernél is, tehát méginkább a lényegileg egyszerű, szellemi lénynél. Tehát *a megsebzettség analóg fogalmát az anyagi bűn következményeinek megnevezésére nagy körültekintéssel kell alkalmazni.*

A bukott angyal teremtmése pillanatában befejezett állapotban (in gradu perfecto relate ad statum viae) kapta meg természeti, tevőleges képességeit. Tiszta szellemi mivoltához ez hozzátartozott (cf. pl. species innatae, Szent Tamás). Következésképp a bűn nem ronthatta meg annyira az anyagi természetet, mint a testtel egyesült emberi lelket, amelynek természeti sajátossága az, hogy képességei fokról-fokra erősödjenek. Az embernél ugyanis már a fejlődés elmaradása, elcsenevészése is romlást, hiányt jelent. *Mégis súlyosabb tragédia érte a bukott angyalt*, hiszen az ember értelme csak elhomályosult, a bukott angyalé pedig *egészen elborult — végső célját tekintve*. Isten abszolút uralmát ugyanis ténylegesen nem ismeri fel, tehát a leglényegesebb ismeretét veszítette el. Az ember akarata rosszra hajló lett a gyengeség és esékenység értelmében, de a bukott angyal *megátalkodott, belecsontosodott gonoszságába*, tehát akarati élete halálos sebet kapott.

És hogy e szélsőséges hatásoknak mi volt az elvi magyarázata, emberileg hozzáférhetetlen, de *apriori feltételezhetjük, hogy a bűn kegyetlen logikája valósult meg rajtuk*. Mindenesetre akarati és értelmi képességeik olyan korlátoltságba jutottak, — éppen állapotuk végleges mozdulatlansága következtében — hogy a megsebzettség állapota még teljesebb mértékben vonatkoztatható rájuk, mint az emberre.

*

Még valamit *hozzáadásul*:

A bűnhődés dogmatikai valóságát külön nem igazoltam. Következik ez a bűntényből, amint a bűn teológiája ezt nyilvánvalóvá

teszi.¹ A következő fejtegetések pedig burkoltan elég bizonyosságot szolgáltatnak. — A bűnhődés kezdetét és sorrendjét,² amint az a bukott angyalon végbement, az első részben lényegileg letárgyaltam. És így ez a második rész elsősorban a bűnhődés módját és helyét fejtegeti.

A *bűnhődés módja* tartalmilag két részből áll: az elvetés (paena damni) és az érzésbeli kín (paena sensus)³ elszenvedéséből. Amint a latin beszéd módja kifejezi, valami károsodás érte őket. Kárt okozott Istentől való elfordulásuk, midőn saját természetük megrokkant (értelem, akarat, cselekvési szabadság megsérült; ha nem is lényegileg, de minőségileg igen!); vagy még helyesebben: súlyos csapás érte őket azzal, hogy örök céltalanságban megrekedtek (obstinatio). És e negatív mozzanathoz, mint természeti megfosztottsághoz hozzájárult egy pozitívum is, az örök gyötörtetés. Az előbbi a bűnnek, mint lélektani ténynek vagy állapotnak formális következménye, az utóbbi az etikai rend sérelmének szükségképes velejárója: az igazságos Isten kifejezetten (direkte) bünteti az erkölcsi rend megbontóját. Mindkét következményt mindig a bűn rovására írták.⁴ És jogosan, amint a következő fejtegetések igazolják.

2. Fejezet. Értelmük elhomályosodott

1. Bizonyos, hogy a bűn következtében *valami kár esett az angali értelmén*. Ezt az összes teológusok megengedik.⁵ Az értelem és akarat ugyanis kiválóságban és jelentőségben azonos értékű (adequat) képességek. Ha tehát a bűn tiszta szellemi természetén sebet ejtett, ezt mindkét képességnek éreznie kellett. Mert amint egyikek voltak a bűn fizikai, lélektani mivoltának létrehozásában („Ignoti nulla cupido”), úgy egyikek lettek a bűn átkával okozott visszahatásban is. De mindegyikük a maga módján.

Ezért érthető továbbá az is, hogy *az értelem megsebzettsége másodrendű*, míg a bűn formális alanya, az akarat, elsősorban szenvedett a bűn súlya alatt. Ha tehát a bukott angyalok értelmi kiválóságát a bukás után olyan röviden szokták tárgyalni a teológusok, okát egyrészt ebben kell keresni, másrészt az értelemnek amúgy is bonyolódott szerepében, ahogy a bűnből kivette részét.

¹ Thom 1 II 87, 1.

² Suarez De ang. VIII cp. 1—3.

³ cf. Schütz Dogm. II § 123, 2; Thom I 64, 3; 1 II 87, 4. D. Scotus tagadja a kétféle büntetés lehetőségét (in IV d. 49 qu. 7), akit Szent Tamás nevében tanítványai cáfolnak: Gregorius, Capreolus (in IV d. 49 qu. 2 ad 3). Suarez (De ang. VIII 4) részletesen foglalkozik a kérdéssel. Kezdetből fogva ebben a két mozzanatban jelölték meg a bukott angyal bűnhődését. L. az ember kárhozati bűnhődését Schütznel (i. h.).

⁴ cf. Scheeben Dogm. B. IV. § 188—192.

⁵ A Szentírás és a korai teológiai tanítás az elvi kérdéseket nem tisztázza, pusztán a tényt állapítja meg.

Tény, hogy az akarati állásfoglalást az értelem jelzi, midőn a tárgyat (obiectum peccati) megadja. De hogy miért és mennyit téveszt a látszólagos vagy részleges jó megjelölésében és főleg hogy miért marad meg „praktikus tévedésében” a bűn után is, ezt kibogozni nem lehet. Az embernél sem, még kevésbé az angyalnál.

2. Az *értelmi képesség lényegében sértetlen maradt*. Az emberi értelem veszített az eredeti bűn után a tisztán természeti kiválóságból is (v. ö. az előbbi fejez. 3. p.), a bukott angyal hasonlóképen; azonban nála az értelmi fogatkozás pontosabb meghatározása kényesebb feladat.¹

Szent Tamás nagyon tartózkodó:

Az angyali értelemben *kétféle tudás lehetséges*: természeti és kegyelmi. a) A *természeti ismeret* nem kisebbedett, sem el nem vétetett. Hiszen az angyal természete szerint tiszta szellem („quidam intellectus, vel mens”), következőleg egyszerűsége semmiféle megcsonkítást nem tűr.² b) A *kegyelemmel adott ismeret* ismét kettős: *elméleti és gyakorlati* (cognitio speculativa et affectiva). Az előbbi csupán megfogatkozott, hiszen képesek továbbra is akár a teremtményekben nyilvánvaló titkot felismerni, akár a többi angyalok által közölt ismeretet képességükhöz mérten felfogni.³ Sőt ismerhetik az egyszer megismert hittitkok természetes vonatkozásait⁴ és maguknak a hittitkoknak tényét, persze hívő meggyőződés nélkül. És később is, idők folyamán kinyilatkoztatott és a többi teremtménnyel közölt hittitkokat, mint a természet erőit felülmúló jelenségeket (pl. Krisztus Urunk csodáit, a kegyelem csodáját az Egyházban, stb.) megismerhetik. A kegyelmi ismeret másik módja, a természetfeletti *istenszeretetet megelőző tudás* (scientia affectiva per gratiam), a szeretettel együtt⁵ *teljesen kiveszett belőlük*.

3. Ezekután az alapvető szempontok után, továbbra is Szent

¹ Thom I 64, 1. Már Alex. Halensis is *lényegében ugyanezt tanítja* (Summa th. tom. III n. 112 sququ.) Ugyancsak Szent Bonaventura, Petr. a Tarrag., Aegidius, Dionys. Carthus., D. Scotus és a többiek; cf. Suarez De ang. VIII 6. Valami kis eltérések azért előfordulnak, ezt viszont az angyali lélektanról vallott felfogás magyarázza.

² Sev. Szent Izidor (Sent. I cp. 10 n. 17): „non amiserunt vivacem creaturae angelicae sensum”. Az értelmi képességnek, mint képességnek megcsonkítása ellen is tiltakozik a lényegileg egyszerű szellemi természet, sőt a hagyományos felfogás is (cf. Suarez VIII 6 n. 2). Teljesen szabatos és megdönthetetlen bizonyítékot ad Szent Tamás (De malo XVI 6).

³ Thom I 64, 1 ad 5: az emberi tudás alánya a pusztá értelem is lehet, amellyel a hit objektumait kegyelmi hit nélkül gondolja végig.

⁴ Emlékező képességük biztosan épségben maradt. A tényleges emlékezés, főleg a segítő kegyelem híján, az egyszer birtokolt természetfeletti ismeretekre vonatkozólag esékény, feledékeny lehet (Bonaven. II Sent. d. VII p. 2 a. 1 qu. 2 scholion; ott még mások is; cf. Suarez De ang. VIII 7, 10, 11). — Szent Bonaventura szellemesen foglalja össze a problémát: „Hic est vermis, qui non moritur, memoria praeteritorum, semel injectus vel potius innatus per peccatum, haesit firmiter nequaquam deinceps avellendus.”

⁵ A szeretet szükségességének elvi ismerete, amelyet egykor az épség állapotában kapott, nem vészett ki belőle. Thom I 64, 1; cf. Szent Bernát Epist. 77.

Tamás gondolatvilágának megfelelően, a *gyakorlati kérdések* is megoldhatók:

a) *Ismerik Istent.*¹ Nem ugyan az örök világosság fényénél („tisztá szívvel”, Mt 5, 8), de saját természetük ragyogásában („puritas naturae”). És ha „a cognitio matutina”,² a dolgoknak Isten lényegében való látása, nem is lett jutalmuk, a „cognitio vespertina”, a teremtménynek saját mivoltában való ismerete nem veszett ki belőlük; de a sajátosan kegyelmi ismeretektől meg lettek fosztva, vagyis a megvilágosító kegyelemmel közölt „égi fény” kialudt bennük. Ezzel kapcsolatban mondja Szent Tamás, hogy a kezdeti, a segítő kegyelemmel adott természetfeletti ismeretet felváltotta a természeti ismeret éjszakája („cognitio nocturna”).³ Ők is hiszik és félik az Istent,⁴ de ez a hit természeti és nem kegyelmi.⁵ És amint Isten tekintélyét, hitünk formális elindítóját (motivum fidei) mi is ismerhetjük a merő értelem segítségével és elméletileg minden kinyilatkoztatott igazságot elfogadhatunk (ez még nem kegyelmi hit, hanem a természeti hit által szerzett tudás), hasonlóképp a bukott angyal is. Szabatosan fogalmazza ezt meg Bannez Szent Tamáshoz írt kommentárjában.⁶

b) *Új ismeretekkel is gyarapodhatnak.*⁷ Az a kezdeti ismeret, amelyet a teremtés pillanatában kaptak (species innatae), általánosságban és lényegében teljes volt: amit természetük igényelt, azonnal megkapták.⁸ Ez azonban nem tette feleslegessé az újabb részletismeretek gyarapodását. Annál is inkább, mivel alanyilag (subiective) ezt semmi sem akadályozta meg,⁹ tárgyilag (obiective) pedig *állandóan megvolt rá az alkalom*. — 1. A természeti teremtett rend időbeli kifejlődése szemük előtt játszódott le mind az anyagi, mind a szellemi világban.¹⁰ 2. A kinyilatkoztatott igazságok és tények, amelyeket Isten az embereknek szánt, „e világ urai” előtt nem maradtak rejtve,¹¹ legfeljebb pozitív intézkedésre egyideig. Az Úr Krisztus nemde maga „megy be az erősnek

¹ Job 1, 6: A Sátán az Úr előtt áll. Ennek helyes értelmezésére l. Szent Ágoston Epist. 147 cp. 11 n. 25; in Jn. tr. 1 n. 19; és Alex. Halensis Summa th. I p. cp. 25 ad 3.

² Szent Ágoston Genes. ad litt. IV 30; Thom I 58, 5.

³ Damascen. Fid. ort. II 4.

⁴ Jak 2, 19; cf. Szent Ágoston Civ. Dei IX 21; Thom 2 II 18, 3 ad 2. — Suarez De ang. VIII 7 n. 7, 8.

⁵ „Non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus” (Thom I 64, 2 ad 5; 2 II 52, és itt Caietanus magyarázata).

⁶ Thom I 64, 1; cf. ehhez Szent Ágoston Civ. Dei IX 22 és Genes. ad litt. II 17.

⁷ cf. D. Scotus Summa Th. III 64. 1 corp. et ad 2.

⁸ Thom I 55, 2.

⁹ Az értelmi képesség bennük is képességi jellegű, és ez működésében nincs megkötve. cf. Thom I 55, 2 ad 5.

¹⁰ Thom I 57, 4.

¹¹ cf. Szent Ágoston klasszikus kijelentését: „Tantum eis innotuit, quantum voluit, tantum voluit, quantum oportuit, non sicut angelis (scil. bonis) per hoc, quod est vita et lux, sed eis terrendis” (scil. ad paenam); Civ. Dei IX 21.

házába, hogy megkötözze őt?¹ Vagy az Úr Krisztusnak a gonoszleléktől való megkísértése nem éppen ezt mutatja-e?² Eddig rejtve volt istenfiúi méltósága, most győzelmesen felfedte és ettől fogva „elhagyá őt az ördög”.³ És alkalomadtán kényszerült megvallani: „Tudom, ki vagy, az Isten Fia.”⁴

És ezt az új ismeretet szerezheti egészen természetes úton (v. ö. az angyali ismeretszerzés módjai)⁵ közvetlen tapasztalással, vagy pedig közvetve a többi angyal által, esetleg az okok hatásai-ból. És ezért mondjuk, hogy

c) *ismerik a jövőt*. De nem a jövődőlés, hanem pusztán az előrelátás értelmében.⁶ S így a gonoszlelkekre hivatkozni, mint a pogány babonák és jóslások atyjára, nem alaptalan. Azonban a korlátokat itt is szűkre kell vonni: ami szükségképen bekövetkezik, azt előre mondhatja; ami esetlegesen, azt világosabb értelmével és körültekintésével pontosabban „megjósolhatja”, mint az ember azt előre láthatná. Hiszen „a maguk nemében okosabbak a világosság fiainál”.⁷ De a jövő szabad tetteket, amelyek a teremő Istennek és a szabad teremtménynek titkai⁸, legfeljebb „a *haszugság atyjának*” *merészségével* jövődölhetik előre: „Adjatok hírül, hogy mi történik majd a jövőben, és tudni fogjuk, hogy istenek vagytok.”⁹ Már Szent Ágoston szabatosan összefoglalta a bukott angyalok jövőbelátásának helyes értelmét: „A gonoszlelkek az időknél főokaik (causas cardinales) Isten bölcsességében nem szemlélnek, hanem az előttünk rejtett jeleknek (okozatoknak) alaposabb ismeretével jóval többet tudnak, mint mi emberek.”¹⁰

d) *Ismerik saját nyomorúságukat*.

Az *önismeret* ugyanis *természeti igény és lehetőség*, tehát megvan a bukott angyalokban is.¹¹ Következőleg élesen látják a különbséget eredeti és utolsó, végleges állapotuk közt. A siralmas öntudatra ébredés, az „ergo erravimus”, félelmes lehetett bennük.¹² Ennek az új állapotnak ismerete következik a pozitív isteni intézkedésből is, hiszen ez *bűnhődésük egyik módja lehet*, amint a megdicsőülteknek boldogságát is fokozza az örökkévalóság tudata.¹³ De a bűn is magával hozta ezt a szálnalmas önismeretet: kiesve Isten kegyelméből és elválaszthatatlanul hozzákapcsolódva kevély

¹ Mt 12, 29.

² Mt 4, 1 skk.

³ Mt 12, 11.

⁴ Lc 4, 34.

⁵ Thom I 58, 1—7.

⁶ Thom I 67, 3; de még alaposabb és részletesebb Szent Bonaventuránál: II Sent. d VII p. II a. 1 qu. 3.

⁷ Lc 16, 8; „cognoscunt per coniecturam”, Thom I 67, 3 ad 1.

⁸ Ugyanígy D. Scotus Summa Th. I 51, 3. A korai középkor képviselőit lásd Szent Bonaventuránál; locus cit. in Scolion.

⁹ Is 41, 23.

¹⁰ Civ. Dei IX 22.

¹¹ Alex. Halensis Summa th. tom. III n. 115.

¹² cf. Suarez De ang. VIII 7 n. 10.

¹³ Thom De malo XVI 6 ad 1.

önmagukhoz, kit vagy mit szemlélhetnének elsősorban, ha nem önmagukat? *Más végső céljuk már nincs, mint az örök céltalanság.* Isten dicsőségét pedig, amelyet az Ő abszolút igazságossága követel, közvetve, tehát formális szándék, odafigyelés nélkül való-sítják meg.

És ha természetes adottságaik Ps. Dionysius szerint „épek és ragyogók” is („dona integra et splendidissima”),¹ nem látják önmagukat abban a tiszta ragyogásban, ahogy a kegyelem állapotában vagy a merőben bűn nélküli, tiszta természeti állapotban látnák. Hiszen természetellenes állapotban vannak.² És ezért „*gyakorlati önismeretük*” hiányos. *Ez a megcsonkított önismeret* pedig következik abból, hogy az akaratuk mozdulatlan, örökre megátalkodott gonoszságában. Ez Szent Tamás gondolata.³ De ehhez a megoldáshoz talán szabad valamit hozzátenni: Az elméleti önismeretnek is meg kellett fogyatkoznia. Az akarást ugyanis megelőzi az értelmi látás, következésképp a gonosz akarat elsötétült értelmet tételez fel. Ebből ismét következik, hogy „ép és ragyogó” természetük szemléletében legalább *azt a legfőbb értékelési szempontot nem veszik észre*, amelyet a képességek végső célja ad; t. i. azt, hogy Isten akaratához kellene igazodniuk. Mert ha ezt a kötelezettséget élesen, tisztán látnák, és a rosszhoz mégis ragaszkodnának, az akarat megmerevedése természetes lenne. Ilyen „természetesség” azonban nincs. Tehát bizonyos fokú elsötétülés jellemzi már az elméleti, és nem csupán gyakorlati önismeretüket is. Vagyis csaknem szóról-szóra beteljesedett rajtuk az Úr Jézus kijelentése: „akinek pedig nincsen, amiye van, az is elvételik tőle”.⁴

4. Ez utóbbi gondolatmenethez kapcsolódva, a jelen fejezet összefoglalásául és kiegészítéséül még megjegyezhetjük, hogy Szent Tamás kifejezetten állítja, hogy a bukott angyalok értelme *természeti adottságait épségben megőrizte*, csupán a kegyelmi élet világossága aludt ki belőle. Tehát úgy látszik, hogy az emberi eredeti bűn által okozott természeti értelem megsebzettsége, amely a lényegét semmiképpen sem érintheti, rájuk nem vonatkoztatható. Pedig Szent Tamás ezt is megengedi, legfeljebb az elnevezést (vulneratio in naturalibus) nem használja. Ő ugyanis a *merőben fizikai képességről* szól, *de nem annak használatáról*. Márpedig az elhomályosodást, a megsebzettséget, ily értelemben kell venni: a bűn által elvakult értelem nem ismer úgy, ahogy azt a büntelen, tiszta természeti állapotban tehetné, vagyis feltételeztünk az angyali értelemben is a hatásokból biztosan felismerhető defektust, t. i. azt, hogy *a helyes használatra való maradéknélküli képesítettségük hiányzik*. E hiány okát azonban nem az értelmi képességben, hanem a gyakorlatilag irányító, megromlott akaratban kell

¹ De div. nom. IV 23.

² „Natura deformata” Alex. Halensis tom. III n. 115.

³ Thom De malo XVI 6 ad 8.

⁴ Mc 4, 25.

keresni. S így *a hiány közvetített*. „A bukott angyalban a megromlott és kévély akarat révén lehetséges a téves ítélet, feltéve, hogy a természeti ismeretkörön kívül merészkednek (in quantum exhibent praesumptuose suum intellectum ad iudicandum de his, quae eos excedunt).¹

De kérdés, hogy az értelem elhomályosodása *csupán közvetve értendő, vagy formális értelemben is?* — Szent Tamás kétségekívül csak a *közvetett elhomályosodásról* beszél és az angyali értelem abszolút sértetlenségét („*potentia intellectiva in se*”) védi. Vele ellentétben a korai teológusok egy része az értelmi elhomályosodásnak formális módját is vallja. És Szent Bonaventura ezt így fogalmazza meg: „Az értelem *spekulatív ítélete* (*ratione cognoscendorum*) a bűn által bizonyos fokig („a bizonyos fok” szabatos meghatározását mellőzi) *elhomályosult*, hiszen a bűn következtében nem tudnak sok dolgot helyes viszonylatba állítani és vakmerőségükben olyasmire ragadtatják magukat, aminek megítéléséhez nincs képesítettségük.² Mindazáltal értelmük lényegében sértetlen. Gyakorlati ítéletük (*ratione agendorum*) azonban (a szövegösszefüggés alapján világos, hogy ezt formális értelemben veszi) *teljesen elhomályosodott*.³ És ezzel a meggondolással idézi Dionysius szavait:⁴ „In daemonibus est furor irrationalis, amens concupiscentia et *phantasia proterva*.“ És ugyanezt az értelmet olvassa ki Szent Ágoston szavaiból: „Mali angeli intelliguntur per tenebras, boni vero per lucem.”⁵

Szent Tamás tanítását átvette D. Scotus is.⁶ Ő röviden foglalkozik a kérdéssel, a szabatos kifejtést pedig mellőzi. Szent Tamás későbbi nagy magyarázói, mint Caietanus, Ferrara, Joannes a S. Thoma, Vasquez, Suarez, Billuart követik a nagy tanítót. Salmanticenses fölöslegesnek tartják részletezni ezt a kérdést. És a későbbi teológia által megerősített tan manapság is megvan.⁷

Mindenesetre a bűnhődésnek az a foka, amelyet Szent Bonaventura és vele többen megengednek, nem mondható egészen tévesnek a szenttamási kimért és óvatos következtetésekkel szemben. Sőt konkrétebb és merészebb alkalmazást lehet látni benne. Annyival is inkább, mivel a bukott angyal megkötözöttsége, bűnhődésének e képletes megnevezése, tekintetbe véve akarati és érzelmi (szellemi értelemben) bűnhődését, valami

¹ Thom De malo XVI 6.

² Bonav. II Sent. VII p. II art. 1 qu. 1 és itt a „resp. ad ultimum”; hasonlóképp tanított Alex. Halensis is és Aegidius és mások. De ebben eltérnek Szent Tamástól, aki a természeti spekulatív ítéletben nem engedett meg elhomályosulást, sőt tanítja, hogy a kegyelmi spekulatív ítéletet is részben megtarthatták (*ratione objecti, non autem principii subjectivi*).

³ cf. Arist. Etic. VI 12: „Nam pravitas distortet facitque ut circa activa principia fallamur.”

⁴ De div. nom. IV 23.

⁵ Genes. ad Litt. I 17.

⁶ Summa Th. III 64, 1.

⁷ cf. Janssens, VI 64, 1.

módon elhomályosodást „jelez” spekulatív ítéletében is. Persze Szent Tamás és a nagyobb többség a tiszta szellemi lét fogalmának sérelmét látják ebben. De hiszen Szent Bonaventura is óvást emel a túlzott értelmezés ellen (v. ö. idézett hely), bár saját tanítását nem tudja szabatosan, elvileg igazolni.

3. Fejezet. Akaratuk megmerevedett

Közvetlen, és egyben legsúlyosabb erkölcsi és fizikai kárt az angyali természetben a bűn azzal okozott, hogy a megátalkodást elősegítette. Akarati életük számára ez volt az *örök halál*. A hit és teológia egyöntetűen tanítja, hogy a bukott angyalok kegyelmi életre többé fel nem támadnak.

A hívő értelem számára az örök állapotnak legkínzóbb (mert legkevésbé megközelíthető) problémái sűrűsödnek e titokban. És ezért nem csoda, hogy a mult idők teológiai részletkutatásai változatos eredményeket mutatnak.

S hogy a probléma és a megoldási kísérletek világosan és fokról-fokra lépjenek elénk, *három gondolatcsoporthot* különböztetünk meg: *a)* megátalkodtak a bűnben (pozitív dogmatikai igazolás); *b)* ennek a megátalkodottságnak magyarázata (okok, alkal-mak, feltételek; dogmatörténeti áttekintéssel egybekapcsolva) és *c)* közvetlen következmény: az állapotszerű bűn (bűnben élnek, bűnbe kísértő törekvéseik, megváltás utáni állapotuk).

1. §. A megátalkodottság valósága

1. Fejtegetésünk elindítója ez a *hittétel*:¹ *a bukott angyalok bűnhődése örök és változatlan*. Isteni tekintély alapján hinnünk kell, hogy a bukott angyalok örök kárhozat büntetését szenvedik és sorsukon változtatni nem tudnak.² Az Egyház tanító tekintélye nem foglalt állást ebben a kérdésben. Az 543-i karthágói zsinat, midőn Origenesnek az angyalra is kiterjesztett apocatas-tasis-tanát elítélte, még csak burkoltan igazolta tételünket, amelyet egyébként a Szentírás és a Szentagyomány egyhangú tanítása alapján teljesen biztosnak kell minősítenünk.

„Isten a vétkező angyaloknak nem kegyelmezett, hanem a pokol bilincseibe verve, a mélységbe vetette (őket) gyötörtetésre, hogy ott fogvatartassanak az ítéletre.”³ „Az angyalokat pedig, akik nem őrizték meg méltóságukat, hanem elhagyták lakóhelyüket, a nagy napnak ítéletére örök bilincsekben sötétségben tartja.”

¹ A IV. lateráni zsinaton már ily értelemben határoztak (Cap. „Firmiter”): „hisszük, hogy a gonoszlelekkel együtt örök büntetés lesz a bűnös ember sorsa . . .” *Denz.* 428.

² L. az örök kárhozat dogmáját; *Schütz Dogm.* II. 123. §.

³ 2 Pet 2, 4.

Az örök büntetés elkészült számukra.¹ Az embernek ígért és meghozott megváltás kegyelme pedig sohasem juthat el hozzájuk.² — Teljesen a Szentírás gondolatvilágához igazodnak az Atyák is.³

A *teológiai megfontolás* a büntényből kiindulva apriori nem merete volna ezt a súlyos következtetést levonni. Csak miután a tényt tekintélyi érvekkel igazolta, keresi azokat a szempontokat, amelyek legalább a konvencienciát javallják.⁴ Ha azonban az örök bűnhődés tényét szabatosan nem is tudjuk igazolni,⁵ de a bűnhődés valóságából bizonyosan következtethetünk a bűnben való megátalkodottságukra.

a) Ez az egyszerű szillogizmus veti meg az alapot: *örökké bűnhődnek, tehát örökké bűnben élnek.*

A következmény jogos, ha a következetesség nem zavaros. Márpedig ez ellen nem lehet kifogás. Nevezetesen, ha megszűnik a bűnadósság (reatus culpaе), vele együtt a büntetésre való kötelezettség is eltűnik (reatus paenae). Ámde ez utóbbi örökre marad, tehát a bűnadósság is. Különben a bűnhődésnek nincs értelme. Következőleg a kettő együvé tartozik: *bűnben élnek (megátalkodottság), mert bűnhődnek.* — Ezt a következtetést azzal a kifogással lehetne lazítani: a bűnadósság és a büntetés kényszere között nincs szükségképeni (logikai és időbeli) együtt-lét. — Felelet: Nincs, ha ideiglenes büntetésről van szó. Hiszen azért ideiglenes, mert a bűn megszűnt, a bűnhődésnek pedig elégtévő (paena satisfactoria) és nem bosszúálló (paena vindicativa) jellege van. Tehát az ellenvetés már ezért sem kielégítő. De egyébként is lényeges különbség van a bűnhődés forrásai, a halálos és a bocsánatos bűn közt is. Hiszen a halálos bűnnek épp az a jellemző sajátága, hogy „egészen” elfordít Istentől és egészen odafordít a teremtményhez. És ha ez az odafordulás végleges és örök, akkor a bűnhődés is természetszerűen örök. És fordítva. És a jelen esetben a bűn és bűnhődés logikáját ily értelemben kell venni.

b) Az angyalok *megátalkodottságát többféleképp értelmezhetjük.* Vagy *tevélegesen* (active), tehát ténylegesen hozzátapad az egykor elkövetett bűnhöz (obstinatio activa secundum affectum), esetleg az elkövethető egyéb bűnökhöz (obstinatio activa secundum reatum); vagy pedig *szenvedőlegesen* (passive): nem tudnak mozdulni a bűnből, akár természeti erőtlenségük miatt (amit jelen-

¹ Jud 6; Mt 25, 41; Lc 10, 18; 23, 43.

² cf. Schütz Dogm. II Krisztus főpapsága 46. l.

³ Damascen. De fide orth. II 4; Szent Ágoston, Ep 217, 3, 10; Fulgentius Fid III 30; cf. utóbb a fizikai büntetésről, az örök tűzről adott tanúvallomásokat; Nyissen. I Philos. 3; Gregorius M. II Moral. 3: „Deus apostatam spiritum ad paenitentiam nequamquam revocat.”

⁴ L. a pokol létezésének igazolására felhozott szempontokat; Schütz Dogm. II. § 123. l.

⁵ cf. következő §-t, ahol a megátalkodottság okainak feltárása egyben a tényt is valószínűvé teszi.

leg ki kell zárni, hiszen természetük lényegében sértetlen), akár azért, mert a természetfeletti cél eléréséhez nem tudnak hozzájutni.

Ez utóbbi lehetőségnek közelebbi magyarázata az, hogy *bűnbánatot sem tarthatnak*. Mert ha tarthatnának, Isten irgalmát biztosan megnyernék. — Teológiai rációk, akármint válogatjuk is őket össze, a bűnbánat hiányának tényét, mint az előrerendelés titkát, meg nem magyarázzák. Hitünk viszont határozottan állítja, hogy sorsuk örökre meg van pecsételve. Következésképp *bűnbánat nélkül élnek*. Mert a bűnt elhagyni, a bűn bánatát is jelenti.¹

Eddigi bizonyításunknak *ez a kettős eredménye van: marad a bűn, és hiányzik a bűnbánat*.

Az előbbi a bűnös rovására megy, az utóbbit az igazságos és szent Isten engedi meg, midőn a bűnbánat kegyelmét (emberileg érthetetlen okból) megvonja tőlük. De ezzel a *megátalkodottság ténye is dogmatikailag maradék nélkül igazolva van*. Legfeljebb egy-két részletkérdést kell még idevenni:

2. *A dogmatörténeti fejlődés egyenletes*. Itt-ott problémák vetődtek fel az angyali örök bűnhődés súlyos kérdésével kapcsolatban,² de ez érthető, hiszen a megátalkodottság ténye, főleg a legkiválóbb teremtményeknek aktuális, tudatos bűnhőztapadása, nemkülönben győzelmes bűn-terjesztése az ember világában, sokkal jobban gyújtja a kárhozat problémáját és egyben a bűn titkát is, mint az emberi bűn sorsa. Nem csoda, hogy sokan gnosztikus, majd manicheus egyoldalúságukban a gonoszlelkeket a bűn valóságos megtestesítőinek tartották, vagy origenista „irgalmatlan könyörülettel” egyszerűen tagadták az örök bűnhődés lehetőségét.³

Szent Epiphanius vádolja meg először Poligenest, hogy a bukott angyalok bűnbánó megtérését lehetségesnek tartja.⁴ Szent Ágoston hasonlóképp.⁵ Rufinussal szemben Szent Jeromos is Origenes támadói között áll.⁶ Origenes követői (Theognostos, Evagrius, Didymus, S. Gregorius Nissenus) védték mesterüket, és idegen betoldásként kezelték ezeket a tévedéseket.⁷

Az Egyház tanítói tekintélye azonban *sohasem ingadozott*, és a szórványos kivételeket mellőzve, a teológusok is mindig határozottan állították: a bukott angyalok mindnyájan, kivétel nélkül,

¹ Itt még legfeljebb arra lehetett volna gondolni, hogy egyik-másik közülök a bűn elkövetése után azonnal megbánta tettét és bocsánatot nyert. De ez alaptalan, mert sem teológiai, sem lélektani bizonyíték nem található (aversio „plena” et conversio perfecta). Petavius nevetségesnek bélyegzi ezt a feltevést. (De ang. III 3 n. 14.)

² cf. Schütz Dogm. II. § 123.

³ cf. Schütz Dogm. II. § 123.

⁴ In epist. ad Joan. Hieros.

⁵ De Haeres. cp. 43.

⁶ Apol. Contra Rufin.

⁷ Soto D. in 4 dist. 50 a. 1; bővebben l. Suarez De ang. VIII 7, 2. A lélekvándorlás tanával is kedveztek a bukott angyalok ideiglenes bűnhődésének; így már az indusok, orfikusok, Pythagoras, Platon, újabban a teozofisták, a spiritiszták; nálunk Gárdonyi (cf. Schütz Dogm. II. § 120, 1, 3).

örökre bűnben élnek. Bizonyos, hogy Isten könyörületével — emberileg — össze tudnók egyeztetni az angyali bűnbánat lehetőségét, mivel a bukott angyalok tényleges bánatindulata lehetséges. Azonban a mélyebb, tehát valódi okok (lásd utóbb), éppen az ellenkezőt kívánták és — véglegesen állandósították. És azért érthető, hogy az Úr Krisztus sem használt soha olyan kijelentést, amely a bukott angyal megállapodottságát időlegesnek tüntette volna fel.

Minthogy azonban a *kinyilatkoztatás ezt az esetleges bűnbánatot sehol sem tagadja*, némelyek e hallgatásból készítenek bizonyítékot: nagyon valószínű, hogy a bukott angyalok egyrésze bűnbánatot tartott vagy legalább is tarthatott. (Salmeron.)

Még csak erősödik ez a lehetőség D. Scotus¹ véleménye értelmében. Nevezetesen: az az időegység, amelyben a bukott angyalok vétkeztek, elég volt arra, hogy ugyanakkor több bűnt is elkövessenek; és valószínűleg így is történt. Következőleg a bűnhődés előtt még egyideig zárandok-állapotban lehettek (in statu viae), a bűnbánatra tehát alkalmat kaphattak. És az irgalmas Isten miért tagadta volna meg tőlük ezt a lehetőséget? — Már Gabriel is így bizonyít,² de még erősebben és még szélesebb alapon Salmeron,³ aki hivatkozik az Atyákra⁴ és sok kongruenciára, amelyekkel az elvi lehetőséget védi. A ténykérdést ugyanis érintetlenül hagyja, hiszen a teológiai meggyőződéssel nem akar szembefordulni.

Az Atyák tanítását Nagy Szent Gergely foglalja össze:⁵ „A (bukott) angyal göggyében annyira elesett, hogy felemelni már nem lehet.” Suarez sorban idézi a nevesebb Atyákat, akikre Salmeron különösen hivatkozik és Jeruzsálemi Szent Cirill kivételével teljes sikerrel ki is menti őket.

Teológiai megokolást nehéz találni a többségi vélemény mellett. Hiszen ha az angyali akarat sértetlen, tehát szabad a bűn után is, mi akadály lehet a megtérésének? — A teológusok azt felelik: a bűn természete (kevéltség) és az angyali szellemnek Istentől való teljes elfordulása olyan benső állapotot teremtettek, hogy ebből kiemelkedni már nem tudnak. D. Scotus, Gabriel és Salmeron ezt nem találják elég megokolásnak és helyette Isten titokzatos gondviselésével igazolják aényt.

Minthogy tehát — a megtérés ez utóbbi lehetőségének esetleges igazságát is fenntartva — a tényleges megátalkodottsághoz gyanú nem férhet, kissé közelebbről kell megvizsgálni e kegyetlen jelenségnek okait.

¹ 2 d. 5 qu. 1 és 2.

² in 2 d. 6 a. concl. 1.

³ in 2 Pet 2 disp. 3 dub. 3.

⁴ Nissen I Philos. 3; Basil In cp. 14 Isaia; Szent Bernát Serm. 17 in Cant. cp. 1.

⁵ IV Moral 9 et 10; cf. Suarez VIII 1 n. 9—13.

2. §. A megátalkodottság magyarázata

I. 1. A megátalkodottság tartalmilag és formailag lélektani állapot, amelyet az akaratsnak (causa materialis) rosszra irányuló állandó törekvése (causa formalis) hoz létre. Minthogy ezt a lelki-állapotot egy ép és lényegében sértetlen szellemi élet hordozza, *ennek a lelki jelenségnek létesítő és fenntartó okait* — amelyeket most elsősorban fel akarunk kutatni — *mint lehetőségeket*, az akarati állásfoglalás elemzésével előre megjelölhetjük. De már ezzel a kezdeti próbálkozással is *szövevényes problémába akadunk*. Nevezetesen: itt nem egyszerűen átmeneti állapotról van szó; nem is egy magátólértődő, a természetnek is megfelelő életjelenségről, mint pl. a megdicsőült angyalok vétekezhetlenségéről, hanem egy merőben természeti, és azonfölül természetfeletti jellegű titokkal állunk szemközt. T. i. a bűnhöz, tehát a céltalansághoz, vég nélkül ragaszkodni, azt szakadatlanul új és új szándékkal akarni, mikor az soha meg nem nyugtatja sem az igazságszomjúságot, sem a boldogságsóvárgást: ez valami megfoghatatlan zavart jelent a természeti életben.

Ez teszi nehezzé a lehetséges benső okok feltárását, míg a szóhajóhető külső okok Isten gondviselésének titkaiban vesznek el.

2. Mindazonáltal e különböztetés figyelembe vételével a következő *lehető okokat* jelölhetjük meg, mint amelyek az akarat formális megmerevedését okozhatják:

a) *belső okok*: vagy az értelem elvakultsága (motiválás), vagy maga a bűn (konkrét esetben a kevélység) a lelket megmerevíti és önmagába fojtja a szabadakaratot (malitia formalis; v. ö. a Szentlélek elleni bűnök) és végül okozhatja ezt a szellemi életjelenségnek egészen sajátos egyoldalra-hajlása is;¹

b) *külső okok*: vagy az intenzív közösségi élet, amikor egyik a másikat uszítja bűnre, vagy Istennek sujtó keze (akár azzal, hogy a megátalkodottsággal egyenesen bünteti őket, akár a megterés lehetőségét tagadja meg tőlük).

Természetesen a lehetőségeket, amint látni fogjuk, bizonyos mértékben mind egybe kell fogni, ha a megátalkodottság teljes létrejöttét és fennmaradását akarjuk értelmezni. De jelentőségük nem egyforma. Hiszen mint részokok sem lehetnek egyforma hatással ugyanannak a hatásnak létrehozásában, mert sajátosan különböznek. Tehát fokozati különbségnek nyilván kell lenni. És mi nem is keresünk többet, csupán azt, hogy fokozatilag, helyesebben: jelentőségben melyik kiválóbb vagy esetleg melyik a kizárólagos. Ez utóbbi esetben nem tagadjuk a többi részoknak szerepét, csupán a lényegét, a létesítő oknak formális jellegét

¹ Némí magyarázatot ad a nagy szellemeknek úgynevezett „csökönyös-sége”, amellyel az egyszer megalkotott felfogásuk mellett kitartanak. Az akarat ugyanis a világos értelmi látáshoz hasonlóan, erős intenzitással ragadja meg objektumát (pl. a szenteknél). Ez a szellem benső életének, úgy látszik, saját-sága. Vagy-vagy!

vonjuk meg tőlük. Együtt vannak azok is a létesítő okkal, de másodlagos szerepben.

3. Most, még mielőtt részletekbe bocsátkoznánk, egynéhány *alapelvet* kell előre tennünk: a) Az angyali akarat lényegében sértetlen maradt a bűn után, tehát szabad. b) Isten nem lehet a bűn létrehozója. Márpedig, ha ő erőszakkal kényszeríténé a szabad angyali akaratot, akkor a megátalkodottságért ő lenne felelős. c) A kinyilatkoztatás forrásai és a csatatkozhatatlan egyházi tanító tekintély szabad vizsgálódást hagy ebben a kérdésben.

*

II. Miután problémánk elméleti és dogmatörténeti átvizsgálásához az utat szabadabbá tettük, de a határokat is megvontuk, *utunk állomásait* előre kijelölhetjük: 1. A merő lehetőségeket apriori alkalmazzuk, 2. Szent Tamást és követőit, 3. Szent Bonaventurát, Duns Scotust és ugyancsak követőiket vizsgáljuk, 4. összefoglalást adunk.

A) Az angyali megátalkodottság lehetséges okai:

1. *A lehető benső okok.* Minden tényleges akarás, mint lélektani aktus, két összetevőből ered: az értelem által előterjesztett jóból, mint motívumból és az akarat benső, természetsszerű törekvéséből. Az így létrejött akarásnak azt a sajátos jellegét, hogy mereven, mozdulatlanul tör a tárgy után, — nem is az egyetemes jó felé, mert ez pl. a boldogok megállapodottságában magától értetődik, hanem a látszat-jó, a bűnös tárgy felé — ezt a sajátosságot *a jelen esetben* nem találjuk sem a motívumban, sem a merőben lélektani akarásban.

a) Mert a *motívum*, a lényegileg épségben maradt értelemnek gondolatartalma, *nem okozhatja s főleg nem tarthatja fenn az akarásnak ezt a merevségét.* Mert ha már a bűnnek létrejötténél nem csalódás, hanem megfontolatlanúság (v. ö. az angyali bűn genezise) motiválta az akaratot, akkor ebből a megfontolatlanúságból szükségképpen nagyfokú „kijózanodás”, a beállott helyzet „rosszaságá”-nak felismerése származhatott. Mert ha nem, akkor az angyali értelem örökre elvesztette ítélőképességét. Ez pedig lehetetlen. Tehát a bűnállapot bűnös voltának szükségképpen való felismerése után az értelem részéről nincs oly erős motiválás, hogy az akarat megátalkodottságának létfenntartó okát, formális értelemben, innen lehetne venni. — Formális értelemben: mert valami módon részt kér az értelem is a megátalkodottság létesítésében, éppen a lelki tevékenységek egysége révén (v. ö. az értelmi megsebzettséggel).

b) *De az akarat természetsszerű törekvése sem elég a „merevség” megmagyarázására.* Az akaratí képeesség ugyanis sértetlen marad, következőleg szabad. A szabadakaratnak pedig egy irányba, főleg természetellenes irányba való beállítottságát, a termé-

szeti épség fenntartása mellett nem lehet magával az akarati törekvéssel megmagyarázni.¹

Nem is szólva arról, hogy az akaratot indító motívumok közt *ott van az önállapot ismerete is*. „Ez az állapot, — mondhatná magáról a bukott angyal — amelyben vagyok, nem a végső cél elérése.” Ha ezt nem látná meg, akkor „ignorantia invicibilis”-ben élne örökre, következőleg bűnhődésének lényeges mozzanata, a céltalanság tudata nem sújtaná őket. Tehát a szabadakaratnak mint szabad törekvésnek nincs véglegesen és természetesen leköthető motiválása; nevezetesen, hiányzik a célrajutottság tudata.

Nem lehet ezt a következtetést azzal támadni: az akarás mint lélektani aktus, a bűn formális oka és létbentartója (negatív értelemben léttartó, hiszen a bűn rossz, negatívum); márpedig a bűnállapot a bűnnek, mint lélektani aktusnak tényleges és megmegújuló akarása. Tehát az angyali állapotszerű bűnnek a létesítő oka is az angyali akaratban van. — Felelet: A következtetés teljesen igaz, csakhogy most a merevségnek, a megátalkodottságnak sajátos (formális) létadó és létbentartó okát keressük. És a lényegileg sértetlen, tiszta szellem akaratában éppen „ezt” nem találjuk meg, mint közvetlen és sajátos forrásban.

c) Ha a benső szellemi élet eme közvetlen forrásai a megátalkodottságnak, mint sajátos jellegnek, formális okául nem jelölhetők meg, marad még egy harmadik lehetőség: talán a *szellemi létmódnak van valami különleges vonása*, amely a bűn elkövetése után éppen a megátalkodottságban verődik ki. Ez a lehető legmélyebb ráció, amelyet találhatunk. Nem távolabbi ok, hanem egészen közeli magyarázat. Hiszen a megátalkodottság, a bűnbemerevedés, amely — ha közvetlenül nem is következik sem a motiváló értelemről, sem a szabad akarásból — ebből a sajátos létmódból nyilván következhetik. Hiszen valósággal egy létmód mind a kettő ugyanabban az alanyban. Csak fogalmilag különböztethetők. De azért is kínálkozik ez a magyarázat, mert ha valahol, magában a tevékeny természetben kell találni valami alapot a különleges jelenség megokolására. Ha ugyanis maga a természet, saját benső alkata értelmében, a megátalkodottságra nincs „fölkészítve” (v. ö. a potentia oboedientialis, a kegyelem talaja, tehát a létmódnak pozitív gyarapodásában is az okozat létrejötte valami módon már elő van készítve), akkor az esetleges belső vagy külső okok, amelyek a tényleges megátalkodottságot létrehozzák, hatásuk kifejtéséhez nem találtak „egy közvetlen érintkező pontot” (a „potentia oboedientialis” ellentétére gondolok). Következőleg, vagy sikertelenül próbálják hatásukat elérni, vagy ha sikerül is, a szenvedő természetet erőszakkal szorítják olyan létállapotba, amely annak a természetnek nem csupán ontológiai

¹ *Szent Ágostonnak* axiómaszerű kijelentése ebben az értelmezésben biztosan helyén van: „Nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas.” (Retract. I 22.)

létfokát, de benső, személyes szabad életét is lényegileg sérti. Márpedig az angyali megátalkodottság nem erőszak, hanem szabad személyes választás eredménye. Tehát „annak az érintkező pontnak” meg kell lennie.

A tiszta szellemi lét metafizikai összetételét tekintve, e *három lehetőség közül*, mint amelyek jelenleg egyáltalán szóbajöhetnek, nyilván *ez utóbbira kell elsősorban gondolni*. Ez ugyanis már e távoli szemlélet után is legvalószínűbben nyújtja az elégséges magyarázatot. Ajánlja ezt az is, hogy az értelemnek és akaratnak, mint a szellemi természet alaptényezőinek „ez” a sajátos létmódja, tehát végeredményben azok is megkapják belőle részüket, amelyeknek aktusán éppen ez a sajátos jelleg található, t. i. az értelem és az akarat. Nem utolsó szempont az sem, hogy Szent Tamás és vele igen sokan ezt fogadták el a megátalkodottság legfőbb magyarázatául.

2. *A lehető külső okok*. Mint látni fogjuk, nem szabad elhanyagolnunk a külső okokat sem, amelyek a bűnhődő akarat megátalkodottságát létrehozták.

Mindenesetre legkevesebb valószínűséget nyújt az intenzív *közösségi élet*. Ez kétségtől megvan a Sátán országában, de ha közös sorsukat az említett szemponthoz, mint létesítő okot hozzámérjük, vajmi kevés valószínűséget ígér. A merőben erkölcsi ráhatás ugyanis tartós és pozitív eredményt nem tud kifejtetni; főleg ha maga is ugyanannak az oknak okozata, amelynek szerepét be akarja tölteni.

Sokkal több rész jutott a bukott angyal megátalkodottságának létrehozásában *Isten gondviselő rendelkezésének*. Első pillanatra úgy tűnik fel, mintha kifejezetten ő akarta volna, hogy a bűnállapotban maradjanak. *A bűnbánat lehetőségét ugyanis büntetésből megvonta tőlük* azzal, hogy nem adott hatásos kegyelmet. Hiszen a bukott angyal nyomorult kényszerhelyzetéből szívesen kiemelkedett volna, ha a mentődeszkát (necessitas mediū), a bánat kegyelmét megkapta volna. Abszolút értelemben így is elgondolható a megátalkodottság létrejötte (obstinatio positiva ex parte Dei), de tiltakozik e merev álláspont ellen Isten irgalma.

Enyhébb és nagyon kínálkozik az a szempont, hogy Isten bünteti őket és azért, mivel *úgysem mozdulnának saját „jőszántukból”*, erőszakkal nem akarja őket kiemelni, bár megtehetné. Hatásos kegyelemmel ugyanis e természeti tespedtséget felrázhatná és a kegyelmi feltámadást teljes sikerrel végrehajthatná. Azért a megátalkodottság okát (causa deficiens — ratione permissionis) ebben a titokzatos passzivitásban kell keresni (obstinatio privativa ex parte Dei). És mint látni fogjuk, egész tábora van azoknak, akik ezt a teremtoi magatartást látják a megátalkodottság főokának.

3. A megátalkodottság létesítő és fenntartó¹ okait így apriori

¹ Fenntartó okról is kell szólni, mert a létesítő okok sorában (cf. Schütz Bölcs. elemei. 35. §) a létadó okkal ez is szükségképpen együtt van.

megvizsgálván, két komolyan szóba jöhető lehetőséget találtunk: az angyali természet egészen sajátos cselekvési módját és az isteni titokzatos intézkedést.

A kettő együttesen is magyarázatot ad, sőt a valóságban együtt kell lennie mindkettőnek. *De így együtt nem lehetnek azonos és formális értékű okai ugyanannak az eredménynek.* Mert valamelyiknek elsőbbséget kell adni, különben nincs formális ok. S minthogy Isten abszolút intézkedéseit a méltányosság és igazság vezérli, midőn a személyes szellemi élet magatartásáról végleges erkölcsi ítéletet hoz, a pozitív isteni akarat aligha jelölhető meg első és formális oknak. Annál kevésbé, mivel merőben a kegyelemnek megvonásával, tehát negatív magatartással, fizikailag, formális értelemben nem adja meg az akarásnak a tényleges specifikus jellegét. Hiszen az emberi bűn elkövetése után sem merevedik meg az akarat s föltétlenül (absolute) a kegyelem sem szükséges, hogy a maga természeti rendjében erkölcsi jót vigyen véghez.¹ Továbbá a bűnös embernek kárhozati élete szintén azzal magyarázható, hogy a bűn logikája, az Istentől való elfordulás után a teremtményhez való odatapadás, véglegesen megállott: az ember megakadt a teremtményi jón és Isten e megmerevedésért, és büntetésből is, örökre így hagyja.²

Az örök állapotnak létesítő okai ebben az egymásutánban sokkal jobban elgondolhatók, mint fordítva. Hiszen a megátalkodottságnak *tartalmi mozzanata két negatívumból áll: a bűnjellegből és a bűnbánat hiányából.* Ezeknek nem lehet formális, pozitív létesítő okuk, mert „nem-létet” „létrehozni” ellentmondás. Következésképp privatív, vagyis ugyancsak negatív jellegű oknak kell közreműködni, hogy ez a jelenség előálljon. De akkor első helyen az angyali természet jöhet szóba, mint amelyen közvetlenül valósul meg ez a sajátos jelenség; és a lehető külső ok, Isten rendelkezése, csak utóbb említhető meg. — Amikor pl. leejtem a követ, az esés formális oka a nehézkedési törvény; én legfeljebb nem akadályozom meg, hogy a nehézkedés hatása alatt a kő leessék. Tehát az esést elsősorban a kő természetével kapcsolatos nehézkedés, nem pedig az én magatartásom okozza.

S ha a bűnjelleg (reatus culpae) és a bűnbánathiány együtt van, már *logikailag is előbb kell lenni a bűnnek.* A bűnt pedig sohasem lehet formális értelemben Istennek tulajdonítani. Tehát már azért is a bűn alanyában kell keresni elsősorban a bűn sajátos jellegének, a merevségnek gyökérszerű magyarázatát. Persze, hogy a bűnbánat hiányát közelebből is megokoljuk, Isten kegyelmének megtagadását is erősen kell hangsúlyozni.

Szent Tamás csak az elsőnél maradt, a másodiknak nem tulajdonított nagy jelentőséget. Pedig megérdemelné ez is, hiszen logikailag és időrendben is együtt van a másikkal.

¹ Schütz Dogm. II. § 76, 5.

² cf. Schütz Dogm. II. § 123.

B) Szent Tamás és követői: a megátalkodottság főoka a tiszta szellem létmódja.

Szent Tamás gondolatvilága ez:¹ Nem nyújt elégséges okot a bűn súlyossága. Hiszen az ember életében a legnagyobb bűnök is megbocsáthatók.² De természetesen csak a halál előtt.³ És hogy utána már nincs állapotváltoztatás, ennek okául nem lehet az isteni irgalom hiányát felhozni. Az irgalom ugyanis mindig készen van a bűnbánatnak, csak hogy a kárhozottak — és a bűn egyszeri elkövetése után a gonoszlelkek is — *bűnbánatot nem tartanak, mert nem tarthatnak*. Tehát beljebb kell menni az ok keresésében a bűnös lélek természeti, lényegi sajátságáig. És itt a következőket lehet észlelni:

Az akarat törekvés arányos a felfogóképességgel (vis apprehensiva), amely motivál. Az érzéki vágyódás véges jót (bonum particulare) keres; ellentéte az érzéki ismerés a konkrét egyedet ismeri fel. Ezzel szemben az akarat az egyetemes jóra hajlik, amint az értelem is az egyetemes fogalmat ragadja meg („intellectus est universalium”).

De különbözik az emberi ismerés és akarás az angyalitól. Amihez egyszer az angyali értelem beleegyezését adta, attól nem tágit (apprehendit immobiliter). Az ember ellenben okoskodik, tehát nem köti magát mozdulatlanul az egyszer megismert igazsághoz (kivéve a gondolkodás alapelveit, „quorum est intellectus”), hanem egyikről a másikra megy át, esetleg ellentétéről-ellentétre („habens viam procedendi ad utrumque oppositorum”). S így az esékeny akarat is majd ehhez, majd ahhoz szegődik. *Az angyali akarat azonban határozottan és mozdulatlanul (fixe et immobiliter) ragaszkodik a megismert jóhoz.*⁴

Szent Tamásnak ez az érvelése igazodik az angyali ismerésről vallott felfogásához, és abból nyilván következik:⁵ az angyalnak akarata a készenkapott természeti ismeretekhez szükségképpen hajlik. De nem a természetfeletti ismeretekhez, minthogy ezek nem magátólértődők; tehát az értelem közeledhetik hozzájuk vagy elfordulhat tőlük. Mindkét esetben azonban saját természetének megfelelően — tehát definitive, véglegesen — elhajlik akarata is, vagy jobbra vagy balra. Tehát a bűn elkövetésében is, amikor kétségkívül valami „természetfelettit” akartak elérni, ez bekövetkezett.⁶

Végeredményben az egész szenttamási gondolatépítés ereje és tartóssága azon fordul, hogy joggal állíthatja-e alaptételét: az angyali természet olyan, hogy egyszeri ismerése és akarása

¹ Thom I 64, 2; De malo 16, 5; Verit. 24, 1 et 2.

² Schütz Dogm. II 562. l.

³ Schütz Dogm. II § 120, 1.

⁴ Ezért is kellett a bukott angyalnak mindjárt léte második pillanatában örök sorsa felől döntenie. És döntött is véglegesen.

⁵ cf. bővebben Thom De malo XVI 5. corp. vége.

⁶ Thom De malo XVI 5. ad 10; Verit. 24, 10.

változhatatlan. S minthogy ezt teljes szabadosággal igazolni nem tudja, viszont az angyali akarat megátalkodottságának magyarázatául más ilyen közelfekvő szempont már nem található, távolabb mennek és másutt keresnek magyarázatot azok, akik külső okot gyanítanak. És ők különösen arra hivatkoznak, hogy a tiszta szellemről vallott korai (pl. Damaszkuszi Szent János) és későbbi felfogás az angyali akaratot szabadnak, mozgékonyak vélte. De ez a kifogás nem hozza zavarba Szent Tamást. Azt feleli: az a mozgékonyosság a végső állapotok előtti időre értendő, utóbb nem alkalmazható.

Határozottan védik a nagy mesternek tanítását Salmanticenses¹, de még előbb Capreolus,² Ferrara³ és Caietanus idevágó magyarázataikban. Ugyancsak Nazarius, Bannez és jóval később Gotti és Billuart. Janssens ismétli Szent Tamást, problémákba nem ereszkedik.

Az az ellenvetés pedig, amellyel szíven akarják szűrni Szent Tamás okoskodását, szintén alaptalan. Salmanticenses védik ki a támadást⁴ és a megoldást is rendkívül elősegítik. Nem keveredünk ugyanis circulus vitiosus-ba, ha így bizonyítunk: Az akarat mozdatlan maradt, mert az értelem véglegesen megmaradt ismeretében: az értelem pedig nem hagyja el az egyszer megfogott ismeret-tartalmat, mert az akarat merevsége ezt nem engedi. Tudniillik e kölcsönös viszony fennáll, csakhogy más és más értelemben. Az értelem függ az akarattól működését tekintve (quoad exertitium), az akarat viszont függ az értelemről tárgyának megválasztásában (quoad specificationem). S hogy azután mindkettőnek viszonya a változhatatlanságban egyezik és ebben egyik a másikat segíti, az angyali természet titka marad.

Szent Tamás gondolatvilágának közelében szeretnének mások is maradni, de saját elgondolásukkal:

a) Mindenesetre hamis a „benső ok“-nak olyan értelmezése, amelyet néhány kisebb jelentőségű teológus⁵ keresett: *Isten valami gonoszságra való hajlamosságot öntött beléjük* (habitus pravus a Deo infusus), mert nem lehet, gondolják ők, a megátalkodottságnak mint a természeti szabadság megkötdöttségének más pozitív oka, mint az akarat benső felkészültsége („dispositio intrinseca voluntatis“). — De így kifejezetten maga Isten okozná a megátalkodást (causa efficiens, non deficiens). Ellentéte lenne ez a kegyelmi felkészítésnek.⁶

b) Ugyanígy tévednek és a kérdést egyáltalán nem oldják meg Gabriel⁷ és Occam.⁸ Szerintük *Isten iránt való gyűlölet*

¹ De ang. disp. XII Dub. I és II.

² In 2 dist. 7 qu. 1.

³ Thom Gent. IV 95.

⁴ Disp. XIII Dub. I n. 29.

⁵ Aureolus, Holcot és Major.

⁶ Suarez De ang. VIII 8 n. 2—4.

⁷ In 2 d. 7 qu. 1 a. 1.

⁸ In 2 qu. 19 et quodl. 1 qu. 14.

állandó megújulása (actus quidam) tartja a bukott angyalt a bűnben. S így a még különben közömbös cselekedet is mindig rossz („*actio ex imperio praedicti odii semper est mala*“). Erre a gyűlöletre pedig Isten készíti az angyali akaratot. („*Necessitari voluntatem daemnonis a Deo.*“) — De ez az okoskodás teljesen elvetendő. Hiszen Istent jelöli meg a bűn sajátos okának. Meg is érdemli Suarez kemény kritikáját: „*Haec sententia absurdissima . . . intolerabilis in theologia . . .*“¹

Ezek a téves magyarázatok nem csökkentik Szent Tamás reális megokolásának értékét, de azok az erős alapon nyugvó megfontolások sem, amelyeket kiváló teológusok indítottak útjukra.

*

C) Szent Bonaventura és Duns Scotus; követők.

Isten kegyelmének megvonása okozta a bukott angyalok megátalkodottságát, tanítja ez az új teológiai vélemény.² Szabad vélemény, és a többségi is. Lényege: Isten jogos büntetésből megtagadta a bukott angyaltól a gyümölcsöző bűnbánat kegyelmét, feltéve, hogy amikor a bűnt elkövették, a bűnben továbbra is kitartottak volna, ha azonnal nem is kerültek volna végső állapotukba (*perseverantia in illo peccato pro statu viae*).

Petrus Lombardus óta³ már elméleti megfontolások alapján is ennek a véleménynek pártján álltak Nagy Szent Albert, Altissiodorensis, Paludanus, *Szent Bonaventura*, *Duns Scotus*, Richardus, Durandus. Sőt mint Suarez gondosan utánanézett, Szent Tamás is hallgatólagos beleegyezését adta,⁴ bár saját véleményét fenntartotta és az annak rendje és módja szerint felállított problémának megoldását csakis az általa kiépített megfontolásban találja.⁵

Mint hogy egyrészt a pozitív isteni rendelkezésnek is része van az angyali bűn állandósulásában, hiszen elvileg Ő ezt megváltoztathatná,⁶ másrészt a korai teológiai elmélés még a szabatosan felépített és a kinyilatkoztatás világához igazodó angyaltannal nem rendelkezett: ennek a titokzatos jelenségnek okát az abszolút isteni akaratban találták. Mint minden nehezebb titoknál, ennél is a kétségtelenül fennálló és igen nehéz problémát (v. ö. a kárhozat problematikáját) Istennél, az Ő akaratí rendelkezésében vélik megoldani. És ezért még nem dönti el a skotisták javára a kérdést az, hogy az Atyákra is bővíben hivatkozhatnak. Hiszen ha magyarázatot keresünk, *Istennél mindig kiköthetünk.*

¹ De ang. VIII 10, 5—17.

² Mintha a Szentírás gondolatvilágából született volna ez a nézet: az igazságos Isten nem kegyelmezett, hanem letaszította a bukott angyalsereget és az örök halál helyét maga készítette el számukra. És odakötözte őket gyötrelmeikhez . . . (cf. a Pokol létezésének igazolását, *Schütz Dogm. II 123. § 1.*

³ Lib. 2. dist. 7.

⁴ *Thom Sent. in 2 d. 7 qu. 1 a. 2; 1 II 79, 3; Verit. XXIII 7. ad 6.*

⁵ *Salmant. disp. XIII Dub. 1 § 10—12.*

⁶ cf. a hatásos kegyelemről szóló tan (*Schütz Dogm. II 77. § 1*).

Pl. Fulgentius hosszasan foglalkozik ezzel a kérdéssel¹ és ezt írja: „Isten az angyalokra vonatkozólag úgy rendelkezett és határozott (disposit et implevit), hogy ha valaki közülük az akarat jószágát megrontotta, isteni segítséggel (divino munere) azt többé vissza ne szerezhesse.” Damaszkuszi Szent János kedvezett Szent Tamásnak, de még többet kedvez a scotista iskolának.² Szent Anzelm is lehetetlennek vallja a bukott angyalok megtérését, bár megokolni csak az említett módon tudja;³ viszont a bukott angyalok megtérését magában véve lehetségesnek tartja.⁴

Az Atyák keresték annak okát, hogy Isten miért vonta meg a gonoszlelektől a megtérés kegyelmét és miért adta meg az embernek? Ugyanígy tapogatództak a hittudósok is. És kétségtelenül sok kedvező szempontot találtak, amelyek a külön-külön nem is adják a kegyelem megvonásának okát, együttesen azonban mégis csak kedvező fogódzópontokat nyújtanak:

Eleinte Damaszkuszi Szent János nyomán többen a *testlélek egysége folytán előálló gyarlósággal* magyarázták azt, hogy Isten az emberrel szemben több irgalmasságot gyakorolt. Mások komolyan tekintetbe vették azt is, hogy az első angyali bűn *nem a kísértő csábítására* jött létre, mint az emberé (Cassianus, Nagy Szent Gergely). Persze ez csak Lucifer bűnére áll és a többivel mi lesz? — Azután: az ember egész természetében megromlott (vulneratio), a bukott angyal nem (Szent Ágoston, Petrus Lombardus, Alex. Halensis). Ismét más magyarázat: az angyal közvetlen a végső állapot előtt volt, míg az embernek hosszú élet-úton kellett volna végigjárni, hogy célhoz érjen. Tehát a bűnhődést az angyal inkább megérdemli (Szent Bonaventura).

Duns Scotus a főgyökeret keresi: a bukott angyal természeti erőivel (hiszen épségben megtartotta őket) és Istennek általános természetrendi közreműködésével (concursum generalis) a *bánatnak kezdetleges fokára eljuthatna (attritio)*. Bár a valóságban ez nem lenne a kegyelmi bánatnak az előkészítője. Mégpedig azért nem, mert vagy a természeti isteni együttműködés hiányos (ami teljesen valószínűtlen, hiszen a csodák halmazát tételeznék fel és erőszakos megsértését az angyali természetnek)⁵ vagy pedig Isten titokzatos rendeléssel megtagadta a kegyelmet. Csakis ez utóbbiról lehet szó és joggal, mert a kegyelmet semmiféle természeti felkészültség, amely az angyalban is meglehet, kifejezetten nem igényelheti.

Nem csoda, hogy ez a megoldás — bár tiszteletben tartották — sem Vasquez, sem Suarez nem elégítette ki.⁶

¹ De fide ad Petr. cp 3.

² De fide ort. II 3.

³ Cur Deus homo I 16.

⁴ Cur Deus homo II 21.

⁵ Report. in 2 d. 7 qu. 3 ad 2.

⁶ 240 disp. 1 cp in fine: „haec sententia Scoti nullo modo nobis probatur”. Suarez De ang. VIII 7 n. 14.

Vasquez kiindul abból, hogy a bukott angyalok *nem kapnak elég erős motiválást az értelem részéről*. Márpedig az akarat addig nem mozdul. És hivatkozik Pulgentiusra, Szent Izidorra, akit Aegidius is követett. Azonban ő sem vitte előre a problémát, amint Suarez hosszú cáfolatában ezt kimutatja.¹ És különösen elveti Suarez Vasqueznek azt az állítását,² hogy *Isten* nem csupán negatív, hanem pozitív értelemben is oka lehet a gonoszlélek megátalkodottságának azzal, hogy *a bukott angyal gondolatát elfordítja a jótól* („a cogitatione congrua naturalis”). De ez, mint már Duns Scotus is észrevette, a természeti rend felkavarása lenne.

Suarez is, így összevetve a problémákat, szokásos módján *egyezett*:³ „vera assertio obstinationem damatorum nasci ex misero statu illi iuncta desertione Dei cum fragilitate creata voluntatis”. Tehát „a bukott angyalnak és az összes kárhozottnak szánalmas állapota („conditio misera status et quidem ratione circumstantiarum ex parte intellectus et voluntatis”) megátalkodottságuk legfőbb magyarázója, de hozzávéve még azt is, hogy a teremtet akarat törekeny, főleg ha saját erőire van hagyatva és Isten különleges segítségét sem élvezi”. És Suarez talál magának pártfogókat, akik burkoltan vagy vázlatosan ugyanezt tanítják.

A skolasztikusok közül ezt a véleményt ajánlja Gregorius, hasonlóan tanít Gabriel. Suarezzel megegyezik Duns Scotus is,⁴ azután Molina⁵ és főleg *Malonius*, aki böven sorol fel másokat is e vélemény megerősítésére.⁶ Suarez így bizonyít:

A kárhozottaknak (embereknek és angyaloknak) sorsa ugyanaz. Márpedig az emberi akarat megátalkodottságának *oka első sorban nem az ő akarata(?)*, tehát az angyali akaratnak sincs olyan sajátossága, amely egyedül adná a közös sors megokolását. Ellenben nagyon valószínű (amint Duns Scotus is vallja), hogy *közös nyomorúságos állapotuk az a forrás*, ahonnan az akarat állandó motiválást kap a rosszhoz való ragaszkodásra. Hogy valószínű következtetését elfogadhatóvá tegye, hosszasan részletezi a kárhozottak állapotának borzalmait: értelmük telve van olyan ismeretekkel, amelyek a multból, jelenből és a kilátástalan jövőből csupa fájdalmas valóságokat mutatnak. Nyomorúságukat mindenestől szemlélik. Akaratuk kimondhatatlan fájdalmat érez céltalanságuk és megköthetőségük tudatában. Szent Bernáttal ő is élesen kiemeli az akaratnak ezt a meghasonlását: „Quid tam paenale, quam semper velle quod numquam erit; et semper nolle, quod numquam non erit.”⁷

¹ De ang. VIII 9, 3—10.

² Disp. 240 n. 3; és disp. 241 n. 15.

³ De ang. VIII 11 n. 2.

⁴ IV dist. 50 a. 4 et 5.

⁵ I p. 64, 2 d. 2.

⁶ In 2 d. 6 disp. 13.

⁷ De consid. V 10.

És ebből következteti: Amint a boldog színről-színrelátás az első pillanattól kezdve maradandó szeretetet gyullasztott, hasonlóan a kárhozat borzalmi a kezdet-kezdetén *a legkegyetlenebb gyűlöletet szították Isten ellen*, Akit mint ellenséget — szinte az újabb és újabb büntetések kihívásával — állandó gyűlölettel támadják.¹ „Hiszik és remélik” az igazságos Istent, akit kemény igazságosságáról ismernek, de nem kegyes irgalmáról. „Actus voluntatis damnatorum voco non pure paenales (ut sunt e. gr. dolor, tristitia, displicentia etc.), sed aliquam deordinationem contra rectam rationem includentes, ut sunt impatientia, et ira contra Deum et odium ipsius vel appetitus vindictae, invidia et similes.”²

Suareznek kiindulását — a kárhozottak közös szánalmas sorsa egyben a megátalkodottság forrása is — már *Caietan előre cáfolja*, mondván:³ az emberi lélek és az anyagi akarat megátalkodottsága nem egyértelmű. Ha lényeges különbség van a két természet között, valós különbségnek kell lenni a két természet cselekedeteinek princípiuma között is. Mindegyik a maga módján cselekszik.⁴ De egyébként is mi jögon állíthatja Suarez, hogy az ember örökös, kárhozati bűnhöztapadása elsősorban külső okok (status miserrimus) szülötte? A bűn logikája a bűnös akaratot vádolja a megátalkodottságért (v. ö. Schütz Dogm. II. A kárhozat teológiája). Egészen részletesen cáfolják Suarezt és Vasquezet és ugyancsak D. Scotust, mint Szent Tamás legerősebb ellenfeleit ebben a kérdésben, a Salmanticensis,⁵ Gotti és Billuart.

Megjegyzendő, Suarez óta jelentősebb új magyarázat nem született.⁶

D) Összemérés.

Ha a két véleménycsoportot szembeállítjuk, a legfőbb megállapításunk az, hogy *már a kiindulásnál eltérnek*. Szent Tamást és követőit a tisztán metafizikai ok keresése vezeti, míg a másik tábor inkább lélektani megfontolásokhoz igazodik. Ez utóbbi emberibb és már az első pillanatra is rendkívül merész. És mégis: Szent Tamás véleménye több valószínűséget érdemel.

a) Ha a külső okság merőben negatív jellegű, akkor a benső pozitív létmozzanatként nem lehet formális okozója. Márpedig az angyal akarati merevsége fizikailag, mint lélektani aktusnak létmódja, pozitív jelenség (conversio ad creaturam — psychice!); következésképpen egy benső létesítő oknak kell lenni, amely ezt a hatást formális értelemben létrehozza. *Metafizikailag* ez lenne a fordulópont.

b) *Lélektanilag* is külső kényszer szorítja őket e maradandó

¹ Ugyanez a gondolat még D. Soto-nál.

² Suarez i. h.

³ In comment. „ad obiectionem autem contra consequentiam . . .” (I 64, 2.)

⁴ D. Palmieri (De Deo creante, Th. 59 n. 3) is erőtlennek véli Suarez bizonyítását.

⁵ De ang. Disp. XIII dub. 3. § 10—12.

⁶ cf. Janssens Summa Theol. VI 64, 2.

állapotba (pozitív rendelkezés folytán nem kapnak kegyelmet), mondhatnák Szent Tamás ellenfelei. De ez sokkal inkább természetellenes, mint Szent Tamás tanítása. Hiszen az akarat szabad törekvése — az örökös terméketlen törtetés és menekülés a rossztól — meddő marad. (Ennek a törekvésnek ugyanis meg kell lenni, különben semmi újat nem mondtak a skotisták, hanem állítják, amit éppen bizonyítaniok kellene.) Pedig a rossztól való örökös szándékbeli elfordulás végtére is Isten irgalmát vonná le. De ezt nem érik el. Miért? Nyilván azért, mert állandóan és kifejezetten a rossz felé húznak. De hát miért akarják szünet nélkül a rosszat, ha százszor tapasztalták, hogy nem cél? Hiszen természetük ép. Pusztán a kegyelem megvonásából, amint Suarez is élesen kiemelte, még nem következik, hogy mindenképpen rosszat kell cselekedniök. Ha pedig a bukott angyalok a rosszat állandóan akarják, mert Isten határozott szándékkal megvonja tőlük a kegyelmet, akkor nem csupán lélektani, hanem

c) *etikai* rejtélybe is akadunk. Hiszen az igazságos Isten pozitív intézkedése eredményezi a bűnben való megállapodást. Különben nem lehet formális és sajátos értelemben vett ok. És nem lehet a nehézség elől azzal menekülni, hogy Istennek ez a rendelkezése merőben privatív, passzív jellegű. Fizikailag igen, de etikailag, szándékot tekintve, nem. Mert ha egyáltalán Isten a bűn genezisében a merő engedékenységgé (causa permittens, non impediens) szerepét vállalja, akkor a bűn fennmaradásában, a kárhozatállapotban is ezt a magatartást kell vállalnia. Ott csupán a büntetés az Ő első és formális célja (végső cél itt is a Teremtőnek dicsősége), maga a bűn pedig valami titokzatos kényszerrel¹ a szabad teremtményi akarat állandó terhe. Különben a beszámíthatóság is hiányoznék.

Mindenesetre, ha e vélemény soron végigjártunk, kétségkívül Suareznek a megokolása hajlik még leginkább Szent Tamás felé, mert nem az általános és éppen ezért nem is sajátos és formális okot, hanem valami bensőt, a kárhozatállapottal összefüggő rációt keresett. Azonban ő csak lélektanilag nyújtott egészen kíváncs magyarázatot, de ez nem elvi, gyökérszerű, metafizikai megokolás. Szent Tamás pedig ide nyúlt le, amint ezt Caietanus az ő magyarázataiban is² kimutatta. S ugyancsak Caietanus a legélesebb támadások ellen is (Duns Scotus, Durandus, Gregorius) bőségesen igazolta, hogy Szent Tamás bizonyításának motívumai (főleg a megismerésnek és az akarási véghezvitelének definitív jellege) egyenként is megállják helyüket. És jóllehet Szent Tamás tanítása nem abszolút jellegű, de rendkívül határozott hangú és az ő időt-

¹ Hasonlít ez a szabadakarat és az isteni előrerendelés (különösen a tomisták értelmezésében) misztériumához: szabadon és mégis rendelkezésre cselekedni. A megoldás ott is ez: a teremtmény előrerendelés a teremtmény természetéhez igazodik, sőt azt felfokozza s így a szabad lény még szabadabban cselekszik.

² In Comment. ad I 64, 2.

álló rendszeréhez kétségkívül legjobban igazodik (v. ö. különösen az angyali ismerésmódról szóló articulusokat).

3. §. Következmények

A bűn félelmes következményei az angyali természetén lélektanilag azáltal jelentkeztek, hogy az értelemre sötétség borult, az akarat pedig a rossz felé hajolva, mozdulatlanságban maradt. Ez utóbbit, amint Szent Tamás tanítja, *fizikai* szükségszerűséggel váltotta ki a tiszta szellemi természet.

Az így létrejött bűnállapotnak viszont *etikai következménye*, hogy állandóan bűnben élnek (a), következőleg cselekvésük a lehető három vonatkozásban — Istenhez, önmagukhoz és a teremtményekhez viszonyítva — állandóan az erkölcsi fogyatékoság jegyét hordja (b).

a) *Bűnben élnek.* Tehát jót egyáltalán nem tesznek, sőt mivel bűnükhöz végzettszerűen ragaszkodnak, *nem is tehetnek jót.* Közvetlen következménye ez a megátalkodottságnak. (V. ö. az állapotszerű bűn természetét pl. Scheebennél.)

S így érthető, hogy az egyetemes teológiai meggyőződés ettől a következtetéstől sem tárgított. Az a kisebbségi nézet, amelyet Duns Scotus¹ dobott a teológiai köztudatba, lassan-lassan csekély számú követőivel kihalt.² Meggondolásuk a skotista iskolára vall: a szabad természet föltétlenül (absolute) szabad, még a végső állapotban is. Tehát végleges megkötözöttség nem lehet sem a boldog angyalok, sem a bukottak örök állapotában. Szabadok a cselekedetek gyakorlásában és megválasztásában (libertas exercitii et specificationi).

Tekintélyi érveket nem tudnak maguk mellett felsorakoztatni. Míg az ellenkező nézet bőségesen.

A Szentírás örök állapotok fogalmában lazítást nem tűr. Márpedig ha ezt nem engedi meg, feltételezhető, hogy bűnbánó megtérésről elvileg sem lehet szó. Dolgozni kell, „míg nappal van, mert eljön az éj, amikor senki sem munkálkodhatik”.³ Lázár és a dúsgazdagról szóló példabeszéd drámai erővel fejezi ki az örök változhatatlanságot. És ami ebben a vonatkozásban az emberi lélekkel kapcsolatba hozható, a bukott angyalra fokozottabb mértékben áll.⁴

A korai és kései *teológiai meggyőződés egyhangú.* Kezddik már Antiochiai Szent Ignáccal,⁵ aki kifejezetten a bukott angyalokról mondja: „Bölcs minden rossz elkövetésére, a jót pedig

¹ In 2 d. 7 qu. unica.

² Tartaretus, Bassolis, *Durandus* (qu. 2 De ang. mal.) és különösen *Gregorius de Valentia* (de paena Ang. 15, 2).

³ Jn 9, 4.

⁴ Bőséges bizonyosság van a mellett, hogy a kárhozati örök állapotok változatlanok. cf. *Schütz* Dogm. II 120. és 123. §.

⁵ Ep 8 ad Philipp.

nem is ismeri; tudatlanságát köszönheti szándékos fejvesztettségének (*dementia voluntaria*).” Hasonló hangon beszél Nagy Szent Gergely,¹ Fulgentius, Prosper Aquitanus, később Szent Bernát és III. Ince.²

S amit a teológusok tekintélyi alapon átvettek, meggyőző teológiai érvekkel is igazolták.³

Bizonyításaiknak első és döntő szempontja az, hogy a bukott angyal cselekedeteiben hiányzik a formális erkölcsi szempont, az Isten akaratahoz való akár kifejezett, akár burkolt szándékú igazodás. Erkölcsi jót tehát még akkor sem végezhetnek, amikor tárgyilag jót tesznek. Szent Tamás példája: *igazat mondanak, hogy félrevezessenek*. És azért náluk is érvényesül az emberi bűnök létrejöttének törvénye: amint a bocsánatos bűn „*dispositio remota ad mortale peccatum*”, ugyanúgy egyik bűn a másikba rántja a bukott angyalt is.⁴

Szent Tamás elgondolása alapján, amellyel a megátalkodottságot magyarázza, könnyű az említett feleletet igazolni, de nem hagyja komoly nehézség nélkül a scotisták véleménye. A kegyelem megtagadásával ugyanis csupán a természetfeletti jócselekedetet kell kizárni, de nem egyúttal a természetit is.⁵

b) A bukott angyalok állapotzerű bűne (*peccatum habituale*) ebben a tényleges hármasságban nyilvánul meg: gyűlölik Istent, irigységgel nézik az összes többi teremtményt (a „kísértés” rációja) és istenítik önmagukat.⁶

Istengyűlöletük közvetlen megnyilatkozása az, hogy a bűnt, az egyedüli istensérelmet terjesztik a teremtmények közt, és ezzel együtt a Teremtőnek kijáró dicsőséget meghiúsítják, a magukét pedig gögös önteltségükben biztosítani akarják (omnibus praeesse): a bűn fedelmei ők, a bűnösök őket szolgálgják.

A bűn hatalma azonban ily értelemben csak az emberi nemre terjeszkedhetik ki (*imperium Satanae*), amelyet a legkülönbébb úton-módon (v. ö. a babonák, megszállások, bálványimádások stb. által)⁷ csábítják a bűnre. S mivel természetük épségben maradt, tevékenységeikkel az alsóbbrendű lényekre, ha csak Isten egészen

¹ IX. Moral 48.

² *Malonius* (In 2 d. 7 Disp. 15), főleg *Petavius* (De incarn I, XII c. 10) igen sok Atyát idéznek.

³ *Thom* I 46, 2 ad 5; De malo 16, 5; Verit. 24, 10; és tanítványai: Capreolus, Caietanus, Ferrara, Nazarius, Bannez; és azonfelül Vasquez és Suarez, Ripalda és főleg a *Salmant.* (De ang. disp. Dub. 3). És a korai skolasztikusok is: Petrus Lombardus, Alex. Halensis, Szent Bonaventura stb.

⁴ Természeti, fizikai értelemben élettevékenységeik mindenestre jók. *Thom* I 64, 2 ad 5.

⁵ cf. Vasquez disp. 241, ahol alaposan felülvizsgálja a rációkat. Persze Szent Tamásét ő sem fogadja el.

⁶ A bukott angyal üdv-történeti szerepe logikailag a bűnből és a bűnhődésből nőtt ki és jellegét is bűne, a kevélység adja. Tehát a főbb szempontokat ily értelemben is kell jelölni. Minthogy azonban az üdv-történeti szerep már a Gondviselés teológiájába vezet, a részletekbe nem bocsátkozunk.

⁷ „Omnes dii gentium daemonia”. cf. *Schütz* Dogm. I 50. § 3.

különleges módon meg nem akadályozza őket, a *maguk módján hatással lehetnek* (képzetek, érzetek, érzéki jellegű emlékezet ébresztése által és azután fizikai, térbeli és időbeli tevékenységeikkel).¹ Következőleg bűnös szándékuk, — egyfelől istengyűlöletük, másfelől a teremtmények ellen folytatott áskálódásaik, melyeket az irigység táplál,² egyképen érhet el hatást.

A kinyilatkoztatás drámai erővel mutatja be a kígyó képébe bűjt gonoszlelek fondorlatosságát, midőn az első ember bűnének eredetét közvetve létrehozta. S attól kezdve az *emberiség történetén végesvégig*, a széthúzás szellemei a büntengert zúditják az emberiségre és a bűnnek evilági, legkeserűbb következményeit, a testi és lelki szenvedéseket, és sok esetben „az örök halált” is ők okozzák. *Krisztus Urunk azonban megváltói erővel bemegy „az erősnek házába*, megköti őt és kiveti a sötétségbe”. A „recapitulatio”, a teremtményrendnek újra való tökéletesítése az Isten-ember, a legtökéletesebb Teremtmény által, megtörtént. Következőleg a gonoszlelek vad gyűlölete és gyűlöletes incselkedései, világban való körüljárásai már nem a hatalmasnak, hanem az alattomos bujtogatónak, a lázadást szító alattvalónak próbálgatásai.

Az üdvörtörténetnek győzelmes szakasza, amely Krisztus Urunk közbelépésével kezdődött, kétségkívül ezt a benyomást teszi, és önkénytelenül megérezzük, hogy *eltűnt a gonoszságnak az a fölényes ereje*, amellyel keresztül-kasul-gázolt a megváltatlan emberiségen. És ha jön is lázadó merészséggel az Antikrisztus, minden időben és a világ végén, az nem az egyenlő erejű uralkodónak felvonulása, hanem a letepert jogbitorlónak utolsó erőlködése. És az Úr Krisztus diadalmas királysága kiűzi a gonoszleleknek légióit és e vándoréletet is az Ő királyi hatalma alatt fejezi be a történeti emberiség.

Az angyali bűn, amely a gonoszság forrásait fúrta, lassankint visszahúzódik és egy rettenetes önkínzássá, az utolsó ítélettel kezdődő és majd akkor egészen véglegesülő benső pokollá változik. Az a *történeti szerep*, amelyet Isten kifürkészhetetlen engedelkenysége neki juttatott, elindul az első emberi bűnnel és végigjárja az emberi nem történetét, míg nem a minden rossz felett győzelmes és saját dicsőségét még a bűnön is behajtó teremtmény Isten semmivé alazza a bűn személyes képviselőit.

Itt mindjárt egy kérdés vetődik fel: ha a bukott angyalra a bukását követő pillanatban azonnal az örök büntetés terhe szakadt, tehát állapota állandósult, *hogyan vegyülhetett a teremtmények közé* és főleg hogyan merészkedhetett a kegyelem állapotában élő ember megrontására? Végso sorsával, megköttözöttségével ez a bűnös merészség összefér?

¹ Thom I 111, 1—4.

² Kellemetlen érzése lehet a gonoszleleknek, midőn a kegyelemben élő ember fölényét, célbiztonságát látja. Mindenek fölé törekvő kevélysége, hogy kinlódhatik? Lélektanilag egészen reális ez a feltevés.

Nem kell feleletül Isten titokzatos intézkedéseire hivatkoznunk,¹ hanem csak azzal oldjuk meg a kérdést, hogy *a bukott angyal létrendi helyzete ezt megkívánta*. Ők ugyanis arra voltak hivatva, hogy a természet jogán uralják a náluk tökéletlenebb teremtményeket. Márpedig az anyag-szellemi világ bizonyos történelmi szakaszon ment át, — így rendelte ezt a Teremtő Isten — míg megérkezett saját szabad választása által az örök (jó- vagy bal-) sorsra. S minthogy e természetrendi átmeneti fokozaton (vándorúton) a bukott angyal *természetszerűleg végigkísérte volna* a test-lélekből álló teremtményt (az örök boldogság honából is közénk jönnek a boldog angyalok őrizetünkre, nyilván, hasonló megokolás alapján, amint ezt Szent Tamás is megjegyzi), az épségben maradt, tehát természeti igényeit is megtartó bukott angyal a természet jogán közénk jöhetett.

Mindenesetre a teremtményi rend átmeneti időszakában az angyali bűnállapot, közelebbről, az örökre akart és szándékkal megtartott bűnös törekvés minden lehetőséget megragadott, hogy Isten-gyűlöletét egyenes vagy kerülő úton kielégítse. És amihez a természet jogán közeledhetett, azon gonosz szándékát végre is akarta hajtani. Így született meg az angyali bűnből és a bukott angyalok természetrendi állapotából, szinte a logika erejével az az üdvtörténeti szerep, amely az ördögnek és angyalainak a Teremtő engedélyével jutott.

4. Fejezet. Szenvednek (Paena sensus)

I. Szenvedik önmagukat

1. Az angyali bűn halálos sebet ejtett az angyali akaraton (megátalkodás) és az értelmet is szükségképen megsértette; sőt büntetésből egyéb fizikai, idő- és térbeli tevékenységeik is korlátozódtak. Ezzel az angyali bűnhődés kínjai szinte teljessé válnak. Úgyhogy *Isten külön büntetését már másodlagosnak, járulékosnak tekinthetjük* ezekhez képest.²

„A szellemi teremtménynek legmélyén gyökerező létigénye Istenben élni; az egyetlen léttartalom, amely kitudja elégíteni, a föltétlen igazság, amelyen megnyugszik örökké kutató elméje, a tiszta és teljes jó, melyet boldog célhozzjutással átölél lelke. Ha ettől elesett, elesett létének és tevékenységének természetszerű léttartalmától, s *nem ér nyugvóponthoz legmélyebb igyekezete*.“³ Ezek az emberre vonatkoztatott szavak az angyalra is teljes jog-

¹ Szent Tamás ily szempontokat is megjelöl (I 114, 4.).

² Janssens, Summa th. VI 854 p.

³ Schütz Dogm. II 686 l.; Thom 1 II ad 3. Scheeben szerint úgy élnék, mint lázas betegek. (Dogm. B II § 189.)

gal állnak. Ez egészen világos és a teológia történetében nem találkoztunk senkivel, aki nem ebben látta volna a bukott angyalok szenvedéseinek sommáját. Hiszen mint személyes szellemi lények a tisztán lelki szenvedést átélhetik. Testi szenvedés természetesen meg sem említhető,¹ hacsak (ez merőben lehetőség marad a hit és ész világánál) *büntetésből alacsonyabb testiszellemi, tehát érzéki életre* nem sülyedtek.² De ez még lehetőségnek is rossz, hiszen lényegileg tisztán szellemi életre vannak teremtvé. Márpedig lényegük változnék meg.

Mindenesetre szabad kérdezni, *vannak-e fokozatok bűnhődésükben?* Igen. Különben a bűn és a bűnhődés foka nincs arányban. A „ruina optimi pessima” itt valóság lett. És ha a bűn elkövetésében is volt bizonyos „rend”, akkor az igazságos Isten a büntetésosztásban is rendet tartott. Ide tartozik egy másik kérdés is: *bűn-életük, újabb bűneik fokozzák-e büntetésüket?* Nem. Mert bűnös szándékkal már kezdet-kezdetén elhatároztak minden bűnt; következésképpen minden elkövethető bűnért már eleve felelősséget vállaltak.

Az Istentől való elvetettségnek teljes tartalmát (a mult emlékeinek, a jelen sivár állapotnak és a jövő kilátástalanságnak minden terhével) még csak kiegészítette az igazságos Isten, midőn pozitív büntetést is mért rájuk. És ily értelemben mondjuk

2. hogy *gyötrődnek az igazságos Isten által kirótt büntetésben*. Minthogy ez a másodlagos járulékos bűnhődés a kinyilatkoztatás forrásaiban „a kárhozat tüze” néven szerepel és igen sok teológiai vitának gyújtópontja lett, kissé részletesen kell vele foglalkozni. De csakis az angyali bűnhődés szempontjából, tehát alkalmazott értelemben.³ Most csupán két kérdést: 1. tisztán szellemi vagy érzéki jellegű az örök kárhozat tüzének hatása? — 2. És ha valóságos hatást vált ki, hogyan éri el ezt, és milyen mozzanatokban jelentkezik a hatás?

II. Örök tűzben gyötrődnek és a halál országában élnek

1. Érzéki vagy szellemi-e ez a büntetés-eszköz?

A pogány mithológia hamisított sejtései, képzelődései a kinyilatkoztatás állandó és kifejezett tanítására utalnak: *a kárhozat tüze valóság*. Nem metafora, nem is helyettesítő elnevezése ez a lelki gyötrelmeknek,⁴ hanem a kemény isteni igazságosság büntető-

¹ Thom I 64 3.

² Janssens, Summa th. VI 864 p.

³ Így vélekedtek Pythagoras, Ovidius, Cicero, Epicuros, Seneca, Avicenna stb. Sőt Luther is, és főleg Ambr. Catherinus. cf. Suarez, De ang. VIII 12 n. 2.

⁴ Schütz Dogm. II 123. §, ahol a történeti és elméleti kérdések a kárhozat tüzére vonatkozólag lényegileg össze vannak fogva; cf. még Bartmann Dogm. II. § 213; Diekamp Dogm. III. § 8—10. Náluk bőséges irodalom.

eszköze. Ezt az igazságot, mint amelyet a kárhozat teológiájában igazolnak, kétkedés nélkül elfogadjuk.¹

De már a kezdet-kezdetén komoly *nehézségbe* akadunk. Nevezetesen: az elkárhozott ember és az angyal természetük szerint különböznek. *A tűz gyötörheti az emberi testet, de nem a szellemi lelket.* Hiszen a tűz a testi élet jelensége. Tehát a bukott angyal és a testétől ideiglenesen különvált emberi lelket (ánima separata) sajátos értelemben a tűz nem érintheti. Újabban különösen élesen dolgozta ki ezt az ellenvetést A. Catharinus.² És nem érezte magát egyedül. Hivatkozhatott a Szentírásnak kevésbé határozott kijelentéseire,³ az Atyákra⁴ és főleg több neves skolasztikusra.⁵

Azonban az egyetemes, *mindenkori teológiai meggyőződés valóságos tűzről beszél.* A szentírási helyek zöme, az állandó hagyományos vélemény mind ezt bizonyítja.⁶ És e bizonyosságtételek összegezéséül csak ennyit veszek ide: *a) lehet és szabad* a tiszta szellemek büntetésére reális és fizikai eszközt használni. Hiszen az ember szellemi lelke és teste között is a lényegi egymásrautaltság értelmében valóságos viszony van. És ahogy a lélek szellemi élete a „corpus aggravat animam” értelmében nehézkesebbé válik, úgy a bukott angyal szellemi életében is elő lehet idézni olyan hatást, amely fájdalom, terheltség formájában jelentkezik. *b) És illő is,* hogy a kárhozat tüze a teremtményi rend nevében is gyötörje a lázadó teremtményt, aki megtagadta a teremtményi lét célját, az Abszolút Igazságot és Jóságot, és a teremtményben kereste boldogságát; s megérdemli, hogy boldogtalanságát attól a teremtménytől vegye, amely kevély önelégedettségét leginkább megalázza, az anyagvilágból. *c) És ez a büntetés egészen sajátos jellegű:* Nem tisztán testi, hiszen a testtől lényegileg különválasztott és önálló szellemi életre rendelt lényt érint; viszont nem is merőben szellemi, mert akkor már „tűzről”, mint ilyenről, szó sem lehetne. Valami szublimált anyagi-fizikai hatóerő lehet ez. A

¹ Schütz Dogm. II 123. §.

² Pesch Praelect. D. IX 2, 321. Möhler és Klee az újabb időkben hasonlóan vélekedtek.

³ Az Úr Krisztus is tűzzel és Szentlélekkel kereszttel (Mt 3, Lk 3). Suarez alapos kritika alá veszi a kétes helyeket és az egyoldalú magyarázatot tompítja (De ang. VIII 12 n. 20—40).

⁴ Tertull. Apol. 48; Origen. De princip. II 20; Szent Ágoston is engedékeny (Civ. Dei XX 16); Szent Jeromos in Comment. in Is 66, 24 („vermis . . .”); azután Damaszkuszi Szent János, Szent Ambrus és mások.

⁵ Nagy Szent Albert, Szent Bonaventura, Aegidius, Durandus, akik látszólag öt igazolják. (Suarez De ang. VIII 12, 3.) Megjegyzés: A kérdés egyházi tekintély erejével nincs eldöntve és még az utóbbi időkben is próbálkoznak, hogy a mégis csak többségi hagyományos véleményt gyengítsék. cf. Schütz Dogm. II 123. § 2.

⁶ Lásd különösen Vasquez, Petavius, Suarez és Gotti idevágó dogmatörténeti vizsgálódásait; az újabbak közül különösen Janssens és Heinrich—Gutberlet (Dogm. X 618. §).

megdicsőült test (corpus spiritale) analógiájára kell gondolni ennek a létmódját is. És hogy azután e reális fizikai bünteteseszközt a Teremtő miként alkalmazza, ez már újabb kérdés.

2. Milyen a kárhozat tűzének hatékonysága a gonoszlelkek büntetésében?

A pokol tűzének hatékonyságát közelebbről nem tudjuk meghatározni. A sok magyarázkodás közt *Szent Tamás elgondolása legvalószínűbbnek* ítéltető: szolid, óvatos, a természet rendjéhez és a lehető hatékonysági módokhoz alkalmazkodik. Az emberről mondja, de az angyalra is vonatkoztatható: „A tűz akadékoskodást vet a léleknek: leköti őket egy sívár, kietlen helyhez, amint most testük a lelkiüket, továbbá akadályozza őket, hogy gondolatuk és akaratuk azzal foglalkozzék, amihez kedvük van és rájuk erőszakol olyan gondolatokat és vágyakat, amelyekről irtóznak.”¹

Mindazáltal nem szabad mellőzni az *idők folyamán felvetődött szempontokat* sem. Mert ezekben is van valami az igazságból.²

a) E véleménynek egyik csoportja *merőben intencionális hatást* lát a tűz-okozta fájdalomban: a bukott angyalok úgy *gondolják*, hogy a tűz őket is gyötri, mint a kárhozott embereket. Ez a vélemény egészen szélsőséges formájában azoknál fordult elő, akik a valódi, fizikai tűz létezését tagadták. De némelyek a tűz valóságával is összeegyeztethetőnek vélték a hatékonyságnak ezt a módját, mondván: az angyali értelemben a siralmas állapot felismerésén kívül *új, gyötrelmes gondolatok is ébredtek*, éppen ennek a tűznek hatásaként. Nagy Szent Albertre és Szent Bonaventurára akarják ráfogni ezt a nézetet, de alaptalanul.³ Hiszen metafizikailag is nehéz végiggondolni, hogyan idézhetne elő anyagi ok közvetlen hatásként tisztán szellemi okozatot, lélektanilag pedig merő képzelődést teremtene az angyali értelemben. Ez pedig a tiszta „lelki látásban” erőszakos elsötétítést feltételezne, amelyet ki kell zárni (v. ö. a bukott angyalok értelmének elhomályosodása). Hasonló értelemben utasítják vissza ezt a lehetőséget Szent Tamás,⁴ Aegidius, Richardus, Duns Scotus, Gabriel és a többiek.

Szent Bonaventura azonban tényleg zavarba hozza a teológiát.⁵ Azt mondja: Az intencionális hatás létrehozására nem szükséges Istennek egészen különleges segítsége, hiszen ez természetszerű (connaturale!) jelenség lehet mind a szellemre, mind a tűzre nézve. És így is történik. Mint ahogy gondolat ébred a testi lét láttára

¹ Thom Suppl. 70, 3; Schütz Dogm. II 689. l.

² Suarez De ang. VIII 13. Már Nagy Szent Gergely is hasonlókat tanított: „Ignem eo ipso patitur anima quod videt. Quia anima se cremari conspiciat, crematur.” (Dial. I. 4 cp. 29.) De másutt másképp tanít.

³ Suarez De ang. VIII 13 n. 1.

⁴ In 4 d. 50 qu. 2 a. 2.

⁵ In 4 d. 44 qu. 2.

az emberi lélekben is. Isten pedig büntetésből a tévedések sorozatát engedi meg, sőt okozza a bukott angyal értelmében, amely azután gyötrő félelmet szül. És hivatkozik Szent Ágostonra.¹ Azonban ez a magyarázat Szent Ágostonnak,² de sokkal inkább a Kinyilatkoztatásnak beszédmódjánál tarthatatlan. A felhozható nehézségek helyett elég önmagának cáfolatát idézni: „Hisszük, hogy az a pokoli bűnhődés a tűznek valóságos hatásaként jelentkezik, nem pedig képzelődésre.” Suarez „a legnagyobb tisztelet fenntartása mellett” kimutatja, hogy önellentmondásba jutott a nagy Tanító.³

A múlt században Schell (Katholische Dogmatik, 3. Bd. II. T. S. 892) újíttotta fel ezt a nézetet. Úgy gondolja, hogy a pokoli állapot az összeviesszaság, a *kaotikus fölfordultság* képét mutatja, amelyben minden „örökké” pusztul és felemésztyődik. És e soha véget nem érő romlás oka és fenntartója a tűz, amely kínzó *tükörképét* (*Spiegelbild*) adja a *benső lelki összeviesszaságnak* is. Ennek a tűznek hatékonysága nem érinti közvetlenül a szellemet, hanem állandó ismerettartalmat (Erkenntnisshalt) nyújt egy összeomlott világról, és ezáltal okozza a lélek fájdalját. És a neves teológus az ő tanításának igazolására igen érdekes lélektani szempontokat talál. Azonban pozitív dogmatikai megalapozást nem tudott adni. Mindazáltal a szenttamási tanítással (alligatio infernalis) összhangba hozható ez az elgondolás (Gutberlet).

b) A többségi vélemény a kárhozott tűzének valóságos hatékonyságát vallja: valóban fizikailag érinti a lelket. Kifejezetten a bukott angyalokra vonatkozólag a Szentírás és a Szentatyák kijelentéseit csakis így vehetjük. Az *örök tüzet a bukott angyalnak készítette Isten* és ugyanazzal bűnhődnek a kárhozott emberek „is”. A párhuzam nyilvánvaló: a kárhozott emberek valósággal szenvednek, tehát bizonyos, hogy a hatás mindkettőben valóságos. Különbösen az elsődleges cél, a bukott angyalok gyötrelme meghiúsul. Pedig nekik készítettett a tűz.⁴ — Az *Atyák óvatosa*k a pokoli tűz hatékonyságának meghatározásában.⁵ De Szent Ágostonnal együtt határozottan állítják, hogy „valóságos, bár csodálatos módon gyötri ez a tűz az emberi (tehát az angyalit is) lelket”.⁶ „Gyötör és éget ez a láng, de el nem éget.”⁷ „Tüzel, de nem világít.”⁸ Hasonló hangokat hallunk Szent Ciprián, Szent Ambrus,

¹ De Musica VI 5; Civ. Dei XXI 10.

² Ő rendkívül óvatos és ilyen határozott formát itt sem használ; cf. Suarez De ang. VIII 13 n. 6 és Janssens Summa th. VI 886 p.

³ Suarez De ang. VIII 13 n. 5—7. Megjegyzendő: Az intentiós hatást mások elfogadták, de szoros értelemben, tehát a tűz formális hatásaként, nem magyarázták, amint utóbb ki fog tűnni.

⁴ Is 66; Sir 7; Mt 25, 41; Lc 16; 2 Thes 1.

⁵ „Huius paenae et ignis illius potentiam nulla vox exponere, nullus poterit sermo explanare.” Szent Ágoston Serm. 181.

⁶ Civ. Dei XXI 10.

⁷ Nagy Szent Gergely.

⁸ Alex. Szent Cirill.

Szent Jeromos, Aranyszájú Szent János, Fulgentius és a későbbiek műveiből.

A hittudósok a pokol tüzének *valóságos hatását többféle-kép jelölték meg*:

α) Előttünk ismeretlen *létmozzanatot* teremt a pokoli tűz. Szent Ágoston kijelentésére hivatkozva, Vasquez úgy gondolja, ezzel is meg lehet elégedni.¹ Azonban ha már valóságos létmoz-zanatról beszélhetünk, akkor ez legalább a főbb kategóriák közül valamelyikre alkalmazható, sőt azon belül még némi faji meg-határozást is lehet találni. Hiszen segédszempontokat egybeült is találunk.

β) Igen sokan² vannak Szent Tamással, akik a legvalószí-nűbbnek tartják, hogy *a tűz csupán azzal okoz gyötrelmet, hogy akadékos vet és leköti a lelket*.³ Szent Tamás megengedi, hogy a pokol tüze a megkötözöttségen felül még valami más hatást is váltson ki a lélekben. Csakhogy *ez a hatás már közvetett és nem közvetlen hatás lenne*. E közvetett hatásnak szabatos fogalmát azonban már nem keresi. Valószínűleg intencionális hatásra gon-dol (v. ö. *Thom Suppl.* 70, 3; *Schütz Dogm.* II 689. 1.).

Szent Tamásnak ezt a megszorított értelmezését, amelyet mégis csak legtöbben fogadnak el, mindenkinél jobban *támadja Suarez* (De ang. VIII 14, 11); azonban, úgy látszik, jogtalanul ellen-kezik. Mert a bűnhődésnek az a módja, amelyet Szent Tamás tanít, távoltart olyan nehézségeket és e nehézségek eloszlására használt olyan feltevéseket, amelyek magukban is külön súlyos problémák (pl. hogyan fejthet ki hatást közvetlenül, sajátos érte-lemben a fizikai-anyagi eszköz a szellemen, annak benső életé-ben? Vagy mi az a természetfeletti jelleg, amelyet a tűz mint büntetéseszköz hordoz, hogy hatását végrehajtsa?). De a büntetés-nek ez a módja pozitív értelemben is *éppen elég* a különleges (másodlagos és nem is lényeges!) bűnhődés végrehajtására és a sajátos szellemi, fizikai szenvedés állandó táplálására.

Azonfelül a megkötözöttség, a szabadságvesztés nem csupán szimboluma az örök javak elvesztésének, hanem *együttal reális*

¹ Disp. 243 cp. ult.; és itt saját pártjára egy kis csoport teológust gyűjt össze: Szent Bonaventurát, Szent Tamást, Gabrielt, Durandust és másokat. De jogtalanul, amint azt igazolni lehet.

² *Thom* I 64, 4; *Gent.* IV 9; *Verit.* 26, 1; in 4 dist. 44, 3 a. 2, 3; Szent Tamás nyomán Capreolus, Caietanus, Ferrara és sok tomista; de mások is: Szent Bonaventura, Duns Scotus, Gabriel, Durandus (cf. Suarez De ang. VIII 14 n. 4).

³ Megjegyzendő: A bukott angyalok bűnhődésének egyik mozzanata az is, hogy cselekvő képességüket (*Thom* I 51–53; vis agendi, virtus operativa) Isten megkötözte. A *halál országába taszította őket gyötörtetésre* (cf. *Schütz Dogm.* II. § 123, 4; kifejezetten a bukott angyalnak kárhozati helyéről bővebben írnak Vasquez 243 disp. 1–6; Suarez VIII 16 és 17; *Janssens* VI 64, 4). Isten azon-ban egyelőre csak megkötözte őket, de nem „kötözte le” (cf. üdvrendi szerepük). Teljes megbénítás, vagyis minden szabad, személyes tevékenységük megakadá-lyozása, amely térben és időben, máshoz való viszonyukban valósulna meg, csak a világ végén következik be (cf. *Schütz Dogm.* II. § 122, 4). És bűnhödé-sük is ezzel véglegesül.

létrehozója a rabszolga-létmódnak. S így aki mindennek felett akar állni (omnibus praesesse), annak hatalma alatt áll, amit természet-szerűleg szolgáljának, alattvalójának kellene tekintenie („igni” subesse). S végül benső szellemi életét nem fojtják el kívülről jövő fizikai hatások (szándékbeli vagy akaratbéli tartalmak), viszont a tiszta szellemi természet egész erejével átfoghatja saját nyomorúságát, a „paena damni”-t, minden szenvedésnek summáját.

És azért, ha Suarez bizonyít a Szentírásból és az Atyákra is hivatkozik és teológiai okokat is sorol fel („impugnationes septem”), merev meggondolások vezetnek. A létkategóriákat sorra veszi és alkalmazhatóságukat vizsgálja és a tűz által okozott létmozzanathoz viszonyítja. Ellenvetéseit azzal zárja, hogy a pokol tüze által okozott létmozzanat nem a hely („ubi”), hanem a minőség kategóriájához tartozik elsősorban („qualitas spiritualis”). És ily értelemben állítja, hogy a pokol tüze a maga módján valami *lelki felhevülést* („calor”), *lázat, benső égést idéz elő.*

Az elvi lehetőséget iparkodik igazolni és Duns Scotusra is hivatkozik. Persze Suarez nem testi, érzéki lázra gondol, amely a testre utalt lélekben fájdalmat vált ki. Ehhez ugyanis kellene a testtel-egyesültség állapota. Csakhogy amint a testi-lelki lét állapotában is csak éget, de el nem éget a kárhozati tűz (ez bizonyos a kárhozott emberre nézve, ha egyáltalán tűzben gyötrődnek), hasonlóképp ugyanez a tűz alkalmas arra is, hogy a természete szerint meg nem semmisíthető szellemi valóban is valami benső égést hozzon létre.¹ Így tanított már Henricus Gandavensis is és később hasonló értelemben Lessius (De div. perf. XIII 30).

Suarez bizonyítási kísérleteit mellőzve és pusztán a tanítást szemlélve, azonnal feltűnnek ennek az elgondolásnak is a *nehézségei*.² (Megjegyzendő, hogy nehézségek ezek, nem pedig merev ellenkezések. Hiszen elvileg egyik legszerencsésebb megoldást éppen Suarez adta (v. ö. Heinrich—Gutberlet).

Metafizikailag különleges nehézség már az is, hogy a lényegileg más minőség (a melegség, „calor”, lényegileg testi, érzéki élet jelensége) miképpen lehet az egyszerű szellemi létnek járuléka? Ő ugyan hivatkozik arra, hogy a megszentelő kegyelem is valami rendkívüli minőség a lelken (habitus entitativus), amely gazdagítja, szépíti a lelket; csakhogy a párhuzambaállítás nincs megokolva, hiszen a „pokoli tűz” nem szellemi, hanem fizikai hatóerő. De *fizikailag és élettanilag* sem tiszta ez a megoldás; hiszen a tűznek formális hatása a feloszlás, csakhogy a pokol tüze ezt a formális

¹ De ang. VIII 14 n. 31—32.

² Van még egy *negyedik nézet*, amelynek méginkább kedvez Suarez, bár ezt nem dolgozza ki olyan gondosan, mint az előző tanítást. E szerint az *angyali lényeg beszenszereződik* és természeti ragyogását a különös pokoli tűzben elveszti. Ellentété ez a „lumen gloriae”-nek (qualitas dolorifera). A 16. században támadt fel erőteljesen ez a gondolat (Malonius, Pesantius, Zumen, de többen Durandusnak is tulajdonítják). S hivatkoznak Nagy Szent Gergelyre, Szent Ágostonra, Nagy Szent Albertre és mások tanítására (cf. Suarez De ang. VIII 14 n. 41—48).

hatást nem fejtheti ki az egyszerű szellemi létben (azért nem is azonos teljesen a fizikai tűzzel a pokoli tűz), még kevésbé okozza az ezzel együttjáró sajátos égési fájdalmat (calor). Következésképp a tűz *lélektani* hatása is, amelyet a tűz fiziológiailag kiváltana, nevezetesen a heves és mégis csak fokozatosan végbemenő természetellenes jelenség átérzése hiányozni fog.

Suarez gondolatát vette át *az újabb időben* F. Schmid és főleg *Gutberlet*, aki elfogadhatónak tartja, hogy valóságos és közvetlen (Szent Tamás szerint közvetett) hatást váltson ki a kárhozat tüze a tiszta szellemben, mégpedig oly értelemben, hogy *fizikai, égési fájdalom támad, hasonló a testi égési fájdalomhoz*. Aprólékos (lélektani, pszichofizikai, élettani) vizsgálódások után jut el erre az eredményre. Mindenesetre nem ragaszkodik mereven tanításához, hanem csupán fogalmilag és az újabbkori természettudományos felfogással szembeesítve, de Szent Ágoston és Szent Tamás elgondolásaihoz híven (Heinrich—Gutberlet Kath. Dogm. X p. 542.) „lehetőségeket” keres és *a pokoli állapotnak* (ha tetszik) „*természettudományos*” képét akarja megrajzolni (v. ö. Gutberlet, Naturphilosophie. 3. Auf. S. 142. ff. és F. Schmid, Quaestiones selectae. Paderborn, 1891. quaest. III). Állítását kizárólag az emberre, az emberi lélekre vonatkoztatja (kitűnik ez bizonyítási módjából is), a bukott angyalokkal kapcsolatban pedig semmiféle pozitív megállapítást nem tesz. Mivel tehát az emberi lélek (forma substantialis) lényegileg különbözik az angyali tiszta szellemtől (substantia intellectualis), Gutberlet gondolatmenete is *csak analóg értelemben állítható* a bukott angyalok kárhozati bűnhődéséről. Gondos vizsgálódásai azonban nagyon is figyelemreméltók és ily irányú újabb kutatásnak, amely elsősorban természettudományos alapon indulna el, kedvező szempontokat nyújtana. Erre a kutatásra azonban egyelőre várni kell.

c) *Összefoglalás.* Ha a bukott angyal érzésseli kínjának sajátos létrejöttét és módját vizsgáljuk, *Szent Tamásnak kell elsőbbséget adni*. Az a tűz, amelyet Isten a bukott angyalnak készített, arra való, hogy őket lekösse, de nem egyszersmind arra, hogy fizikailag, formális értelemben (közvetlenül; közvetve lehetséges) kínozza. A tűznek formális fizikai hatékonyságát ugyanis a tiszta szellemi valóval vonatkozásba hozva, rendkívül nehéz végiggondolni és eredményre vinni.

Viszont ugyanaz a tűz, amely az angyalt megkötözi, az emberben a test gyötörtetését egyszerűen elvégezheti. Ebben semmi ellentmondás (v. ö. Gutberlet tanítását). Sőt a „tűz” *elnevezés is inkább értünk*, emberekért van, nem pedig azért, hogy jelezze azt a formális hatást, amelyet közvetlenül a bukott angyalon elér. Közvetve azonban a bukott angyalban olyan nagy fokú szenvedés okozója, hogy az a „tűzégetés”, amely a legnagyobb testi kínokat idézi elő itt a földi életben is és a képzeletet leg hatásosabban felcsigázza a kárhozott ember jövő büntetésének

megértéséhez, mégis csak a legalkalmasabb arra, hogy a bukott angyalnak benső, tisztán szellemi gyötreimét is kifejezze.¹

Ez a megszorított magyarázat *tartózkodó, mégis sokat mond*. Elsősorban Szent Tamás gondolatvilágához igazodik. *Annyit (eleget!) mond, amennyit kell, és azt is szabatosan*. Mert amit Szent Tamás nem zár ki, és amiről a többségi vélemény és a kinyilatkoztatás forrásai is szólnak, *a valóságos fizikai hatást e megkötöttséggel a pokoli tűz tényleg eléri*. Tudniillik a szellemi megkötöttség nem lehet olyan jellegű, mint az emberi léleknél, amely egyenesen úgy van megalkotva, hogy a testtel való egysültség állapotában érzékenysége legyen a testi hatásokkal szemben is. Mindazáltal a helyhezköttiséggel együtt tényleg valami fizikai hatásviszonynak kell létrejönni, amely nem fiziológiai, érzébeli fájdalmat vált ki (erről szó sem lehet, hiszen lényegileg a test és lélek egységét tételezné fel. Pl. F. Schmid és Gutberlet okoskodásai ezt nem veszik tekintetbe, pedig ez döntő szempont!), hanem a lélek természeti, tehát értelmi és akarati megkötöttségét és elnehezítését.

Metafizikai korlátok tornyosulnak előttünk, tehát ennél a következtetésnél tovább nem mehetünk.

Összefoglalás. Kitekintés

Az angyali bünt és bűnhődést, amely pillanatok alatt ment végbe, történeti és elméleti megfontolások létráján végigjártuk. Nagy lépésekkel, mert a „létrafokokat” ritkára osztottuk. De amint ilyen „gyorsjáratú” áttekintéssel egy összeomlott szellembirodalomban végignézhettünk, gondolom, sikerült is.

A végzett munka elsősorban *történeti jellegű*. És ez érthető is, hiszen az angyalbukás teológiája annyira „történeti tárgy”, hogy teljesen önálló utakon veszélyes lenne elindulni. Ezért a dolgozat, egyik-másik egyéni kezdeményezést nem tekintve (a bűn genezise, a bűn logikája, a megátalkodottságról szóló tan jórésze) egységes átgondolással és rendszerezéssel *monografikus összefoglalást* ad és a korai időktől mindmáig vezeti a teológiai vizsgálódásokat.

De az angyalbukás teológiája ezzel még nincs hiánytalanul kidolgozva. Amíg ugyanis a tényleg szóba jöhető, *teremtési angyali lélektan el nem készült*, addig csupán az angyalbukás teológiájának alappilléreit rakhatjuk le (az angyalok vétkezhettek, kevélység volt a kárhozatos első bűn, önisztetésre törekedtek, Lucifer volt a vezérük; megátalkodtak gonoszságukban, örökké

¹ A Szentírás az örök állapotok közelebbi tartalmi ismertetését szinte kizárólagosan az emberre vonatkoztatja. Az angyalok örök sorsáról nem is szükséges nekünk annyit tudni. Az az ő dolguk.

bűnhődnek). Mindazáltal a pozitív kinyilatkozással adott tant némileg egységbe köthetjük (amint most is kísérlet történt), de szerves, logikailag és időrendben a részletekig végiggondolt tanítást egyelőre nem nyújthatunk. Minthogy továbbá az angyaltan jelentős kérdéseiben (az angyal ismeret- és akaratélete, az angyali idő, főleg kegyelmi életük kérdései) az *eltérések évszázadosak és maradandók* (Szent Bonaventura, Szent Tamás, D. Scotus, Suarez) és minden újabb próbálkozás, amely e külön utakat egyesíteni akarja, csak új út lenne a „külön-utak” között, azért az angyalbukás teológiáját *nem lehet a vitás kérdésektől megtisztítani*. Ez azt is jelenti, hogy az angyali bűn természeti és természetfeletti titok jellegét megszüntetni nem tudjuk.

De igenis, *alapos angyali lélektani tanulmány után* sokkal élethűbben és szervesebben lehetne végiggondolni az angyali bűnt mivoltában, sorsában és különösen eredetében. Azután bátrabban lehetne vállalni a bűn logikájának, és ebben is kifejezetten a kevélység bűnének kinyomozását, a bukott angyal sorsában. A jövő feladatául még egyet lehetne megjelölni: *az angyalbukás tana a bukott angyal teológiájának forrása*, tehát innen kell kiindulnia annak az egységes, részletekig kidolgozott teológiának, amely a bukott angyalokat *üdvrendi szerepükben, vagyis idő- és térbeli viszonyukban is*, a természeti és természetfeletti világrenddel való vonatkozásukban elvileg megvizsgálná. Elvileg: mert a gonoszlelkek tettei, mint tények a kinyilatkoztatás forrásaiból, a vallás- és profántörténelemből már eléggé ismeretesek.

Doctrina de culpa paenaeque angelorum theologicè illustrata summatim hisce thesibus absolvitur.

1. *Genesis peccati angelorum in genere*: Peccato angelorum, si revera committatur, *subiective* ex parte intelligendi *inconsideratio*, non autem nescientia neque visio clara agendorum (cf. cognitio humana analogica) praecedat, ex parte vero appetendi (quod est causa formalis peccati) malitia directa seu praesumptio ab homine aliena omnino; ad corruptionem (et naturaliter et supernaturaliter mysticam) naturae mere spiritualis progignendam *obiective* requiritur *ordo supernaturalis*, circa quem „substantia intellectualis“ peccare possit; ratione enim ordinis naturalis angelus est impeccabilis (ita Divus Thomas).

2. *Obiectum circa quod peccatum primum angelicum, scilicet superbia*, fuit versatum, ex mente Sancti Thomae est *vel finis ultimus naturalis* fine supernaturali spreto acquirendus *vel finis gratiae positive praestitutus* viribus propriis absque Dei auxilio assequendus. Utraque possibilitas, aequè probabilis, solidisque argumentis suadetur magis, quam ceterae sententiae (quae sunt v. g. aequalitas cum Deo absoluta, unio hypostatica, potestas tyrannica, principis huius mundi adoratio etc.).

3. Peccato primo angelorum *necessario et definitive subsequitur paena aeterna, quae materialiter* ad verum perducitur per „diminutionem boni naturae“, inquisitionem (ratione maculae) et per „vulnerationem in naturalibus“ (quum in intellectu tum in voluntate) sensu analogo et caute interpretatam necnon per ignem Inferni etiam physice (ratione alligationis) et mediate (non immediate!) seu intentionaliter acceptam. Paena angelica *formaliter* causatur per peccatum habituale seu obstinationem directam actuale nunquam retractatam.

4. Istius *obstinationis*, ut accuratius determinetur, *ratio et causa invenitur formaliter et primarie* in modo agendi naturae pure spiritualis, quae definitive absque immutatione arripit obiectum sive cognoscibile sive appetibile; *materialiter vero et secundarie* ista voluntatis pravitas (psychologicè) fovetur statu damnationis miserrimo, item gratia contritionis (quantum ad nos mystice) denegata.

5. Manent adhuc *quaestiones* altius et accuratius *inquirendae*; „teleologia“ peccati paenae angelicae adaptata, deinde modus quo spiritus per ignem realiter cruciantur, praesertim vero *psychologia angelica*, quippe cui soli doctrina lapsus angelici omni ex parte concinna superaedificari possit.

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.