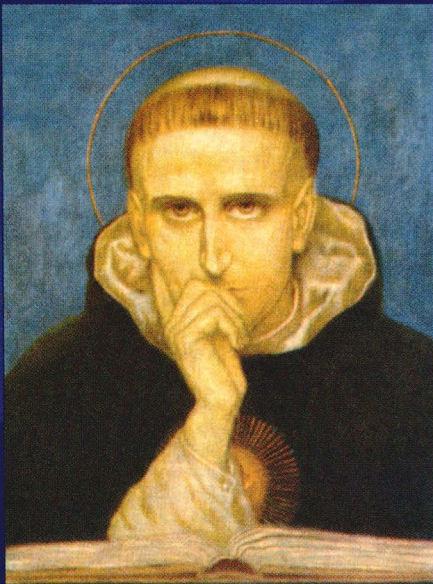


SZENT ISTVÁN KÖNYVEK



M. D. Chenu

Aquinói Szent Tamás és a teológia



M. D. Chenu

Aquinói Szent Tamás és a teológia

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

M. D. CHENU

Aquinói Szent Tamás és a teológia



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék könyvkiadója
Budapest 1999

Az eredeti mű címe:
ST. THOMAS D'AQUIN et la théologie
Éditions du Seuil, 1959

Fordította:
ODROBINA LÁSZLÓ

A fordítást az eredetivel egybevetette:
BOROS ISTVÁN

© Hungarian translation Odrobina László, 1999

ISBN 963 361 113 X

Szent István Társulat
1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1.
Felelős kiadó: Rózsa Huba alelnök
Felelős szerkesztő: Farkas Olivér mb. igazgató
Sorozatterv, tipográfia: Stefan George
Készült: 8,6 A/5 ív terjedelemben,
a Szekszárdi Nyomdában
Felelős vezető: Vadász József igazgató

A prédikátor testvér

1244 májusának elején „Johannes Teutonicus, a domonkos rend főnöke, aki az akkori világban igen nagy tekintélynek örvendett, Nápolyból Párizsba kísérte Aquinói Tamás testvért. Tamás Nápolyban nem sokkal azelőtt lépett be a rendbe. Amikor Toszkánában egy császári várhoz, Aquapendentéhez érkeztek, amely akkoriban Frigyes császár székhelye volt, Tamás fivére, Raynald úr, nagy tisztességben álló, a herceg bizalmasai közé tartozó férfiú (bár később éppen ő végeztette ki) a császár udvarában tartózkodott. Mihelyt tudomást szerzett fivére érkezéséről, nyilvánvalóan Frigyes tudtán kívül Petrus de Vincea segítségével elraboltatta fivérét az előljárótól, Johannestól. Ezután erőszakkal lóra ültette, és erősnagy katonai kísérettel Campaniába vitette, egy családi kastélyba, San Giovanniba.”

Így meséli el a történetíró PTOLEMAEUS DE LUCCA a szereplők, az idő és a hely pontos megnevezésével a fiatal Aquinói elrablását, melyet családjá azért vitt véghez, mert nem értett egyet a domonkos rendbe való belépésével¹.

Az 1244. év májusának elején vagyunk tehát. Tamás apja, Landulf gróf Aquinónak, a Nápolytól harminc ki-

1 PTOLEMAEUS DE LUCCA: *Historia ecclesiastica*, ed. Muratori, col. 1152.

lométerre fekvő kisvárosnak az ura volt. A tizenkilenc éves Tamás öt év után befejezte tanulmányait a város egyetemén, s magára öltötte annak az új rendnek a ruháját, amelyet alig harminc éve alapítottak, de máris nagy fejlődésnek indult – különösen az egyetemi városokban. Döntése heves érzelmeket keltett a fiatalok körében és a családjában. Apja, Landulf, aki néhány hónappal azelőtt halt meg és anyja, Theodóra már korábban is hevesen elleneztek ezt a hivatást, amely romba döntötte reményeiket és elképesztette őket. Amint Theodórához eljutott a beöltözés híre, Nápolyba sietett, fiát azonban már nem érte ott: útban volt Párizs felé. „Ekkor, írja a krónikás, idősebb fiaihoz küldetett a császár udvarába, Aquapendente mellé, hogy arra kérje őket, anyai áldásától kísérve rabolják el Tamást, akit a prédikátorok öltöztettek be rendjük ruhájába, és éppen ki akarnak szöktetni az országból. A fiúk anyjuk parancsát teljesítve a császár elé tárták a kapott megbízást, hogy ezzel is mutassák iránta való elkötelezettségüket, s beleegyezésével felderítőket küldtek ki az arra vezető összes útra.”

Nem szükséges romantikusan értelmeznünk az elrablást, hiszen ebben a korban a testvéri szeretet nem zárt ki ilyen kemény lépéseket sem. S kétségkívül el kell fogadnunk az egyik, építő szándékú krónikásnak azon állítását is, miszerint női csábítással is megpróbálkoztak. Az egész mögött a család állt. Miután tehát egy időre megálltak Monte San Giovanniban, Tamást tovább vitték Rocca-seccába, az Aquinóiak várába. Bizonyára nem zárták börtönbe, de kényszerrel ott tartották több mint egy évig. A domonkos novícius akarata azonban nem hajlott meg rokonai és barátai érzelmi ráhatásai előtt sem: 1245. év júniusában vagy júliusában, miután visszanyerte szabadságát, Nápolyba ment, folytatta szerzetesi életét, majd elutazott Párizsba.

A fellendülés kora

Távol áll tőlünk, hogy alábecsüljük eme kaland hagiográfiai jelentőségét, nem akarjuk megtisztítani naív kifejezéseitől sem, de nem is szociológiai alapjait kutatjuk a korabeli fellendülésben. Célunk egyszerűen csak annyi, hogy kimutassuk, milyen mély jelentése van ennek a fejlődésben levő kereszténység szempontjából, eltekintve az ellenkezést kiváltó személyes elemektől.

A fiatal Tamás Roccasecca várában született egy feudális földesúr harmadik fiaként, Aquinóhoz közel, 1224 végén vagy 1225 elején, abban az időben, akkor, amikor III. Honorius pápa (1216–1227) jámbor módon nem adta fel sem az Egyházban, sem a világban a pápaság III. Ince által kiharcolt tekintélyét, amikor II. Frigyes (1215–1250) kormányozta a Németországtól Szcíliáig terjedő szent Római Birodalmat és a San Germanoi béke (1230) folytán éppen békében volt a pápasággal. Franciaországban IX. Lajos ekkor kezdi gyermekként hosszú uralkodását, amikor a VI. Toulouse-i Raymond és az albigensek ellen vezetett drámai kereszteshadjárat a Capeting királyság győzelmével végződött. A muzulmánok, akik még mindig spanyol területen voltak a granadai királyságban, s bár a keresztesek legyőzték őket Las Navasnál (1212), továbbra is ostromolták a keresztény világot. A törekeny jeruzsálemi latin királyság kikiáltása csak még érezhetőbbé tette az iszlám lidércnyomását. A tatárok pusztítása nyilvánvalóvá tette az ázsiai kontinens hatalmát és életerejét. A kereszténység pedig, amely a Római Birodalom földrajzi és kulturális formáiban élt tovább, s amely azt hitte, hogy elért az emberiség egészéhez és megalkotta a földön Isten államát, most ébredt rá arra, hogy a hit csak az emberiség töre-

dékéhez jutott el, és hogy előtte áll még az egész világ számtalan feltérképezetlen lehetőségével együtt.

Aquinói Landulf teljesen szolidáris maradt a maga szűk kicsiny feudális világához, helyi versengéseivel és középszerű politikai játékaival együtt. Egészen belevetette magát abba a küzdelembe, hogy egyik fiát a szomszédos Monte-Cassino-i apátság élére helyezze az Egyházi Állam és a Nápolyi Királyság határvidékén. Az apát, aki valódi feudális úr volt, nagy tekintéllyel bírt, hiszen a vallás ruházta fel szent jelleggel a világi hatalmat is. A fiatal Tamást oblátusként küldték 1230-ban, ám eme lépés haszonleső jellege nem mondott ellent a fiú vallási buzgalmának. II. Frigyes ezután a pápaság és a császárság közti konfliktus újbóli kieleződése miatt betört Itáliába – Aquinó grófjai a két hatalom közé szorultak –, s Tamásnak el kellett hagynia a bencés apátságot (1235). Ekkor küldték Nápolyba, hogy ott megkezdje a filozófiai fakultáson egyetemi életét, melynek egyedül csak a halál vet majd véget.

Vallásos szülei tehát nem szerzetesi hivatása, hanem csak a prédikátorok rendjébe való belépése ellen léptek föl. Ezek az új szerzetesek 1231-ben érkeztek Nápolyba, s mint mindenütt, ahol csak megjelentek – akárcsak a ferencesek – nagyon vonzották a fiatal nemzedékeket, az idősebbek viszont bizalmatlanul kezelték őket. „Ezt a két rendet, olvashatjuk az *Annales Normannae*-ban, életvitelük újdonságának köszönhetően nagy örömmel fogadták mindenütt, ahol csak elkezdték hirdetni Isten ígését. Szokatlan újdonságuk annyira vonzotta a fiatalság és a kultúra elitjét, hogy kis idő alatt betöltötték a földet.” Amikor a régi szerzetesi közösségek jótékonykodásuk és dicsőségük tőkéjétől megerősítve élnek a gazdaságilag és politikailag hatalmas szervezettel rendelkező Egyházban, egy olyan feudális rendszerben, ahol az Egyház intézmé-

nyei és a lelkek fölötti hatalma révén a legvilágibb kiváltságokkal rendelkezik, már mintegy negyven éve mindenhol új közösségek jönnek létre, melyek az evangéliumi szegénységet élik, szakítanak az arisztokratikus szervezetekkel és szellemiségekkel, a földesúri és monasztikus erődítményeken kívül hirdetik Isten ígését a szegény népnek, amely egyszerre ébredt tudatára múltbeli rabszolgaságának és jövőbeli lehetőségeinek. III. Ince, bár úri családból származott, környezetének prelátusaival szembeszállva tökéletes apostoli elmeállással meg értette és támogatta a mozgalmat. A domonkosok és a ferencesek, akik ennek a mozgalomnak az élharcosai voltak, megdöbbenő újításaikhoz erélyes támogatást kaptak a pápától.

Az Egyház valójában már három évszázada saját hasznára fordította azt a hatalmas szervező erőt, amely aztán átvezetett a barbár inváziók káoszából a feudalizmusba. Lelkét adta a földbirtokon alapuló gazdasági formának, ahol a kolostor volt a földesúri kastély vallási megfelelője, azután pedig Cîteaux, lemondva a feudális előjogokról, ismét megújította szövetségét a földdel. Az Egyház szentelte meg azt az esküt, amely megpecsételte ennek a társadalomnak a kötelekeit, és a becsülettel együtt megszaltatta az igazság és a szeretet evangéliumi erényeit. Megáldotta a lovag fegyvereit, hogy azok minden hitzegés ellen, „az özvegyek, árvák és Isten szolgálóinak a védelmét biztosítsák a barbárok kegyetlenségeivel szemben.” Így vált a lovagság a béke intézményévé. Roland és Cid, bár nem voltak tökéletes keresztény hősök, azt mutatják, hogy a vallásos szemlélet mennyire átjárta ennek a harcos kornak a kegyetlenségét. A lovagrend beilleszkedett a lovagság az állam gazdasági rendszerébe, s azokkal a javakkal, melyeket számára a tized biztosított, a szociális biztonság egyfajta rendszerét teremtette meg:

valódi irgalmasság-politikát testesítettek meg azzal, hogy automatikusan segítettek a bajban, mintegy jogilag orvosolták a javak egyenlőtlen elosztásában fennálló egyenlőtlenségeket. A betegápoló lovagrendek stabil rendszerré szervezték meg az evangéliumi tanácsot, s ennek a szociális jognak a jótéteményeit kiterjesztették a mindennapok kereskedelmére, az utazásokra és a balesetekre. Az iskolák a kolostorok és a templomok árnyékában jöttek létre, melyeket intellektuálisan és gazdaságilag a papság tartott fön, és így magától értetődően az Egyház fennhatósága alá tartoztak, ami aztán meghatározta programjukat és szervezetüket. Röviden szólva az Egyház lett a társadalom legfőbb támasza s első haszonélvezője is: így jött tehát létre a szép „Kereszténység”.

A három évszázad alatt elért sikerek a fennálló rendszer megváltoztathatatlanságának a benyomását keltik. Az egyházi szervezetek is hidegen fogadják azokat a kívánságokat, melyek veszélyeztetik a fennálló rendet, az érdekközösség pedig, amely az egyházi és világi urakat ugyanannak a hagyománynak és ugyanannak a kényelemnek a köteleiében szilárdítja meg, gazdasági érdekekkel erősíti erkölcsi ellenállásukat. Megelégednek a szervezett alamizsnálkodással, ahol a kulcspozíciókat foglalják el, s nem nagyon érdeklik őket azok a változások, melyek a kézművesek és a parasztok szociális helyzetében következnek be. Nagyra értékelik a becsületet és az eskü vallásos jellegét, de nem nagyon szeretik a felszabadító leveleket, melyeket csak erőszakkal lehet megszerezni, s miközben a rabszolgaság intézményét megfelelő és állandó emberi helyzetnek tekintik, nem képesek felismerni, hogy ebben a kollektív fejlődésben éppen az általuk nagyra becsült szellemi értékeket, sőt az ő evangéliumukat valósítják meg. Politikai téren ugyancsak nem látják át a kommunák mozgalmának jelentőségét, melyet sok prelátus értel-

metlen zavargások egyszerű hatásaként könyvelt el: „A püspökök nagy többsége közömbös maradt vagy ellenséges indulatokat táplált azzal a mozgalommal szemben, melyet az a vágy hajtott, hogy leszámoljon a legpogányabb önzésből született földesúri önkénnyel” (A. Fliche). Ők a maguk részéről továbbra is hirdetik az igazságról és szeretetről szóló evangéliumukat, azonos világi érdekeik azonossága azonban arra készíti őket, hogy ne vegyék észre: mindenképpen változtatniuk kell. Azok pedig, akik közülük üldözték a visszaéléseket és bűnöket, de közben nem léptek ki a rendszer keretei közül, csak nyilvánvalóvá tettek annak reménytelenségét, miszerint nincs remény arra, hogy a pusztán erkölcsi reformok elérjék céljaikat. Nincsenek tehát birtokában annak a látásmódnak, mely a születőben levő új embert jellemzi.

A hűbéri birtokból a kommunába való eme átmenetben az emberek fokozatosan ébredtek rá cselekedeteik önállóságára, személyes felelősségérzetükre, a kezdeményezés ízére és arra az ügyességre, melynek révén az ember képes lesz felülkerekedni az újonnan felfedezett világ váratlan problémáin. A városi iskolákat nagy számban árasztja el a feltörekvő ifjúság. Ezek az iskolák felemelkedésükben, kiváltképp pedig mértéktelenségükben a kommunális élethez, illetve a szakmai csoportosulásaikhoz kötődnek. Nyilvánvalóan ezek az öntudatra ébredés helyei. Aquinói Tamás tehát, bár előkelő feudális dinasztiaiban született, s családja a hagyományoknak megfelelően az egyik leghatalmasabb apátság élére szánta, kora ifjúságát ténylegesen Monte Cassino-ban töltötte, majd pedig hivatása révén megszerzett szabadsága hangját követve rálépett arra az útra, amely azután őt a legforrongóbb és leghíresebb városi iskolába, az új társadalom szívébe, Párizs egyetemére vezette.

Evangelium a fellendülés idején

Szakítás a világgal és jelenlét a világban: ez az evangélium paradoxona, amely magával ragad és felforgat, mint az első napokban, és melynek sokkal inkább a szegénység a hatékony jele, mint az aszkétaélet. Monte Cassino visszatartása Aquinói Tamásnál Assisi Ferenc tettének a pontos megismétlése; nem hiányzik ebből a drámai él. Nem egyszerűen olyan emberekről van szó, akik szegényen élnek, hanem kifejezetten intézményekről (ugyanakkor szegény emberek élnek egy gazdag Egyházban), s ezek az intézmények egyik napról a másikra oldják meg a mindennapi kenyér gondját, visszautasítva azt a gazdasági stabilitást és azt a szociális hatalmat, amely elődeik erejét és a monostorok nagyságát alkotta. Nem is cselekedhettek volna ennél határozottabban. Felülemelkedtek így az új világ fellendülésében rejlő gazdagság veszélyén, ugyanakkor nagyon bíztak egy olyan kereszténységben, amely természetesen táplálja apostolait. Így válik a kolduló szegénység, ha fogalmazhatunk így, a vándorló apostolkodás gazdasági helyzetévé, melyben ezek a prédikátorok a nagy út zarándokaivá lesznek; de elmondhatjuk ugyanezt a „testvérek” közösségéről is, akik örömmel bízzák magukat a Gondviselés véletleneire. Több monostor alakul tehát, a várakhoz hasonlóan fenségesek, változhatatlanok és rendíthetetlenek. Másrészt szegényes épületek ezek, esetlegeseek, a köznép és diákok lakta városrészekben. Nyilvánvalóan csak azok építik, gondozzák és tartják fenn az épületeket, akik ezekkel az új apostolokkal együtt vállalják a földi szolidaritást, mely keresztény testvériségük tárgyává lett.

A szervezet, melyet először ösztönösen, később teljes tudatossággal alakítanak ki közösségeik számára a prédikátor testvérek, az evangéliumi testvériség jogi kifejező-

dése. Az előjárók hatalmukat sohasem felülről adományozott címekkel együtt kapják, hanem minden szinten állandóan ismétlődő választásokon, a tisztségek cserélésével, amely meghagyja a közösség megingathatatlan tömörségét és képviselői által az irányítás ihletettségét és ellenőrzését. Többé nem személynek engedelmeskednek a paternalizmus rendszerében, melyet egyszerre határoz meg a szeretet melege és a fensőbbség iránti *szubjektívizmus*: a tisztség számít, hiszen ebben ölt testet a közjó, melyet pedig maga a közösség alkotott meg és intézményesített. A prédikátorok már az első naptól kezdve önálló szervezetet alakítanak ki maguknak, egészen az apát kinevezéséig, elvetve még az apát elnevezést is, egy „perjelt” kiválasztanak. A vezetés rendelkezései nem az uralkodó – bármennyire is vallásos – akaratának függvénye, hanem a közösség által jóváhagyott objektív és racionális rend kifejeződései. Ez a rendszer evangéliumi sugalmazottsága folytán egészen a gyökeréig maga és biztosítéka a lelkiiségnek, illetve Aquinóinál nemsokára a szociális élet teológiájának is, melyet majd mindenféle önkény vissza fog utasítani.

Összefüggéseiben nézve tehát ekkora jelentőséggel bír Tamás testvér tette, amely meghatározza szerzetesi életét és teológiai ihletét. Ez a kolduló szegénység értelme és szerves összetevője. Lényegileg evangéliumi alapja és értéke van – örültség a „bölcsek” szerint. Szociológiai magyarázata nem redukálja nullára misztikus telítettségét, épp ellenkezőleg: annak nagyon hatékony kifejeződését mutatja. Fogadalmat tenni a koldulásra a XIII. században nem jelentett mást, mint kategórikusan, intézményesen és gazdaságilag visszautasítani az Egyház feudális rendszerét, a „jövedelmeket”, a dézsma beszédését, még ha ezeket apostoli és karitatív célokkal indokolták is meg. Ezzel gyakorlatilag kivonták annak súlyos feudális maga-

tartásformáiból Isten szavának szabadságát. Egyáltalán nem gondolkodott sem Ferenc, sem pedig Domonkos egy bizonyos gazdasági rendszer mellett vagy ellen szóló döntésről; az Egyház pedig nem arra kapott kegyelmet, nincs is rá joga, hogy a földi javak bármiféle technikai megszerzését ösztönözze, megalkossa vagy kiharcolja. A koldulók elvetették a feudalizmust, mint ahogy manapság a „Francia misszió” elhatárolódik a kapitalizmustól: evangéliumi elszántság ez, nem pedig ideológia. Az evangéliumhoz való visszatérés magában hordozza a szakítást mind a kollektív nehézségekkel, mind pedig a személyekhez kötődő gondokkal.

A szegénység tehát természete szerint az evangéliumi ébredés hatékony szimbóluma és első lépése: az evangélium ez a maga tiszta állapotában, betűje által őrzött eredeti és visszavonhatatlan erejében. Szent Ferenc első, mondhatnánk egyetlen szabályzata mindössze néhány sor az evangéliumból, nem pedig olyan új életprogram, amely vallásilag versenyezhetne Szent Ágoston vagy Szent Benedek Regulájával. „Ne beszéljeteek nekem semmi más életformáról, mint amelyet maga az Úr mutatott és adott nekem nagy kegyességében” (*Legenda antiqua*). Krisztus evangéliumát nyers formájában kell megtartani, kommentár és különbségtétel nélkül, *sine glossa*, azok nélkül a magyarázatok nélkül, melyek, miként tapasztalatból tudjuk, megbontják annak tartalmi egységét. Az Örömhír újdonsága is ez, a kemény tanúság, bizalom a szegényes forrásokban, távol a hatalom és a kényelem útjaitól, s ez határozza meg a domonko-sok új rendjét; követője és életrajzírója Domonkost is *vir evangelicus*-nak nevezi². A csábítás, melynek Tamás minden családi ha-

2 JORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. Ed. Scheeben, in: *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, Vol. 16 (1935), 75.

gyomány ellenére engedett, illetve az a hallatlan hitel, melyet azonnal megnyernek maguknak a ferences és domonkos csoportok szívélyes és megszentelő közösségben a fiatal nemzedékekkel, annak a jelei, hogy Isten ígéje megújulva van jelen.

Ha nem vennénk is észre azt a megrázkódtatást, melyet ez az evangéliumi ébredés keltett nemcsak a lelkekben, hanem az intézményekben is, akkor világos képet adhat róla az a heves támadás, mellyel majd szembetalálják magukat a domonkosok és a ferencesek. Tamás testvér kezdeti éleslátásának éppen nem a legkisebb bizonyítéka, hogy szembeszállt azokkal, akik az „új apostoloknak” kétségbe vonták nem egyik vagy másik privilégiumát, hanem a létjogosultságát: alkalom lesz ez számára, hogy megfogalmazza hivatásának mély érveit és meghatározza a koldulók rendjének szerzetesi és apostoli igazságát. Guillaume de Saint-Amour, a párizsi egyetem magisztere néhány prelátus támogatásával ezekben az években kezd hozzá, hogy megfogalmazza nemcsak kánonjogi, hanem tanbeli kérdéseket is érintő, kritikáját arról, amit „új evangélium”-nak nevez az új időknek, az idők végének eme álprófétáinál: gúnyirata a *De periculis novissimorum temporum* öt kiadásban jelenik meg. Ezek a szerzetesek elkötelezik magukat a világ iránt, melytől éppen állapotuk következtében kellene eltávolodniuk, szegénységük ellentétes a társadalom és a magántulajdon helyes rendjével, olyan apostoli feladatokat látnak el, melyekre nem is kaphatnak megbízást, tanítani akarnak, amikor csendes alázatban kellene maradniuk: a személyes indulatokon túl ez a mű a legkategorikusabb konzervativizmus reakciója, mert elvégre nagyon tisztánlátó; ám mindezek ellenére igen éleselméjű. Hiszen magát az evangéliumot vonták kérdőre az új kereszténység szószólói.

A közhangulat izgatott és indulatokkal telített, amint erről hosszan olvashatunk Rutebeuf-nél, Jean de Meung-nél vagy a Rócaregényben. Az 1255-ös tanév kezdetén az egyetemen a királyi íjászok védelmére lesz szükség az előadások beindításához a Saint-Jacques zárdában, anynyira megosztotta a vita a tanulóifjúságot. Így kétszer: 1256-ban, a ferenceseknél, Szent Bonaventura társaságában, majd 1270-ben kényszerül arra Tamás, hogy megvédje a két rend sugalmazottságát, intézményét, feladatait és ezzel együtt az evangéliumi tökéletesség törvényeit. Ellenfeleinek, „ezeknek az elvetemült és agyafúrt embereknek” – ahogy ő mondja – nagyszabású traktátusaira és gúnyirataira adott válaszai még a nápolyi egyetemen megfogalmazott álláspontjának teológiai kifejtése. Mielőtt még *Summa theologiae*-jában derűsen és szervesen kifejtette volna gondolatait az „életállapotokról” (II-II, qu. 183–189.) egy olyan fejezetben, mely alapján Tamás évszázadokra a lelki élet mestere marad, az apostoli Szentszék áldását adja erre az evangéliumfelfogásra nemcsak azzal, hogy megerősíti az új rendeket, hanem jóvá is hagyja tanításukat. Guillaume de Saint-Amour-t elítéli, s el kell hagynia a párizsi egyetemet (1256).

Az Evangélium új felfogása ugyanis nem csupán új intézményt hoz létre, hanem – ennek megfelelően – új tant is, illetve „új gondolkodás- és érvelésmódot a teológia megalapozásához és a vallás kifejtéséhez” (Daniel-Rops). A teológus Szent Tamás a prédikátor Domonkos szellemi gyermeke. A prédikátorokról pedig Aquinói nélkül nem lehet beszélni.

Szakítás a világgal és jelenlét a világban: ez a világban élő keresztény paradoxona, az isteni jelenléttől a teljes emberi realitásig, amely egyszerre a legtestibb és a legszellemibb. Ez a paradoxon nem pusztán a cselekvés – legyen az egyéni vagy kollektív – pusztá síkját érinti.

A Megtestesülés és a Lélek totális logikája szerint kiterjed ugyanis az értelem kultúrájára: az evangéliumnak ezek az új követői nagyon is benne élnek koruk civilizációjában, s magukénak érzik minden problémáját, kezdve a lombard városoknál, amelyek a koldulórendek tanácsai alapján szereztek meg maguknak szabadságlevelet, egészen azokig a problémákig, melyeket a hívónél a görög gondolkodás mámorító felfedezése okoz – melynek egyébként majd a teológia fogja megszerezni és biztosítani a becsületét.

A kegyelem tehát a cselekvésben és a szemlélődésben bontakoztatja ki a természetet és vezeti el a tökéletességre mind a közösségekben, mind pedig a személyt tekintve: ebben áll az evangéliumi paradoxon, és megfogalmazásában ez Szent Tamás tanítása. Így bontakoztatja ki a hit az értelmet, mind saját természetében, mind pedig magának a hitnek a megértésében. Akkor evangéliumi egy teológia, amikor meghagyja, jobban mondva, amikor megadja az észnek, módszereinek és tárgyainak a megfelelő értéket. A hit szabadságában ugyanis ez garantálja Isten Igéjének transzcendenciáját. Másrészt pedig „minél mélyebben művelünk egy filozófiát, annál keresztényebbé válik az a filozófia”³, illetve egy civilizáció csak akkor mondhatja magát kereszténynek, ha emberek közt él. Az evangéliumban a világgal való szakítás a világban való jelenlétért van. Aquinói Tamás teológiájának kiindulópontjául evangéliumi hivatása szolgált.

3 E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris 1932. I, 187.

Szent Ferenc regulája

Isten nevében kezdődik a kisebb testvérek élete.

A kisebb testvérek Regulájának és életének az a célja, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus szent evangéliumát kövessék, engedelmességben élve minden magántulajdon nélkül...

Akik pedig olyan szándékkal jönnek majd, hogy osztozzanak testvéreink életében, azoknak el kell mondani a szent evangélium ígét: adjanak el mindent, amijük csak van és árát osszák szét a szegényeknek. Ekkor megkaphatják a novíciusi ruhát: két csuhát kámzsa nélkül, a kötelet, az alsóneműket és a csuklyát, amely leér egészen az övig.

...A testvéreknek ne legyen semmi tulajdonuk, sem házuk, sem földjük, sem egyebük. Zarándokként és idegenként (1 Pét 2,11) ebben a világban, szegénységben és alázatban szolgálják az Urat, s így menjenek majd koldulni bizalommal, szegyenkezés nélkül, mivel az Úr is szegénnyé lett ebben a világban.

Ekkora hát a mi szent szegénységünk, amely benneteket, kedves testvéreim, a mennyek országának örököseivé és királyaiává, földi javakban szegényekké, de erényekben magasra emelt. Ez legyen a ti osztályrészetek, hiszen ez vezet el benneteket az élő földjére. Ehhez ragaszkodjatok teljes erőtökből, szerettem, s a mi Urunk, Jézus Krisztus nevéért utasítsatok vissza minden mást az ég alatt.

Mindenütt, ahol csak élnek vagy összetalálkoznak a testvérek, legyenek egymás szolgálatára. Teljes bizalommal hozzák egymás tudtára, miben látnak szükségét, hiszen ha az anya táplálja és szereti testi fiát, mennyivel inkább kell a fiúnak szeretni és táplálni lélek szerinti testvérét!

Második regula, I,2,6

A prédikátorok ajánlólevele

Honorius püspök, Isten szolgáinak szolgálja üdvözlését és apostoli áldását küldi tisztelendő érsek és püspöktestvéreinek, kedves fiainak, minden egyház elöljárójának, akikhez csak eljutnak ezek a sorok.

Ha valóban igaz, hogy aki prófétát fogad be azért, mert próféta, az a próféta jutalmát kapja (Mt 10,41), akkor helyesen járunk el, amikor olyan embereket ajánlunk valamennyiőtöknek, akik az igehirdetésre szentelték életüket, és akikre Szent Egyházunknak nagyon nagy szüksége van, mivel ők szerzik meg számára Isten Igéjének táplálékát. Ezáltal ti is mással össze nem hasonlítható jutalmat fogtok nyerni.

Ezért vettük nagyon szívesen oltalmunk alá, és ajánljuk nektek kedves fiainkat, a prédikátorokat, akik hivatásukkal, szegénységükkel és szabályozott életükkel teljesen Isten Igéjének hirdetésére ajánlották fel magukat. Arra kérünk tehát és egyszersmind buzdítunk is valamennyiőtöket, parancsot adva erre ezen apostoli írás által, hogy fogadjátok őket szeretettel, amikor elérkeznek vidékeitekre, hogy betölthessék vállalt hi hirdető küldetésüket, illetve arra is felszólítunk benneteket, hogy nagy buzgalommal figyelmeztessétek a népet is, amely rátok lett bízva: fogadják jámborul szájukból Isten Igéjének magjait. Nagylelkűen segítsétek őket, ha segítséget látnak valamiben, Istenre és ránk való tekintettel...

Igyekezetek annyira a segítségükre lenni, hogy közreműködésük által sikeresen végezhessek kapott feladatukat, s majd elérjék munkájuk óhajtott gyümölcsét és célját: a lelkek üdvösségét.

Kelt a Lateránban, február 4-én, pápaságunk ötödik évében.

A teológiai tanár

Tamás végre visszanyerve szabadságát folytatta útját Párizs, a párizsi egyetem felé. Azért küldték a nagy városba a fiatal nápolyi novíciust, hogy az egész monasztikus hagyománnyal szemben az ottani nagyhírű iskolákban szerezzé meg tudományos képzettségét.

Már maga a tény, hogy egy kolostor a város közepére épül, akár Nápolyban, akár Párizsban, nagy jelentőséggel bír: a földrajzi elmozdulás elárulja, hogy az intézmény lelki síkon is elmozdult. A ferencesek és a domonkosok alapításai ott, a városban találják rá (a városok adta utánpótlással, hívőkkel, korporatív rendszerrel, jogi és apostoli téren is élénk élettel) arra a közegre, amelyben a társadalmi, kulturális és szellemi forrongások elérik céljaikat és egyensúlyt találnak. A kolostor a magányos hegyek és völgyek közül a nagyvárosok központjába települ: több ez, mint szimbolikus tény. Éppen ezeknek a városoknak az iskolái lesznek a tudatraébredés és haladás színterei. Új generációk töltik meg őket, a szellemi életbe, illetve az oktatás szervezetébe pedig ugyanazokat a törekvéseket viszik be, melyeket a társadalmi életben és a város szervezetében a korporációk és a helyi előljárók testesítettek meg. Már ezek egyedül, ezeken kívül pedig még a szabad gyülekezés és a választási rendszer is világossá teszik előttünk, hogy mennyire eltávolodtunk már ezekkel az egyetemekkel a kolostori iskoláktól, ahol

az apát irányítása alatt álló mozdulatlan tömeget találunk, melyek szolidárisak azzal a fenséges feudalizmussal, amelyben egykor a szerzetesség rátalált evilági bázisára.

A XIII. században nem lehet egyszerűen a kolostori iskolák hanyatlásáról beszélni. Sok olyan fontos mű született addig, és fog születni a későbbiek során, melyek messze maguk mögött hagyták a városi iskolák eredményeit; ugyanakkor a legnagyobb személyes vagy helyi sikerek sem leplezhetik azt az intézményi leépülést, amely a század folyamán ment végbe a társadalom és a kultúra fejlődésével együtt. Teljesen más emberek jönnek az iskolákba: Párizsba, Bolognába, Oxfordba, Kölnbe. Már kezdetben is sokan voltak, gyorsan kinőtték hát a katedrális épületeit, s megalkották a városban a maguk negyedét, ahol maguk urai még az utcán is, ha valami zavargás támad. Ezek már Abelárd tanítványai, s nem Anzelméi. A tudományok „egyeteme” ez, melyben spontán módon egyesülnek ezek az iskolák: ily módon az új város egyik testülete lesz, mint a szakmai testületek. Ugyanaz az emberi lelkesedés ihleti a szabad művészeteket (*artes liberales*) mint a gyakorlati szakmákat (*artes mechanicae*). Tanárok és diákok valódi nemzetközi értelmiséget alkotnak, amely négy „nemzetre” (*nationes*) válik szét: a franciára, az angolra (Anglia és Németország), a pikárdiaira (Hollandia) és a normannra. Az egyetem kollektív jogi egységet alkot, mely képes arra, hogy a szakma nevében járjon el, ennek köszönhetően „hivatal” rangjára emelkedik a városban; sztrájkhoz is folyamodott annak a jognak a megszerzéséért, hogy tetszése szerint szervezze életét saját rendőrséggel, természetesen tiszteletben tartva a felsőbb közösség jogait. Minthogy céljait az intellektuális és kulturális értékek alkotják, egyetemes tekintélyének jogos tudatában arra törekszik, hogy a város kezei alatt álló területeit a politika szintjén is megvalósítsa.

A tanárok és a diákok olyan „államban” élnek, amely nemcsak saját jogokkal és szabadságokkal (*iura et libertates*) rendelkezik, hanem erkölcsi, sőt nemsokára – a tudomány előnyére vagy hátrányára – politikai tekintéllyel is. A reneszánsz akadémiák arisztokratizmusa hosszú időre elveszti ezzel azt a hasonló népszerűséget, melyre az értelmiségiek és a teológusok iskolájaként tett szert.

Amikor tehát Szent Bernát egy híres kirohanásában szigorúan megróttta a párizsi diákokat, nem csupán erkölcsi rigorizmusa miatt tette ezt, mellyel elítélte az ifjúság rendetlen szokásait, hanem sokkal inkább a szerzetesi ideál ellenkezett benne a világgal kötött túl nagy kompromisszummal szemben, mellyel beletörődnek a haladásba, s „elvilágiasítják” a szellem kultúráját. Cîteaux, amely nemrégén tette újból ragyogóvá a kolostori életet, teljesen szakított az új világgal abban is, hogy apátságait a városoktól távolra építette fel, továbbá a szerzetest a kétkezi munkára bírta, tanulmányait pedig a lelki olvasmányokra korlátozta – elítélve a dialektikát és a többi világi tudományt. Az iskola, a valódi iskola az „isteni szolgálat iskolája” – mivel Szent Benedek ezt a tökéletes meghatározást adja a kolostorról, következőképp ennek szolgálatára rendeli az iskola tartalmát és formáit, ahol ezek után már Krisztus a tanár. A városi iskolák fellendülése, mely inkább szellemi konkurenciájuknak, mint pedagógiájuknak volt köszönhető, a hasonlatot ellenpéldává változtatta: a szerzetesnek kerülnie kellett mindezt, sőt azzal dicsekedhetett, hogy nem járt városról városra a tudás és a kultúra keresésében a híres katedrákon, mint Abelárd. Rupert, Deutz apátja (1120), a laoni iskolák kérlelhetetlen ellenfele (Laon a szabadságukat elsőként kivívott kommunák egyike) Szent Benedek regulájához híven elutasítja ezeket a gazdag „tudásárusokat”, akik vándorló híveikkel együtt sze-

gény tudatlanként bántak vele. Pierre de Celle, a reimsi Saint-Rémy nagy műveltségű apátja (1162–1180) barátjához, Johannes Saresberiensishez, a Chartreuse-i iskolák nagyhírű mesteréhez írott levelében az igazi iskola abszolút értéke mellett áll ki, ahol a tanárt nem fizetik, ahol nem hozza az embert kísértésbe a pusztá kíváncsiság, ahol nem bocsátkoznak vitákba, ahol minden kérdés el van döntve és minden ok érthető, Krisztus boldog iskolájában, távol Párizs lehangoló csábításaitól.

A párizsi egyetem

Tamás testvért ezekbe a csábításokkal teli és kiábrándító iskolákba küldték. Nem a fiatal, korán érő értelmiségi véletlenektől sem mentes sorsát kell látnunk ebben: sokkal inkább a prédikátor testvérek intézményes logikáját követte Tamás, hiszen alapítójuk, Domonkos is Toulouse városi iskolájába küldte tanulni azt az egész első csapatot (1215), melynek első párizsi csoportját közvetlenül a párizsi egyetem tanárai fogadták be, és fogadtatták el (1221).

Párizs ugyanis az 1200-as évek táján az iskolák iskolájává vált. Már a XII. század második harmadában hercegek és preláthusok tanácsadója: 1169-ben Anglia királya, II. Henrik azt javasolta, hogy Becket Tamással való vitájukat vessék alá a párizsi professzorok döntésének. A pápa szavaival élve Párizs az a hely, ahol a latin világ értelmiségi kenyerét sütik; máshol a csecsemőket szoptatják, itt az erős szellemeket táplálják. A bölcsészet és természettudományok (*magistri artium*) professzorai akkor mondják majd éppen kollégáikkal, Aquinói Tamással kapcsolatban, hogy „Párizs a szellem életének igen nemes városa”, amikor a szellem élete az emberiség

történetében először hozott létre egy olyan közösségi szervezetet, ahol a hagyomány és az alkotóerő intézményesen gyakorolják közös hatalmukat: az egyetemet.

A lassan szükségessé váló decentralizáció hatásai a század második felében, amikor Tamás ott tanít, nem érintették még a francia egyetem szellemi és intézményes elsőségét, legalábbis a filozófiában és a teológiában. Oktató személyzetében, nemzetközi hallgatóságában, szakmai és pedagógiai szervezetében, iskolai hagyományaiiban, technikai minőségében, kutató szellemben, alkotó ihletben a párizsi egyetem a kereszténység szellemi központja, a magas kultúra *par excellence* helye, „a filozófusok városa” (Nagy Szent Albert, Szent Tamás tanára), az új Athén. Nem egyszerűen véletlen egybeesés, hogy Tamás testvért Párizsba küldik és ott fut be karriert; meghatározó szerepet játszanak ebben rendjének törvényei, az Egyház utasításai, s a társadalom mozgása. Szent Tamást sem lelkiileg, sem intézményesen nem lehet elképzelni Párizson kívül; Nápoly, Viterbó, Róma szellemiségében és pályájában csak epizódok. Párizs az ő természetes közege.

Tamás Párizsban nemcsak megfelelő légkört talál magának, hanem ebben a légkörben egy olyan emberrel is találkozik, aki gondolataival új utat nyitott, munkásságával pedig előkészítette a terepet: Kölni Albertről van szó, akinek már 1245-ben, első találkozásukkor nagy, ugyanakkor még övéi körében is vitatott hírneve volt. Albert ugyanis senki előtt nem titkolta célját: a latinok számára is érthetővé akarta tenni a görög tudományt és gondolkodást, melyet az akkoriban felfedezett Arisztotelész testesített meg számára. Aktívan, szinte lázasan dolgozott ezen. Egyesek támogatták, mások támadták amiatt, hogy 1240 és 1248 között a párizsi iskolákba, ahol hivatalosan még mindig tilos volt Arisztotelészt tanítani, eljuttatott öt kommentárt, melyeket Ariszto-

telész természetfilozófiai műveihez írt: élén a *Physicával*, s köztük volt a *De anima* is. Ez a tanítás, illetve publikáció akkora visszhangot keltett, hogy Roger Bacon nagy megbotránkozására Albertet nemsokára a hagyományos tekintélyekkel egyenrangúként idézik. Elővigyázatossága, hogy egyszerű magyarázóként ír, továbbá becsmérőivel szemben tanúsított hevedése jól mutatja műve vakmerőségét. Ez a vakmerőség módszertanilag teljesen tudatos, ugyanis nyíltan követeli a kutatások függetlenségét az egyes diszciplínák természete szerint: „A hit és az erkölcsök terén inkább Szent Ágostonnak kell hinni, mint a filozófusoknak, ha nem egyezik az álláspontjuk; amikor azonban az orvostudományról beszélünk, szívesebben tartom magam Galénosz és Hippokratész tanításához, ha pedig a dolgok természetéről van szó, Arisztotelészhez fordulok, vagy más szakértőhöz.” A következő gondolata, mely az *Analyticához* írott kommentárja elején szerepel, jól mutatja szelleme nyitottságát az érthetőség és a haladás sokféle perspektívájára: „A tudományok nem befejezettek, még sok dolgot kell felfedezni.” Albert a gondolkodás nyugati történetében elsőként „határozta meg a tudományok státuszát a kereszténységben belül”.⁴

A történetírók megemlékeznek arról a szeretetteljes és bizalmas kapcsolatról, mely Albert és tanítványa közt már kezdetben fennállt, először, 1245-től 1248-ig Párizsban, majd később, 1248 és 1252 között Kölnben, ahol Szent Tamás beszámolt azokról a kérdésekről, melyeknek tanulmányozásával Arisztotelész Etikájában professzora bízta meg. A két ember kapcsolata minden bizonnyal fel-

4 Vö.: F. VAN STEENBERGHEN: Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Vol. II: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme. Leuven 1942. 468–479.

hőtlen volt: elég arra gondolni, milyen örömmel ment Albert Párizsba 1277-ben, hogy megvédje a nemrég elítélt Szent Tamás emlékezetét és munkáját. Ugyanígy nyilvánvalóak voltak a tanbeli különbségek mester és tanítványa között, akár megállapításaikban, akár általában a tudományról vallott elképzeléseikben: Albert azon törekvése, hogy igyekezett összeegyeztetni az arisztotelészi tapasztalatiságot egy bizonyos platonizáló spiritualizmussal, olyan temperamentumban, filozófiai és teológiai érzékenységben gyökerezett, mely egészen más volt Szent Tamásnál. Emiatt nehéz megítélni, milyen hatást gyakorolt Albert a tomista tanok kialakulására; ilyen emberek közt azonban mélyebb síkon jönnek létre a kapcsolatok – erről tanúskodik vállalkozásuk sorsa is.

Mindenesetre Albert tevékenysége a tudományos életben már az első prédikátoroknál meghatározott egy olyan filozófiai munkastátuszt és tudományos szellemet, mely a rend természetes helyzetét az egyetemi mozgalom és a folyamatban lévő kulturális fejlődés keretei közt rögzítette. Intézmény és tanítás szorosan összefüggének ezentúl: Aquinói Tamást már tanítói működése kezdetén rendjének karizmája segíti, mely olyannyira meghatározza életét.

Hit és teológia

Tamás 1252-ben Párizsba visszatérve feszült, de barátságos légkörben tanít, mint az előre látható volt. Már 1256-ban, nagyon fiatalon professzorrá nevezik ki IV. Sándor pápa sürgetésére, aki dicséretekkal halmozza el, s ekkor veszi át a Szent Jakab kolostor és egyetemi kollégium két iskolája közül az egyik vezetését.

Már előre el tudjuk itt helyezni művét, s előre láthatjuk azt az irodalmi műfajt, melyben majd szellemisége kifejeződik nem a személyes tapasztalat titkos közlése, vagy egy „vallomás” tanúsága Szent Ágostont követve, de nem is a misztikus érzelmi elragadtatása, hanem tanítás, annak technikáival, módszereivel, sajátos hallgatóságával, megszokott külsőségeivel, és azzal a fajta elszigetelődéssel, melyet a legjobb pedagógia sem képes teljesen áttörni. A teológia elszakad a lelkipásztori munkától; nagy veszélyt rejtett ez magában, de benne volt a dolgok természetében és a szellem haladásának törvényeiben. A szellem és a szentség, vagy egész egyszerűen a hit fogja meghatározni a teológus tevékenységét; ez a tevékenység azonban normális eszköz marad; a középkori egyetem a túlzásig tökéletesíteni akarja ezt a tevékenységet. Ebben a technikai sűrítettségben Szent Tamás műve is mestermű, s elég csak a *Contra Gentiles* egy-egy fejezetére vagy Bonaventura *Itinerarium mentis* című művére gondolni, ha meg akarunk győződni arról, hogy csak a legtisztább szellemi értékek tudtak testet öltetni ebben a stílusban.

Nyilvánvalóan távol vagyunk már ezekkel az előadásokkal, ezekkel a *lecture*-ökkel (*lecturae*) ahogy az angolok még ma is mondják, azoktól a lelki jellegű beszédektől, melyeket az apát tartott szerzeteseinek. Az egyik fajta pedagógiáról a másik fajtára való átmenet azonban elsősorban nem különböző technikákat jelent, hanem mélyebben, a szellemiségben gyökerezik. A tanár, a *magister* a XII. századtól kezdve a vándorló prédikátorok csoportjainak a vezetője, mint Robert d'Arbrissel, Xanteni Norbert vagy maga Domonkos; az evangélium e hirdetői ugyanis visszautasítják az apát vagy úr (*dom*) megszólítást, amely szorosan összefüggött világi hatalmi funkciókkal és tisztségekkel. A tanár cím (*magister*) Isten

Szavának teljeskörű magyarázatát jelöli a következő három azonos jelentőségű tevékenység tárgyalása szerint: olvasás (alapszöveg), tárgyalás (egy kérdés [*quaestio*], egy probléma) és igehirdetés; s valóban nehéz még az első két vagy három nemzedék idején meghatározni az irodalmi műfajt olyan művekben, ahol a „lecture” egyszerre tanítás és igehirdetés. A tanár feladatai ennek az apostoli kapcsolatnak a keretei között olyan tevékenységekként határozhatók meg, melyek alapján lényegében a teológusi életből származnak: az igazi tanítás in *sacra pagina*, ahogy mondták, magában foglalja az igehirdetést; Isten szavának teológiája csak az üzenet közvetítésében teljesedik be. Az exegézist, a pasztorálist és a dogmatikát egymással szoros összefüggésben kell tekintenie annak, aki meg akarja érteni az evangéliumot, mivel ez csakis akkor megértés, ha bekapcsolódik az Ige jelenvaló működésében való részvételbe. A teológia e hitben elfogadott Igén belül születik meg, fejlődik és teljesül be. A tanár Szent Tamás állandóan a Biblia szövegét veszi alapul tanításában, mely a teológiai fakultás alapkönyve; a szöveg technikáitól eltekintve, Summáját megérteni és olvasni is csak a *sacra pagina* alapvető sugalmazásának kontextusában lehet.

Így árad ki az evangéliumból a teológia, a teológiai „tudomány”. Sem az egyetem intézményes keretei, sem valami szakmai tudás technikája nem rejtheti el ezt a pedagógiai és lelki folytonosságot. Mindenesetre bármit is gondolunk róla, ekkor alakul ki Szent Tamásnak, az Egyház doktorának a szellemisége azáltal, hogy teológiai tanár. Teljesen tudatában van a teológia szent jellegének, sőt pontosan ebben a tudatban fogalmazza meg a törvényeket. Mint mindig, úgy most is igaz, hogy ennek a mélyre hatoló tudásnak és ezeknek a törvényeknek a tényleges használata meghaladja azokat az elméleti és

módszertani kijelentéseket, melyek belőle származnak, s lehetővé teszi számunkra, hogy ezeket a kijelentéseket annak a szellemnek a megvilágosító légkörében olvassuk, amely azokat kidolgozza; tehát az állandó tanári működéssel való bizalmas közelségben tudjuk csak megragadni szellemét a teológiai tudás állapotában. S az is igaz, hogy azok az explicit és átgondolt kijelentések alkotják elemzésünk szilárd alapját, melyeket maga Szent Tamás mond el nekünk módszeréről.

A hitben értjük meg Isten Szavát. Ezt a Szót kizárólag a hitben hallhatjuk meg. A másik emberrel való beszélgetésnek is elemi feltétele a minimális „bizalom”, ha csak a használt szavakat nézzük is. Tamás itt az emberi találkozáshoz szükséges hit híres ágostoni elméletét újíttja fel. Amikor Istennel állunk szemben, lelkünk léteben még egy radikális követelmény járul ehhez a pszichológiai szükségszerűséghez: fel kell emelkednie belülről egy olyan partner szintjére, akinek az élete csupán misztérium lehet számomra. A bennem lévő hit tehát értelmem felemelése annak a „szuperlénynek” a szintjére, aki hozzám beszél. Teológiai erénynek nevezik ezt, a szó pontos értelmében, mivel már kezdetben részeltet az isteni természetben. Egyébként hogyan is lehetnék képes a párbeszédre?

Kétszeresen is okunk van a csodálatra: Isten, hogy kezdeményezze és megvalósítsa ezt a misztériumot, emberré lesz; s ennek a meglepő kezdeményezésnek köszönhetően, hiszen emberként fog beszélni velem, már a Szentírásban, de legfőképpen megtestesülésekor, majd Egyházában, mely testének továbbélése, én magam is emberként beszélhetek vele. Hitem nem emel ki misztikusan állapotomból, hanem lelki síkon hoz létre közösséget, mely emberi szavakban valósul meg. Ezek a szavak pedig törvényszerűségeiknek és viselkedésüknek megfe-

lelően képesek Istenről földi meghatározásokban beszélni. Krisztusban Isten szava emberséggel egylényegű párbeszédet kezdeményezett velem. Biztos, hogy nem ringatom magam illúziókban szavaim gyengeségét illetően, melyek szerkezetileg nem lehetnek egyneműek egy ilyen tartalommal; ugyanakkor tudom, hogy akármenynyire is eltérőek, bár különböző mértékben, de az Egyház hitelének köszönhetően megbízhatóan hordozzák Isten szavának igazságát.

Itt, ebben a hitben fog megszületni a teológia. Ha ugyanis a hit belegyökerezik a létembe, akkor már nem idegen testként volna a szervezetben, s nem mint erőtlenség állítások halmaza értelmemben, „szívemben”, amint az Írás mondja. Inkább olyan belső erőként képzelhető el, melynek alapvető értelemforrásait szinte biológiai éhség hajtja a beteljesedésre, illetve Isten boldogító látására, melynek a hit csak földi ingere. A tudás minden törvénye szerepet kap benne, mint egy tárgy és egy alany bármilyen találkozásakor – itt azonban Isten a tárgy s én vagyok a megismerő ember – úgy, ahogy a filozófusok megfigyelik ezeket a szellem tevékenységében, ami maga is egy megismerési aktus.

Nézzük először a tárgy termékenységét. Ebben a ki nyilatkoztatásban, ahol az Isten misztériumába és testet öltött irgalmába való beavatáskor a hit fénye emel föl transzcendenciájának szintjére, az élő Isten, az eleven Igazság nem egyszerű szellemi tárgyként van jelen bennem, hanem egyre jobban kiteljesedő közösségben adja át magát, mint Lelke ajándékát, amelyet a szeretet tud csak befogadni. Ha „hű” vagyok hozzá, ha hitem beleegyezik ebbe a bizalomba és ebbe az üzenetbe, jelenlétével táplál: ez a misztérium növekedése, melyet táplálékul kaptam, mivel Isten tevékenységével gondoskodik a világról, az emberiségről, s ezen az emberiségen belül rólam.

Másodszor meg kell említeni az alany étvágát is, melyet ez a táplálék okozott lelkem nagy kíváncsiságában. Hát az értelem legjelentősebb és legmélyebb tette nem abban áll, hogy az okokat, s az okok között is a legfőbb Okot keresi? Hitem kielégíthetetlen és heves keresésre ösztönöz, hogy megértssem és elérjem ezt az Okot, illetve hogy, ha lehet ezt mondani, tudással rendelkezek róla, tudással Istentől önmagában és ahogy a világba jött. Ez a feszültség hitemet olyan vízióba ragadja, ahol a számunkra érthetetlen istenségben az isteni energiák mind azon munkálkodnak, hogy az embereket Isten belső életébe fogadják. A hit tehát valóban a boldogító látás ösztönzője, az eljövendő szemlélődés elővételezése: *a remélt dolgok biztosítéka, a nem látható dolgok bizonyítéka* (Zsid 11,1).

Ez a folyamat nyilvánvalóan nem lehet névtelen cselekedet valamiféle közösségi beiktatásban, ahol Krisztus feloldaná a személyeket, hogy istenivé tegye azokat; személyek közti belső kapcsolatban valósul meg, miként ezt a szeretet könyörtelenül megköveteli. Az emberek isteni közössége Krisztusban nem más, mint az emberek közössége a hitben és a hit által, ahol az egyén szabadsága nem csupán a találkozás elemi feltétele, hanem a két szeretet gyönyörű törvénye is. Olyan szélsőséges bensőség jön itt létre, melyet a racionális kutatások is ki tudnak mutatni, sőt néha ki is kell hogy mutassanak a hazugságvizsgálatban; ez a bensőség ugyanakkor tiszta marad létrejöttének indítékaiban, hiszen mindezen indítékok az Isten hozzám intézett Szavában való örömből származnak. *Ha az emberi ész vinné előre, a hit elvesztené értékét* – mondta Szent Gergely.

Félő, hogy ennek a magasrendű találkozásnak az anyagát is szétfoszlathatja a hit egy olyan jellegzetes tartalma, amely azonban természetében rejlik: állító kijelentések összességében fejezi ki magát, pontosabban olyan kijelen-

tésekben, melyek emberi mondatok, dogmatikai formulák logikáján alapszik, amelyeket pedig a kinyilatkoztatás földi mestere és tanítója, az Egyház fogalmaz és határoz meg. Nem ezek a formulák alkotják azonban a hit végső célját: a hit ezeken a formulákon túl teljességgel Isten önmagában való misztikus valóságára irányul. A hitnek ezen irányultsága tölti meg ezeket a formulákat étellel és rajtuk keresztül nyitja meg a lelket Istenre. A hit tehát olyan fény, amely az isteni valósággal egynemű.

Ebben a fényben – annak a hatalmas értéknek megfelelően, mellyel maga a metafizikus nyelv ruházta fel ezt a meghatározást – Isten mint az „első” Igazság jelenik meg számomra: élő Igazság, személyes Igazság. Tekintélye van, megingathatatlan tekintélye, s a Lélek engedelmességét követeli; nem azt kéri azonban, hogy csupán passzívan vessük alá magunkat egy külső hangnak. Amikor ehhez az Igazság-Istenhez csatlakozunk, s amikor később megpróbáljuk megérteni a teológiában, nem csupán azért tesszük ezt, mert Isten mondta, hanem azért is, mert ő tudja, s nemcsak azért, hanem azért is, mert ezzel a tudással rendelkezik ő is önmagáról, és mert azt akarja, hogy mi is részesedjünk ebből a tudásból. Így tehát a teológia – mint a hit teológiája – olyan lélektől lélekig hatoló személyes elköteleződést kíván, amihez a beleegyezés bennem van: az üdvösség vágya ösztönözte a kegyelemben. Ha Isten matematikai, fizikai vagy történelmi igazságokat tárna fel előttem, nem volna szerepe az akaratnak, sem a személyes bensőségnek, mivel nem kerülne sor erre az elköteleződésre sem. Korunk filozófusainak kifejezéseivel élve: egzisztenciális ismeretről van szó; Szent Tamás nyelvén pedig azt mondhatnánk, hogy a Lélek tanúsága bennem van: a tanúság pedig hitet követel, megingathatatlan benső tettet, amely egészen más – még ha értelmi tevékenységről is van szó, nem pedig

valami homályos érzelmi benyomásról –, mint egy matematikai elmélet, egy természeti törvény, vagy egy filozófiai bizonyítás személytelen, „objektív” elfogadása. Ezzel már eleve kifejeztük, mi a teológia szellemi helye, s ez nem más, mint a hit tárgyának értelme, az *intellectus fidei*.

A hit tehát természete, valamint kegyelmének spon-tán gyarapodása szerint méhében hordozza a teológiát. A „teológia” szót teljes értelmében és egész kiterjedésében kell értelmezni: theo-logia, azaz Isten megértése, legyen bár szó egy benyomásról, a tárgyának tudatos birtoklásában felnőtté vált hit teljességéről, az emberi tudományok mintájára megszervezett mechanikus ismeretről vagy az evangélium üzenetének pasztorális közvetítéséről. Nem akarjuk korlátozni a teológia mint tudomány meghatározott jelentését, csupán azzal az eredeti, egyszerű és összetett értelemmel szeretnénk felruházni, melyet a régiek adtak a *theologia* szónak azáltal, hogy jobban figyeltek misztikus jellegére, mint mechanikus szerkezetére. Szent Tamás ebben a kérdésben hű marad Dionüszioszhoz: jól ismeri munkáit, hiszen előadásain kommentálta azokat.

A hit termékenységében természetének különböző forrásai szerint alakul ki a szellem tevékenysége, mivel a hit isteni fénye mintegy a szellemben testesül meg. Ez a „gondolkodás” (*cogitatio*), amint Szent Tamás Ágoston alapján nevezi, s amely akár valamiféle termékeny forrásnak, akár különféle értelmi erőink munkába állításának, akár pedig mindkettőnek köszönhető egyszerre, csak akkor tud kifejlődni, ha igent mondtunk Isten szavára, miközben nagy szeretettel törekszünk annak megértésére, amit hiszünk. Az igen kimondása nem egyszerűen objektív engedelmességet jelent, hanem kiindulópontjául szolgál egy olyan érdeklődésnek, melyben természet és kegyelem, az értelem természete és a hit ke-

gyelme munkálkodnak. Amikor Párizsban, 1271-ben, egy nyilvános egyetemi vita végén, ahol ennek a munkának a legitimitását vitatták a pusztá engedelmességet követelő hit védelmezői, Szent Tamás szakértőként síkra szállt amellelt, hogy ez a hívők közössége számára értéket jelent, s szükségük is van arra, hogy értelmükkel is kutasassák az isteni igazság „gyökereit”, így fogalmazott: „Ha a hit problémáit egyszerűen a tekintély elvén oldjuk meg, minden bizonynyal birtokában leszünk az igazságnak, de a fejünk üres marad!” (*De quodlibet*, IV. 16. fej.)

Ha pedig így áll a dolog, a teológus tevékenysége, mely egyszerre alapszik a szemlélődésen és az okoskodáson, nem egyszerűen imádat, hódolat, lelki tisztelet, azaz olyan tevékenységek, melyek a vallásosság erényéből következnek; a teológus belép a teológia életének lendületébe: ez az élet bennünk a hit, a remény és a szeretet hármas erényén alapszik. Ezen a lendületen belül találunk rá a tanár előadásai csakúgy, mint a gyakorló keresztény cselekedetei igazságukra és értékükre, amely nélkül sajnos nagy a veszélye a szellemi leépülésnek. A teológia már egészen elemi formáiban megóvjá a hívőt a szociológiai konformizmusok ürességétől, legyenek azok pedagógiai vagy szentségi jellegűek.

Fides quaerens intellectum, az értelmet kereső hit: most látjuk csak az erejét és a követelményeit ennek a kifejezésnek, melynek segítségével Szent Anzelm, a nagy teológus szerzetes az előző században meghatározta a teológia munkáját. Önmagában egyáltalán nem rendellenes munka ez tehát, amely kevés lanyha elkötelezettséget kívánna, s talán veszélyes is volna; éppen ellenkezőleg: ha szabad ilyet mondani, inkább a hit egészségét mutatja, melynek az éhsége, miként a biológiai életben is, helyes és egészséges egyensúlyának legbiztosabb jele. Az étvágy lehet át nem gondolt, egyszerű fizikai ösztön; ha azonban

tudomást veszek róla és irányt szabok neki, életerőmet mutatja a betegségekkel szemben. Ugyanilyen szerepet játszik a hit étvágya a teológia munkájában.

Egészség? Egyensúly? Igen, még akkor is, ha ez a teológusi és teológiai elragadtatás a kegyelem óráiban bizonyos megrészegülésig jut el, melyet az ezekkel a mély valóságokkal való közösségben elkerülhetetlenül bekövetkező egyensúlyvesztés csúcsán éppen az isteni Tárgy megrészegítő misztériuma igazol. A teológus elveszti a talajt a lába alól az isteni szubsztancia hatalmas tengerében (Szent Tamás idézi Damaszkuszi Szent Jánostól)⁵, mivel minél közelebb kerül ehhez az élethez, annál elérhetetlenebbnek érzi abban a megingathatatlan különbözőségben, mely elválasztja tőle. *Sobria ebrietas*: a platonikus filozófusok régi kifejezése kel életre itt az emberi és isteni betűben és igazságban. Most, amikor Isten emberré lett, és a Fiával való földi testvérségben Isten gyermekei vagyunk, a pogány misztikusok részegsége bölcsességgé válik előttünk.

Szent Tamás megfogalmazásában sehol nem találjuk meg ennek a részegségnek az érzelmi visszhangját; ugyanakkor sok olyan epizód, melyet a korabeli krónikások jegyeztek le, jóllehet hagiográfiai köntösben, jól mutatja, mekkora erővel koncentrált szelleme a szemlélődésre, mely magával ragadta profán foglalatosságai és munkája végzése közben is. Ennek tudatában kell olvasni és mérlegre tenni többek közt a következő szigorú és telített mondatát, melyben a dolgozó teológusról beszél: „*Hitének buzgalmában a keresztény szereti azt az igazságot, amelyben hisz; megragadja azt, s közben, amennyire tőle telik, keresi okát ennek a gondolkodásnak és ennek a szeretetnek.*”⁶

5 DAMASZKUSZI SZT. JÁNOS: *De fide orthodoxa*, I, 9., idézve: a *Summa theologiae*: I, qu. 13, a. 2. I. rész, 13. Quaest., II. c.

6 *Summa theologiae*, II-II, qu. 2, a. 10.

Keresni az okokat: a szeretetének tárgyát megragadó szellem erői között a közvetlen képtől egészen a lélek legfinomabb részét igénybe vevő szemlélődésig egy egész olyan területet érint, amit a szó pontos és egy kicsit nehézkes jelentésében értelemnek nevezünk. Ez az értelem keresi az okokat, kérdéseket tesz fel magának, mindent megkérdőjelez: miért van ez? Ez a kérdezősködés a gyermeknek az anyjához intézett naívan indiszkrét kérdésétől egészen a tudós módszeres vizsgálódásáig, aki arra számít, hogy ott eléri a létezők belső mozgatórugóját, ténylegesen lefedi egész értelmünket. Ez az egész értelmi skála azonban néha ügyetlenül kiszárítja, leértékeli az érzelmi beleélés más, spontánabb forrásainak különböző formákat öltő életerejét, ahol a finom, vagy épp ellenkezőleg, az átfogó érzékek játszanak szerepet; ezzel szemben máskor mozgásba hozza az emberi értelemnek azt a jellemző funkcióját, amely a tiszta szellemmel szemben csupán az értelemben és az értelem által hatol be tárgyába és veszi birtokba önmagát.

Amikor tehát hívő teológusunk az okokat keresi, a szükséges különbözőségek figyelembevételével és kellő belátással az értelem minden technikája mozgásba jön a misztikus tapasztaláson belül és ugyanakkor annak a javára: fogalmi megértés, elemzések és ítéletek sokasága, meghatározás, elválasztás, összehasonlítás és osztályozás, értelmezés, középfogalom, végül pedig a dedukció; különösen azért akartam ezt hangsúlyozni, mert a dedukció lehet a tudomány jellegzetes művelete ott, ahol az észszerűsítési folyamat eléri sajátos hatékonyságát. Az a törvény, amely arra buzdít, hogy Isten Szavának megtestesülését a történelem folyamán emberi szavakban keressük, most azt mondja, hogy teljesen fogadjuk el a tudásnak azt a rendszerét, mely ebből a megtestesülésből következik: a teológia szorosan összefügg Isten Szavának,

a testté lett Igének egyszerre isteni és emberi misztériumával. Egyedül emiatt lehet olyan vakmerően biztos abban, hogy a hit és az értelem szoros kapcsolatban állnak egymással.

Nem oszthatjuk ezt a bizalmat, ha közben féltjük ezt a kapcsolatot az értelem illetéktelen betolakodásától. Bonaventura, a ferences testvérek magisztere Párizsban, iskolájában, mely szomszédos volt Szent Tamáséval, egy híressé vált beszédében érzékenyebbnek mutatkozik az értelem betolakodására, mint a kettő kapcsolatára, amikor Szent Jeromos álmát idézi, akit az utolsó ítéletkor azért marasztaltak el, mert Ciceróban lelte kedvét, s Bonaventura sok más után, beleértve itt a prédikátorokat is, elutasította a filozófusok segítségét: *Hiszen ezzel vizet kevernénk Isten Szavának tiszta borához* – kiáltott fel. Szent Tamás válaszában, nem nélkülözve a humort sem, a kánai mennyegző csodájának szavaival élt: *Nem arról van szó, hogy vizet keverünk a borhoz, hanem arról, hogy a vizet borrá változtatjuk.*

Azzal, hogy racionális megfontolásokkal élünk, amikor megfogalmazzuk hitünket, egyáltalán nem rontjuk el azt, mint ahogyan egyesek gondolják. A misztikus teológia nem a spekulatív teológia külső eltávolításával jön létre; a szent tanítás funkcióinak különbözősége mellett is egy a hit egysége által, ahol az isteni szó transzcendenciája egyáltalán nem csökkenti az ember realizmusát. A teológia, a hit a teológia érthetőségében kifejezetten és valóban a szellemi élet része. A teológia művelése nem azt jelenti, hogy objektív és szubjektív adottságukból következő elvont tézisekhez kegyes megfontolásokat fűzünk, hanem sokkal inkább azt, hogy megmaradunk a teológusi rend mély egységében. Szent Tamás teológusi tevékenységében és teológusi tevékenysége által szent; ez a szentség pedig abban áll, hogy megszakítás nélkül

végzi és ellátja tanári feladatát, melyet reggeltől estig gyakorol egy olyan egyetemen, ahol otthon van.

Talán nehezen értjük meg ezt az egységet, miként maguk a kortársak is nehezen értették, akik közül egyeseket csodálattal töltött el, másokat zavarba ejtett ez a hitet megtestesítő teológia. A krónikás Guillaume de Tocco egy olyan mondatban írja le nekünk ezt a meghatódottságot, amelyben a szavak hangsúlyozott ismétlése jól kifejezi azt a meglepetést, melyet a fiatal mester tanítása keltett: „Tamás testvér előadásain új problémákat hozott fel, új módszereket fedezett fel, új bizonyítási rendszereket alkalmazott; s ha hallgattuk őt, amikor egy új tanítást adott elő új érvelésekkel, nem kételkedhattünk abban, hogy Isten ennek az új fénynek a kiárasztásával és ennek a megvilágosításnak az újdonságával akarta elérni, hogy szóban és írásban új tanítást adjon elő.” Tartalom és módszer, szellem és technika, fogalmak és következtetések, stílus és sugalmazottság: az Istenről való mélyreható tudás mindezen elemének az a rendeltetése, hogy új teológiát hozzon létre.

Ennek a teológiai értelemnek a kezdetén található az a „miért”, amely egyszersmind kifejezi a kezdeti kíváncsiságot, s elindítja a felnőtt kritika kérdésfelvetéseit. Így válik a *quaestio* ennek a „skolasztikának” a mozgatórugójává. Valóban ez az a szó a maga technikai tömörségében, amely meghatározza Szent Tamás legfőbb műveinek irodalmi formáját, s magyarázatot ad szerkezetükre. A *Summa theologiae* artikulusai a szokásos kezdeti *Utrum*-jaikkal csupán a munkaegységek egy-egy kompendiumba való besúrírtései, melyeknek a *quaestio disputata* a megszokott formája. Szent Tamás tanítói tevékenységének fő műve valóban olyan vitatott kérdésekből áll, melyek az 1250-es évek egyetemi pezsgésében érdeklődést keltettek: az ünnepléses ülések, ahol a magiszter, miután közzétette a vi-

ta témáját, s annak legfőbb megfogalmazásait, azokat több órán keresztül tartó vitára bocsátotta kollégái elé. Tamásnak különösen az „Igazságról” szóló huszonkilenc kérdése ilyen (*De veritate*; ezek az első címéről kapták nevüket), melyekre Párizsban, tanítói tevékenységének első három évében került sor.

Nyilvánvalóan elhagytuk már ezzel azt a szintet, amikor a hittel való egyéni foglalkozást a személyes kíváncsiság ösztönözte: a képzett teológus, akit hivatalosan bíztak meg munkájával, az Egyház feladatát látja el: természetesen nem a tanítóhivatal szintjén, mely az apostolokig visszavezethető püspöki és pápai tisztségen alapszik, hanem az Egyház felügyelete alatt folytatott kutatásban, amely szükséges a világban élő hívek közösségének mindennapi életéhez. Mind a teológiában, mind pedig a hitoktatásban mindig voltak olyan tanárok, akik a püspöki rendhez tartoztak; azokról a szakemberekről van itt szó, akik jogi címük alapján az egyetemhez tartoznak, s kifejezetten nem a hierarchia egy feladatát látják el. A teológiai tanárok, a *magistri*, ezekkel a megszorításokkal hivatalosan beszélhettek a hitről és a tanításról: nemcsak előadnak és értelmeznek (pedig már ebben is különböznek az előadott tézisek), hanem a legszilárdabb hűségen belül egészen addig mentek, hogy egymástól jelentősen eltérve építették fel a hit tartalmát, az isteni tárgyban saját nézeteiket adták elő az emberről és a világról, a misztérium egyes aspektusait túlhangsúlyozták, és eltérő módon hozták egyensúlyba annak lényeges pontjait: egészen kényes szabadságról van szó tehát, melyre az Egyház mindig nagyon vigyázott még akkor is, ha különösen nagy tiszteletben tartott személyről volt szó. Annak a jele ez, hogy az értelem egészen a vallási engedelmességig mérőnően meg tudta fékezni magát. Szent Tamás kritizálja Anzelmet és néha elszakad Ágostontól; őt magát viszont

majd Bonaventura cáfolja meg gyakran. A tanárok véleménye a problémák felvetése és megvitatása után „meghatározó”, ahogy ezt akkoriban mondták; nem „tekintélyek” ők a szó megszokott jelentésében, hiszen sem helyzetük, sem sajátos munkájuk nem ad erre alapot nekik, viszont a hitben az Atyák szintje alatti teológiai „hely”-nek tekintették őket. Szent Tamás lesz Nyugaton az Egyház *par excellence* tanítója.

El kell mondanunk azt is, hogy ennek a hitben tanúsított racionális vakmerőségnek volt egy gyenge pontja: a tudás abszolút törvénye abban állt, hogy mindig meg kellett tartania a misztérium, tehát egy bizonyos ismeret sérthetetlen homályosságában az Istentől hallott Szó iránti engedelmességet. A teológia tudománya magában hordozza ezt a fogyatékoságot és ezt a nagyságot. Ez a hit dialektikája, ahol a hit ereje úrrá lesz gyengeségén.

Mindezek után azonban *mutatis mutandis* ott van az ész törvénye is, amely a szellem életében nem állhat meg kérdéseiben és elgondolásaiban, hanem normálisan és egészségesen két „értelem” között jön létre: az egyik, az elején az élő tapasztalás, a másik pedig a végén a tárgy birtoklásában egyesült öröm. Ha ez így van az értelem földi tárgyában, mennyivel inkább igaz az, hogy a hitnek, az isteni tudásnak, tárgyának és belső törekvésének köszönhetően minden kérdést és minden levezetést egyetlen pontban, a misztérium adta hatalmas örömben és a vele való kimondhatatlan közösségben kell feloldania.

Amikor a teológus ehhez a végponthoz érkezik, munkájának racionális szövetében tapasztalja meg a hit abszolút transzcendenciáját. Biztos abban, hogy ez a munka az igazság keresése, nem pedig a színfalak mögött megfogalmazott vélemény; ezek a teológiai igazságok nem vetnek árnyékot emberi megfogalmazásaikkal Isten Szavá-

nak eredetiségére, amely ingyenes és kegyelemből adott kinyilatkoztatásban mentes marad minden nehézségtől. A hit szabadon és mesteri módon játszik tudásának fogalmai, érvelései és következtetései között; az értelem és filozófiája tehát az isteni tanítás szolgálóleányai. A hit törvénye pontosan abban áll, hogy az értelemben is megőrzi törvényeinek sajátos hatékonyságát anélkül, hogy apologetikus módon becsapná az embert, de nem is tesz hozzá semmit az isteni fényhez. Ebben áll Isten Szavának, a testté lett Igének isteni és emberi misztériuma. Szentnek kell lenni ahhoz, hogy ezt megvalósíthassuk a teológiában. Szent Tamás személyében szent maga a tanár – lévén, hogy ez a szent azért szent, mert tanár, s ez a tanár azért tanár, mert szent. Az értelem szentsége tehát ez. Aquinói Szent Tamás lelkének mélyén ugyanis az a meggyőződés rejlik, hogy az értelem a szentség helye, mivel maga az Igazság is szent.

A teológia dicsérete

Szimonidész egy nap arra akarta rávenni egyik barátját, hogy hagyja abba Isten keresését, s szellemét inkább az emberi valóságok felé fordítsa, mondván, hogy az embernek olyan dolgokkal kell törődnie, melyek hozzá tartoznak: az ember nyugodjon meg az emberben, a halandó foglalkozzon halandó dolgokkal. Arisztotelész így válaszolt neki: az embernek éppen ellenkezőleg fel kell emelkednie, amennyire csak tud, a halhatatlan és isteni valóságokhoz. Biztos, hogy csak keveset ért meg ezekből, de méltóbb, ha ezt a keveset szeretjük, s erre a kevésre vágyunk, mint ha az alsóbbrendű valóságok ismeretére törekszünk. Hiszen értelmünk már abban is nagy örömet talál, ha csak ideiglenes elméletek segítségével is, de megpróbáljuk megoldani az univerzum problémáját.

Arisztotelésznek ezen szavaiból úgy tűnik, hogy a felsőbbrendű valóságok tökéletlen ismerete is nagy tökéletességet ad a léleknek. Azzal, ami meghaladja az értelmet, a szellem nem lehet egy szinten; ugyanakkor ha csak középszerűen is, de már ez is egyfajta magasszintű tökéletesség.

...Azokhoz a hitigazságokhoz, melyeket csak Isten látásában lehet igazán megérteni, az emberi értelem analógiák segítségével próbál közel jutni. Nyilvánvaló, hogy ezekből nem lehet sem bizonyításokat, sem következtetéseket levezetni; ugyanakkor eltekintve attól, ami csak feltételezés, a lélek ezekben az erőtlen okoskodásokban és kis megfontolásokban is hatalmas örömet talál.

...Azt mondhatnátok, hogy amikor az értelem vizét romboló módon hozzáadjuk Isten szavának borához, ezáltal vizet keverünk a bölcsesség erős borához. Ha jó teológusok vagytok, ez nem igaz; ekkor ugyanis nem a borhoz keverünk vizet, hanem maga a víz változik borrá, mint a kánai menyegzőn.

...Ezt a keresést dicséri Hilarius a Szentháromságról szóló könyvében: „Mélyülj el, haladj előre, s szenvedélyesen tarts ki hitedben. Jól tudom, nem fogsz a végére érni, de már a legkisebb haladás is tele van kegyelemmel. Aki buzgalommal keresi a végtelent, még akkor is előbbre jut, ha nem ér el kitűzött céljához. Eppen ezért ne azzal akard megragadni ezt a misztériumot, hogy elmerülsz a part nélküli igazságban; az első követelmény ugyanis az, hogy megérted: ez meghalad minden megértést.”

Summa contra Gentiles, I, 5 és 8, Commentarii ad Tractatum de Trinitate, Boethiustól, qu. 2. 3, 5.

A bölcsesség és a tudományok

A teológia a legfelső tudás: maga a bölcsesség a tudományok között. Amikor Szent Tamás a teológia méltóságát akarja bemutatni, olyan kategóriákhoz folyamodik, melyek a görög filozófiából származnak, s amelyeket már, bár egészen más-ként, de Szent Ágoston is használt. Amíg Ágoston szerint a bölcsesség tárgyának és módszerének felsőbbrendűségével haladja meg az emberi tudományokat, melyek földi értékekre és törekedésre vannak ítélve, Szent Tamás formális tárgyaik rendszerében és racionális bizonyosságukban elismeri ezen tudományok sajátos tömörségét és önálló módszereit; saját szintjükön rendelkeznek a maguk „bölcseivel” (5. fej.). A teológiai bölcsesség azonban nem lesz kevesebb ezáltal: kiválsága a tudás és az okok hierarchiáján belül abból ered, hogy tárgya Isten, aki mind a létezők céljában, mind pedig eredetüket tekintve maga a legfőbb ok. Gyenge ismeretelméleti státuszának oka az ilyen tárgy transzcendenciájában keresendő, mint ahogy a fentebb idézett szövegben is olvashattuk: a megragadhatatlan istenséggel szemben hitbeli beleegyezésre van szükség, amely nyitott Isten szavának tekintélyére.

A köznyelv, márpedig ez a szavak jelentésének valódi mértéke, azokat nevezi bölcsnek, akik megpróbálnak rendet tenni a dolgok között és megpróbálják azokat megfelelően irányítani. Valóban, azon tulajdonságok között, melyeket az emberek a bölcseknek tulajdonítanak, Arisztotelész kijelenti, hogy a bölcseknek rendet kell tenniük.

Minthogy minden dolgot céljához kell irányítani és rendezni, nyilvánvalóan céljukból kell kiindulni, amikor meg akarjuk határozni, hogyan kell azokat irányítani és elrendezni. A dolgok pedig akkor tökéletesen megszerkesztettek, amikor megfelelően céljuk felé irányulnak; céljuk ugyanis az, hogy elérjék javukat. Ennek megfelelően a gondolkodás és a

cselekvés tudományain belül úgy véljük, egy tudomány akkor nyújt útbaigazítást és alapot egy másik tudományhoz, ha kijelöli annak célját. Így rendezi el például az orvostudomány a gyógyszerészetet, s irányítja úgy, hogy az egészség, hiszen ez a gyógyszerészet tudomány legfőbb tárgya, legyen termékeinek célja is. Hasonlóképpen a hajóépítésben a hajózástudományé az irányító szerep; a lovagságban és harci felszerelésében pedig a harcművészeté a vezetés.

A tudományok között tehát némelyek irányítanak és alapozó funkciójuk miatt építő tudományoknak nevezik őket; ezeknek a tudományoknak az elméleti szakembereit, akiket építőknak is hívhatnánk, méltán nevezik bölcseknek. Mivel azonban ezekben a tudományágakban ezek az építők úgy határozzák meg a tudományok céljait, hogy azokat közben nem rendelik alá a teljes tudás legfőbb céljának, ezért csak erre vagy arra a területre nézve nevezhetjük őket bölcseknek. A bölcs cím valójában tehát azoknak van fenntartva, akik figyelembe veszik az egész univerzum célját, amely egyszersmind mindennek az alapja. A bölcshez tehát az illik, mondja Arisztotelész, hogy a létezők legvégső okait vizsgálja.

Summa contra Gentiles, I, 1.

A szemlélődő Tamás

„Abban az időben, amikor Tamás testvér Izaiás könyvéhez írta kommentárját, és hosszú ideig habozott egy nehéz hely értelmezésében, átadta magát az imádságnak. S ekkor, egy éjszaka, amikor cellájában pihent, Reginald, a titkára, aki a szomszéd szobában aludt, mintha beszélgetést hallott volna. Végül pedig Tamás testvér Reginaldot hívta: „Kelj fel! Gyűjts világosságot! Fogd a füzetet és kezd írní!” S egy óra alatt, mintha nyitott könyvből olvasná, Tamás lediktálta titkárának annak a szakasznak a magyarázatát, melynek egészen addig nem tudta megfejteni az értelmét. Amikor a végére ért, Tamás visszaküldte aludni hűséges társát.”⁷

Az életrajzban található történet meglehetősen szuggesztív, annál is inkább, mivel birtokunkban van az az autográf kézirat (Codex Vaticanus Latinus, 9850.), ahol a titkár írása váltja fel mesteréét. Élénk benyomást kaphatunk itt arról, hogyan fejlődött Szent Tamásnál a mechanikus munka teljes összefüggésben vallásos szemlélődéssel a szent szövegnek, a teológia tápláló földjének értelmezésévé. A fentiekből nyilvánvaló, hogy a szemlélődés Szent Tamásnál életének – vagy az ő kifejezésével: életállapotának – és teológiájának alapja és célja. Szent

7 GUILLAUME DE TOCCO: Vita sancti Thomae Aquinatis, c. 31., Prümmer, 105.

Tamás azzal, hogy meghatározta a szemlélődő élet szerkezetét és törvényeit, a tanítás személytelen objektivizmusában ugyanúgy kiszolgáltatatta nekünk személyiségének tirkát, mintha csak, miként Ágoston, vallomásaiban bízta volna ránk azokat.

Szemlélődés a teológiában és az evangéliumban

Mindenekelőtt tehát, hogy a túl általános használattal szemben visszaadjuk a szónak azt a sajátos értelmet, amellyel még Szent Tamás használta, beszélnünk kell ennek a szemlélődésnek a szélsőséges jellegéről: a teológusi élet, azaz az isteni élet cselekedete ez, amelyben a hit, a remény és a szeretet hármasság és mégis egyetlen ereje szerint részesülünk. A szemlélődő élet nem más, mint e három isteni erő sajátos és együttes gyakorlása. Ezzel tehát pszichológiailag és tanbelileg, értékében és rendszerében nyomban azon a területen is túl kell elhelyeznünk, ahol a „vallás” egyéni és közösségi megnyilvánulásaira sor kerül. Amikor Szent Tamás a vallást olyan erényként határozta meg, amellyel Istennek megadjuk a neki kijáró tiszteletet, egyszerre helyes egyensúlyt teremtett az Istennel benne létrejövő kapcsolatok nagysága és azok korlátai között. Isten kultikus tisztelete kifejezi, hogy tudunk teremtményi létünkéről. A lélek vallásos lendülete bizonyos tekintetben még az isteni szuverenitásnak való alávetettségben is kozmikus távlatokat jár be. A vallásos ember a Teremtővel szemben egy olyan világba helyezi magát, melyet annak forrásával hoz kapcsolatba. A vallásgyakorlásban, ahol ezek a nagyszerű magatartásformák kiválóan érzékelhetők, a világ és az élet valóságai, azaz a test és a lélek is részt vesznek. Már maga az a tény, hogy az ember képes egy ilyen isteni célra tekinteni, jól mu-

tatja lelkünk nagyszerűségét. A lelki nagyság jele az is, hogy képesek vagyunk alávetni magunkat a vallásnak. Bármennyire is ingatag bizonyos esetekben a radikális függőség tudata, bármennyire is elhomályosítják a mítoszok, ellepik a babonák, vagy éppen lényegétől idegen megnyilvánulásai is vannak, azzal, hogy csak felszínesen érinti az evilági valóságokat, egészen finom érzékenysége nek köszönhetően magától igyekszik meghaladni az embert és a világot, s ezzel a lét és az élet legrejtettebb részén olyan dimenziót fedez fel, melyben megérti, mi is a szent lényege.

A keresztény szemlélődés azonban, bár a teológusi életben gyökerezik, azonnal más látókörrrel rendelkezik, mihelyt vállalja ezeket a szent cselekedeteket és értékeket. A vallásgyakorlás erényéből Szent Tamásnál határozottan erkölcsi erény lesz, melynek sokkal inkább az a célja, hogy az Istenséghez mérhessük magunkat, mint hogy ízes tudásban gyakoroljuk a velünk is megosztott isteni élet tetteit. Szent Tamás sokak csodálkozására egészen sajátos módon Ciceró egyik elemzését eleveníti fel, amikor a vallást és kultikus rendszerét az igazság kategóriájában helyezi el. Nem mintha Isten tartozna bármivel is teremtményének, s arról sincs szó, hogy a teremtmény valaha is kiegyenlíthetné számláját, hiszen mindent ingyen kapott tőle; Istenhez kell azonban igazodnia, s minthogy rájön ennek lehetetlenségére, ki fogja fejezni tiszteletét és készségét az Úr szolgálatára. Radikális követelmény ez: kötelességgként nyilatkoztatják ki ezt a vallásgyakorlást irányító törvények a vallási közösségeknek, az egyes emberek pedig lelkiismeretüktől kapnak útmutatást, melyet Istennek köszönhetnek.

Ezen a ponton rögtön látjuk, minek köszönhetően tartozik más kategóriába az élő hitből kiinduló szemlélődés. Biztos, hogy a hívő keresztény Isten felé megmu-

ratkozó vallásgyakorlásában nehéz elválasztani a vallás sajátos megnyilatkozásait azoktól, melyek a hitből, a reményből és a szeretetből származnak. Az az Isten, akit a kultuszban tisztel, akihez imáiban beszél, hitének és szeretetének Istene. A vallás Istene ugyanaz a személyes Isten, aki azoknak tárja fel magát és azoknak a szívében beszél, akik őt alázattal hallgatják. Nem csak a természet Istene ő, hanem Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, a történelem Istene, aki Jézus Krisztusban atyaként tárja fel magát. Amikor elámulunk kegyelmének és befogadásának kinyilatkoztatásán, a „túl nagy szeretet” ingyenességén, a vallási követelmény csak ráadás, melyet egyedül szívünk adománya elégíthet ki. Minél inkább életközösségben nyilatkozik meg számunkra Isten, annál jobban erősödik bennünk annak az egészen másnak az érzete, mely a vele való közösségben teszi nyilvánvalóvá aránytalanságunkat. A lehető leggyermekibb érzés annak tudatában hordozza magában a meghatottságot, hogy ennyire szeretnek minket. Ugyanakkor az is igaz, hogy a vallás külső és belső gyakorlásában olyan lényegbevágó megnyilvánulásba szélesedik ki és nyúlik át, amely anélkül, hogy megszüntetné adósságunkat Isten iránt, rögtön más szintre helyez minket. Ekkor már nem csak arról van szó, hogy Istenért, hanem hogy Istenből élünk, illetve az isteni életet éljük; nem elég többé Istenhez igazodni, bár kétségkívül ez is szükséges feltétel marad: közösségben kell élni Istennel. A szemlélődő tehát nem törődik a kultusz gyakorlásával, a szabályokkal és azokkal az előírásokkal, melyekre a vallás szólít fel? Biztosan nem ez a helyzet. Aquinói Szent Tamás nem feledkezhetett el Monte Cassino-ban töltött ifjúkoráról. A szemlélődő élet viszont főként életállapottá szervezve tartja vissza a keresztényt a vallás erényének túltengésétől, mely akkoriban jellemezte a monasztikus szervezeteket; megőrzi őt

az önelégültség egy olyan szintjétől, amikor a szerzetes az imádságot állítja a központba, s félő, hogy ebben a koráért égi országban nem tapasztalhatja meg többé az emberi társadalmak földi szorongását. A kis keresztény nép neveléséről van még csak szó: ezt készítik föl a szentségekre, ennek a megszentelésével törődnek; ebben a kereszténységben nem ragadják már meg a lehetőségeket, hogy evangelizálják, hogy hirdessék neki az örömhírt Krisztus testvéri szeretetében.

A szeretet tehát ihletet ad és szabályoz. Legjobban az érzi a szeretetben Istennek ezeket a tetteit, aki Istent szemléli. Szeretetének bensőségességéből fakad mindaz a mély érzés, mely a lelket „vallásossá” teszi az Atya transzcendenciájának pontos értelmében, irgalmának végső megtapasztalásában; s ugyanekkor ébrednek azok a nagy apostoli hivatások, melyeket az evangéliumról való tanúságban az emberek nyomorára és reménykedésére való érzékenység indít el.

Távol vagyunk már a félelemből fakadó vallástól, attól, hogy ebből kifolyólag mindenáron alkalmazkodni akarjunk a közösséghez, ennek a vallásnak az elidegenítő hatásaitól, attól, hogy szó szerint ragaszkodjunk minden rituális és erkölcsi előíráshoz. „Lélekben és igazságban való kultusz” ez, ahol Isten gyermekeinek szabadsága legyőzi a Törvény szolgátságát. Ez a szeretetben való szabadság akkora erkölcsi tökéletességgel egyezik bele a teljes önátadásba, mint még soha. Nem az isteni Törvény és a törvények megszüntetéséről van tehát szó, hanem azoknak más szempontú értékeléséről. Lélekben és igazságban való kultusz: az evangéliumi felszólításnak (Ján 4,23-24; Krisztus és a szamaritánus asszony közti beszélgetés végén) olyan éle van, amely kifejezetten az Ószövetség kultuszrendszere, a törvény abszolutizmusa ellen irányul, hiszen az tiltotta a beszélgetést a hitetlen sza-

maritánus asszonnyal. Az Újszövetségben hívő beteljesíti az Ószövetséget, s hite továbbra is Ábrahám hite marad. Az ígéretek beteljesítése Krisztusban az Isten és ember között létrejövő menyegzőn azonban nem egyszerű átmenetet jelent. Ettől kezdve Isten Fiában, aki emberré lett a mi szintünkön, fogadott gyermekek vagyunk, s a Sínai hegyi Istent valóban Atyának hívhatjuk. Ettől kezdve kívül vagyunk a Törvény igája alatti szolgaság rendszerén a kőtáblákon található külső parancsokkal, a „Gentiles” elleni külső tilalmaival. Ha ezek után még van törvény, akkor az a hit törvénye a Lélek belső tanúságában. Az előírások itt már csupán ajánlások, s írásbeli megfogalmazásuk is csak másodlagos. A kijelentések és előírások halálosak is lennének, ha túlsúlyba kerülnének, hiszen ezek a pedagógus módszerei a gyermekek között: mi azonban már felnőttek vagyunk a szeretet korában, amely a szabadság korában a szabályok rendszerén túl a tökéletesség kora. Az „új” törvény pedig az *evangélium* törvénye.

Szent Tamás teológiai szövegei sehol nem fedik ilyen pontosan az evangélium, Krisztus és Pál evangéliumának szavait. Kiválóan érzékeljük a teológusnak azt az evangéliumi hűségét, mely meghatározta a domonkosok és a ferencesek apostoli és lelki kezdeményezését. Ebben a felfedezésben a megújult evangéliumi hűség a vallásos élet egységében szakítást eredményezett a fennálló monasztikus renddel, főként mert ebben az időben Cluny ragyogásában pompás szertartásai és teokratikus hatalma szorosan összefüggött. Assisi Szent Ferenc tudatosan mellőzte Szent Benedek reguláját, és Krisztus szegényeként lemondott arról a vallásgyakorlásbeli teokráciáról, mely ennek a szabálynak volt köszönhető. Szent Domonkos a templomi szolgálatot az apostoli cél érdekében ismét a hétköznapi szintre hozta. Ez mindenképpen azt

fogja maga után vonni, hogy a vallásgyakorlás ünnepestélyes formáit, amely a szerzetes számára a legfőbb *opus Dei*, illetve a Regulát bizonyos mértékben relativizálják a különböző funkcionális felmentések: a testvéri szeretet, legyen az apostoli vagy más, a hit az átélte és másokkal megosztott szemlélődéssel együtt mind olyan fontos dolgok, melyeknek nincs mértéke. A teológiának kétoldalú és mégis egységes gyakorlása már elhozza a földre a boldogító látást és a teljes testvériséget; a vallás, a vallási adósság – legyen bár szó egyéni áhitatról vagy közösségi vallásgyakorlásról – csak anyaga, kifejeződési helye a hitnek és a szeretetnek. Szent Tamás tanításával hirdeti, életével pedig megvalósítja a korai Egyházat. Nincs nagyobb jele a szeretetnek, mint a szemlélődés.

Szemlélődés és gyakorlati élet

Szemlélődés: valóban igaz, hogy maga a szó nem evangéliumi; Szent János „tudása” is egészen más, mint a filozófusok *theoria*-ja. Szent Tamás a prédikátor testvérek evangéliumi hűségébe, illetve annak szókincsébe olyan elemzést vezet be, melynek módszere és tartalma többek nagy meglepetésére görög forrásokra vezethető vissza. A filozófusok kétségtelenül eredeti módon, ugyanakkor racionálisan határozták meg ezt a magasrendű emberi magatartást, ahol a gyakorlati élet és a szemlélődés közti különbségtétel mind a cselekedetekben, mind pedig az életállapotokban jobban kiemeli az evangéliumi valósággal és a *vita apostolica*-val járó különbséget.

Igaz persze, hogy amikor Szent Tamás a domonkos életet „vegyes” életként (*vita mixta*) határozza meg – azaz ahol a szemlélődés és a gyakorlati élet sajátos megnyilvánulásaikon túl is egyetlen egységet alkot –, az értelem

által kidolgozott tanbeli kategóriákat vezet be. Itt is, lelki ideáljának kifejezésében is megtaláljuk azt, amit általában megfigyeltünk teológiájában: a természet és a kegyelem közti megkülönböztetés olyan összefüggés keretei közt és javára történik, melynek célja, hogy a hit, az evangéliumi hit saját hasznára fordítsa a racionális elemzést, hogy ennek segítségével jobban érthesse és birtokba vehesse saját magát. A prédikátor Szent Tamás hű marad Domonkos evangéliumi ihletéhez, amikor szemlélődőként határozza meg magát. Nemkülönben a legtisztább keresztények évszázados tapasztalata is alapul szolgált erre a magyarázatra: már Nagy Szent Gergely, Ágoston mellett a Nyugat másik szellemi atyja, bevezette a görög humanizmusnak ezeket a kategóriáit, és a keresztény lelkiséget kifejezetten a szemlélődő és a gyakorlati élet két tengelyére építette. Gazdag hagyománya van ennek, amely azután elég tág ahhoz, hogy sok változata legyen: monasztikus és egyéb megközelítések. Szent Tamás, minthogy személyes életében ezt szívta magába, e hagyomány tanítására támaszkodva veszi sorba a változatokat. Elemzése, mely ezután klasszikussá válik, biztosítja ennek az értékét. A siker következménye viszont, hogy ennek a mély tapasztalatnak a népszerűsítésével bizonyos ellaposodás jelentkezik; az Egyházban végbemenő evangéliumi ébredések azonban minden korban megújítják annak követelményeit és kezdeti tisztaságát.

Fontos ugyanakkor közelről is látni a szemlélődés adottságait: azáltal, hogy teológusként Krisztus evangéliumába visszük bele, tartalmában és szerkezetében lényegi átalakuláson megy át, melyet nagyon figyelmesen határoz meg Szent Tamás, amikor a keresztények és kétségkívül a saját tapasztalatát is vizsgálat alá veszi. Súlyosan tévednénk, ha az egyes szövegekben csak az isko-

lák finomságait látnánk, ahol pedig radikálisan tárja elének a filozófus és a hívő szemlélődése közti különbséget. Nem egyszerűen véletlenszerű kiemelésekről van szó; a szemlélődés tárgya már nem csupán az Istenség, az ideák helye, a létezők oka, hanem Isten, Atyám, akinek szeretetteljes kezdeményezése bevezetett engem misztériumába; a szemlélődő tekintet anélkül, hogy elvesztené intellektuális jellegét, olyan alapvető közösség eredménye, ahol a szeretet adománya válik a tudás alapjává. A gyönyör, melyet akkor tapasztalok, nem egyszerűen az igazság felfedezéséből származik, hanem Isten boldogságának az örömeiből. A tárgy szeretete veszi át az irányítást, s nem magának a tudásnak a vágya. „Már magának a dolognak a látása gyönyörűséggel tölt el; van viszont valami, ami még nagyobb gyönyörűséget szerez: ha azt látjuk, hogy szeretnek.” A latin és a francia nyelv sajnos csak egyetlen szóval rendelkezik ennek a két olyannyira különböző tudásnak a jelölésére; más nyelveknek, mint például a szláv nyelveknek, vagy akár a Biblia nyelvének is sokkal bővebb szókincse van. Szent Tamásnak főként bibliai kommentárjaiban egymást kiegészítő kifejezések garmadát kellett használnia, hogy a szemlélődés leírásában anélkül sikerüljön megtalálnia a megfelelő stílust, hogy az eltúlzott kegyes retorika csapdájába esne.

A tomista teológiában a gyakorlati élet és a szemlélődés közti igen szoros kapcsolat helyes értelmezésének köszönhetően ezen az evangéliumi szinten kezdődik a moralizmus kritikája, azé a magatartásé, amely szerint az ember tökéletessége az erkölcsök helyes megtartásában rejlik. Ahogy az evangéliumot sem azért kezdték hirdetni, hogy helyre rakják az emberek egyéni és közösségi erkölcsait, hanem hogy feltárják Isten szeretetét maguk a prédikátorok előtt is, úgy a teológiai szemlélődésnek sem az a célja, hogy a helyes magatartás „megoldásaihoz” vagy

állapotbeli „kötelességeink” teljesítéséhez vezessen. A szemlélődésnek a moralitáson túl és a bűn nyomorában is abszolút értéke, örömet adó tárgya van. A szamaritánus asszony előtt tárja fel Krisztus a lélekben és igazságban való istentisztelet helyességét; az a kommentár, melyet Szent Tamás ehhez a történethez írt, talán a legszebb írása, melyben valaha is beszélt a hit transzcendenciájáról.

De vajon nem engedünk a görögök intellektualizmusának, amikor ilyen nagy jelentőséget tulajdonítunk a szemlélődésnek? Hiszen ez azzal a következménnyel fog járni, melyet pedig a keresztény nem viselhet el, hogy a bölcs a szellem arisztokratája, akinek kiváltsága a középkorban, s egészen a XVII. századig használatos kifejezéssel a „mechanikusok”, a szerencsétlen napszámosok szolgaságán alapszik, akiket arra ítélték, hogy a „szabad” művészetekkel ellentétben az anyaggal dolgozzanak. Szinte zsákutcába kerültünk most azzal az evangéliumi forradalommal, melyet az imént fogalmazott meg Szent Tamás. A szemlélődés ezentúl az a tény – gyakran az aláztosak kiváltsága a hit tisztaságában –, amely belsőleg teszi képessé őket arra, hogy behatoljanak Isten misztériumába. Boldogok a tisztaszívűek, mert meglátják Istent.

Ezzel paradox módon a kegyes lelkipásztorkodással és a boldogságok moralizáló értelmezésével szemben a görögség fogja támogatni Szent Tamásban az evangéliumi szándékot: az erkölcsi erények, mondja Arisztotelész, csak az ember szemlélődő tökéletességének előfeltételét alkotják; ezek az erények aszketikus küzdelmükben sokáig csak a boldogság földi balsikerét eredményezik, amely összeegyeztethetetlen az ilyen erőfeszítéssel. Egyensúlyuk, még ha létre is jön, egyáltalán nem eredményezi a *kalos kai agathos*-t, mivel szépségük csak kölcsönzött szépség: A szépségre alapvetően és lényegileg a szemlélődő életben és a szemlélődő értelemben találhatunk rá, hiszen ezek-

nek a kiváltsága, hogy mindent eltöltsenek a fénnel, s hogy létünket helyes arányok szerint építsük fel. Azt is mondták a Bölcsesség szemléléséről: Szerelmes lettem a szépségbe. (Bölcs 8,2)*

Az evangélium szépségei túl vannak minden erényen, s nem lelhetők fel az előírásokban. Vajon a tiszta szívűek szépsége nem más-e, mint a mértéktartóak racionális egészsége? S a szegények boldogsága pusztán a földi javak igazságos elosztásában állna? A szegénység Assisi Szent Ferenc jegyese. Sokat elárul Szent Tamás lelkiségének teológiai szerkezete: a *Summa theologiae*-ben a boldogságokat a boldogító látásra és a beteljesedett szeretetre való csábításként az erények traktátusai után, a szabályokon túl tárgyalja. Egyedülálló eset ez, s mindenki elhanyagolja, aki csak a Hegyi beszéd boldogságait kihagyja teológiájából, s ezzel megfosztja attól, ami a szemlélődést és az evangéliumot tekintve annak legmagasabbrendű kifejeződése, s ezeket a boldogságokat csupán egy minden intellektualizmust nélkülöző lelkiségnek tartja fenn.

A görög intellektualizmus tehát újra elszakad arisztokratikus következményétől, melynek a legkevésbé kényes kifejezése nem is a *gyakorlati élet-szemlélődés* dualizmusa. A prédikátor Szent Tamás az emberi létállapot és annak nyomora közt tett jelentőségteljes megkülönböztetését nem csak hatásaiban, hanem rendszerében is meghaladja élete egységével (melyet tehát „vegyesnek” nevez), ahol a gyakorlati élet úgy árad ki a szemlélődés teljességéből, hogy a szemlélődés strukturális elsőbbsége alatt, annak mindent átfogó egységében ez az élet felsőbbrendű lesz a tiszta szemlélődésnél. Lelki dialektika ez, hiszen meghatározott követelményei belső próbatételben és választásának szabadságában kitágítják a lelket. Szent Tamás saját

* *Summa theologiae* II–II, qu. 180, 2 ad 3.

tapasztalat alapján a következőképpen magyarázza ezt nekünk: Vannak, akik Isten szemlélésében olyan gyönyörűséget találnak, hogy nem akarják abbahagyni még azért sem, hogy testvéreik üdvössége érdekében foglalkozzanak Isten szolgálatával. Vannak azonban mások, akik a szeretetnek olyan fokára jutottak el, hogy bár ebben az isteni szemlélődésben a legnagyobb gyönyörűséget találják, mégis abbahagyják azt, hogy Istent szolgálhassák testvéreikben. Ebben állt Pál apostol tökéletessége. S ez a prédikátorok sajátos tökéletessége.⁸ Amikor ezen a szövegen elmélkedünk, nem tudunk ellenállni annak a kísértésnek, hogy ne olvassuk kételkedve Szent Tamás eme bizalmas közlését, aki a tiszta szemlélődés csábítását a prédikátor testvér evangéliumi életének gyakorlatiasságába olvasztja. Vajon nem hivatásának veleszületett megérzése volt ez? Arisztotelész tanítványa elsősorban Szent Domonkos örököse.

Kétségkívül el kell fogadnunk, hogy a *theoria* és a *praxis* görög dualizmusának egybeolvasztása igazán csak az evangélium evangéliumi megélésében valósul meg, ahol az emberek élő szeretete pontosan ugyanaz, mint Krisztus szeretete testvéreinkben. Egyetlen humanizmus sem érheti el azt az egységes egészet, ahol a világ megmentésének nyomasztó gondolata a megtestesült Isten mély ismeretéből árad ki. Isten emberségében magának a misztériumnak is kettős arca van.

Ebben a „misztikában”, s minden valódi misztikában a *praxis* már nem a *theoria*-n kívül helyezkedik el, s a *theoria* sem élhet meg a *praxis* nélkül. A keresztény, a *vir evangelicus*, ahogy Szent Domonkos mondta, mindenki között megtalálja életének teljes egységét a *vita apostolica*-ban, amelyben nem lehet egymás mellé helyezni a gyakorlati életet és a szemlélődést, hiszen ebben áll Szent János

8 Disputa a szeretetről: *Quaestio disputata De caritate*, 11 ad 6.

szerint az „élet igazsága”. A hitnek nem annyira az a célja, hogy kielégítse a szellem kíváncsiságát, még akkor sem, ha Istenre éheznek, hanem hogy Krisztus által és Krisztusban a legfőbb cél felé irányítson minket; s ez az evangéliumi realizmus tart meg az üdvösség konkrét megvalósulásában – félretéve a történelmen túli dolgok megelőlegezését. A humanista filozófusok nem tudják megvalósítani ezt az egységet. A teológia, amely ennek az igazságnak a tartalmát szervesen építi fel, Szent Tamás szerint egyszerre szemlélődő és gyakorlati tudás. A szemlélődés és a gyakorlati élet kétségtől különböző „diszciplinákat” érintenek, ugyanakkor a dogma és erkölcs közti modern megkülönböztetés nem található meg a *Summa* lelki és didaktikai egységében, mint ahogy az aszketikus (élet) és a misztikus (szemlélődés) közti különbségtétel sem állja meg a helyét a krisztusi kegyelem egységének fényében.

A krónikás beszámol arról, hogy amikor Tamást, a fiatal szemlélődő testvért a párizsi egyetemen tanárrá akarták avatni, az azt megelőző éjszakán (1256 márciusában), első órájára készülve félelem fogta el, s így imádkozott: *Ments meg engem, Uram, mert az emberek fiai közé kell leszállnom, akik semmibe veszik az igazságot. Salva me, Domine, quoniam diminutae sunt veritates inter filios hominum.*⁹ (11. zsolt.) Ennyire ragaszkodik Tamás az Egy szemléléséhez, hiszen munkájában is Vele foglalkozik, s erre a munkára szánta életét. Az igazság közvetítése ugyanis a teljes lét elkötelezettségét követeli meg. A tanítás gyakorlati tevékenység.¹⁰ Biztos azonban, hogy meghatározza a szemlélődés. A szemlélődő élet és az apostoli hagyomány egységét ennek

9 GUILLAUME DE TOCCO: *Vita sancti Thomae Aquinatis*, n. 16., Prümmer, 85. Ennek a bemutatkozó előadásnak a szövegét nemrég találták meg és adták ki.

10 *Docere est opus activae vitae, Summa theologiae*, II-II qu. 181.

a tevékenységnek a jellege segít fenntartani: az isteni igazság továbbadása bizonyos értelemben azt jelenti, hogy nem hagyjuk el és szeretettel ragaszkodunk ehhez a belsőleg elsajátított és magunkévá tett igazsághoz. Jákob leírja, melyen fel és le járnak az angyalok, jól közvetíti ezt az ideált.¹¹ Ugyanezt sugallja a híres mondat is: *Contemplata aliis tradere*.¹² Ezt viszont jól kell érteni. A szemlélődésnek és a cselekvésnek az apostoli élet gyakorlatában megélt mély egysége a szemlélődésben olyan irányultságot feltételez, mely kétségkívül különbözik annak az embernek a szemlélődésétől, aki tisztán spekulatív módon gondolkodik. A keresztyén szemlélődés szívében nem csak a tiszta ideák, hanem Isten és testvéreink szeretete is megvan. Az apostoli hivatás közvetlenül abból a szeretetből születik, melyet felkavar a megmentésre váró nyomor. A „vegyes élet” ideálja sem ugyanaz, mint a tiszta filozófus ideálja, hiszen ő azért lép ki spekulatív pihenőjéből, hogy elmondja kortársainak új elméletét. A költő ideálja is más, aki saját finom megérzését énekli meg: hallgassa, aki akarja, értse meg, aki tudja. Ez azt jelentené, hogy rosszul értjük az imént idézett mondatot: *contemplata aliis tradere*. Az apostol segítő szeretetből született szemlélődésének az a célja, hogy arra a lelki nyomorra irányuljon, melyre választ akar adni. Az apostolnak mélyen be kell hatolnia Isten megismerésébe. Ha azonban ezt hatékonyan akarja hirdetni, állandóan fel és le fog járkálni Jákob leírásán, hogy azt emberként majd használni tudja.¹³

11 Hagyományos allegorikus fordulat, melyet a középkori irodalom és költészet Szt. Gergelytől vett át: az angyalok, akik Istentől a teremtet világhoz, és a teremtet világtól Istenhez járulnak, nincsenek megfosztva az isteni szemlélődés örömeitől. Vö.: *Summa theologiae*, II-II, qu. 181, a. 4 ad 2.

12 *Summa theologiae*, II-II, qu. 188, a. 6.

13 J. MENNESSIER: Vie contemplative et vie active. In: *Initiation théologique*. Paris 1952. III, 1125.

A lélek szerkezete és a misztikus tapasztalat

Ebben mutatja meg Szent Tamás a teológusi szemlélődés rendszerének és dinamizmusának meghatározó lényegét, melyhez domonkos tapasztalata adta a kiváló anyagot. Tanításának objektív személytelensége még egyszer nem rejtheti el ugyanis előlünk azt a tényt, hogy személyes tapasztalatát is beleszötte írásaiba.

Misztikus volna hát Szent Tamás? A szavak története bizonyos téves teologizálások hibájából olyan kétértelműségeket rejt magában, melyektől szinte lehetetlen megszabadulni. Az *aszketikus-misztikus* kategóriák – csakúgy mint a *skolasztikus-misztikus* szavak – a leginkább megtevesztőek között voltak; s olyannyira idegenek ezek Szent Tamás nyelvétől és gondolataitól, hogy még a legrosszabb elferdítések sem tudták azokat bevinni a tomizmus teológiai örökségébe. Ezeknek a szavaknak bizonyos empirikus szinten bizonyára megvan a saját értékük, hiszen ott pedagógiai használatuk legitimizálja ezeket; nem fogadható el azonban az az elemzés a kegyelemben való szemlélődésről és a szemlélődés emberi szerveződéséről, melyet ezeknek a segítségével hajtunk végre. Amit erről Szent Tamás mond, nyilvánvalóan nem dogmatikusan kötelező érvényű az egyes lelkiségi iskolákban, mint ahogy ezt mondják; olyan teológiai tudásból származik ez, melynek igazságkritériumait, még ha az Egyház által hitelesnek elismert tapasztalatokból származnak is, tartalmuk alapján kell megítélni a hit értelmében.

Szent Tamás szerint az isteni élet nem valamiféle külső kiegészítésként telepedik rá tudatunk felületére; létünk gyökerei közé épül, ahol aztán természetünk alkata szerint bontakozik ki még ott is, ahol azt ontológiailag meghaladja. Azt mondhatnánk talán, hogy a kegyelem szinte (felső) természet bennünk, vagyis annak a dinamizmus-

nak a legfelsőbb elve (ez egyszerre tartozik lényünk mélyéhez s az Istenhez), mely képessé tesz minket az Istennel való alapvető közösségre. Ebből áradnak ki az erények, melyek hatékonyan hozzásegítenek ahhoz, hogy minden tevékenységünkben Isten gyermekeiként viselkedjünk, de legelőbb azok a kifejezetten isteni életerők származnak belőle, melyeket éppen ezért neveznek „teológiai” erényeknek: a hit, a remény és a szeretet.

Azt mondtuk, hogy a hit a szeretet nyomása alatt és a remény feszültségében a szemlélődés sajátos eszköze. Önmagában véve, vagy kiterjesztve az élet egészére, a szemlélődés tehát a számunkra is elérhetővé tett isteni élet egységes összesűritése. Egészen más, mint Isten metafizikus kutatása, mint a világ okának és legfőbb értelmének a keresése. Ebben a személytől személyig terjedő kapcsolatban, mely az Istenember evangéliumi valóságán alapszik, s amely az Egyházban folytatódó emberi történetében köteleződik el, a szemlélődő Szent János kijelentését valósítja és tapasztalja meg: *Aki megmarad a szeretetben, Istenben marad és Isten őbenne* (1Ján 4,16). Ebben a kölcsönös kapcsolatban bentfoglalt elemeket és értékeket nemcsak pszichológiailag, hanem teológiailag is megszerkeszti. Ebben a kapcsolatban, melyben a felek egymást birtokolják, az érzelmi megragadás nem csupán külső mozgatóerő, amely lelkesedéssel és örömmel foglal magába egy, a szeretettől végletesen különböző értelmi aktust: ez a kapcsolat a szeretett tárgy segítségével maga is értelmileg megragadható értékke alakul át. A szeretet csak a tudáson keresztül éri el tárgyát: a szeretet nem maga a tárgy, a szeretet nem válik tudássá. A szeretett tárgy viszont úgymond visszatükrözi azt a lendületet, melynek célja, hogy elérje őt. A szeretet tehát azokkal a módosítókkal, melyeket tárgyának ad, melyek azt megfelelőbbé, arányosabbá teszik, a szemlélődő személyével jobban ösz-

szeforrasztják, visszaárad a tudásba. Valahogyan beléhatol, hogy azt a szemlélődő tekintetben értelmileg gazdagítsa és nyitottá tegye mindenféle felülemelkedésre. Olyan szeretet ez, amely néz. Olyan tapasztalat, amelyben azon a titkos ponton, ahol legfőbb tevékenysége fakad, a lélek passzív. A szeretett lény – itt ez a szeretett lény a Kimondhatatlan – igen erősen vonzza magához a lelket, s erre a vonzódásra válaszol a lélek szeretetével, mivel túl azon, amit ő értelmileg soha nem tud elérni, felismeri benne azt a lényt, akinek csupán a látása is képes lesz betölteni mérték nélküli törekvését. Dionüsziosz, a nagy keleti misztikus, akire Szent Tamás is szívesen hivatkozik, *passio divinorum*-nak nevezi ezt.

Egy ilyen tapasztalatban a hit „erényének” megszokott ritmusa (a hit erénye az emberi módon megfogalmazott isteni igazságba való beleegyezés eszköze) bizonyos mértékben megváltozik. Ennek a kielégítetlen szeretetnek a tudásba való visszaáradása, minthogy nem tudta elérni a szeretett lény teljes valóságát, a hit fényét a kimondhatatlan megragadása felé emeli. Bensőséges behatolás ez, melyet nem lehet visszavezetni arra az elkerülhetetlen fogalmiasításra, mely erényes gyakorlatában a hit törvénye marad. Megértés, melyet bennünk a Lélek – Isten életének személyes Szeretete – valósít meg tevékenységével: ez a tevékenység azonban nem a kegyelmi életünkhöz adott kiegészítés, hanem szellemünkben annak a legalapvetőbb törekvésnek a beteljesítése, melyet a szeretet idéz elő benne. Szent Tamás, hogy ezt az egyedülálló tevékenységet elhelyezze természetfeletti életünk képességei között, a keresztény nyelvben és tapasztalatban hagyományos kifejezést használ, melynek azonban megvan az alapja a bibliai nyelvben: a Szentlélek „adománya” ez. A korábbi teológusok ezeket az adományokat néha szerencsés, néha kevésbé szerencsés módon lelki kategóri-

ákban határozták meg; Szent Tamás helyükkel együtt megadja nekik sajátos értéküket a kegyelem isteni szervezetének csúcsán. Olyan hatalom ez, melynek eredetét és minőségét a Szeretet-Lélekhez igazítjuk; adomány, mivel lényegileg ingyenes kegyelemről van szó. Ugyanakkor olyan hatalom, melynek az ember teljesen birtokában van, nem pedig szélsőséges hatalom olyan ideiglenes forogószélben, amelyben megzavarodnék és nem volnék ura cselekedeteimnek. Ezek az adományok – melyeknek különféle megnyilvánulásait pszichológiailag hét elfogadott kategóriában írják le és osztályozzák – szervezetem normális és integráns részét képezik, ahol anélkül, hogy az egység csorbát szenvedne, a cselekedetekkel kettős bilentyűzeten játszik. A hit, a remény és a szeretet továbbra is irányító szerepet töltenek be, s még akkor is megvalósítják az isteni egységet, ha a Lélek ösztönei megpuhítják erényes struktúrájuk keménységét, és túllépnek azokon a racionális magatartásformákon, melyekkel a szeretet nem elégszik meg, s melynek a Lélek nem maradhat foglya. A Lélek szabadsága: a teológus elemzésében nemcsak a személyes tapasztalat bukkan itt fel, hanem azok az evangéliumi és páli szövegek is, melyek Pünkösdi szellemében dicsérettel illetik azt, aki meg tudja haladni az erényes életre kényszerítő előírások rendszerét.

Különös hivatkozás, hogy Szent Tamás ismét Arisztotelészhez folyamodik, amikor a Szentlélek adományainak rendszerét akarja bemutatni. A Filozófus ugyanis már említést tett azoknak a „szerencsés” embereknek az esetéről, akik az értelem segítségével nélkül is – legyen bár szó erényes értelemről – sikerrel járnak az életben, s csupán egyetlen szerencsés ösztönüket követik, mely viszont mélyen gyökerezik fiziológiájukban. Különös szakítás ez, jegyzi meg erkölcsös racionalistánk, hiszen itt az értelem gyengeségével egyidőben a lélek megnyilvánu-

lásainak alapja új erőre kap. Isteni ösztön ez, mondja ő, s ezzel korántsem teológiai transzcendenciára utal. Szent Tamás boldogan használja fel a pogány filozófus gondolatait, amikor tevékenységünk racionális elemein túl teljesen a természetben akarja megalapozni a Szentlélek adományainak természetfeletti forrásait. Amikor ezeknek az adományoknak az eredetiségét akarjuk bemutatni, azóta is gyakran élünk a révész hasonlatával, aki kifeszíti vitorláját, mihelyt a szél belekap, s közben az erényes evezősnek is folytatnia kell megszabott, fáradtságos munkáját. Ki ne látná a hasonlat szuggesztív erejét – természetesen korlátaival együtt –, amikor Szent Tamás Arisztotelész-elemzése elének tárja az ember természetét a kegyelem hatása alatt. Jó példa ez arra a teológiára, melyet egyesek, akik a képek szintjén maradtak, naturalizmussal vádoltak.

A humanista és egyházi áramlatok felerősödésének nyomása alatt, mivel az emberről és a kegyelemről másféle teológia szerint gondolkodtak, mert szinte mindenki betegesen félt a misztikus kétértelműségektől, s végül minthogy ellenérzéssel viseltettek a protestáns bensőségességgel szemben, néhány évszázadon keresztül szinte egyetemesen csak azok a lelkiségek érvényesültek, melyek figyelmen kívül hagyván Szent Tamás eme felépítményét, egészen másként osztották fel a kegyelem emberi-isteni erőit. Mindezek a kategóriák, mint aszketikus és misztikus, tanult és veleszületett szemlélődés, rendes és különleges kegyelmek, melyek a vita során fontos fogalmak voltak, mint már mondtuk, empirikusan hasznosak lehetnek az áhítat kegyelmeinek leírásában; ugyanakkor háttérbe szorítják Szent Tamás teológiájának mély értelmét és evangéliumi szellemiségét.

Objektív spiritualitás

Kétségkívül hajlamosak vagyunk arra, hogy „belső életnek” minősítsük azt a lelki egységet, amelyben a szemlélődés a boldogító látás elővételezéseként irányító szerepet tölt be és legtitkosabb mélységében fejezi ki az isteni közösség misztériumát. Biztos, hogy a kegyelem struktúrájának eme mély értelmezésénél nem tudunk jobbat ajánlani, hogy megértsük Isten jelenlétének abszolút bensőségét. *Intimior intimo meo*:* Szent Ágostonnak ez a kifejezése kiválóan illik Szent Tamás tapasztalatára és teológiájára, hiszen számára a misztikus passzivitás a lélek legfőbb tevékenysége, minthogy Isten tettét nem úgy fogja fel, mint ami külsőleg segít személyes igyekvésében, hanem mint lényem gyökeréig hatoló alkotó jelenlét, mint szabadságom ontológiai forrása a kegyelem hatása alatt.

A „belső élet” kifejezés ugyanakkor nem mentes minden kétértelműségtől, története pedig azt sugallja, hogy a tanítás és a lelkiség eredeti fő hangsúlya nagymértékben eltolódott; legalább ennyire eltér Szent Tamás megszokott nyelvezetétől is. Ha van meghatározó vonás tanításában, ez abban áll, hogy a pszichológiai struktúrák elemzésében is elsőbbséget ad a kérdéses „tárgyak” vizsgálatának, hogy elhelyezhesse a lélek erőit és meghatározhassa erényeiket. Nem a sikeres erőfeszítés, nem a lemondás, nem az érzelmi hatás, s nem is a belső állapotok alkotják a lelki élet legfőbb szabályait és értékeit, hanem azokhoz a reális adottságokhoz való pozitív hozzáállás, melyben az ember megtalálja a számára hasznosat, melyeknek vonzásában őt meghatározza az erény. A pszichológiai tudat érzelmeivel és önmaga vizsgálatával má-

* *Confessiones*, III, 6.

sodlagos jelenség marad; továbbá sem a kegyelmet, sem Isten jelenlétét nem érzékeli ez a tudat, s az adományok megtapasztalása sem kötődik lényegileg valami különös lelki jelenséghez.

Azok a leírások, melyeket a XVI. század nagy lelki mesterei hagytak ránk tapasztalataikról, csodálatos teológiai anyagot alkotnak; ugyanakkor nem szabad, hogy alkalmat adjanak a pszichologizmus behatolására, ahol az erényt a saját erőfeszítés és a nehézség határozza meg, ahol a cselekedet minősége az előírás alapján alapszik, ahol a lelkiismeret megfelelni igyekszik, ahol a közösség rendje szabályokon nyugszik, ahol a hitet elsősorban engedelmességgként mutatják be, és ahol a szeretetet az érdekekkel mérik. Bizonyos, hogy az erényt illető kategóriák közül néhány, mint például a mértékletesség vagy az erősség az alany javát szolgálják; amikor az erényes ember azokat gyakorolja, hogy megfékezze szenvedélyeit, abbéli törekvésében, hogy jó és szép legyen, önmagát tekintti tárgynak. Ez azonban csupán előkészület egy sokkal nagyobb vállalkozásra: nem szabad ebben az egyéni kiválóságban tetszelegni: csak szabadságot kell biztosítani magunknak ezzel arra, hogy olyan tárgyakkal foglalkozhassunk, amelyek, minthogy meghaladják az embert, képesek őt magukhoz emelni.

Mindez különösen is igaz a teológiai erényekre. Isten lesz a tárgyunk, már amennyire használhatjuk ezt a kifejezést, amikor olyan Lényt akarunk vele jelölni, aki nem lehet egyenrangú vizsgálati tárgya annak a másiknak, aki csak teremtménye. Természetesen értjük, mit akarunk ezzel kifejezni, hiszen mindaz, amit mondtunk a teológusi életről – beleértve a teológiát is – mind romba dőlne, ha erői nem hordoznának bizonyos, már kezdetben megnyilvánuló objektív jelleget: amikor Isten szavára hallgatunk, amikor biztosak vagyunk üdvözítő akaratá-

ban, amikor szeretettel és örömmel részesülünk boldogságában, vagy amikor isteni testvériségben élünk embertársainkkal, a belső elmélkedés a léleknek az erkölcsi tökéletességre való teljes törekvésében bizonyosan radikális feltétel; a tökéletességre való törekvést és az elmélkedést azonban azok az isteni tárgyak irányítják, melyekkel a lélek közösségre lépett.

Ez az objektivizmus érezhető módon nyilvánul meg magának a szemlélődő személynek az emberi egyensúlyában, mivel ha „belső életére” koncentrálna, hajlamos lenne arra, hogy lebecsülje azokat az erényeket, melyek a külső tevékenységekre vonatkoznak, mondván, hogy biztosítani akarja magának a csendet és a békét. Magányában nemcsak a világ üdvösségének türelmetlen vágyáról feledkezne meg, hanem magáról emberi adottságairól is, melyeket azonban csak közösségben lehet elképzelni és megvalósítani, hiszen ezt az alapvető közeget erősíti az igazságosságra vonatkozó erények rendszere. A közjó istenibb ok, mondja Szent Tamás, mint az egyéni tökéletesség. Elsőbbsége tehát nemcsak egyéni javakat fogalmaz meg a közösség számára, hanem pontosan meghatározza azokat a magatartásformákat, melyeket sem a jó szándék nem képes kielégítően megvalósítani, sem az egyének egymásra irányuló akarata nem tud legitimizálni. Az igazságosság, beleértve a politikai igazságosságot is, megadja a testvéri szeretetnek azokat a szükséges dimenziókat, melyeket a legnemesebb buzgalom sem fedezhetne fel.

Legjellemzőbb példa erre az engedelmisség, amely minden emberi közösség alapvető erénye. Egyes lelki írók pszichologizmusukban olyan aszketikus erényként írnak róla, amely az alany alávetettségében találja meg értékét és szabályát, mivel az alany ennek köszönhetően éri el a tökéletességet. Természetesen Szent Tamás sze-

rint is megvan az engedelmességnek ez az alávetettségi dimenziója; azonban csak akkor van értelme és értéke, ha célja a közjó megvalósítása, hiszen az egyéni tökéleteken túl ezt szolgálja az emberi csoportok hierarchikus szerveződése is. Az alávetett helyzet önmagában nem ok az öröme, csupán a közjó szolgálata, melyet biztosít, s melynek maga az előjáró akarata is alá van vetve. Ez a közjó erényemet alapozza és világítja meg objektíven, nem pedig egyéni hozzáállásomat a hatalom birtokosához. Teljes egészében megmarad tehát a feladatunk, hogy megítéljük, mi a jogos és mi a helyes, mivel ezt a döntést még akkor sem helyettesíti előjáróm véleménye, ha az erényes engedelmesség meggyöngíti akaratomat, mely készséges és örül, bármilyen parancsot is kapok. Az egymásra irányulás sem a szeretetben, sem az igazságosságban, sem az engedelmisségben nem teljesíti be a tökéletességet vagy az igazságot. A tárgynak van meghatározó jelentősége, különösen akkor, amikor a Lélek igazságában már Isten vált életem szabályává.

*Arisztotelész, amikor megkérdezték tőle, hol tanulta mind-
azt, amit tud, azt válaszolta: „Azokból a dolgokból, amelyek
nem tudnak hazudni.”¹⁴*

A szemlélődő a világegyetemben

Ennek az objektív spiritualitásnak a hagyományos forrása Szent Tamásnál nemcsak a Filozófus erkölcsi intellektualizmusában, hanem a világ keresztény szemléletében is kereshető, melyet számára a görög atyák közvetítettek, mindenekelőtt azonban Dionüsziosz, annak a misztiká-

¹⁴ Beszéd Advent második vasárnapjára, éd. Vives, tom. XXIX, 194.

nak a mestere, melyben a szemlélődés objektív dialektikája nem hordozta magában világosan valamilyen belső tapasztalat kifejeződését.

Az ember itt részét képezi a természetnek, hiszen ebben a természetben Isten képe, amely maga is önállóvá vált a szabadságban – minthogy a szabadság is a kép fontos eleme –, tehát Isten képe feszültségében és szerkezetében alkotja az ő mély lényegét. Előrejtetésének törvénye elsősorban nem önkényes döntés következménye, hanem a létezők jótevőjéhez, a Szeretethez való visszatérés objektív kifejeződése: *minthogy ez a Szeretet maga is végtelenül a Jóságban létezik, nem akarta, hogy a Jóság haszontalan maradjon, ezért arra indította, hogy érényének végtelen ereje szerint működjék* (Dionüsziosz, *De nominibus divinis*, IV, 10, melyet gyakran idéz és kommentál Szent Tamás). Az Istennel való egyesülés tehát nem pusztán erőfeszítéseink pszichológiai következményeként jön létre a kegyelem hatása alatt; ez az aszkézis abban segít, hogy megvalósítsunk egy ontológiai rendet. Ennek az ontológiai rendnek a kialakításában nagy szerepe van az Istenhez közelebb vivő megtisztulásnak, melynek a szemlélődés a mozgatórugója abban a természetben, mely magától Istentől származik, s hozzá is tér vissza.

Felismerhetjük itt a híres kozmikus látomást, mindenféle platonizmus nagyszabású témáját, melyet Szent Tamás már első művében felhasznál, ahol pedig Petrus Lombardus *Szentenciáit* kommentálva az ember pszichológiai és történelmi „állapotait” elemző ágostoni teológiával kellett dolgoznia. Tudjuk, hogy *Summájában* módszerének alapját és szintézisének tervét kifejezetten a dionüszioszi teológiából kölcsönözte, olyannyira, hogy egyesek szerint a megtestesülés történelmi ténye csupán kitalált történet; ez viszont nyilvánvalóan nem képzelhe-

tő el a prédikátor teológusnak az evangélium iránt tanúsított hűségéről. A platóni tételben egyébként egyetért Szent Bonaventurával, aki testvére az evangéliumi hűségben és kollégája az egyetemen. Bonaventura műve, az *lūnerarium mentis* még Agostonhoz írott elemzéseiben is Dionüsziosz világának keretei közt marad.

Ezen a kozmikus látomáson belül határozható meg az erkölcs, s igazolódnak aszkézisének törvényei. Az erkölcsös tettek a szabad akaratban bizonyos módon természetes tények, megannyi „lépés” ebben a felfelé irányuló mozgásunkban; a szabadság a kozmosz szent hierarchiáján alapszik; a szabadság elsősorban egy egységes erény fizikai valósága; az öröm az erkölcsös tettek normális és jóleső igazolása; a megismerés nem azzal kezdődik, hogy magamba és benső világomba fordulok, hanem azzal, hogy az előttem álló lényre figyelek; az engedelmesség az univerzum eme rendjének kinyilatkoztató kifejeződése; magát a halált pedig, ezt a nyilvánvaló bukást, anélkül, hogy bármit is vesztené sajátos jellegéből, mely a bűn büntetéséhez kapcsolódik, az ember fizikuma magyarázza, melyben az anyag és a lélek kapcsolódik egygyé.

Közelebből is meg kell majd vizsgálnunk Szent Tamás gondolatvilágát; itt az akarat szerepének túlhangsúlyozásával szemben csupán az Istent szemlélő tökéletesség kozmikus objektivizmusára akartuk helyezni a hangsúlyt, melyben így a lehető „legistenibb” módon (mondja Szent Tamás Dionüsziosszal) ő maga is közreműködik. Csodálatos bőkezűség ez Isten nagylelkűségétől, hiszen „uralmának” mindenhatóságát azzal is jobban megvalósítja, hogy teremtményének valódi és önálló erőt juttat. „Ex-sztázis”: az etimológia szerint, melyet Dionüsziosz megőriz, nagyon távol áll ez a modernnek pszichológiai csodájától: a szemlélődésnek sajátos tette

ez, ahol egészen különös módon olvad egybe *theoria* és *praxis*, s szó sincs itt lelki sokkról vagy a magány „megoldásairól”, ez a folyamat teljesen ellentétes azzal az elidegenüléssel, melyhez a hamis lelkiségek végül kivétel nélkül mind elérkeznek.

Az új törvény – A betű és a szellem

Az új törvény, vagyis maga az evangélium, a szívembe beírt törvény. Hiszen minden valóság azzal szemben létezik és határozza meg magát, ami benne a legfőbb érték; mármost az új szövetség törvényének a legfőbb értéke, amiben benne rejlik minden ereje, nem más, mint a Lélek kegyelme, melyet a hit által Krisztusban kaptunk meg. Az új törvény tehát alapjaiban a Szentlélek kegyelme, melyet a benne hívők nyertek el. Ezt mondja Szent Pál apostol is, amikor törvénynek nevezi a hit kegyelmét (Róm 3,27): Az élő lélek törvénye Krisztusban megszabadított engem a bűn és a halál törvényétől. (Uo. 8,2) „Miben áll tehát Isten szívünkbe írt törvénye, kiált fel Szent Ágoston, ha nem abban, hogy bennünk van a Lélek?” (A betűről és a lélekről, 17. fej.)

Az új törvénynek azonban másodlagos elemei is vannak: ezek célja, hogy előkészítsenek a kegyelemre, s hogy azt munkába állítsák. A hívőknek pedig helyes ismeretekkel kell rendelkezniük, akár írásban szerzik meg ezeket, akár szóban – arról, mit kell hinnünk, és mit kell tennünk.

...Az evangélium törvénye, amely alapján a Lélek törvénye, igazzá tesz... Másodlagos elemeiben, vagyis a hit hirdetésében, valamint a szenvedélyeinket és tetteinket szabályozó előírásokban azonban nem nyújt megigazulást. A betű öl, a lélek életre kelt, mondja Szent Pál (2Kor 3,6). Ágoston magyarázza ezt: „Betűn minden olyan frott szöveget értünk, amely rajtunk kívül létezik, beleértve még

az evangéliumban megtalálható erkölcsi tanításokat is; maga az evangélium betűje is ölné, ha nem lenne benne jelen a hit kegyelme.”

Summa theologiae, I–II, qu. 106, a. 1–2.

Az egyesítő szeretet

A Szerető és a Szeretett kétféleképpen egyesülnek: létezik köztük egy valóságos egység, amikor a Szeretett fizikailag jelen van a Szerető mellett; s létezik érzelmi egység is. Hogy megértjük ezt a második kapcsolatot, meg kell vizsgálnunk azt a belátást, amely megelőzi, hiszen minden szeretetaktus valamilyen belátásból származik.

Kétféle szeretet van tehát: a vágyódó szeretet és a baráti szeretet. Mindkettő a Szerető és a Szeretett közt fennálló egység érzékeléséből származik. Amikor vágyódom egy dologra, saját tökéletességem szempontjából nézem; ha azonban barátságból szeretek, ugyanazt a jót kívánom a Szeretettnek is, mint amit saját magamnak kívánok, mivel úgy gondolkodom róla, mint saját magamról. Mondják is néha a barátokról, hogy tulajdonképpen az ember másik énje, s hasonlóképpen fogalmaz Ágoston is Vallomásaiban: „Jól mondta valaki barátjáról: lelkemnek fele.” (IV, 6, Redl Károly fordítása.)

A szeretet az egység első fajtáját hatóókként valósítja meg, vagyis arra indítja a Szeretőt, hogy kívánja és keresse a Szeretett jelenlétét; ebben a jelenlétben a Szerető ugyanis mintegy önmagában leli kedvét, hiszen érdeke, hogy birtokában legyen ez a Jó. A második fajta egységet azonban a szeretet formális okként valósítja meg: maga a szeretet ez az egység, ez a kötelék. Ezzel magyarázható Ágoston kijelentése is (*De Trinitate* VIII, 10): a szeretet az a kapcsolat, mely két lényt egyesít, legalábbis a vágy szintjén. Két lényt, vagyis a Szeretőt és a Szeretettet. Egyesít,

azaz olyan érzelmi egység, amely nélkül nincs szeretet. A vágy szintjén, azaz megvalósult egységre törekszik.

A kölcsönös egymáshoz tartozásnak mind értelmi, mind pedig érzelmi szinten tudatában vagyunk.

Lássuk először is az értelmi szintet. Abban az értelemben állíthatjuk a Szeretetről, miszerint a Szeretőben van, hogy Szent Pál szavai szerint a Szeretett szinte állandóan betölti a Szerető gondolatait (Phil, 1,7): ...mert szívembe zártalak titeket. Azt mondják ezzel szemben, hogy a Szerető abban az értelemben van a gondolkodás által a Szeretettben, hogy nem elégszik meg a Szeretett csupán felületes vizsgálatával, hanem igyekszik alaposan és részleteiben kiismerni mindabban, amiben van. Egészen legbensőbb lényébe hatol. A Szentlélekről például, aki Isten Szeretete, azt tartják, hogy Isten mélységeit is kikutatja. (1Kor 2,10)

Ami pedig az érzelmi szintet illeti: abban az értelemben mondhatjuk, miszerint a Szeretett a Szeretőben van, hogy szeretetében örömet talál. Más szavakkal a Szerető a Szeretettben vagy annak javaiban gyönyörködik, ha jelen van a Szeretett; ha pedig távol van, sóvárgó, vagy még inkább baráti szeretettel vágyik rá, illetve azokra a javakra, melyeket szeretete Tárgyától kaphat. Mindezt nem valami külső ok hatása alatt kell elképzelni, mint amikor valaki megkíván egy dolgot, ha meglát egy másikat, vagy amikor személyétől idegen indítékból akarja a másik ember javát, hanem annak az örömiüknek a hatására, melyet a Szeretettben találunk, hiszen ennek a szeretetnek a forrása a Szerető legbenső lényében rejlik. Ezért beszélünk belső szeretetről és a szeretet bensőségességéről. – Ugyanakkor a Szerető is benne van a Szeretettben. Ennek módja azonban más, ha sóvárgó, s más, ha baráti szeretetről van szó. A sóvárgó szeretet ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy a Szeretett Lényt csupán külsőleg és felszínesen birtokolja és lelje benne örömet. Teljesen birtokolni akarja: lénye legmélyéig. A baráti szeretetben viszont a Barát azáltal van Ba-

rátjában, hogy osztozik Barátja jó és rossz sorsában, magáévá teszi Barátja akaratát. Hiszen a barátok ugyanarra töreksznek, ugyanattól szenvednek és ugyanannak örülnek. Annak köszönhetően gondolhatjuk tehát, miszerint a Barát Barátjában él, s azonosul vele, hogy a Barátját érintő minden dolgot sajátjának tekint. A másik oldalról nézve pedig a Barát azért van a Szeretőben, mert a Szerető Barátjára tekintettel akar és tesz valamit, mivel második önmagának tartja Barátját.

Summa theologiae, I–II, qu. 28, a. 1–2.

A Lélek adományai

Az adományok az erények felett álló tökéletességek. Az emberi erények külső és belső cselekedeteinkben képessé tesznek arra, hogy megfeleljünk az értelem diktálta belső késztetéseknek; ha azonban az isteni késztetésekre akarunk hallgatni, magasabbrendű képességekre van szükségünk. Ezt a szerepet töltik be az adományok; nem csupán azért, mert Istentől kapjuk őket, hanem mert rögtön fogékonnyá tesznek az isteni sugalmazásra. A Szentírásban is először léleknek nevezik ezeket, s csak később adománynak (Iz 11,2).

...Tökéletességek teszik tehát az embert fogékonnyá az isteni ösztönre. Következésképp ott lesz szükség a Szentlélek adta ösztönre és adományokra, ahol az értelem ösztöne kevésnek bizonyul.

Az emberi értelem kétféle tökéletességet kap Istentől: az egyik természetes tökéletesség az értelem természetes fénye szerint, a másik pedig természetfeletti, mivel a teológiai erényekben áll. Ez a második tökéletesség minden bizonnyal magasabbrendű az elsőnél, ugyanakkor az első teljesen és egészen birtokoljuk, míg a másiktól nem mondhatjuk el ugyanazt, hiszen Istent lényegében csak tökéletlen módon ismerjük és

szeretjük. Márpedig az, aki tökéletesen birtokában van egy természetnek, egy formának vagy egy erénynek, önmagától képes a cselekvésre, amint ezt természete, formája vagy erénye megszabja (anélkül természetesen, hogy ezzel korlátozná Isten cselekvőképességét, hiszen ő benne rejlik minden természetben és minden akaratban); az a lény viszont, aki csak tökéletlen módon birtokol egy természetet, egy formát vagy egy erényt, csak úgy tud cselekedni önmagában, ha valami más is mozgatja. Akár a napfény, a fény forrása, amely magától világít, viszont a hold, amely mástól kapja fényét, természete szerint csak tökéletlenül létezik. Vagy mint az orvos, aki tökéletesen ismeri mesterségét, ezzel szemben a medikusnövendék, mivel még nem kész orvos, csak tanára irányításával dolgozhat.

Ugyanez a helyzet azokkal a dolgokkal, melyek az emberi értelem szintjén állnak, tehát amelyek az értelem természetes céljából kiindulva is megközelíthetők: értelme ítéletének megfelelően viselkedhet itt az ember; ha viszont az ilyen természetű dolgokban egy olyan sajátos ösztön is segíti, amely Istentől származik, ez annak köszönhető, hogy az isteni ösztön az ember érdemét nem tekintve, ingyenesen túlárad. Továbbá a filozófusok szerint ha valaki birtokában van bizonyos szerzett erkölcsi erényeknek, ez még nem jelenti azt, hogy rendelkezik a hősi vagy isteni erényekkel is.

A legfőbb természetfölötti cél területén azonban, ahol az értelem csak a teológiai erények viszonylagos és tökéletlen irányítása alatt tölti be szerepét, előmozdító ereje kevésnek bizonyul; szüksége van a lélek ösztönére és hatására is. „Mert akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai ... és örökösei.” (Róm 8,14)

Summa theologiae, I-II, qu. 68, a. 1-2.

A szemlélődő szabadsága

Hát nem a gyakorlati élet és annak aszkézise irányítja és szabályozza a szemlélődő életet? Nem. A szemlélődő élet a lélek bizonyos szabadságát jelenti. A szemlélődő élet – amint Szent Gergelynél olvashatjuk –, amely nem a földi, hanem az örök dolgokkal foglalkozik, a lélek szabadságára vezeti el az embert (3. homília Ezekielhez). Boethius hasonlóképpen ír: Az emberi lélek szükségszerűen szabadabb lesz, ha az isteni értelem szemlélésével foglalkozik, mintha s nem pedig a földi világ dolgaira pazarolja figyelmét.¹⁶ Ebből világosan látszik, hogy a gyakorlati élet nem uralkodik közvetlenül a szemlélődő életen. Inkább azt mondhatnánk, hogy a gyakorlati életben az ember bizonyos tevékenységeit úgy végzi, hogy azok segítsék szemlélődő életét: a gyakorlati élet tehát inkább szolgálja, mint irányítja az szemlélődő életet. „A gyakorlati élet” – folytatja Szent Gergely – „szolgálat, a szemlélődő élet pedig szabadság.” (Uo.)

Summa theologiae, II–II. qu. 182, a. 1 ad 2.

Az isteni szeretet kisugárzásáról

Dionysius, *De divinis nominibus*, 4, §, 10.

A Szeretet maga mindennek az oka. Jóságának túláradásában mindent szeret. Mindent ő tesz. Mindent magában foglal. Teljességére vezet és megfordít mindent. Ez, ez az isteni Erosz jó, maga a Jóság, a kisugárzó Jóság, mely magáért a Jóságért van. A létezők jóságos Szeretete, amely önmagában végtelenül létezik a Jóban, nem akarta, hogy a Jó termé-

¹⁶ BOETHIUS: A filozófia vigasztalása. Ford.: Hegyi György. Bp., 1970. 130.

ketlen maradjon, ezért arra indította, hogy erénye hatékony végtelenségének megfelelően működjék.”

Szent Tamás kommentárja, *De divinis nominibus expositio*, c. 4., 9. lecke

Dionüsziosz itt arról beszél, milyen Isten szeretete. Isten, aki mindennek az oka, jóságának végtelenségében mindent szeret. Ebben a szeretetben éltet mindent azáltal, hogy mindennek létet ad. Azáltal tölt be mindent, hogy minden dolgot képessé tesz sajátos tökéletességének elérésére. Azáltal tartalmaz mindent, hogy minden dolgot megőriz a létben. Azáltal fordít meg mindent, hogy azokat maga felé, azaz céljuk felé irányítja. Mondjuk így: az isteni Szeretet jó, a Jóságból árad ki, azaz a Szerető Istenből, a Jóság tárgyát képezi, minthogy Isten nem szeret semmit, ami nem Jóságért van.

Hogy értsük, mit is mondott pontosan, Dionüsziosz hozzáteszi: a Szeretet, mellyel Isten a létezőket szereti, magukban a létezőkben is jóságot hoz létre; emiatt mondja erről, hogy ez a jó, hiszen kiterjedésében okát tekintve előbb létezik a Jóban (azaz Istenben); a teremtményekben található tökéletességek valamennyi értéke kiválóbban megtalálható Istenben; ezért mondta tehát Dionüsziosz, hogy a Jóságból árad ki. Ez az isteni szeretet tehát véleményem szerint nem maradhatott meg önmagában terméketlenül, vagyis a teremtmények megalkotása nélkül; a szeretet bírta rá, hogy hatalmas erejének megfelelően mindent létrehozzon. Jóságának szeretetében akarta kiárasztani és közölni másokkal ezt a Jóságot, amint ez lehetséges, tehát hasonlóság szerint; Jósága tehát nem zárkózott önmagába, hanem kisugárzott másokba.

Szent Tamás bemutatkozó előadása

Nemrég találták meg és publikálták Szent Tamás bemutatkozó előadását, melyet magiszterre való kinevezésekor

tartott 1256-ban a párizsi egyetem teológiai fakultásán (vö.: a Párizsi egyetem című fejezettel). Sematikus jegyzetek egy ünnepi beszédhez, mely korának ízlése szerint van megszerkesztve. Allegorikus módszerrel indul ki egy szövegből, itt a 103. zsoltár 13. verséből: „Hajlékaidból megöntöződ a hegyeket, és műveid gyümölcseiből táplálod a földet.” Értelmezése pedig a következő:

A Teremtő és Úr gondviselésében olyan törvényt hozott, melynek megfelelően a létezőknek sajátos hierarchiájuk szerint egymást kell irányítaniuk.

Ez a törvény nemcsak a lelki valóságokra, hanem az anyagi természetre is érvényes. Ezért írhatjuk le itt az anyagi világ hasonlataival az igazság kinyilatkoztatását: a hasonlat pedig az eső képe, amely a felhőkből esik, létrehozza a folyókat, melyek aztán megtermékenyítik a földet. Így világítja meg az isteni fény is a tanárok és a professzorok szellemét, ami az ő szolgálatuk révén sugárzik szét az emberek értelmébe.

Először törvény: a tanítás mélysége. Először forrásából, Isten igéjéből tör elő... Azután a tárgy nehézségéből: ha egyes igazságokat meg is érthet mindenki, ha más igazságok az értelem erőfeszítésével érthetőek is lehetnek, bizonyos dolgok azonban meghaladják az ember minden képességét, és csak az Írásban adott kinyilatkoztatásban ismerhetők meg. A tanbeli mélység végső forrása pedig céljának, az örök életnek magasztosságában keresendő.

Második törvény: a tanárok méltósága, melyet a hegyek képe mutat be kiválóan. Először is a magasság: az igazság tanítói az égi valóságok felé törekednek... A ragyogás: hozzájuk érnek el először a nap sugarai... Harmadszor az erejük: miként a hegyek, ahol a magaslatokról meg lehet védeni a területet, a tanárok a hitet védik az elharapózó tévedések ellen. A tanárokat tehát a kiváló élet tanúságában kell nevel-

ni, meg kell őket világosítani a tanításban, s erőseknek kell lenniük az igazság védelmében: pontosan megfelel ez hármas feladatuknak. Ezek a prédikálás, a tanítás és a vitatkozás (vö.: a Hit és teológia című fejezetet – a teológiai tanár feladatainak gyakorlati jelentése).

Harmadik törvény: a hallgatók adottságai, melyet a hasonlatban az öntözött földek helyettesítenek. Megfelelő a talaj, ha alacsony fekvésű, szilárd és termékeny. Az alázat helyzete, a helyes értelem szilárdsága, a felfedezés termékenysége.

Negyedik törvény: az igazság születésének rendje. Először is nem szabad rögtön feltárni, hanem fokozatosan kell előadni, a hallgatók képességeihez igazítva. Másodszor tiszteletben kell tartani a szellemek szintjét: természet szerint Isten az igazság; a tanárok bár bőségesen, de csak részesülnek belőle; a hallgatók viszont csak befogadóképességüknek megfelelően ismernek meg belőle valamit. Harmadszor tisztában kell lenni a tudás törvényeivel: Isten természetének ragyogásában közli az igazságot, a tanárok viszont csak az igazság szolgái, következésképpen tisztának, értelmesnek, buzgónak és tanulékonynak kell lenniük. Maguktól nem rendelkeznek ezekkel elégségesen, Istentől azonban mindent megkaphatnak.

Az új kereszténység hírnöke

Kereszténység és pogányság

Aquinói Szent Tamás még alig múlt harminc éves, de már teljesen birtokában volt bölcsességének, s teológusként is hatalmas tekintélye volt mint teológusnak, amikor Raymundus de Pennaforte egyre jobban sürgette, írjon egy művet, melyben *a hit szembeszáll a hitetlenek tévelygéseivel*. A katalán Raymundus de Pennaforte az Egyházban és a prédikátorok között is nagy tekintélynek örvendett. Kiváló jogászként, a bolognai egyetem tanáráként volt híres, amikor, már érett korában, belépett a prédikátorok fiatal csapatába (1222): jelentős lépés volt ez számára, hiszen eddig is azon fáradozott, hogy a Lateráni Zsinat (1215) elveit – a Lateráni Zsinat az Egyház megújulását célozta a változó világban – intézményesen is megvalósítsa. Számára a prédikátor testvérek rendje jelentette azt a vallási formát és szellemi közeget, amely a leginkább alkalmas volt elképzelései megvalósítására. Az a tény pedig, hogy Raymundust izgatta a nem keresztény népek, különösen pedig a muzulmánok problémája, teljesen természetes, mivel Spanyolországban, melynek kétharmadát elfoglalták az arabok, a hercegek tanácsában való részvételekor apostoli buzgalma és politikai tapasztalata is hajtotta. Ugyanígy már a prédikátorok első generációját is aggasztotta az a helyzet, melybe a keresztények a muzulmán hódítás után kerültek, hiszen ennek

következtében mind hitük, mind pedig a kereszténység földi egyensúlya megingott.

Ha tehát elfogadjuk az aragóniai királyokról szóló krónikák információját, az ő tanácsosuk, Raymundus kérésére kezdte el Tamás a *Summa contra Gentiles* megírását (1258–1260). Az információ nem biztos; ugyanakkor nagyon jól illusztrálja azt a helyzetet, amely nemcsak a mesterművének eredetéhez visz közelebb, hanem sokat elárul Szent Tamásnak abban a kulturális és politikai fellendülésben betöltött szerepéről is, ahol az Egyház az evangéliumban való hiten túl a gondolkodást is meghatározta. Amint mondtuk, a teológiai tanár elsősorban nem iskolai tanár, legyen bár szó akár a párizsi egyetemről is: sokkal fontosabb feladata a hit megformálása, mellyel a földi országban, a keresztény és profán országban szerves kifejeződéssel és érthető felépítménnyel látja el Krisztus evangéliumát. Aquinói Tamás így itt a kereszténység tanítója lesz.

Amikor tehát Tamás 1258-ban hozzákezd a *Summa contra Gentiles*hez, a keresztény gondolkodók figyelmét már felkeltették az arisztotelészi tanítás kétértelműségei; azok pedig, akik nyilvánosan is kijelentették, hogy szeretnék azt bevezetni a kereszténységbe, mint például Nagy Szent Albert tizenöt évvel azelőtt, tapasztalhatták, milyen problémákat vet fel ennek az értelmezése, különösen most, amikor a korábbi tilalmak ellenére már a teljes arisztotelészi corpus az egyetemi oktatás könyvei közt szerepelt (1255). Abban a számos kéziratban, mely ebből a corpusból számunkra megmaradt, a sorok közé és a margókra írt glosszák mennyiségéből jól kivehető, milyen kitartó okoskodással próbáltak a magiszterek egymással is versengve értelmet adni a szöveg szó szerinti jelentésének. Az egymással szembenálló értelmezők, egészen pontosan az arab filozófusok olvasata lassanként nyil-

vánvalóvá tette a mű rejtett kétértelműségeit; különösen Averroës, akit akkor még, húsz évvel korábban „igen nemes filozófusként, nagy gondolkodóként” kezeltek (Guillaume d'Auvergne, Párizs püspöke), hozta lázba azokat, akik megismerték művét. Nem érezték még azt a csábítást, amely majd tíz évvel később, Siger de Brabantnál indítja el a „latin averroizmus” hatalmas válságát, tudatában voltak viszont a mű kiválóságának, de veszélyének is, legalábbis a természetet és az ember célját illető egyes kitételekben. A probléma nyilvános kirobbanására a következő összefüggésben került sor: 1256-ban IV. Sándor kihasználja, hogy éppen a pápai udvarban, Anagninban tartózkodik Nagy Szent Albert, aki akkor örvendett a legnagyobb hírnévnek, és megkérte, foglaljon állást a kereszténység nevében az averroizmus-sal szemben az értelem egységét illetően, hiszen ez a tézis megkérdőjelezi az ember személyes továbbélését. Albert ekkor írta a *De unitate intellectus contra Averroistas* című művét. Nem egy kifejezett averroista tant támad itt meg Albert, mint ahogy ezt majd tíz év múlva meg kell tennie, csupán az averroizmusnak, illetve általánosabban az arabizmusnak egyik első megállapítását vonja kétségbe, amely Arisztotelész sikere nyomán csak még nyugtalanítóbbá vált.

Ezek után a kereszténységnek két fronton kell szembenéznie az iszlámmal. Földrajzilag, ami a hittérítést illeti, a mórok szorításának lazulása Spanyolországban elősegítette a keresztények mozgásszabadságát, s lehetővé tett egy keresztes hadjáratot, amely azonban nem csupán valódi háborút jelentett, hanem apologetikus párbeszédben zajló tanbeli küzdelmet is; szellemi téren az arab civilizáció hordozta a tudomány és a görög filozófia tőkét, s így egyszerre volt veszélyes és vonzó, ahogy lassanként ezt az arab irodalmat felfedezték és lefordították. Ennek megfe-

lelően a XIII. század 50-es éveiben megváltozott a kereszténység alapvető stratégiája: a hitterjesztő szellem és a magas kultúra válsága ugyanabba a problematikába ütközött. A *Summa contra Gentiles*-t ebben az együttáthásban kell elhelyeznünk: egyik oldalról a hitterjesztés új irányba indul el ebben a korban, mivel az iszlám már nemcsak komoly katonai veszélyként jelentkezik, hanem mint különösen gazdag civilizáció is; a másik oldalról Arisztotelész az iszlámnak köszönhetően a Biblia vallási képein túl tudományos képet ad a keresztényeknek az univerzumról. Egyetlen csomópontot jelent ez, s Szent Tamás ebben a helyzetben szembesül a kereszténységnek ezzel az új problémájával. Nem járnánk el helyesen, ha egymástól függetlenül kezelnénk a misszionárius rétegeket és a korabeli szellemi köröket illető információkat.

Kik tehát ezek a *Gentiles*? Kik a *Summa contra Gentiles* címzettjei, akiket Tamás ezzel a szóval jelölt? Az aragóniai krónikás summásan azokra a misszionáriusokra utal, akik az iszlám területére indultak. Viszont már az első pillantásra látjuk, hogy a *Summa* nagymértékben meghaladja egy misszionárius kézikönyv kereteit, még ha a muzulmán elittel való találkozásra is készült volna; tárgyának terjedelmessége és érvelési technikája a párizsi környezetet idézi, s egyetemi hallgatóságot tételez fel. Nem is tűnik valószínűtlennek, ha a krónikás hagiografikus információi között tudunk ügyesen olvasni, hogy kifejezetten a párizsi egyetemre készült a *Summa*, ahová behatoltak a *Gentiles* – értsd: arab filozófusok – tévedései, és magukkal ragadtak néhány lelket. Ezek szerint az averroista propaganda, mely 1270-ben elítéltetéssel, majd 1277-ben egy hosszú syllabusszal végződött, valószínűleg már az 50-es években ténylegesen elkezdődött volna; ennek a korabeli és párizsi averroizmusnak a téziseit vizsgálja meg és utasítja el a *Summa contra Gentiles*.

Úgy tűnik azonban, hogy nem kell ilyen messzire visszavezetni a történelmi fellendülést; Párizsban 1258-ban, Rómában pedig még 1256-ban is érdektelen rossz könyveket ítélnék el; az averroizmus tulajdonképpen latin krízise csak készülöben van, de még nem kezdődött el. A *Summa contra Gentiles* sem kifejezetten Averroest célozza; a pogányokat, a muzulmánokat, a zsidókat, az eretnekeket, mint tévelygőket (*errantes*) egyaránt tárgyalja és kritizálja. Viszont még ha el is fogadjuk ezt a kronológiai eltérést Averroës térhódításának szakaszait illetően, akkor is nyilvánvaló, hogy a mű nagymértékben túllépi a hitterjesztő kézikönyv méreteit, amit a krónikás sugall, s inkább úgy mutathatnánk be, mint a keresztény gondolkodás teljes fegyvertárát felvonultató védekezést a világ görög-arab tudományos felfogásával szemben, amelyet ebben a korban már Nyugaton is ismertek.

Tehát még egyszer: a keresztény hit földrajzában a párizsi egyetemen vagyunk. Mint a gyors változások korában mindig, az iskolák diákjai alkotják azt a csoportot, amely a leghamarabb érzi meg, mire van sürgősen szükség. Már ötven éve folyamatosan kis csoportok alakultak, melyek öntudatra ébredtek, s ennek következtében néha kalandokra ragadtatták magukat. Jean de Matha, egy fiatal párizsi magiszter, akit az egyetemista fiatalokból való gondoskodással bíztak meg, azt a merész tervet gondolta ki, hogy egy olyan vallási társaságot alapít, melynek tagjai a keresztes háborúkon túl a muzulmán területen fogságba esettek kiszabadításának szentelik életüket. III. Ince 1198-ban jóváhagyta ezt a tervet, sőt számukra új szerzetesrend alapítását is engedélyezte (trinitáriusok). Ez a kezdeményezés ráadásul Fülöp Ágost támogatását is élvezte.

A vállalkozás kicsivel később megismétlődött egy languedoc-i nemessel, Pierre Nolasque-kal, akit egyébként

Raymundus de Pennaforte is pontosan ellátott tanácsokkal és támogatásával, hogy megalapíthassa a mercedáriusok rendjét (a fogságban szenvedők kiváltására), melyben világi lovagok és papok dolgoznak együtt Szent Ágoston regulája szerint.

Az 1245–1250-es évek környékén két fiatal tanár, régi diáktársak: Roger Bacon és Guy Foulque nagy fantáziával megáldott és heves érzésekkel teli agyában megszületett egy álom a *respublica fidelium*-ról, amely Ágoston Isten államáról való elgondolásait elevenítette fel, s igyekezett meghaladni ezt a kereszténységet, amely az egyre inkább táguló világban túl kicsi lett. Ez az álom tartotta izgalomban a híres ferences szerzetes és barátja szellemét (ez utóbbi később IV. Kelemen néven pápa lett). IX. Gergely kifejezésével élve Párizs az a kemence, ahol az egész kereszténység kenyerét sütik.

Apostoli tervek születtek és valósultak meg – néha sikerrel – a problémák és reménységek ilyen mértékű kiszélesedésében. IV. Ince 1246-ban a ferences Lope Fernandéz de Aint küldte Umar al Murdá szultánhoz (almohadi dinasztia) Marrakeschbe, hogy ott legyen püspök, s ezzel életet lehelt abba a vállalkozásba, melyre már 1244-ben készültek, azután, hogy a tatárjárás következtében egész Közép-Európában rettegés uralkodott: a ferences Jean de Plan Carpin (1246) és Guillaume de Rubrouk (1254) egészen Közép-Ázsiáig jutottak, s Dzsingisz kán örököseivel is beszéltek.

Csakis ebben a politikailag feszült, az evangélium terjesztésére ösztönző légkörben olvashatjuk Szent Tamás művét és érthetjük meg őt magát is. Az értelmiségi ebben a cselekvésre ösztönző evangéliumban anélkül találhat rá a számára megfelelő anyagra és cselekvési formára, hogy az igazság egy ilyen professzornál is veszítene integritásából. Tamás nem utazott el Marokkóba, sem mon-

gol földre, s egy szava sincs a keresztes hadjáratokról; viszont állandóan az asztalán vannak a nagy muzulmán filozófusok művei, és nagyon is tisztában van a kereszténység dimenzióival, amely addig a Római Birodalom földrajzi és kulturális formái között élt, s csak most döbrent rá, hogy csupán az emberiség egy részéhez ért el, s most fedezi csak fel a kozmosz hatalmas profán erőit.

A *Summa contra Gentiles* a gentiles-szel való eme dialógusból állítja fel és alkotja meg azokat a törvényeket, amelyek ahelyett, hogy bármiféle ideiglenes és taktikai megalkuvást hordoznának, a dolgokban és a szellemekben rejlő igazságon alapszanak. Nemcsak apró finomságai, hanem különböző szintjei is vannak magának az igazságnak, s ennek megfelelően különböző a hozzáállás s a mód, ahogyan tiszteletben kell tartanunk a belső adottságokat; a Filozófus kiváló megállapítása szerint a gondolkodás valódi tudománya csak a tényeket illetően kívánja meg a beleegyezést. A hit csak ezeken a szellemi összefüggéseken belül tesz tanúságot. Ha mármost a természet valóságai sajátosságai nagy részében ismeretlenek előttünk, mennyivel inkább igaz ez az isteni valóságokra: túlságosan könnyű vagy túlságosan elbizakodott okoskodások nevetség tárgyát képeznék a nem hívő előtt. Ezeket az okoskodásokat ráadásul sajátos megismerési szabályaik szerint kell mérlegelnünk: az elpártoló hívekkel szemben Krisztus evangéliumának tekintélyéhez kell folyamodnunk, a mohamedánok és a zsidók esetében az Ószövetséghez kell tartanunk magunkat, a nem hívőknél pedig egyedül az értelem szolgálatja a találkozási pontok törvényét és kritériumait, bármilyen gyenge érveket is szolgáltat vallási kérdésekben. Egyébként Mohameddel ellentétben nem a fegyverek erejében, nem is a földi ígérek csábításában kell bízunk: maguk a csodák csak az első érveket szolgáltatják: min-

denféle csodán túl az evangélium leghatározottabb jele az, ha a világ egyszerű és műveletlen emberek tanúsága által eljut oda, hogy hinni tudjon egy ilyen nehéz igazságban, hogy remélni tudjon egy ilyen mélyértelmű valóságban, hogy ilyen nehéz életet éljen. A régi bölcsek látványa, akik szinte betegesen keresték az igazságot és akiket szorongással töltött el sorsuk, biztosítják kutatásunk helyes voltát, és kiváltságos helyzetünket mutatja az Isten szavában való hit által.

Tamás testvér eme vitázó dialógusaiban nem minden emberi elégedettség nélkül fedezünk fel türelmetlenségre utaló jeleket és bizonyos élénk fordulatokat, melyek egycsapásra a küzdelem közepébe helyeznek minket, a kereszténység teológiai „arénájába”. A verroës nem kommentálja Arisztotelészt, hanem lezülleszt: így tiltakozik benne a szövegéhez ragadt egzegéta. Miután ezt kijelentette, a következő lépésként Tamás alapelveinek pszichológiai hatékonyságával és sajátos temperamentumával a vitapartnereivel való szembesülést úgy vezeti, hogy a szembenálló fél gondolatai az eltervezett úton haladnak, anélkül, hogy korlátok közé volnának szorítva. A vitapartner is részt vesz a párbeszédben, minthogy hű akar maradni a megértett igazsághoz, melyet aztán tágabb összefüggésben kiegyensúlyozottabban szemlélhet majd. *Tamás testvér* – mondja életrajzírója – úgy *cáfolja meg ellenfelét, mintha egy tanítványát oktatná*¹⁶ a szellem belső megvilágításával, melyet Tamás Ágoston kifejezéseinek felhasználásával ír le *De magistro* című művében. Semmi intellektuális lazaság nem található itt: a mondatok világosak, az érvek pontosak; maga a kemény tömörség. A szellem szeretetében a legnehezebb szeretet, az igazság szava hangzik.

16 GUILLAUME DE TOCCO, *Vita sancti Thomae Aquinatis*, c. 26.

A földi Egyház

Miközben Szent Tamás a hitnek és a világban a hitről való tanúságtételnek a problémáját vetette fel, új gondolat született, amely magában az apostoli kereszténység szívében, a koldulórendek megújulásában fejezte ki az evangéliumi reménységet és teljesen kibillentette egyensúlyából a hit intézményes igazságát. Az 1255. év októberében IV. Sándor elítélte a *Bevezetés az örök evangéliumba* című művet. Gerardo di San Donnino, a párizsban tanító ferences, Joachim de Fiore művét mutatta be, aki már hatvan évvel azelőtt új kereszténységről beszélt: az „örök evangélium” az üdvtörténet két első szakasza után a Szentlélek eljövetele, aki meghaladva az Árya (Ószövetség) és a Fiú (az Újszövetség üzenete) korának igazságait, az intézményes szabályokon és formalizmusokon túl, nemsokára elhozza a szeretet korát, amely a leendő Ország közvetlen előzménye lesz.

Joachim de Fiore († 1205 körül) nagy műveltségű és szent hírében álló kalábriai szerzetesként nyitott volt a keleti kereszténység perspektíváira: az evangélium felrázó szavára válaszolva felelevenítette több görög tanító és lelki író gondolatát, akik Isten szándékának nagy szakaszain belül újraértelmezték a világ emanációs fejlődésének platonista modelljét, amint azt a Szentírás kinyilatkoztatja: Isten szeretetének kiáradásában a történelem fejlődésének megfelelően lép közösségre az emberiséggel, s ebben a történelemben a kinyilatkoztatás menetét az a mód határozza meg, ahogyan a személyek háromságában újra megvalósítja a földön belső életét. Egy olyan konzervatív szerzetes, mint Rupert, Deutz apátja a XII. században, vagy egy Anzelm de Havelberg, aki teológusként fogékony volt a bizánci ortodoxia mozdulatlanságával szemben az Egyház fejlődésére, újította meg Nazianzi Gergely nagy látomását, melyben dicsőíti

az Atya uralmát az Ószövetségben, a megtestesült Fiúban beteljesedett Újszövetséget, s a Szentlélek eljövételét, amely lassan valósul meg az evangélium üzenetének magyarázatával megbízott Egyházban.

Ebben a hagyományos képben Joachim de Fiore megterhelte a lehetséges kétértelműségeket még azáltal, hogy Isten királyságának eszkatológikus feszültségét az intézményes elemek felbomlásában látta. A szövegek merész allegorikus értelmezésével mind az Ószövetségben, ahol Isten atyasága uralkodott, mind pedig az Újszövetségben, ahol a Fiú megtestesülése csupán a Szentlélek immár végleges eljövételét előkészítő epizód volt, szinte már csak átmeneti képződményeket látott. Az Egyház pedig intézményként csakúgy, mint szentségként eltűnik ebben a háromságos fejlődésben.

Úgy látszott, a XII. század végének evangéliumi ébredése kiváló alapot adott ennek az új korszakot hirdető álmódzásnak: a Lélek új kiáradása következik, ahol új apostolok, az idők végének hirdetői fogják elvetni az elmúlt korok ideiglenes elemeit, az Egyházat pedig meg fogják szabadítani földi nehézségeitől. Létezett tehát egy romboló teológia, amely kiváló táptalajul szolgált az akkoriban forrásban lévő evangéliumi szekták túlságosan is jól kivehető irányultságának. III. Incének azáltal sikerült szilárdan megtartania az Egyház, a tanítóhivatal, a püspöki testület és a szentségek hitelét, hogy a tanításban és a gyakorlati életben is engedte érvényesülni a laikus és papi apostoli mozgalmak tagadhatatlanul valós erejét. Joachim de Fiore közösségben maradt a pápával. Assisi Ferenc és a prédikátor Domonkos lettek – bármennyire is különböztek egymástól – az Egyházban élő Lélek jelenlétének hiteles hírnökei.

A ferencesek és a domonkosok tehát már születésükkor eleve fogékonyak voltak Isten Országának látomásá-

ra, melyben együtt nyilvánult meg az Ige transzcendencia és a Lélek előrevivő szerepe. Egyesek azonban – teoretikusuk Gerardo di San Donnino volt, aki közben maximális szimpátiával viseltetett előljárója, Jean de Parme, a ferencesek általános főnöke iránt – teljesen kibillentették egyensúlyukból azokat a hagyományos értékeket, melyeket a joachimizmus még nagyra tartott, így például a szent történelem tipológiai jelentését. Ez a tendencia az Egyház radikális felbomlásához vezetett volna valamiféle teljesen eltorzult szellemi anarchiában. A ferencesek, élükön Szent Bonaventurával, annak ellenére, hogy Szent Ferencet annyira magasztalták és az örök evangélium prófétájának tartották, mégsem estek ebbe a nagy tévedésbe Gerardo di San Donnino eszkatológiájában, amely pedig nyilvánvalóan nagy támadási felületet nyújtott volna a kolduló rendek ellenfeleinek, akiket a párizsi egyetem tanárai „az utóbbi idők legnagyobb veszélyének” bélyegeztek (ők egy domonkosnak tulajdonították az *Örök Evangéliumot*). IV. Sándor döntése végérvényesen megoldotta a kérdést anélkül, hogy elítélte volna Joachimot, ugyanakkor kiállt a ferencesek és a prédikátorok evangéliumi és intézményes igazsága mellett.

Aquinói Tamásnak nemcsak hirdetnie kellett ezt a hitet, hanem teológiai megfogalmazást is kellett adnia az Egyház így hirdetett teljes igazságának. Mindjárt az elején jelentős momentum, hogy ez a teológia nem önálló traktátusban ölt testet: Tamás az Egyházzal való reflexióját, miként Bonaventura is, mind az intézményt, mind pedig a szentséget tekintve teljességében Krisztus és a megtestesülés teológiáján belül fejti ki. Az Egyház maga Krisztus teste, melyet a Lélek tölt meg élettel, s melynek fontos tagjai magában az apostoli intézményben jelennek meg a pápai főség alatt. Az Egyház egyszerre test, testület a szó szociológiai értelmében, vala-

mint Krisztus misztikusan és szentségileg tovább élő misztériuma; biológiai szervezete, ha szabad ezt mondani, a Lélek kegyelme, az a belső törvény, melyet Szent Tamás teológiájában és a koldulórendek evangéliumi ébredésében ismét kirobbanó hatékonyságában láttunk. Az Egyház lényege az az új élet, melyet a hit, a remény és a szeretet hoz létre minden emberben. Ezeken az eredményeken keresztül Isten személyesen adott mintegy tárgyat és célt az embernek: a Lélekben való részesedés csak a közösségben valósulhat meg. Az Egyház Szent Tamás szerint az Istenhez való visszatérés rendje: ezt írja le *Summa theologiae*-jének második része; ezt a visszatérést pedig a Szentlélek alapozza meg és viszi véghez, életünket pedig az isteni élet dolgaira való irányulás határozza meg: a Szentlélek az Egyház lelke.

Az intézményes Egyház tehát Krisztus misztikus testének formája; az Egyház szolgálja annak szentségét; az időben való előrehaladásával sem veszti el önazonosságát, s közben azok a tipológiák is érvényesek maradnak, melyek a történelem folyamán lelki törvényeket olvasnak ki belőle. Az üdvtörténet hatalmas tervének fényében, melyet már az egyházatyák tanítottak, Krisztus megtestesülése és a társadalomban látható megvalósulása együtt jelenti az Egyháznak azt a történelmi és teológiai közegét, melyet eszkatológiai feszültsége sem változtat lelki teokráciává. Szent Tamás *Summa theologiae*-jének vázlatja is (maga a *Summa* az Istenhez való visszatérésen alapul) a megtestesülés történelmi valóságában világítja meg ennek a szintézisnek az eredeti egyensúlyát, melyet aztán majd nem tartanak tiszteletben sem a reformáció, sem az ellenreformáció teológusai. Megdöbbentő, hogy ezeknek az evangéliumi nemzedékeknek a mesterei határozták meg nemcsak gyakorlatban, hanem elméletben is a kereszténységnek ebben a súlyos válságában, a modern idők

kezdetén az Egyházat, krisztológiai természetét, szellemi rendszerét, teológiai felépítményét, hierarchikus szervezeti és tévedhetetlen tanúságát. A megtestesülés Egyháza a történelmi kereszténységek sorában a Lélek Egyházának valósága és zsinórmértéke.

Az új apostolok

A párizsi egyetem tanáraitól nem lehet elmondani, hogy csak ímmel-ámmal támadták az Örök Evangéliumot; megbízottjuk, Guillaume de Saint-Amour lett ügyes és erőszakos szószólójuk a pápa mellett. Azzal vádolják, s nem is logika nélkül a koldulórendeket mint önmagukban zárt, szellemi áramlatot és intézményt, teológiát és apostolkodást, hogy a joachimita misztika szervezett kifejeződései, magukat pedig a fennálló intézménynek, az „Egyház alapjainak” a védelmezőiként állítják be (Egyetemi kiáltvány, 1254 februárja) azzal a felforgató veszéllyel szemben, melyet az „új apostolok” jelentenek. Sok egyházi vezető, aki a koldulórendeket csak a római pápák kényszerítő intézkedéseinek hatására fogadták el, adminisztratív és politikai eszközökkel is támogatták a párizsi tanárok leleplező eljárásait, csak hogy fenntarthassák a feudális biztonságot nyújtó régi struktúrákat a kommunák és a korporációk nyomásával szemben. Nem klerikusok egymás közti elsőbbségéről szólt a vita, hanem két áramlat állt szemben a kereszténység válságában, amelyben maga ez a kis nép is megosztott volt, beleértve az egyetemi ifjúságot is, akik közül egyesek a prédikátorok és a ferencesek táborát növelik, mások viszont a régi formákhoz csatlakoznak az újonnan jöttekkel szemben. A két rend létjogosultságát mind apostoli helyzetükben, mind pedig evangéliumi ihletettségükben kétségbe vonták. Láttuk, hogy Szent Tamás hi-

vatása nagyrészt 1256-ban, Párizsban szilárdult meg, s ugyanekkor fogalmazta meg Krisztus Egyházának apostoli igazságában Isten Szavának törvényeit is a világ számára. Így tehát a helyi vita, melynek témája az egyetemen való tanítás joga volt, s melyet Guillaume de Saint-Amour kifogásolt; valamint a tiltakozás a koldulórendek tagjainak elfogadásával és az ő apostoli téren elkövetett visszaéléseikkel szemben csupán a kereszténységről alkotott általános felfogásból származik. Az anyagi világhoz kötődő versengés és érdekellentét paradox módon időről időre megjelenik az Egyházban, és régen csakúgy, mint ma is, lehangolóan hatnak a fennálló keretekre: lelkiekben és az evangéliumot tekintve minél inkább felszabadulnak az új közösségek, annál szerveesebben illeszkednek a világba, annak rendszerébe, kultúrájába, törekvéseibe és egyetemi vagy más egyéb képzési formáiba. Ugyanakkor minél inkább teológia a teológia, annál fontosabbá válnak a filozófia racionális ágai: a kegyelem szabadságában és módszereiben is segíti a természetet. Ezen a ponton kerül szembe Nagy Szent Albert és Tamás a hivatalban lévő tanárok ágostoni konzervativizmusával.

Mindazonáltal Guillaume de Saint-Amour volt az, aki győzött, kihasználva az Örök Evangélium kétértelműségeit, illetve azok az egyházi vezetők, akik ügyesen a javukra fordították lelkipásztori munkájuk hagyományos sajátosságait. IV. Ince pápa 1254-ben megerősítette a párizsi egyetem határozatait és kiadott egy bullát, melyben részlegesen feloszlatta a koldulórendek apostoli kereteit. Két héttel később IV. Ince meghalt; utóda, IV. Sándor azonnal felfüggesztette előde határozatainak végrehajtását. Azáltal, hogy a pápa elítélte az Örök Evangéliumot, eloszlatta a gyanút tanbeli homályosságairól; eközben a ferencesek és domonkosok evangéliumi ideálja mindenki szemében megszilárdult. Tamás és Bo-

naventura teológiai tanárrá történő kinevezése (1256) nyilvánvalóvá tette ezt a döntést.

Tamás és Bonaventura meghatározták az emberi tevékenység egyházi teológiáját és evangéliumi lelkeségét. Tizenöt évvel később, egy újabb támadás alkalmával újra találkozott a teológia és lelkeség, hogy alapjaiban igazolja a szerzetesi állapot új törvényeit, amely most már a monasztikus feudalizmus keretein kívül helyezkedett el. Ez alkalommal (1269 novembere) Szent Tamás ugyanezekre az állításokra, ugyanezekre az érvekre, melyeket különböző vádakkal tűzdeltek meg a „hamis prédikátorok” ellen, nem úgy válaszol, hogy sorbaveszi az egyes vádpontokat, hanem önálló művet ír: a keresztény tökéletességről és a tökéletesség állapotáról, a szegénység szerepéről, a fogadalmak legitimitásáról az apostoli életben, a klerikus és laikus, világi papi és szerzetesi, püspöki és pázsatori állapot egymáshoz viszonyított tökéletességéről, ahol a különböző állapotokban mindenki a szeretet tökéletességének a törvénye alá tartozik és kap meghívást.

A vitairathoz tartozó elemeken túl tulajdonképpen az Egyháznak, az Egyház formáinak, „hivatalainak” és „állapotainak” a szervezetét határozza meg itt Tamás egy olyan műben, melynek jelentősége messze túlmutat a kiindulópontul szolgáló alkalmon (*Summa theologiae*, Második rész vége, 179–189. quaest.). A fejezetben ezek a szövegek szolgáltak alapul a szemlélődő és apostoli élet teológiájára egy olyan személyes és közösségi szervezeten belül, ahol maga a Szentlélek kegyelme az intézmény lelke, szentségi misztériumának biztosítója és az erények racionális elrendezésének legfőbb törvénye.

A szeretet jelenléte avagy az elköteleződés

Három foka van a barátságnak. A barát lemondhat arról, hogy gyönyörködjek a szeretett jelenlétében, ha ezzel segít neki valamiben: ebben az esetben beszélhetünk tökéletes barátságról, mert a szeretett felet önmagáért szereti a barátja, s nem azért az örömért, melyet tőle kap. Ezzel szemben a barát meg is állapodhat ebben az örömében, s esetleg szívesebben marad a szeretett jelenlétében, mint eltávolodna tőle, mégha ezzel szolgálatot is tenne neki; ebben az esetben a szeretett felet csak azért az örömért szereti a barátja, melyet tőle kap. Ha pedig a barát könnyedén otthagyja szeretett barátját, hogy más dolgokban lelje örömét, ekkor a barátság csak haldoklik vagy egyáltalán nem is létezik.

Ugyanez a helyzet Isten szeretetével: bár Istent mindenkinek magáért Istenért kellene szeretnie, ott is létezik ez a hármaskör. Egyesek szívesen s különösebb sajnálkozás nélkül hagyják abba Isten szemlélését, hogy helyette földi dolgokkal foglalkozzanak; ennek oka az, hogy nagyon kevés vagy egyáltalán semennyi szeretet nincs bennük.

Mások akkora örömet lelnek Isten szemlélésében, hogy ezt még amiatt sem hagyják abba, hogy Istent szolgálják testvéreik üdvösségében.

Ismét mások a szeretet olyan teljességére jutnak el, hogy még a szemlélődésről is lemondanak, melyben pedig örömet lelik, csak hogy szolgálhassák Istent testvéreikben. Ebben áll Pál apostol tökéletessége; s ez az egyházi vezetők és a prédikátorok tökéletessége is.

Quaestio disputata De caritate, qu. 1, a. 11 ad 6.

A vitázó Szent Tamás

Vannak emberek, akik annyira jó véleménnyel vannak szellemükről, hogy úgy gondolják, képesek értelmükkel mérlegelni minden dolog természetét; azt tartják igaznak, amit ők annak gondolnak, s helytelennek, amit elvetnek.

Summa contra Gentiles, I, 5.

Amikor az embernek választania kell a vélemények között, s némelyiket el kell vetnie, nem szabad, hogy a vélemény előterjesztője iránti szeretete vagy gyűlölete irányítsa, hanem csupán az igazság bizonyossága lehet döntő. Szeretni kell egyiket is és a másikat is, mondja Arisztotelész, azt is, akinek elfogadjuk a véleményét, s azt is, akiét elvetjük. Ugyanis mindannyian az igazságot kutatják, s ebben munkatársak vagyunk. A legbiztosabbat kell tehát követni, tudnillik annak az embernek a véleményét, aki biztosan a legközelebb jutott az igazsághoz.

Kommentár Arisztotelész *Metafizikájához*, XII, 9.

Ha valaki szembe akar szállni nézeteimmel, nagyon örülök neki. Nincs ugyanis jobb módszer az igazság felfedezésére és a tévedés elkerülésére, mint amikor védjük nézeteinket a más állásponton lévőkkel szemben.

Liber de perfectione vitae spiritualis, befejező rész

Amint a bíróságokon sem lehet ítéletet hozni anélkül, hogy ne hallgattuk volna meg mindkét fél érveit, annak, aki a filozófiával akar foglalkozni, ugyanígy meg kell hallgatnia minden gondolkodót, az egymással ellentétes véleményeket is, hogy ezáltal több forrása legyen ítéletében.

Kommentár Arisztotelész *Metafizikájához*, III, 1.

Nála (Aquinoi Tamásnál) jobban senki sem ügyel arra, hogy minden kaput nyitva hagyjon, melyen keresztül a különféle szellemek eljuthatnak ugyanahhoz az igazsághoz. Legalább olyan állhatatos, mint Duns Scotus, hogy ezzel elkerülje a tévedéseket, s az igazság csíráit gondosan megvizsgálja, bárhol is akad rájuk. Minden kijelentés, mégha idegen is saját elgondolásától, megfelelő értelmet kap tőle – feltéve persze, hogy egyáltalán alkalmas erre. Tamásnak megvan a képessége arra, hogy a legszilárdabb formákat is végtelen rugalmassággal párosítsa. Azt hinné az ember, kompromisszumokban dolgozik és gondolkodik; azok azonban, akik jól ismerik, nem esnek ebbe a tévedésbe: a féligazságot csupán a teljes igazság felé vezető lépésként fogadja el.

E. GILSON: Duns Scot. Paris 1952. 626.

Párbeszéd a nem hívővel

Nehéz a tévedéssel vitába szállni. Először is azért, mert nem ismerjük eléggé a különböző vitapartnerek szentségtörő elméleteit; következésképp nem tudunk állításaikból kiindulni, amint ez szükséges volna ahhoz, hogy megcáfoljuk hamis következtetéseiket. A régi mesterek jól ismerték a pogányok tanításait, hiszen ők maguk is pogányok voltak, vagy legalábbis köztük éltek, s így tisztában voltak elképzeléseikkel.

Továbbá a hitetlennel, muzulmánokkal vagy pogányokkal nem ugyanazokra a tekintélyekre hivatkozunk, amelyekre támaszkodnunk kellene a vita során. A zsidókkal közös tekintélyünk az Ószövetség; az eretnekekkel az Újszövetség; a hitetlenek azonban nem fogadják el ezeket a könyveket. A tiszta értelemhez kell tehát folyamodnunk, melyet mindenki elismerhet. Az értelemnek azonban kevés ereje van az isteni dolgokban...

...A racionális igazságokról ellenfelünket racionális gondolatmenettel győzhetjük meg; az isteni kinyilatkoztatások

területén azonban vizsgálódásaink meghaladják az értelem képességeit. Nem arra kell tehát törekednünk, hogy érvek segítségével próbáljuk meggyőzni ellenfelünket: azzal kell kiküszöbölni ellentétes okoskodásukat, hogy bebizonyítsuk: nem mondanak ellent a hitnek.

A teológiai vita módszere magában foglalja Isten Szavának tekintélyét, melyet a csoda erősít meg; ugyanis csak eme szó alapján hiszünk Isten minden racionalitást meghaladó igazságaiban. A hívőkkel szemben, ha jókedvre akarjuk deríteni vagy meg akarjuk vigasztalni őket, megfelelő érveket tudunk találni; nem igaz azonban ez a nem hívőkre. Ezeknek az érveknek az elégtelensége csak megerősítené őket tagadásukban, s úgy gondolnák, törekeny érvek alapján ragaszkodunk hitünkhöz.

Summa contra Gentiles, I, 2 és 9.

A Szentlélek, az Egyház lelke

Minden ember testből és lélekből áll; a testnek különböző tagjai vannak. Ugyanígy a katolikus Egyházban is csak egy test van, de ennek az egy testnek több tagja. A lélek, amely életben tartja a testet, a Szentlélek. Ezért mondjuk hitvallásunk végén, miután megvallottuk a Szentlelket: „és a katolikus Anyaszentegyházban”.

Az Egyház valóban gyűjtőhely: a hívőket egy szent Egyházba gyűjti össze; s minden keresztény tagja ennek az Egyháznak...

Az Egyház ugyanakkor egy. Három oka van ennek az egységnek. A hit egysége: minden keresztény, aki részét képezi az Egyház testének, ugyanazt az igazságot vallja. Másodszor a remény egysége, mert mindenki ugyanazt reméli: egyszer majd eljut az örök életre. Harmadszor a szeretet egysége: az em-

berek egymáshoz kapcsolódnak Isten szeretetében, illetve az egymás iránti kölcsönös szeretetben. Ez a szeretet, ha valódi, abban nyilvánul meg, hogy a tagok törődnek egymással, illetve mindannyian ugyanazokban a tapasztalatokban osztoznak.

Az Egyház szent. Közösségének hívei három forrásból részesülhetnek ebből a szentségből: a keresztség – amint a felszentelendő templomot is először fizikailag takarítják ki, úgy kell a híveknek is először Jézus vérében megmosakodniuk. Második forrás a szent olajjal történő felkenés: ahogy a templomot szent olajjal, úgy a híveket is megkenik lelkileg – ez szenteli meg őket; egyébként nem is volnának keresztények, hiszen a Krisztus név azt jelenti: Isten Felkentje. Harmadszor azáltal, hogy bennük lakik a Szentháromság...

Az Egyház katolikus, vagyis egyetemes. Először is egyetemes a helyet nézve, hiszen az egész világban megtalálható... Másodszer, ha az emberek helyzetét nézzük: senkit sem zár ki közösségből, sem urat, sem szolgát, sem férfit, sem nőt... Harmadszor az időben: Ábel idejében kezdődött és a világ végéig fog tartani...

Isten Egyháza szilárd közösség. Egy házat akkor mondanak szilárdnak, ha jó alapjai vannak: az Egyház alapja Krisztus..., második alap az apostolok és tanításuk; ezért nevezik az Egyházat apostolinak.

Kommentár a hitvalláshoz, 9. (rövidítve)

A pápa, a hit legfőbb hirdetője

Fontosak a hitvallások új megfogalmazásai, hogy meggátolják az új tévedéseket. Ezeknek a megfogalmazása annak a tekintélynek a joga, akinek végső soron hatalma van arra, hogy meghatározza a hit tartalmát; így tartja meg mindenki hitét megingathatatlanul. Ennek a tekintélynek pedig a legfőbb

főpap van birtokában: hozzá tartoznak az Egyház legnagyobb és legnehezebb problémái. (Decretum Gratiani, D. 17, c. 5.) Az Úr kifejezetten megmondta Péternek, hogy ő lesz a legfőbb főpap: „Imádkoztam érted, hogy hited soha ne csaljjon meg; a te dolgod lesz testvéreid megerősítése.” (Lk 22,32)

Az a célja ennek, hogy az egész Egyházban csak egy hit legyen. Ezt az egységet pedig csak úgy lehet biztosítani, ha a hitben felmerült kérdést az Egyház legfőbb előjárója fontolja meg, s úgy válaszolja meg, hogy döntéséhez szilárdan ragaszkodjék az egész Egyház. Ezért tartozik a legfőbb főpap tekintélyére, hogy új megfogalmazású hitvallást adjon közzé, és döntson az Egyház legfontosabb ügyeiben, mint például egy egyetemes zsinat összehívásában.

Az egyetemes zsinat, mely határozatot hozott a hit tárgyában, nem veszi el a következő zsinattól a jogot, hogy új megfogalmazást készítsen a hitvallásról, amely természetesen nem új hitet tartalmaz majd, hanem ugyanazt, csak pontosabban kifejtve. Így haladnak előre a zsinatok: a következő mindig valami többletet fogalmaz meg az előzőhöz képest, mivel időközben feltűnt egy eretnesség...

A tudásban való előrehaladás két módon valósul meg. Egyik módját a tanár példája mutatja, amikor ténylegesen előrehalad az ismeretekben, akár egyedül, akár többedmagával, ahogy telik az idő; így haladnak azok az emberi tudományok is, melyeket az értelem visz előre. Előrehaladásról beszélhetünk a tanulónál is: a tanár, még ha teljesen ismeri is szakterületét, akkor sem tudja azt egyszerre átadni tanítványának, hiszen az nem értené meg; ehelyett fokozatosan adagolja a tanítvány képességeinek szintjén. Így haladtak előre az emberek is az idő teltével az isteni tanítással a hit ismeretében. Ebben az értelemben hasonlítja tehát Szent Pál az Ószövetség korát a gyermekkorhoz. (Vö. Gal 3 és 4.)

Summa theologiae, II–II, qu. 1, a. 10 és a. 7 ad 2.

Imago mundi

Az 1267. esztendő nagyböjtjében Bonaventura, Aquinói Tamás kollégája és barátja, aki közben a ferencesek általános főnöke lett, tartotta Párizsban az egyetem hallgatóinak és tanárainak szóló hagyományos konferenciabeszédeket. A témát a Tízparancsolat kommentálásának eléggé mesterkelt keretei között a kor legégetőbb problémái közül választották. Az arisztotelizmust, melyet korábban egyházi tilalmakkal illettek, már négy vagy öt éve nemcsak, hogy hivatalosan is szabad volt tanítani, de a mesterek szenvedélyes értelme számára feltárta korábbi álláspontjaik gyökereit és mélyreható követelményeit. Az a tény, hogy a *par excellence* kommentátor, Averroës műveit közkinccsé tették, lassanként arra kényszerítette a magyarázókat, hogy mondjanak le a kegyes alkalmazásokról, ha hűek akarnak maradni Arisztotelész szelleméhez és betűihez. Eddig logikus gondolkodóként, a gondolkodás művészetének mestereként volt – hosszú ellenállás után – hitele; most a természet és az ember filozófusaként még csábítóbbnak tűnt fel. A teológusok számára nemcsak módszertanilag volt hasznos, s mindent összevetve kordában tartható erő, hanem önálló értékeket is nyújtott a természeti és antropológiai valóság felfedezésében, melyek a hit által kinyilatkoztatott adatok mellett a gondolkodás fontos tárgyaivá váltak. Ebben a tartalmat és

eredetet illető kettősségben meg tudott-e maradni az igazság egysége és lelki egyesítő ereje?

Bonaventura, aki nagyon jól ismerte az arisztotelészi tanok módszereit és alapelveit, de – a szó pejoratív értelmében – egészen más ihletettséggű világlátásban használta azokat, hevesen ellenzi az eredeti arisztotelészi tanok teljes bemutatását, amely csábítást jelentene az értelem számára, hogy egyes dolgokban autonóm módon működjön. Amint az hasonló esetben gyakran megtörténik, nem annyira az elvekkel akart vitába szállni, csupán a rendszer rossz következményeivel; ítélete tehát helyes volt: a hit szerint tévedésnek tartotta a világ örökkévalóságáról, a természeti törvények szükségszerűségéről, a lelki determinizmusról és az emberi értelem személytelenségéről szóló állításokat. Az arisztotelészi világképben megtalálható logikus tanbeli nehézségeket érintette ezzel. A három állítás bukásra ítélte azt a teológiát, amely az embert Istennel való személyes és vallásos kapcsolatában írja le; ráadásul a problémákat a Szentírás történelmi adatain és lelki elemein kívülre száműzte.

A következő évben (1268) Bonaventura még hevesebben veti bele magát a küzdelembe. A viták különösen a filozófiai fakultáson mérgesedtek nagyon el és tartották izgalomban a hallgatóságot, hiszen itt Arisztotelész szövegeinek közvetlen olvasása még jobban növelte a feszültséget. A teológiai fakultáson a hit védelmében való egyetértés sem tudta leplezni a felfogások különbségét az egyes teológiai rendszereken belül. Bonaventura óvatosan célzott azokra, akik, bár nem estek tévedésbe, a racionális módszer ürügyével mégis utat készítettek annak. Aquinói Tamásra utalt ezzel, hiszen közismert volt, hogy ő előszeretettel alkalmazza Arisztotelész tanait. Csak nemrégiben jött meg Itáliából, ahol tíz évig tanított, s most, az 1268-as tanév kezdetén visszatért egyetemi ka-

tedrájához. Egy előadássorozataiban (*Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* és *De anima*) a test és a lélek szintjén ismét az emberi lény lelki felépítését elemzi, s Arisztotelész természettudósi módszerének helyes értékét hirdeti. Ezzel egyidőben komoly vitairatban támadja meg az averroista értelmezést, s az arisztotelészi antropológia eszközeivel védelmébe veszi a perszonalizmust. Azokon az ünnepélyes előadásokon, melyeken minden évben Karácsony és Húsvét közeledtével aktuális problémákat vettek elő, az ágostoni teológia híveinek támadásával és idealizmusával szemben a lélek és a test egy-lényegűségét támasztja alá – annak minden pszichológiai és tudományelméleti következményével együtt. Kétségkívül az egyik ilyen előadáson (1270) került sor arra az epizódra, amikor az egész egyetem és Tempier professzor, a későbbi párizsi püspök jelenlétében keményen állja a szembenálló iskola tanárának, John Peckhamnak a támadását, aki szerint a dominikánus filozófiáját megfer-tőzték a természettudományok. Július végén, egy prédikációjában Tamás elhatárolja magát az averroista Siger de Brabant-tól, és kijelenti, hogy ezek a filozófusok kevesebbet tudnak az ember vallási céljáról, mint egy kis öregasszony hite egyszerűségében.

Eközben körbejárt egy lista, melyen minden bizonnyal elítélendő gyanús állítások szerepeltek: kifejezetten Szent Tamás volt a célpont. Egy rendtársa, akit nagyon nyugtalanított a dolog, levelet küldött – ha ugyan ez az epizód ekkor történt – Nagy Szent Albertnek, s kérte, foglaljon állást az ügyben, bár Kölnben élt, de még mindig nagy tekintélye volt Párizsban. Az idős mester, jóllehet nem osztotta egykori tanítványának Arisztotelésszel kapcsolatos minden álláspontját, de megvédte őt a párizsi „szofista” teológusokkal szemben. A játszmának azonban már vége volt: 1270 végén tizenhárom tételt, melyek Arisz-

totelész averroista értelmezését tartalmazták, a katolikus hittel összeegyeztethetetlennek találták: a világ örökkévalósága, a Gondviselésnek, az emberi lélek személyes voltának, s a szabad akaratnak a tagadása. Az utolsó pillanatban visszavontak két olyan tételt, melyekben Tamás is érintve volt. Megmaradt viszont az a tétel, amely szerint lehetséges, hogy a világ örökkévaló: Tamás határozottan szólal fel e tétel igazáért – nem mintha teljesen kiszolgáltatná magát Arisztotelésznek, a gondolkodás mesterének, mint az averroisták, hanem azért, hogy a hit abszolútumának elfogadása mellett védelmébe vegye a kutatás szabadságát ellenfeleivel szemben, akik az arisztotelészi tanok kétértelmű helyein visszautasítottak minden megkülönböztetést.

Aquinói Tamásnak a következő évben el kellett hagyania Párizst, hogy elfoglaljon egy katedrát a nápolyi egyetemen: a filozófia professzorai (*magistri artium* – manapság a bölcsészet és a természettudomány professzorainak neveznénk őket), minthogy Tamás Bonaventura túlzott ágostoni naturalizmusával szemben támogatta filozófiai módszereiket, bár ezzel még inkább veszélybe sodorhatták, nyilvánosan kifejezték nagyrabecsülésüket és elismerésüket teológus barátjuk iránt. Bonaventurának folytatnia kellett a küzdelmet: 1273-ban, a Teremtés bibliai elbeszélését kommentálva egy újabb előadássorozatban – nyilvánvalóan kapcsolatban a vita alapproblémájával – bélyegezte meg a világ és az ember felfogásának természetbölcseseleti elemeit, mivel ezek már meghaladták az ágostoni elképzelést, melyet a hit helyes kritériumának tartottak.

A teremtés értelme és az isteni abszolútum

Amikor a megszokottnál nagyobb teret szenteltünk az életrajzi elemeknek, célunk az volt, hogy megszabaduljunk attól a leegyszerűsített és jámbor képtől, melyben egy absztrakt és magányos Szent Tamás áll előttünk, akit a szemlélődés és a tanítás szinte fizikailag kivont a század vitáiból. Ezt a századot egyébként, a *Summák* és a katedrálisok századát, IX. Lajosnak, a szent királynak a századát valamiféle könnyed romantikán kívül alig látjuk a maga durva valóságában, amikor a szellem vadsága még a hívőknél is erősíti az erkölcsök szilárdságát. Sem a történelmi igazsághoz, sem pedig Szent Tamás személyes nagylelkűségéhez nem illik ez a szentimentalizmus.

Ezek az epizódok Szent Tamás tanári pályafutásáról és szellemiségéről az egész kereszténységben akkoriban zajló legjelentősebb szellemi harc keretei közé helyezik az olvasót. A reformáció és a reneszánsz jogtalanul lassanként teljesen elrejtette őt szemünk elől, pedig a modern idők kialakulásában – beleértve magát a reneszánszt és a reformációt is –, mint mondják, még az egyes teológiai és szellemi irányzatok eltéréseit vizsgálva is kétségkívül az emberség és az isteni kegyelem által felvetett problémák kulcsát adja a kezünkbe. Aquinói Tamás a kegyelem- és a természetfelfogás szellemi mestere, melynek kialakulásában nagy szerepe volt a történelmi felledülésnek is; ez a felfogás ugyanakkor nagyon jelentős objektív igazságtartalommal is rendelkezik. Továbbá nem pusztán tudós módjára érdeklődünk küzdelmei iránt, hanem azok objektív értékét keressük, tisztán akarjuk látni a kor szellemi áramlatait, hiszen ezek határozzák meg a küzdelmeket, s a történelem folyamán mind a jelenben, mind pedig a múltban, a skolasztikus vitákon túl is jelen vannak.

Lehetséges, hogy a világ öröktől fogva létezik? Az ilyen kérdések a dolgok eredetét és keletkezését illetően feleslegesnek látszanak, ám mégis nagy jelentőségűek; kijelentéseikben és módszereikben valóban meghatározzák a mindenkori szellemiséget és gondolkodásmódot. Arisztotelész olyan elvekre építette az univerzumról szóló elméletét, melyek magukban foglalták a világ örökkévalóságának gondolatát: az esszenciák elemzése nem ösztönözte arra, hogy a létezés kezdetét kutassa. Az az újdonság, melyet a teremtés gondolata jelentene, nem fért bele a mozgás metafizikájának perspektívájába, hiszen itt elképzelhetetlen egy olyan Isten, aki belép az időbe. Minden hívő, aki a Genézis első fejezetét olvassa, legalábbis felfedezi, hogy ténylegesen ütközik ezzel az elképzeléssel. Az Ágostont követő teológus számára jogos volt, hogy tagadta a teremtés radikális esetlegességének gondolatát; hiszen ez azt jelentené, hogy még ha el is fogadjuk a teremtő okság elvét, ezáltal megszüntetjük annak a függőségnek a mélységes misztériumát, mely mindenféle szellemiség alapját képezi az emberben, mivel emiatt mondhatjuk el, hogy Isten hasonlatosságára vagyunk teremtve, s ez magyarázza meg a Gondviselésnek való alávetettséget is.

Hogyan védi meg Tamás az örök teremtés lehetőségét? S vajon annyira védelmébe veszi, hogy ezzel elkötelezi személyes hitét és tanítását is? Tamás szerint a világ kezdetének a ténye, melyet a Szentírás is tanít, nem határozhatja meg előre a teremtett lét racionális elemzését, mely ebben az összefüggésben a mozgás metafizikájához tartozik. A hívőnek „hinnie” kell az időbeli teremtést; a filozófus mint olyan, anélkül, hogy ellentmondana hitének, alátámaszthatja a hit alapelveinek igazságát. Az Istennel szemben fennálló függőségi kapcsolatot, minden vallás alapját, nem valami esetleges

változás, vagy időbeli epizódok jellemzik, hanem minden időbeliségen túl valamiféle szükségszerű ontológiai vonatkoztatási pont bensősége. A tudósnek viszont jogában áll minden eszközt felhasználnia, hogy megértse, saját törvényei szerint hogyan keletkezett a világ.

Az Istenhez térés tehát a teremtményi kapcsolat belső törvénye. Szent Tamás elképzelésének gyökereinél vagyunk most, amikor egy még ma is mindenütt megtalálható „vallással” szemben lép fel. Az univerzum ágostoni képe szerint abban a kapcsolatban, amely a létezőt teremtménnyé teszi, a létező függőségén van a hangsúly; fájdalmas ínségünk kiáltása „semmiségünk” kifejeződése. Szent Tamás szerint a teremtés nem más, mint a létező függősége létének forrásával szemben, amely nélkül semmi volna; imádságunk pedig ennek a radikális függőségnek felel meg. Ennek a viszornak a visszavonhatatlan eredetisége azonban megkívánja, hogy határozottan megvédjük minden olyan veszélyes eltévelyedéssel szemben, ahol a vallás könnyen leértékelődhetne. Legelőször azt kell tudomásul vennünk, hogy ez a kapcsolat egyoldalú: Isten nem köt szerződést ebben a kiáradásában, s nem is köthet szerződést teremtményével való ilyen kapcsolatában; transzcendenciája kizár minden változást, illetve még az új létezők sem hozhatnak létre léttöbbletet. Nagylelkűsége abszolút. A változásokat tehát ebben az elképzelhetetlen közösségben kétszeresen titkos bensőség eredményezi olyan csendben, amely elképzelhetetlen az emberek szemtől szemben létrejövő beszélgetésében. Istentől az emberig nem csak járulékos szintkülönbség van egy olyan hierarchiában, ahol a legfőbb isteni lény a lélekkel homogén valóságok magasabb foka lenne. Isten nem fér be egyetlen tudomány vagy filozófia kategóriáiba sem. *Istent senki nem látta* – mondja Szent János. Szent Tamás pedig hozzáteszi: *Istenről nem tudhatjuk, ki ő, csu-*

pán azt, hogy ki nem, s milyen kapcsolata lehet az összes létezőnek vele.*

A másik tényező, ami nem kevésbé fontos eleme a teremtményi helyzetnek, a következő: az a tény, hogy a teremtés az Istentől kapott léten belül az az ontológiai kötelék, az a tiszta kapcsolat, amiben kifejeződik a teremtetten lény ínsége, meghatározza az Istenhez így viszonyuló teremtményt. Teremtménynek lenni elsősorban létezést jelent, egy olyan függő létező létét, amely létének forrásával van függő viszonyban, viszont az ő függőségének csak azért van realitása, mert valami más korábban van. A lét értékeinek rendjében tényleges elsőbbsége van annak, aki a saját teremtményével kapcsolatban lett megteremtve: ez alapozza meg és emeli ki azt a realizmust, amely a természetek rendjében és a másodlagos okok sorában fog majd megnyilvánulni. A teremtményen, ezen a radikális függőségen belül, amely meghatároz minden véges létezőt, lép életbe a valódi önállóság. A véges szellem saját ínségében ismeri föl azt a létével járó szilárdságot, azt az önálló helyzetet, amelyet kategorikusan visszautasít a görög gondolkodással szembehelyezkedő ágostoni teológia.

A világban rejlő Gondviselés – amely nem az univerzum absztrakt rendje, hanem mint állandó teremtés, meghatározza az egész teremtetten világ függő helyzetét a teremtetten bölcsességgel szemben – még itt, a teremtetten viszonyban is garantálja a természetek rendjének valóságát. Ugyanez a helyzet sajátos megnyilvánulásaikkal is. Isten tökéletesen mozgat mindent, amit csak alkot; ez a legfőbb irányítás azonban, amelyet az univerzumon gyakorol, a teremtetten gondviselés törvényeihez alkalmazkodik. Ennek a teremtetten gondviselésnek pedig az a célja,

* (*Summa theologiae*)

hogy minden lényből sajátjaként áradjon ki a természetnek megfelelő tevékenység. Önállóság, amely legmagasabb rendű megvalósulását a racionális teremtésben találja meg: betű szerint önmagát mozgatja mind szelleme megnyilvánulásaiban, mind pedig létének megvalósításában. Szabadsága, mely távolról sem teszi idegenné számára az Istennel való kapcsolatát, ebben találja meg alapját, – Isten valóban Isten, nem pedig földi hatalmak kivetítése. A „Gondviselés” nem valami kegyes kiegészítés, melyet gyengeségeink miatt kapunk a vígasztalás napjaiban, hanem olyan tett, amelynek segítségével meg tudunk felelni rendeltetésünknek. Kiváló példája egy olyan magasrendű létnek, hogy ebben a teremtmény szabadságban jelenik meg Isten képe és hasonlatossága; ugyanakkor az egész teremtet világ létében és megnyilvánulásaiban, teljes és valóságos súlyában Istenből ered. Isten jelenléte pedig megszenteli a teremtmények rangját.

Amikor Ágoston arról beszél, hogy a világ dolgai és jelenségei állandóan jelen vannak Istenben, aki őket ezáltal ismeri, csupán arra gondol, hogy „ideáik” örökké jelen vannak az isteni gondolatban. Így a rendszer nehézségével együtt ebben a „nép számára platonizmusává vált” kereszténységben, amint azt később megvetéssel írja Nietzsche, a kegyelem és a természet történelmi rendjét csak gyengén kivehető és kaotikus jövőként lehet megragadni, ugyanakkor ennek a valósága, amely azért mozdulatlan, hogy valóságos legyen, az ideák Istenben megtalálható világában épül fel. Szent Tamás az isteni előretudás fogalmát azzal a magyarázattal támasztja alá, hogy Isten együtt létezik az időfolyam minden pillanatával: a dolgok vannak, az időbeni események vannak, s nem csak „örök ideáik” léteznek, melyek a múlékony léttel szemben az igazság egyetlen helyét jelentik; s ez a múlékony lét hamis tudományok tárgyát képezi: ezeket a

hamis tudományokat azonban már meghaladta és leleplezte az Isten uralmát hirdető teológia és a szigorú vallás. A tomizmusban az időbeli jövő teljesen valóságos; Isten teremtménye hatalma szilárdságot ad az időnek, ahol éppen ez az élet a tudás és a szabadság alapja.¹⁷ Isten Igéje nem Platón Istene.

Ebben a vallási metafizikában – ahol a lényeg és a lét közti reális megkülönböztetés alkotja az elméleti kiindulópontot –, ebben az ontológiai optimizmusban a dolgoknak megvan a maguk állandósága, ahol szabadságukban az emberek is rendelkeznek ezzel az állandósággal. A természetek rendjéről azt mondtuk, hogy Isten teremtménye bölcsességére vonatkozik: ez a teremtmény bölcsesség azonban egyedül a természetek rendjének megvalósulásában lesz kifejezett és érzékelhető. Létezik egy világrend, amely nem a mindenható isteni döntések önkényétől függ, hanem magának a teremtménynek a törvényeitől úgy, ahogy ez a teremtmény létrejött az elhatározott isteni szándék következtében. Valamiképpen Istennek is tiszteletben kell tartania teremtményét, minthogy bölcsessége elkötelezte magát benne: ebben áll Isten igazságossága, amely gondoskodó akaratának csak egyik jele. Isten akaratát nem valami szellemi tevékenységgel ismerjük meg, hanem amikor elszakadunk a világtól, hogy kutassunk legfőbb akarat titka után –, a kérdés csak az, milyen módon. Ha bölcsességének nyomait akarjuk felfedezni, egyetlen lehetőségünk, hogy a természet valóságait kutadjuk, s a hit fényénél a szent történelemben felfedezzük a minden eszközt felhasználó üdvözítő szándék ígéreteit és biztosítékait.

17 A. HAYEN, *Le „cercle” de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin*. In: *Revue philosophique de Louvain* 54 (1956), 589.

Bonaventura szerint veszélyes túl sokat tulajdonítani a teremtményeknek, az alázatnak pedig még az igazság árán is arra kell törekednie, hogy a minimumra csökkentse szerepüket. Szent Tamás szerint azonban, ha a létezőket komolyan vesszük, ezzel Istennek adjuk a legteljesebb dicsőséget, mivel pontosan ez a létezők sajátos tekintélye fejezi ki a csodálatos mindenhatóság legnagyobb erejét. *Ha a teremtmények tökéletességét csökkentjük, ezzel az isteni hatalom tökéletessége is csorbát szenved.*¹⁸ Még inkább érvényes ez az igazán szabad lényekre, az emberekre, akiknél létük súlya valóban a legnagyobb minden teremtmény között. A lét különbségeinek, melyek az esetlegességben és a szükségszerűségben, a determinizmusban és a szabadságban mutatkoznak meg, Isten a forrása és irányítója azáltal, hogy különböző súlyt ad létüknek: *Ha mentegezni akarná magát irányítása miatt, azért kellene mentegeznie magát, mert van.*¹⁹ A világ sorsában Isten nem az ember támasza, aki személyesen siet az ember segítségére. Erőt és bátorságot ad az örök boldogság biztosítékaival: Isten alakítja a történelmet; ezt azonban úgy kell érteni, hogy ebben a teremtmői gondviselésben az események teljesen emberi tettekként léteznek. Isten transzcendenciája az oka annak, hogy a természetek, a dolgok és az események ténylegesen hatékonyak, mivel *Isten akarata, amely a dolgok rendjén túl van, az az ok, amely a létező teljességében, minden sajátosságában behatol annak legmélyébe*²⁰. A természeti törvény nem időtlen elvek kivetítése a történelembe, mint ahogy azt majd Duns Scotus gondolja, hanem Isten konkrét parancsa, amely minden helyzet legapróbb részleteire kiterjed.

18 Summa contra Gentiles, III, 69.

19 Summa contra Gentiles, III, 1.

20 Kommentár Arisztotelész Perihermeneiasz című művéhez, 14.

Nincs ebben semmilyen relativizmus: a természetjog ennek az isteni eredetnek köszönheti azt az erőt, amely társadalmunkat vezeti mozgalmas történelmünk folyamán.²¹

Ez a realizmus nem valami álcázott naturalizmus hatása, amint azzal vádolta és vádolni is fogja mindig egy bizonyos pietista idealizmus, melynek jobban tetszenek a platonizmus vallási értékei. A platonista világlátásból, amely anyagi és szellemi dualizmusa mellett az értelmet is két részre osztja, Szent Tamás határozottan elítéli az érzékelhető dolgok túl egyszerű visszautasítását és szellemi vonzásának csábítását. Nem Isten és a Biblia útjai ezek. „Platón világában bizonyos dolgok láttán távozni, menekülni kell, mivel ezeket a dolgokat – gondolják követői – önmagukban nem lehet visszavezetni az emberi reménységre. Tudni kell ugyanakkor, hogy ennek az emberi készítésnek és szükségletnek legvégső oka az isteni tökéletlenségben rejlik. A pátriárkák és próféták világa, amely szintén evangéliumi világ, nem olyan világ, ahol a menekülési kényszer bármennyire is sértené az istenséget. Isten, aki a kezdetben teremtette az eget és a földet, a keresztény hit szerint olyan Isten, akinek transzcendenciája javára válik minden létezőnek, mivel tudjuk, hogy ezáltal mindig van okunk a reményre.”²²

Valószínűleg zavarja a keresztény érzékenységet, ha olyan filozófiához folyamodunk, mely nem a transzcendens választotta tárgyául. Szent Tamás Arisztotelész melletti döntése azonban teológiájában valóban olyan

21 A. HAYEN, Deux théologiens: Duns Scot et saint Thomas, in: *Revue philosophique de Louvain*, 51 (1953), 233–294.

22 J.-P. AUDET, Le sacré et le profane, leur situation dans le christianisme, in: *Nouvelle revue théologique*, 1957, 53.

evangéliumi szellem történelmi valóságát és földi realizációját szolgálta, ahol a megtestesülés által tudunk eljutni Isten közelségéhez.

Ha a gondviselés túlhangsúlyozásának szellemi és lelki kitöréseivel és az extatikus transzcendenciával szemben be akarunk lépni Isten tervébe, legjobban tesszük, ha a másodlagos okok ismeretéhez ragaszkodunk, melyet a földi valóságok ontológiai és tudományelméleti szintjének megfelelően az ezekben a valóságokban használatos módszer mutat meg mind a természettudományokban, mind pedig a történelem vizsgálatában. Ugyanez a helyzet az erkölcsi törvénnyel is, melyet úgy tudok felfedezni és meghatározni, ha az ember természetét vizsgálom, nem pedig eleve egy örök törvény fogalmából indulok ki, amely az egész erkölcsi rend forrása. Ugyanez mondható el a szabadság szerkezetéről is, ahol az értelem oksága a szabad akaratban a tárgyakból indul ki, hiszen ezek a tárgyak nem egyszerű események, miként azt Ágoston követői állítják a determinizmus eltűlésével, hanem belső és hatékony okok. Ugyanezt állíthatjuk a szellem és a cselekvés minden területével kapcsolatban, még a keresztény üdvtörténetben is, ahol minden valóságrendben az egyes tárgyak alapján és a tárgyaknak megfelelő módszer szerint vetődnek fel a kérdések és fogalmazódnak meg a válaszok. *Egyetlen szakember sem bizonyíthat be, fogadhat vagy vethet el egy állítást, hacsak nem az annak megfelelő alapelvekből indul ki, azaz a téma tudományának eszközeivel.* – fogalmazta meg az averroista Boethius de Dacia, akit Szent Tamással együtt az 1270-es elítélések célba vettek. Nem lehet tehát megoldani egy politikai problémát vallási eszközökkel, vagy gazdasági kérdést erkölcsi érvekkel; és amint már Nagy Szent Albert is megmondta, hozzáértésüknek megfelelően a természet-filozófiában előnyben részesítem Arisztotelészt Ágoston-

nal szemben. Szent Tamás hasonlóan fogalmaz: *Amikor egy dologról vagy egy cselekedetről ítéletet akarunk mondani, annak sajátos alapjáról kell kiindulnunk.*²³ Ez az a régi módszertani axióma, melyet Boethius, ezeknek az arisztotelianusoknak a mestere a következőképp írt le: „Az a szellem, amely teljesen birtokában van önmagának, minden dolgot úgy kezel, amint azt a dolog természete megkívánja.” Kétségtelenül ez Szent Tamás tudományelméletének és szerzeresi szellemiségének legfontosabb eleme. Ellenségeinek rosszindulata ebből az egymástól elszakított és elkülönített területeken minden bizonnyal az igazsággal való szakításra fog következtetni: az állandóan fellépő zavaró tendenciákkal, a kegyességet magára öltő sikerhajhászattal, mindenféle akaratossággal szemben a tomizmus tárgyaihoz híven ragaszkodik alapelvéhez: „különbséget tesz, hogy aztán egyesítsen” (J. Maritain).

Az ember és az anyag

Ha ezt a szellemi módszertant, amely egy egészen sajátos szellemiséget hordoz magában, az emberre alkalmazzuk, meg kell vizsgálnunk természetének legalapvetőbb adottságait. Ezen a ponton találunk Aquinói Tamás és a korabeli teológusok között egy még meghatározóbb eltérést. Kétségtelenül mindannyian azt tanítják, hogy az ember testből és lélekből áll, vagy a filozófia kifejezései szerint anyagból és szellemből. Ez a közhely azonban mind a hit, mind pedig az értelem számára szabad teret enged nemcsak a bibliai kifejezések és filozófiai kategóriák érvényesülésének, hanem eme dualizmus strukturá-

23 *Summa theologiae*, I-II, qu. 57, a. 6 ad 3.

lis és funkcionális elemzésének is. A megközelítési mód nyilvánvalóan ítéletet rejt magában a különböző antropológiákról és lelkeségekről. Minthogy a teológusok és a lelki írók gondolkodását nagymértékben meghatározta egy bizonyos álcázott platonizmus, melyet később Szent Ágoston filozófiája váltott fel, megtalálható náluk az a tendencia, mely szerint a test és lélek egységét csak úgy képzelik el, hogy előre feltételeznek egy önmagában létező lelket. Az anyaggal való egyesülés a lelket csak járulékosan érinti: a lélek a jelenre és jövőre vonatkozó célját kétségtelenül a testben valósítja meg, azonban ez csak időbeli burka annak az életnek, mely végül megszabadul az idő szennyétől. Innen származik az a bizonyos szellemi imperializmus, melyhez nemcsak a centrifugális testi erővel, hanem az univerzum és az anyag leértékelésével, vagy legalábbis szétszóródásával szemben ragaszkodni kell, mivel az emberi test mint test is anyagból áll. Ágoston zsenialitása meghaladta a szellem hasonló túlhangsúlyozásának veszélyes illúzióit; amikor azonban az ágostoni gyakorlatot rendszerbe foglalták, nem tudták elkerülni a benne rejlő megállapítások rögzítését.

Szent Tamás kifejezetten visszautasítja ennek az antropológiának a következményeit és alapelveit is. Arisztotelész tanítványának a döntése ez, mely a XIII. században újra előhossa a Sztagirita vitáját Platónnal. Úgy tűnik, Szent Tamás álláspontja nemcsak a skolasztikus disputák szintjén, hanem szellemének élő forrásában is szilárdan áll. Azért kommentálja Arisztotelészt, mert eredeti emberképe benne talál rá azokra a módszerekre, melyeknek segítségével értelmesen megalapozhatja állításait, illetve arra az eszközre, mellyel felépítheti saját rendszerét; nem valamiféle rendszer, nem is egy vitatott exegézis határozza meg elképzelését, mivel ez már akkor

szilárd volt, amikor még tanára, Nagy Szent Albert előadásain jegyzetelt.

Minden dualista elképzeléssel szemben az ember az egyetlen létező, amelyben az anyag és a szellem egyetlen meghatározott egésznek az átmenet megszakítása nélküli, kölcsönös összetartozásukban együtt létező alapjai: nem két dolog, nem egy olyan lélek, amelynek teste van, vagy amely egy testet mozgat, hanem megtestesült-lélek vagy lelkes-test, ahol a lelket annak legbelsőbb részletéig mint a test „formáját” határozzuk meg, olyannyira, hogy test nélkül nem ébredhet tudatára saját létezésének. *Ugyanarról van szó, amikor a testnek lelke van, és amikor ennek a testnek az anyaga mozgásban van.*²⁴ A kémiai vegyület olyan egység, melynek összetevői teljesen különböző anyagok, de miután ebben az egységben összeálltak, nincsenek többé a szabad anyagok állapotában; még inkább igaz ez az anyagra és a szellemre az emberi vegyület egységében. Szellem és anyag életben tartják, megformálják, fönntartják, meghatározzák egymást. Az emberben lévő anyag ebben az együtt létezésben az isteni élet részesévé válhat, s ennek az életnek az ingyenes ajándékában az Isten-Ember Krisztus a megdicsőült test feltámadásának a biztosítéka. A szeretet, melynek az anyag sötétségében is teremő ereje van, az embert is eléri kiterjedésében.

*Elfelejtették, hogy ők maguk is emberek:*²⁵ ez a mondat nemcsak a katharok ellen irányul, hanem azokra is igaz, akik létükben, megismerési és szerető megnyilvánulásaikban, szemlélődő tökéletességükben, szándékukban a lélek tisztaságát úgy képzelik el, hogy az ember közben fokozatosan eltávolodik a testtől és annak társadalmi

24 Arisztotelész *De anima* című művének kommentárja, II, 1 vége.

25 *Summa contra Gentiles*, III, 119.

szolgásgaitól. *Ha a test elnehezíti a lelket*, válaszol Szent Tamás, *ez nem természetének következménye, hanem annak, hogy romlásnak indul.*²⁶ Sem a lélek halhatatlanságát, sem a szemlélődést, sem a „belső életet”, sem a személy abszolút méltóságát, sem a szabadságot nem vesélyezteti a testnek és a léleknek ez a természetes egysége, ugyanis ebben az emberi egységben a szellem marad a létalany és az életelv. Ez az ontológiai elsőbbség nemcsak a szellem hatalmának és a szellemet lelkesítő isteni dolgok iránti vágynak az alapja ebben a természetben, hanem ennek tudható be a „test” elleni harc és az evangélium *contemptus mundi* elve is.

A belső élet ennek köszönhetően – egészen önmagunk megismerésétől kezdve – nem a dolgokból való kilépéssel halad előre; a szabadság nem menekül a külső és pszichológiai determinizmusok elől, a személy pedig nem fél a társadalmi kötelekektől. Hibás tehát az az elképzelés, melynek többé-kevésbé konkrét megfogalmazásai szerint az ember természetének testi részét csak átmeneti szervként, közvetítő eszközként használja, melynek segítségével a testi valóságok zavaró képei közül felemelkedik a tiszta, abszolút, az anyagtól elszakadt lényeghez: ez az az ideális, egyetemes és gond nélküli terület, ahol már ekkor rátalál a lelkének megfelelő, örök és változatlan helyre, amely csak előjátéka annak a későbbi nyugalomnak, amely majd végleg meghaladja a természetéhez méltatlan epizódnak az esetlenségét.

Nagy Szent Albert azonban, aki hajlott Arisztotelész biológiai empirizmusára, elismerte a szellem töretlen elsőbbségének ellenállását, s a lélek egységén belül másokkal együtt több formát különböztetett meg, melyeknek

26 Kérdések a hatalomról: *Quaestiones disputatae De potentia*, qu. 3, a. 10 ad 17.

sintjei egyszerre biztosítják a fenti lélek függetlenségét és az alul elhelyezkedő test fokozatos elköteleződését. Ez a filozófiai elemzés különösen Cîteaux-ban érte el és erősítette meg a tanárok nagy részének tanítását, akik a lélek csúcsán megkülönböztettek egy olyan isteni képességet, mely mentes a testet öltött intellektus szolgálataitól: ez a legfőbb tisztaságnak és Isten jelenlétének a helye.

Szent Tamás élénken vitába száll ezzel a kompromisszummal, amellyel finoman visszatért a platóni és ágostoni dualizmus: az emberi létnek csak egy létező formája van, ugyanez a forma irányítja a szellem tevékenységeit és ez informálja fizikailag, szervesen a testet. Csak egy értelem van: ez szemléli Istent, ez ismeri meg a világot. Nincs a léleknek két arca, melyek közül az egyik az örök dolgok felé fordulna, a másik pedig az evilági feladatokkal foglalkozna. Nem létezik egy kereső, kutató, gondolkodó „értelem”, mely a fogalomhoz és a képhez kapcsolódik, s egy „intellektus”, amely fokozatosan megszabadul az elemzés, a gondolkodás és a tervezés terheitől. Az emberi szellem a test szerves életben tartásától az isteni dolgok szemléléséig bezárólag egy és ugyanaz: ugyanaz a szellem irányítja a szenvedélyek játékát, s válik a kegyelemben a Lélek templomává. Bár 1277-ben Étienne Tempier híres irata elítélte ezt a felfogást, Szent Tamás első tanítványai mégis keményen ragaszkodnak hozzá: emberképének mélyén ugyanis ez szellemiségének megingathatatlan kritériuma. Tamás hűséges követője tehát a funkcionális hierarchiák és a lélek szubsztanciájának kétségbevonása nélkül is minden alkalommal az egységre vezet vissza minden elemzést és kategóriát, melyeket tapasztalataik alapján a filozófusok és a lelki mesterek is ajánlanak.

A filozófiai és teológiai felfogás változásai közepette Szent Tamás tanítványai mind a különféle manicheista,

mind pedig a karteziánus irányzatokkal szemben lassanként levonják a következtetéseket az embernek ilyen egységéből, amely a természetbe, különösen a testi természetbe való beépülés alapja. A legközvetlenebb következmény abban mutatkozik meg, hogy hevesen síkra szállnak az értelem és a szellem szétválasztása ellen, amely veszélyes szakadást okoz mindkét területen. Ha ezt a radikális egységet a keresztény misztérium megismerésére alkalmazzuk, olyan teológiát alapozunk meg vele, melyben az értelem ereje a hit irányítása alatt a Lélek fényével való teljes és érvényes azonosságban bontakozik ki. Szent Tamás szellemiségét, mint ahogy ezt már mondtuk, *de facto et de iure* teológiája foglalja magában. Az értelemben való bizalom a misztérium jelentésének hatása és garanciája. Gardeil atya híres mondása szerint a tomizmusban az értelem tartja a lelket.

Az erkölcsi élet

Az embernek ez a felépítése csakúgy, mint a világban elfoglalt helye befolyásolja és előre meghatározza természetének speciális dinamizmusát. Pontosabban kifejezve: egyfelől a világban elfoglalt helye a szellem és az anyag egyesítő kapcsolatában, másfelől belső törekvése saját létének tökéletesítésére egy és ugyanazon ontológiai adottság két egymáshoz rendelt megnyilvánulása. Bármennyire is speciális az emberi természet értelmében és szabadságában, törvényeit, megnyilvánulásait, fejlődését, tökéletességét, boldogságát a Természet rendjébe írja bele, s ezt nem úgy kell elképzelni, mintha kiegészítés volna egy teljesen különböző világ felszínén. Erkölcsi életének, ahogy ma mondanánk, magas szintjén, önmagának és szerepének tudatában, megtapasztalt értékeiben, a leg-

főbb Jó iránti szeretetében, amely nem vonja ki őt az univerzumnak való alávetettségéből, a természettörvény legmagasabb kifejeződésének kell lennie. Így lényének súlyával, a Gondviselés hűbérisége alatt minden szinten meg fogja valósítani tökéletességének teljességét és boldogságának alapját. Amint már mondtuk, Isten mindenható nagylelkűségének legmélyebb jele az, hogy teremtményének nemcsak többszörös részesedést nyújt létéből, de arra is képessé teszi, hogy az univerzum hierarchikus rendjében meglévő fokok szerint ő maga is okká váljon.

Ezek szerint az univerzum általános célrairányulásán belül minden létező természete szerint valósítja meg a maga sajátos célját. Az „erkölcsiség” részét képezi a kozmosz „fizikai” rendjének. Ennek csúcán ugyanis a szellemi teremtmény, amely a természet egészen belül sajátosan egyéni jelleggel bír, egyszerre van alávetve a Gondviselésnek és saját tetteiről való gondviselésének: a szabadság a természetbe nyomja bele bélyegét, a természettörvény pedig egy szabad akarat imperatívuszát hordozza. A személy viszont, amely ennek a szabadságnak a címén abszolút értéket képvisel, egy egésznek a része; sajátos szeretetének ugyanis mások szeretetében kell kifejlődnie; ha valaki ugyanis önmagát szereti, akkor azt akarja, hogy megfeleljen a dolgok rendjének. Isten szeretete a dolgok mély egységében azt jelenti, hogy önmagam szeretete és a másik ember iránti szeretet eggyéolvad. *Azért vonzza a teremtmények jósága, szépsége, kedvessége az ember lelkét, mert az isteni Jóság élő forrása, amely, mint megannyi kis patak, minden teremtménybe belefolyik, s ott szorgalmasan összegyűlik, teljesen magához vonzza az ekként lángra lobbantott emberi lelkeket.*²⁷

27 Summa contra Gentiles, II, 2.

Így kezdődik a *Summa* Második Része, melyet mindenki Szent Tamás teológiájának morális részeként tart számon. Kétségtelenül van min csodálkoznia annak a moralistának, aki ebben az ember gyakorlati viselkedésétől és egyedüli szabadságkritériumaitól idegen, szélsőségesen metafizikai és misztikus magyarázatban csak előzetes megfontolásokat lát. Szent Tamásnál ezzel szemben az erkölcsstan *teológiai* tudomány, amely ezen a magasrendű tudáson belül kap helyet, s amely egyszerre elméleti és gyakorlati: célja, hogy minden létezőt és az egész létet Istenben és az Istenhez való viszonylatában lássa és helyezze el, hiszen a létezők innen áradnak ki egy olyan meghatározó részesedésben, amely visszavezeti őket Hozzá. A boldogság, az erények, a törvények, az aszkézis és az erkölcsök kétségkívül egy olyan tudomány tárgyai, melynek az emberi cselekvést kell irányítania. Ez a tudomány azonban tárgyának – „az ember a világban” – teológiai megértésére csak akkor juthat el, ha a teremtmény aktus fényében vizsgálja azt, amely által a teremtmény nemcsak létezik, hanem ugyanennek az isteni tevékenységnek köszönhetően megfeszíti és megszervezi létét: ez ugyanis az Istentől való származás folytatása és befejezése.

Ha pedig, mint ahogy láttuk is, a teremtmény maga a teremtmény ok tette által egy bizonyos természet erőivel születik és cselekszik, az Istenhez való visszatérés ennek a természetnek a hatékony közreműködésével (ez a természet szabályozza tökéletességét és boldogságát) talál rá meghatározottságára és törvényeire. Különleges helyzet ez, mivel a szellemi teremtmények ezt a visszatérést a kozmikus közvetítésen túl szabad, személyes tudattal teljesítik be. Az a tény, hogy lélekben és szabadságban önmaguk urai, egyáltalán nem szakítja el az erkölcsiséget attól a törvénytől, amely szerint a teremtmény természet távozás és a visszatérés kozmikus mozgásán belül meg-

valósítja fokozatos fejlődését és végső célját. Ha tehát Isten tevékenységét úgy fognánk fel, mint a szabadsághoz való egyszerű hozzájárulást, mulandó szándékaiban vágnánk el ezzel a szabadság gyökerét, mivel a morális viselkedést természetes szabályától fordítanánk el így azáltal, hogy közvetlenül egy tisztán isteni parancs követelményeire vezetnénk vissza.

Az emberi morálnak ezt a felfogását, mely a világ – természetes és történelmi – rendjéből olvasható ki, Szent Tamás két tanbeli kifejezéssel mutatja be és fejti ki. Az egyiket az univerzum nagyszabású újplatonikus képéből veszi, melyben a világot, beleértve az emberiséget is, kiáradásként és visszatérésként kell elképzelni egyetlen mozgáson belül, amely azután dinamikusan meghatározza a teremtő részesedést. Tamás ezt a sémát használja fel a *Summa theologiae* szerkezetének felépítéséhez, ahol maga a szent történelem, beleértve Krisztus megtestesülését is, a kiáradó Szeretet céljának eleve elrendelt valóságai-ba lép be. Ezt a sémát közvetlenül az akkoriban felfedezett görög atyáktól vette, akik azt megtisztították kezdeti panteizmusától és determinizmusától, viszont a történelmi platonizmuson túl megőrizték annak csábító dialektikáját.

A másik kifejezés a biblikus tudományokból származik: a teremtés Isten képére és hasonlatosságára valósult meg (Ter 2). A *secunda pars*-ban kifejezetten Isten képének fogalmán keresztül kapcsolja össze az erkölcsiség elemzését a teremtmények létrejöttével: ez a tény ismét arról tanúskodik, hogy az erkölcsi megfontolásokat teológiai megközelítéssel és módszerrel tárgyalja. A szellemiség, melyet lényegileg mindig Isten képének a gondolata támogatott, ismét teológiai megfontolásokból következik. „A teológus szerint embernek lenni, vagyis olyan lénynek, aki értelmes, szabad akarattal bír, ön-

magának és cselekedeteinek tudatában van, nem más, mint Isten képének lenni; emberként élni, emberként cselekedni, vagy ha tetszik: ember módjára, a teremtető folyamat által az embernek adott jellegzetes erők segítségével Isten felé haladni nem más, mint megvalósítani Isten képét. S ekkor egy csapásra, az egyszerű moralista nagy csodálkozására Istenről nem mint törvényhozóról, jutalmazóról, segítőről, stb. beszélünk, hanem mint olyan Istenről, aki példát mutat az emberiségnek.”²⁸

Vajon a történész számára ez a század nem ennek a mély teológiai látomásnak a földi kivetítése? A gótikus kor, mondták, egyre merészebben kötelezi el magát a *megtestesülés* szellemisége iránt, sokkal erősebben, mint a karoling és római korszak az akkoriban meghatározó szent eszméje iránt. Egyre inkább erősödik az ember, s az ember által a világ szerepe. Egy idealista világból egy olyan világba lépünk, ahol a regény realista lendületével kap egyre nagyobb helyet a természet, a történelem, a mozdulatok: világi művészet születik. Szent Tamás kortársának és rendtársának, Szent Lajos tanácsosának és könyvtárosának, Vincent de Beauvais-nek az enciklopédiája, a *Miroir du monde* (A világ tükré), olyan nagy témákban, mint a természet, gondolkodás, erkölcsök és a történelem, nagyon érzékletesen fejezi ki ezt a világlátást.

Mind a természetet, mind a történelmet, mind pedig az emberek mozgatait továbbra is átítatja a vallásosság. Így látjuk ezt a tájkép- és a portréfestészet fejlődésén is. A természet és az ember önmagukért szerepelnek, s nem csupán szimbólumok többé. A ruhák ráncainak és a személyek mozgatainak nincs vallásos meghatározottsága. A fáknak, a mezőknek, a folyóknak kézzelfogható,

28 J. TONNEAU: *Morale et théologie*. In: *Initiation théologique*, Paris 1952. III, 13–36.

konkrét, szilárd létük van. Ugyanez érvényes a munkákra is, melyeket az emberek ezekkel végeznek. Természetes tömörségük és profán közösségi életük látszólag megfosztja őket szakrális jelentésüktől; ugyanakkor egy csapásra ténylegesen a Gondviselés konkrét vezetése alá és a megtestesült Isten üdvtörténetébe kerül az egész természet: a növény- és állatvilágától kezdve az emberi test formáiig, a szerelem ösztönös megnyilvánulásaitól a társas életben várt viselkedésig;

Guillaume d'Aquitaine verse a tavaszról és az Autun-i katedrális érzéki Évjáróról;

Villard de Honnecourt rajzfüzetei és Chrétien de Troyes szerelmes sorai;

az oszlopfők köveibe vésett cégjelzéseknek és az emberek sorsának a nagy krónikásoknál megtalálható realista ízlése;

Johannes Saresberiensis politikai pszichológiája és a második Rózsaregény antiklerikalizmusa; az a tény, hogy a papok jogait világi ügyekben Fülöp Ágost vagy Szent Lajos is korlátozták, illetve hogy az igazságszolgáltatásban már inkább racionális bizonyítékokkal élnek, mint az istenítéletek misztikus eszközeivel stb.

Az az egész természetfölötti világ, amely délibábját rávetítette a dolgokra és az emberekre, kezd elhalványulni az emberek gondolkodásában; a profán valóságban felfedezett természet más utakon vesz fel vallásos értéket és vezet el Istenhez. A művészek szerint a kegyelemnek ugyanakkora meggyőző és érzelmet keltő ereje van, mint a természetesnek.

Az egyetlen és mindig más univerzum

A létezők különbözősége nem a kozmikus okok véletlenének az oka, hanem az univerzum egyik sajátossága, amely igényli ezt a sokféleséget. Azt is meg kell mondani, hogy a létezők egymástól különböző sokasága Isten teremtő tervébe tartozik. Ha Isten a létet megadja minden dolognak, azért teszi ezt, hogy kinyilvánítsa feljűk jóságát, és azt képviselje bennük. Istent pedig hatékonyan nem képviselheti egyetlen teremtmény sem; számtalan különböző teremtményt kell alkotnia, hogy ami ebben a képviselőben hiányzik az egyiktől, azt helyettesítse a másik. A jóság, amely Istenben abszolút egyszerűségben és egységben van meg, a teremtményekbe csak töredékes és csökkent módon árad szét. Az univerzum is, mint egész az Istenségől bármely teremtménynél tökéletesebben részesedik, és annak tökéletesebb bemutatását tárja fel előttünk, mint egyetlen teremtmény tárja fel, bármi is legyen az az isteni jóságból. Így alkotja meg Isten a világot bölcsességében.

Summa theologiae, I, qu. 47, 1.

A természet és a kegyelem törvényei az univerzum mozgásában

A teremtmények kiáradásában, melyek első princípiumukból származnak, szinte körforgást vagy visszafordulást látunk, mivel minden létező mint saját céljához tér vissza oda, ahonnan valamikor mint princípiumából származott. Továbbá ugyanazokat a törvényeket lehet megfigyelni a visszatérésben, mint a kiáradásban.

Azt mondtuk tehát, hogy a teremtmények létrejövetele végző oka az, hogy a személyek kiáradnak az isteni életben; nyilvánvalóan ugyanez a kiáradás a legfőbb oka a vég-

hez való visszatérésnek is. Amint a Fiú és a Lélek teremtett minket, ugyanúgy ők segítenek közösségre a véggel is.

Az isteni személyeknek a teremtményekbe való behatolását tehát kétféle szempontból közelíthetjük meg. Vagy úgy, mint kiáradásuk okát, s ebben az esetben ezt a behatolást azok szerint a természetes adományok szerint kell elképzelni, amelyekben létezünk; Isten bölcsessége és jósága kiárad a teremtményekbe, mondja Szent Dionüsziosz. Ezt a behatolást azonban inkább mint a legfőbb célhoz való visszatérés okát képzelhetjük el, s ez azokban az adományokban teljeseedik be, melyek egyedül képesek arra, hogy Istenben egyesítsenek a legfőbb céllal; ez a megszentelő kegyelem és a dicsőség.

Kommentár Petrus Lombardus Szentenciás könyvéhez
Lib. I, Dist. 14, qu. 2, a. 2.

A létezők közössége, az univerzum isteni békéje

Dionysius: *De divinis nominibus*, 11.

Ha a lelkek értelmük sokféleségét egybeolvasztják, az Istenség segítségével emelkednek fel az egyes lelkekre jellemző sajátos módszer és rend szerint egészen az Egyhez, amely meghalad minden értelmet.

A tökéletes béke az egyesítő hatalom tökéletesen egyszerű és keveredés nélküli immanenciájának köszönhetően ténylegesen kiterjeszti teljességét minden létezőre... Az univerzum legtávolibb határáig részletet birtoklásában... Minden helyre kiterjed, mindenki veli közli magát úgy, ahogyan az egyes létezőknek megfelel, s közben árasztja magából békét teremtő termékenységének bőségét.

Kommentár Dionysius: *De divinis nominibus* c. művéhez,
11, 2.

Az isteni Béke zavar nélküli összhanggal tömörít minden dolgot tényleges együttlétezésbe. Ezen dolgok között nem lehetne találni egyet sem, amelynek ne lenne a másikkal akár speciális, akár általános vagy bármilyen minőségű egysége vagy megfelelése; eközben azonban egyiknek sem szenved csorbát sajátos eredetisége... Ebben a tökéletes egymáshoz kapcsolódásban minden egyes összetevő megőrzi saját nemének tisztaságát. Ennek köszönhetően az egység sem értelmileg, sem a hatékonyságot tekintve nem rejti el a részek önállóságát... Sajátos értéke egyáltalán nem csökken...

Így kell elképzelniünk azt az egy és egyszerű Természetet is, amely az egységnek köszönhetően minden létezőben uralomra juttatja a békét: az az isteni Természet, amely magában egyesít mindent. Adományainak hatása alatt ténylegesen magához tesz hasonlóvá minden dolgot, mint legfőbb céljához; magához rendel mindent, és így a dolgokat önmagukban teszi egységessé, vagyis minden egyes dolgot önmagával hoz egységbe. Minden dolog egy tehát önmagában és a többivel, hiszen mindegyik megfelel a másiknak.

Az isteni Természet úgy őríz meg minden dolgot keveredés nélküli egységben, hogy minden dolog konkrét kapcsolatban van a másik mellé rendelve, s eközben, amikor a dolog bekeverül ebbe a kölcsönös egymás mellé rendeltség állapotába, megőrzi speciális tisztaságát.

A szellem történelmi fejlődése

Az idő hasonló a feltalálóhoz, vagy legalábbis a jó munkatárshoz. Nem mintha magától tenne valamit is, hanem azáltal, hogy befolyással van felfedezéseink tartalmára. Ha valaki az idő haladása szerint az igazság kutatásának szenteli magát, szellemi erőfeszítésében időbelileg kap támogatást akár abban az értelemben, hogy minden ember felfedezi azt,

amit azelőtt nem értett, akár közösségileg, mivel elődeinek felfedezéseit felhasználva lépi túl azokat.

Ilyen módon haladtak előre a tudományok: egy kezdeti szerény felfedezésből fejlődtek lassanként nagy tudáseggyüttesekké; minden embernek tovább kell fejlesztenie azt, ami elődei megfontolásaiban még hiányos volt.

Ha az évszázadok során megszerzett tudást nem tartják ébren a tudományok, ennek a tudásnak a tőkéjét hanyagságában mind az egyén, mind pedig az emberi nem számára elpusztítja az idő. Így pusztultak el bizonyos tudományok, melyek a régieknél virágkorukat élték.

Kommentár Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etikájához*, I. könyv, 11. lecke

Az erényes élet

Amikor Sully-Prudhomme átfutotta a *Summa theologiae* artikulusainak sorát, aki, mint mondják, fiatal korában foglalkozott a gondolattal, hogy felöltse Szent Tamás rendjének ruháját, csüggedten jegyezte meg: „Milyen bonyolult ez! Hogy származhat mindez az evangéliumból, mikor az olyan egyszerű?” Ez az evangéliumi kiábrándultság különösen érezhető azon a területen, ahol az ember végzetéről és magatartásformáiról van szó. Kezdeti lelkesítő hatása, valamint belső misztériuma, úgy tűnik, szétfoszlik a cselekvés mozgatórugóinak és az erény útvesztőinek a végtelenbe nyúló racionális kutatásában. Vajon a *Summa* Második részének finom és profán elemzései nem hatnak-e elkedvetlenítően a miszticizmusra?

Megengedve a vérmérsékletben és a hivatásban fellelhető jogos különbségeket, megengedve természetesen az irodalmi műfajok különbségét is, ez alatt a kiábrándultság alatt le kell leplezni azt a túlságosan elterjedt nézetet, amely szerint az isteni jelenlét igazán csak a világ irracionális területein nyilvánul meg; ott, ahol a tudomány – mint az ember és a dolgok tudománya – még erőtlen, ahol az ismeretlent még az istenség privilegizált helyeként kezelik, s ahol a társadalmi életet még a kollektív tudatalattik és a vallásos ösztönök határozzák meg; ugyanakkor ott, ahová behatol az értelem, az egyéni értelem és a politikai döntés, a cselekvés mérlegelése és

a munka technikái, a misztérium jelentésével együtt elillan az evangélium illata is.

Szent Tamás szerint az egyensúly éppen ellenkezőleg a tökéletességre való törekvésben a kegyelem legbiztosabb erkölcsi kifejeződése: a „bölc” az evangéliumi mámorban valósítja meg Isten legtökéletesebb képét. Az erényes élet az értelem területére tartozik.

Az erény: értelem

Az erény érthető dolog: az ember cselekvése éppen az értelem tetteként válik emberi cselekvéssé. Az ember tettei közül egyedül azokat nevezhetjük emberi cselekedeteknek, amelyek az embernek mint embernek a sajátjai. Az ember abban különbözik az értelem nélküli teremtményektől, hogy ő ura tetteinek, s csupán az ő tettei emberi cselekedetek; az ember tehát az értelem és az akarat révén ura tetteinek. Egyébként csak az ember cselekedetéről van szó, nem pedig emberi cselekedetről, vagyis mint ami az embernek mint embernek a sajátja.²⁹

Az emberi cselekedet tehát magatartásának minden megnyilvánulásában az értelem használatának mértékében erkölcsös, még pszichikuma alatt is, ott, ahol a szenvedély újra hatalmába keríti a fiziológiai reflexeket. Ideális határ ez: a keresztény tapasztalat tanúsága szerint az ember soha nem juthat el addig, hogy születésében ragadja meg vágyainak ezeket az egészen kezdeti mozdulatait. Szent Tamás ezeket az első érzések után induló szabálytalanságokat nem kifejezetten egy előírással szemben elkövetett hibákként ragadja meg, hanem olyan képzetek következményeként, melyek előre megakadályozzák az

29 *Summa theologiae*, I-II, qu. 1, a. 1.

értelem használatát. Igényes optimizmus ez annak a szemében, aki szerint az értelem megszokott jelenléte és meglepődések nélküli tekintete révén mindenféle azt visszaszorítani igyekvő erőfeszítések ellenére is alapvetően képes behatolni spontán tevékenységeink mélyére is. Csodálatos állapot, melynek első példáját a Bibliában találjuk Ádám személyében, aki Isten kezei közt tökéletes boldogságban született meg, mivel Isten barátságával rendelkezett.

De hát emberi lény ez még? Vajon ebben az esetben nem igazabb itt az evangéliumi realizmus, amely leírja számunkra a megosztott ember drámai harcát, aki állandóságot és reménységet csak akkor talál, ha újra az Úr kegyes gondviselésére bízta magát? Szent Pál és Szent Ágoston embere, Pascal és Mauriac embere, nem pedig ez az anyagi érzéketlenség... De még mennyire hogy nem! Ennek a bölcsnek a szenvedései pedig nem csökkennek, hanem éppen ellenkezőleg, nagyon is mozgásban vannak: ebben az ideális állapotban az érzelmi erők és a szellem gyönyörei elérik teljes intenzitásukat, ami elképzelhetetlen lenne hamis rajongásaik illúziójában. Ezek a szenvedélyek hiba nélkül bontakoznak ki és soha nem tapasztalják meg a csillapíthatatlan szélsőségek keserű csalódását. Az öröm nem valami érdektelen vállalkozás haszontalan és gyanús beteljesedése, hanem az egészség jele, annak a tökéletességnek a megszokott hatása, amely olyan boldogságként határozható meg, ahol Isten gyermekeinek szabadsága a fontos. Nem manicheista dualizmus, nem is keresztény sztoicizmus ez. Pascal kétségtelenül olyan században talált rá a kegyelemre, amikor Erasmus és Luther, mindkettő a maga módján szétválasztotta a természetet és a kegyelmet. Nem Descartes nemeslelkűségéről van szó, nem is Kant jószándékáról: az

értelem, Isten leánya ez az emberben, amiben az anyag maga is a szellem erejévé válik.

Sajnos gyakran megtörténik, hogy az értelemnek kényszerrel kell keresztülvinnie akaratát a lázadó vággyal szemben, mely saját örömei felé igyekezne, s ilyenkor könyörtelen küzdelem következik. Ebből a túlságosan is közismert tapasztalatból a *kell* szóval emeljük ki most a helyzet súlyosságát, mivel ez a szó határozná meg összességében az erkölcsiséget. Amikor az ember jól cselekszik, önmagát győzi le. Minél nehezebb a győzelem, s minél sürgetőbb a feladat, annál nagyszerűbb az erény. Szent Tamás nem utasítja vissza sem ezt a tapasztalatot, sem ezt a küzdelmet. Azt azonban már nem fogadja el, hogy ebben próbáljuk megragadni az ember tökéletességét, hanem az erényt egészen a szellem teljesen kibontakozott birtoklásáig akarja elvezetni, ahol a vágy az értelem fényénél és parancsaiban teljeseedik be. Egyébként az ember felkészületlenül és bizonytalanságban fogja találni magát: az ilyen „megtartóztatás” még nem erény. Megosztott ember? Magunkra ismerünk benne; ugyanakkor még ezekben a nehéz győzelmeiben sem teljesíti be sem természetünket, sem boldogságunkat, hiszen ezek csak a megosztottság nélküli emberben teljeseznek be.

Az értelemnek a durva és kifürkészhetetlen vágyakkal szembeni tökéletes és rugalmas használatát ennek a valódi boldogságnak a fényénél nem kívülről kell elkezdni. Ezek a vágyak maguk is erényesek, s érzékenységeik ebben az eufóriában bontakoznak ki. Nem egyedül az akarat segítségével, nem is csupán több jószándékkal, hanem cselekedeteik emberi igazsága által teszik erényessé a házastársak állapotukból fakadó tetteiket, az uralkodók hatalmuk nagylelkűségét, a bírák pedig haraguk lázadását. Ádám tökéletes kiegyensúlyozottságában több házastársi örömet talált, mint a vágytól megrészegült bűnös; Szent Lajos

pedig Vincennes tölgyfája alatt hatalmasabb uralkodó volt, mint II. Frigyes császár. Bonaventurával – s utána még egészen napjainkig sok más gondolkodóval – szemben Aquinói Tamás kitart amellett, hogy a mértékletesség és az erősség erényei, amint azokat nevezzük, nem az akaratban, hanem az érzékek vágyakozásának érzelmi erőiből gyökereznek: ösztöneik, érzékenységeik, feszültségeik az emberi lény dinamikus egységében az erényes élet hiteles elemei. Meghatározzák ezek az értelem méltóságát, életünk emberi (és természetesen a keresztény ember számára isteni) értékét. A *kell* fogalmának kornéliánus, karteziánus és kanti erkölcstana elvesztette ezt az emberiséget.

Egyetlen pontosítás, mely az emberi erkölcsiség pszichológiai elemzésében tehető, gyakorlatilag határozza meg eme egyensúly törvényét. Valamiféle természetfölöttiséggel szemben Tamás ebben azt tanítja, hogy ezeknek az erkölcsi erényeknek egymás között saját szintjükön és illetékességi körükben egyetlen jóságban van a lényegük, valahogy úgy, mint ahogy a szellem rendjében, ahol a szakember tudásának határaitra ér, a kultúra adja meg az embernek a helyes mérték ismeretét. Egymáshoz való kapcsolódásukban az értelem képességei és a vágyakozás erényei ez által az illeszkedés által érik el egyensúlyukat, s közben nem szenvednek csorbát sem a kegyelem, sem annak természetfölötti erényei, viszont nem arról van szó, hogy csupán valami külső jóindulat irányítása alatt állnak, még ha a szeretet kényszeríti is ezt.

A meghatározó kapcsolat ugyanakkor magában az értelemben is az elérendő célra irányuló elsődleges és legfőbb akaratból indul ki, amely aztán magához igazítja és kijavítja az alacsonyabbrendű vágyakat. A kereszténynél azokon az érveken túl, melyeket a külső és a belső körülmények alakítanak ki, Isten szeretete lesz minden döntés megvilágító ereje és minden cselekedet szabálya. A cse-

lekedet igazsága, miként a gondolati igazság is, egyedül az objektív valóság felfedezésén alapszik; itt azonban az erkölcsi realitás csak annak a célnak a helyes akarásában és helyes akarása által fedi fel magát és alakul ki, amely meghatározza szabad döntéseinket és meghaladja terveink elkerülhetetlen tévedéseit. Ennek a vágnak a helyességét nem gyöngíti az objektivitás, feltéve, hogy ez az objektivitás végső soron a természet követésén alapszik. Sajátos és nélkülözhetetlen szerepet játszik azzal, hogy az értelem közreműködésével feloldja az adottságok meghaladhatatlan szembenállását. A szókratészi intellektualizmussal, a filozófusok államával szemben Tamás tehát azt tanítja, hogy a gyakorlati igazságot az ember szándékai, bizonyosságai és mértékei határozzák meg. Elutasítaná viszont a jó szándék erkölcsét, amely ezzel szemben, még ha a szeretet leple alatt is tenné, eltüntetné a dolgok struktúráit, az egyének jogait, a társadalmak objektív törvényeit, és az uralkodók magatartásában abszolút jogokat adna akaratuknak. Ez nemcsak a „gondolkodó ember”, hanem a gondolkodás megvetését is jelentené, melynek aztán az ember fizetné meg az árát. Ugyanis az értelem – beleértve a hit értelmét is – a cselekvés és a gondolkodás szabálya.

Az Okosság

Ha az értelem irányítani akarja az életet, nem kellene akkor önmagának lennie valamiféle erény székhelyének? Egy olyan erénynek, amely valamilyen módon a többit, az összes többit irányítja, beleértve a szeretet külső érzelmeit is, amely egyéni és tisztavirág-életű cselekedeteink egymás után következésébe racionális, ebben az értelemben irányító fényt visz bele?

Szent Tamás erkölcsi tanításának legfontosabb elemével állunk most szemben, melyet kollégái között egyedül alkotott meg hosszú idő alatt, s melynek eredetiségét elég rosszul őrizték meg a moralisták és a lelki szerzők is. A modern időkben ennek az „intellektuális” erénynek már a neve is jelzi tanbeli leértékelését: a moralistáknál éppúgy, mint a mindennapi használatban az okosságot kis erényként kezelik, könnyed ügyességgént, mely elővigyázatosságból és ravaszságból áll, s amely tapasztalati bizonyosságot és meglehetősen gyenge tudást ad arra nézve, hogyan kell élni és cselekedni komolyabb elkötelezettség nélkül: sugalmazott tanácsainak minősége alig ad neki létjogosultságot.

Az okosságnak Arisztotelésznél, a görög bölcsélet teoretikusánál más követelménye és más jelentősége van. Pontosan azt a szilárd képességet jelöli, melynek segítségével az értelem cselekedeteink bizonytalansága és sokfélesége között megítéli, kiválasztja és eléri a végső célnak megfelelő rend igazságát. Gyakorlati igazság, melyet sem az általános alapelvek, sem a tudományok, sem maga a bölcsesség nem képes meghatározni, mivel a cselekedetek és a szituációk megváltoztathatatlan egyediségébe kell belemerülnie. Tapasztalati igazság tehát, melyet ugyanakkor végeredményben az eszközök helyes arányának köszönhetően egy fejlődésben levő lét tökéletes birtoklása garantál, s amelyet nem tud pótolni sem a jó szándék, sem pedig a misztikus mélységek. Az okosság nem kívülről járul hozzá az értelemhez és az akarathoz, mint amikor valamilyen kötelesség kerül a szabadság elé, hogy aztán azt kényszerítse: magáról az értelemről van itt szó, amely ítéleteiben és választásaiban tökéletessé vált. Olyan mértékben interiorizálja, személyesíti meg a törvényt, hogy határozottan csak ott, a lelkiismeretemben beszélhetek kötelességről. Az erényes ember cselekedete-

teinek élő szabálya: értelme csupán gyakorlati bizonyosságának köszönheti munkájának végső meghatározottságát.

Igy gondolta tehát Arisztotelész, s nyomában Szent Tamás. De vajon ebben az erényes racionalizmusban nem kerülünk kívül az evangéliumi perspektívákra? Az evangéliumot követő teológusunk esetében talán nem is találhatunk olyan helyet, ahol ügyesebben, tiszteletteljesebben, objektívebben alkalmazta volna a pogány Arisztotelész egyik elemzését a keresztény igazságra. Az arisztotelészi okosság teljesen a tapasztalat, az egyedi és a véletlenszerű dolgokra irányul: a platonista ideállal szemben, amely az örök ideákra tekint, Szent Tamás elfogadja a cselekvésnek ezeket a sajátos szükségszerűségeit. Nála azonban az okosság a szellem legmélyén egy belső fényre támaszkodik, amely mintegy természetének alapjai közé sorolható: „természetes törvény”, amely ösztönszerűen tartalmazza az emberi cselekvés legfőbb alapjait, mivel Isten törvényalkotó okosságából is részesedik. Magasrendű készségek – Jó, Igazság, Igazságosság, a szellem sértetlensége –, melyeket a későbbi kijelentések majd pontosítanak és relativizálnak, anélkül azonban, hogy eközben ezek a készségek valaha is elveszítenék abszolút értéküket, hiszen ezek alkotják jóságában és állandóságában magát a természetet. A Teremtő jelen van nemcsak létemben, de cselekedeteimben is. Az okosság pontosan az az erő, melynek segítségével – enélkül nem volna lehetséges – cselekedeteim végtelenül ingatag pályái értelmem és eme isteni fény erejével beidegződnek, és legbizonytalanabb cselekedeteimben is visszatükrözi Isten örök tulajdonságait, az Igazságot, az Igazságosságot és a Boldogságot. Ennek az erénynek a döntései tehát objektívek, minthogy ez az erény az összes többi erény fényét magába gyűjti, melyet az erkölctan tudománya világosít

meg. Az ember tehát nincs kiszolgáltatva tapasztalatoknak, tudatának különbözőségei azonban minden egyes emberben és a történelemben csupán az isteni irányítás mindennapi megtestesülése, amely alkalmazkodik a legkülönfélébb adottságokhoz. Az okosság erénye a bölcsesség szolgálatában áll, amely a legfőbb Ok tudásában a szellem legfőbb erénye. Tevékenysége véglegesen csak ebben a szemlélődésben biztosítható. Az okosság ereje nemcsak arra tanít, hogyan kell emberként élni, hanem azáltal, hogy értelmessé tesz, az ember egyre jobban Isten képévé válik.

Ha ez az Isten feltárja magát és részeltet saját életében, ez azt jelenti, hogy az okosság, melyet ez a beáramló kegyelem belsőleg alakított át, mivel célja, hogy az embert az örök élet felé irányítsa, az isteni tárgytól kapja legfőbb szabályait, s ennek következtében a hit figyelme és az emberi viselkedés egybeesik. Az erények tevékenységét az okosság irányítja az örök élet felé azáltal, hogy közben az emberi létezés adottságaitól teljesen idegen szemlélődés fényének veti alá cselekedeteink és küzdelmeink jelentéktelen sorát. Ebből a szempontból a szemlélődő ember nevezhető igazán a cselekvés emberének, hiszen ezen rend szerint csak az cselekszik helyesen, aki valamilyen módon részesül a szemlélődésben. Platón álmanak az *Államban* itt lesz realitása, az elmélet és a gyakorlat, a valóságos és a racionális közösségében, s ez határozza meg a keresztény tudást.

Mindezek a dolgok nem vonják el az okosságot eredeti rendeltetésétől; ebben a kapcsolatban, a boldogság reményében is megőrzi sajátos törvényeit, szerkezetét, meghatározottságait, s hatékonysága továbbra is a gyakorlati tudás útjaihoz és módszereihez kötődik. Sem az isteni, sem a felebaráti szeretet nem szünteti meg követelményeit és adottságait; az evangélium megáll önma-

gában, s Szent Tamás szemlélődését csak kicsit zavarják a túlságosan lelki beállítottságú emberek bizonyos evangéliumi túlzásai, melyek az ily nagy boldogsággal kiküszöbölhetetlenül együtt járó mértéktelenségnek a nyomai. Tamás tehát újra rátalál, s mivel ennek értelmezésével Arisztotelész igazát tudja alátámasztani, kifejezetten fel is újítja Ágoston meghatározását: *Az okosság olyan szeretet, amely eszesen választ.*³⁰

A világ felépítése

Értelmünket azonban nem csupán a belső erkölcsiség és az egyéni viselkedés kacskaringóin kell használnunk; érénye kiterjed minden olyan tevékenységre, melyben az ember elkötelezi magát, s társaival találkozik, vagyis mind a társadalom szervezetében, mind pedig mindennapi életünk céljaiban. Arisztotelész addig ment, hogy csak a „politikai” okosságot tartotta tökéletesnek, azt, amely az uralkodónál az egyének fölött az államban a közjóként határozható meg.

Ez a terv a keresztény számára paradoxnak tűnhet, az általa támasztott nehézségek pedig szinte meghaladhatatlanok. Az evangélium maga, amely teljes erejét a felebaráti szeretetben találja meg, talán lemond erről, mintha a racionális törvények nem lennének képesek biztosítani az államok rendjét? A keresztények személyiségükben mindig ingadozók, sőt visszafogottak voltak a társadalom strukturális reformjait illetően, melynek pedig – sajnos hiába – az igazságnak kellene, hogy objektív törvénye és kollektív erkölce legyen.

30 *Summa theologiae*, II-II, qu. 47, a. 1.

A kegyelem és a természet ismét összekapcsolódik, hogy ne legyen létalapjuk a helytelen szétválasztásoknak. Az igazságosság racionális rendje nem idegen a szeretet evangéliumi szélsőségeitől, hanem annak állandó feltétele. Téves volna az a szeretet, amely nem emberi közösségek szövetében öltene testet kollektív kapcsolataik belső törvényeinek megfelelően. A szeretet, amely mintegy már a földön egymáshoz kapcsolja az embereket Krisztusban, csak akkor valódi, ha egyenlőséget valósít meg a szeretett lénnel, méghozzá azáltal, hogy megadja neki azokat a jogokat, melyeket az igazságosság erényének objektív értelme határoz meg és igazít ki. Az emberek földi közösségében a politika a legfőbb tudomány; a politikai okosság egyébként nemcsak a vezetőik tulajdonsága, hanem az alávetettek erénye is, akiknek az engedelmessége csak akkor erényes, ha értelmük döntésében és a közjó megvilágításában interiorizálják a szabályt.

A szeretet a személyes kölcsönösségi viszonyokon túl politika is. Ugyanakkor a közrend autonóm és profán követelményei sem válnak feleslegessé. Caesar Caesar-ként lehet jó szolgálja az evangéliumnak. *Ama et fac quod vis*: (Szeress és tégy, amit akarsz): Szent Ágostonnak ez a csodálatraméltó kijelentése mindazonáltal nem rejti el annak az idealizmusnak a határait, amely itt csakúgy, mint máshol is eltüntetné a cselekvés követelményeit és strukturális értékeit. Ágoston követőivel szemben Szent Tamás kitart amellett, hogy amennyiben valóban a szeretet az erények „formája”, ez nem racionális struktúrájuknak köszönhető, hiszen ezeket az erényeket Tamás sajátos tárgyuk szerint közelíti meg, melyek különösen az igazságosságot érintő szociális erények esetében sajátos tárgyukkal egybevágó célok érdekében lépnek működésbe. Az igazi szeretet, mégha apostoli szeretetről van is szó, tiszteletben tartja a dolgok rendjét, az időbeli

elkötelezettségek értékét, a történelem ritmusát. A domonkos teológia itt válik el a ferencesek testvéri evangélium-központúságától, amely erkölcsi irracionálisizmusának következményeit intézményes és apostoli történetükben fogja visszatükrözni.

Ez az értelemben vetett bizalom érvényes tehát a világ felépítésére is, melyet Isten az emberre bízott. Az anyag és a szellem kapcsolatában elhelyezkedő embernek az kell legyen a földi célja, hogy elméleti és gyakorlati tudományaiban, technikai felkészültségében felfedezze a kozmosz racionális törvényeit, kihasználja annak energiáit, amelyek lassanként megszerzik számára a világ feletti uralmat, melyet folyamatos teremtésben a gondviselés céljainak szolgálatába kell állítania. Az embernek és a természetnek ez a találkozása (erről szól a civilizációk története) nyilvánvalóan túlmegy a gazdasági jólét kérdésein, mivel egy teljes emberi élet adottságait akarja megvalósítani. A gazdasági szakemberek néha elképesztő naivitást tanúsítanak állítólagos tudásuk racionális elemeit illetően, s az evangélium prófétájának jó alkalma van arra, hogy nevetségessé tegye őket. Arisztotelész azt mondaná, hogy összetévesztik a célt és az eszközt: a tudatlanság értelmetlensége. Optimizmusuk azonban csupán egy helyes meggyőződés túlságosan leegyszerűsített kifejezése; ez pedig tele van olyan gondolatokkal, melyeket abból nyerhetek, s olyan okokkal, melyeken uralkodni tudok; a haladás ennek az uralomnak a boldog hatása.

A haladás ugyanis a cselekvés és a gondolkodás, az erkölcsi döntések és a politikai struktúrák területén, az erkölcs szintjén a racionalitás által és a racionalitáson keresztül valósul meg. Arisztotelész már Hegel előtt nagyra értékelte az emberi és politikai értékek racionalitását. Az evangélium fénye legfelsőbb szintre való hi-

vatkozásával nem engedi, hogy rá alapozzuk a természet és a történelem dolgainak racionális rendjét, minthogy ez csak annak a racionalitásnak a visszás romlottsága, amelyet csupán azért érdekel Isten, hogy biztosítsa magának a világ feletti hatalmat. Így kapja meg az emberi fejlődés önmagán túl sajátos jelentőségét, anélkül, hogy tartalma illetve, racionális és szenvedélyes követelményei kárt szenvednének. Az ember prométheuszi gög-jében engedhet a kísértésnek, hogy bálványozza önmagát; ez azonban azt jelenti, hogy ostoba módon visszaélve meghamisítja a Teremtő tervét, s ezzel az örülségében elkövetett értelmetlenséggel tiszteletet ad az értelemnek, amelyet elárult azzal, hogy visszautasította annak isteni dimenzióját. A tudomány Isten leánya: *Deus scientiarum dominus* – s igaz ez mind az emberi világ fizikai, pszichológiai és szociális tudományaira, mind pedig a személyes erkölcstudományra, melyet nagyon hamar naturalizmussal vádolnak a filozófiai vagy misztikus engedelmességet követelő voluntarista irányzatok.

Apolló vagy Dionüszosz

A látszat ellenére nagyon távol állunk a görög embertől. A „bölc”, akár Arisztotelész vagy Plótinosz, akár Epiktétosz vagy Hermész (Trismegistos) tanítványa is volt, nem tudta biztosítani szemlélődését a megismerhetetlen Istenségben, s arra sem volt képes, hogy cselekvését a világ irányításának keretei közt helyezze el; helyesebben szólva nem tudta megtartani lelkében a cselekvés és a szemlélődés különböző követelményeit. A görög ember agnosztikus extázisa és a moralista askézise között, az értelemnek az Egy homályában történő elvesztése és a politikai elképzelések földi elsekélyesedése között van meg-

osztva: átadva magát a bacchánsnőknek és a szellem-idézőknek, logikájának rabjaként, daimónja által megragadva, az összes definíció keresésében érzi az Igaz és a Jó isteni minőségét, nem képes azonban megragadni ezeket saját emberségében. Szókratész sem menekül meg ezektől a kétértelműségekől iróniájában, melynek azután áldozata is lesz; Platón a *Iamblikhosz*-ban elfajul, Plótinosznak pedig el kell felejtienie az emberek történelmét.

Nietzsche megrészegült a görög mítoszoktól, egymás után magasztalva Apollót, a mozdulatlan és egyetlen tökéletesség örök képét, és az állandóan ismétlődő részegségében szeszélyes és sokoldalú Dionüszoszt, mint egymással meghasonlott erőket, amelyek éppen annyira szükségesek a kultúrához, mint a nemek különbsége az emberséghez. Melyikük tehát a megtermékenyítő, a teremtető erő? Sem egyik, sem másik, mivel sem Apolló, sem pedig Dionüszosz nem volt Isten teremtménye, még kevésbé Isten gyermeke, ámbár mindkettő a saját módján kultikus egybekelésről – hierogámiáról álmodott. Akár teremtmény az ember, akár nem, akár Isten az ő Teremtője, aki szabadon árasztja ki létét azokban az okokban és szabadságokban, melyek majd az ő képére épülnek fel, s bennük is az ő képét alakítják ki: minden megváltozik. Még mielőtt a kegyelem túláradásával beteljesedett volna az isteni születés, a természet, az értelem: az emberben lévő természet, a gyakorlati ész mint szemlélődő értelem annak a kifejeződése, amit Isten gondol az emberről és tervez a világgal kapcsolatban. Akár tökéletességére irányítja ez az ember természetének törvényeit, akár nem, akár építészete szerint épül fel ez a világ, akár nem, Isten, távol attól, hogy idegen vagy irigy lenne, bennük és általuk teljesíti be örök tervét egy olyan örök teremtetésben, melyet az idő nem fáraszt el, s nem is szennyez be. Az örök és időleges Gondviselésben való részesedésként az okosság az ember szabad magatartásában nemcsak

képességeinek racionális kihasználását valósítja meg, hanem a legjelentéktelenebb körülmények között, a szenvedélyek fizionómiájának kacskaringóiban, sőt az emberi közösségek gazdasági és politikai komplexitásában is létrehozta az isteni tetszés immanenciáját. Kiegyensúlyozott teremtmény az ember, mivel aszkézisét a szellem szabadságában gyakorolja, ahol az arckifejezésén megnyilvánuló öröm annak látható jele, hogy a lélek és Isten kegyelme egyensúlyban vannak.

Apolló vagy Dionüszosz? Szent Tamás nem láthatta őket a katedrálisok előterében; s ha Arisztotelészen és Hermészen keresztül össze is gyűjti bizonytalan és csábító örökségüket, semmiképpen sem mítoszuk világosítja meg őt. Ha volt olyan ember, aki Krisztus után ki tudná alakítani egészséges és vidám egyensúllyal rendelkező ideálját önmagában, az emberek közösségében, sőt még az intézmények politikai értelmében is, az minden bizonynyal Domonkos testvér, rendjének alapítója, a prédikátorok mestere, az evangélium hirdetője. Domonkosnak – mondja életrajzfrója – „igen szilárd lelki egyensúlya volt. S minthogy a szív örömeiből születik az arc vidámsága, belső lényének derűs egyensúlya kívül is kifejeződött jóságának megnyilvánulásaiban és arcának vidámságában. Végtelen kitartása volt azokban a dolgokban, melyekről úgy látta, fontosak: olyannyira, hogy ha érett megfontolás után valamit kijelentett, soha vagy szinte soha nem volt hajlandó azt megváltoztatni. Nappal senki nem töltött nála több időt a testvérek társaságában, és senki sem volt vidámabb. Tekintetének fénye már az első pillantással könnyen megszerezte mindenki szeretetét. Szavaiban és tetteiben mindenhol evangéliumi embernek mutatkozott.”³¹

31 JORDANUS DE SAXONIA: *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. Nr. 103 f, ed. Scheeben (MOPH, 16) 74 f.

Az evangéliumi paradoxon

Az emberi cselekvés olyannyira kényes területén még egyszer megjegyezzük, hogy Szent Tamásban az evangélium földi hatását kiválóan mutatta a természet és a kegyelem egészen finom harmóniája, vagy pontosabban: a természet tökéletessége a kegyelemben és a kegyelem által. *Gratia non tollit naturam sed perficit.* (A kegyelem nem szünteti meg a természetet, hanem tökéletessé teszi.)³² Paradox összefüggés ez azoknak, akiknek megadta ezt hitük a nagy evangéliumi tárgyokban, úgy a Krisztus keresztségében való lemondásokban, mint a messiási perspektívákban, melyeknek eszkatológikus lejárata könyörtelenül leértékeli az evilági adottságokat.

Amit a spekulatív értelemről mondtunk, mely olyan teológiát épít fel, ahol az érvek táplálják hitemet, s szerzik meg számára a Misztérium érthetőségét, azt most tökéletes tanbeli és módszertani azonosságban kell itt megismételnünk: az okosság a gyakorlati értelemben tanácsainak fényével és választásainak szabadságával a napok és a helyzetek egymás után következésében építi fel és személyesíti meg a bennem megjelenő isteni élet kegyelmét.

Könnyű lenne összegyűjteni azokat a szentírási hivatkozásokat, melyek olyan erényt alapoznak meg Isten szavában, melynek mozgatórugóit mechanikusan már a pogány Arisztotelész is leírta. Azon filozófusok és lelki írók platonista idealizmusával szemben, akik a cselekedetek sajátos szükségszerűségeire érzéketlenül az emberi viselkedés irányítását a misztikus bölcsességekre bízta, Arisztotelész ismét a keresztény lelkiség szolgálatában

32 *Summa theologiae*, I, qu. 1, a. 8 ad 2.

áll, amely, hogy Isten misztériumát az egyén és a társadalom földi életében meggyökereztesse, éppen az okosság felhasználásával alakítja magát a cselekvés tudományává. Az evangélium abszolút követelményei alapvetően nem nyilvánulnak meg kevésbé erősen a körülmények összejátszásának és a szabadságnak a relativizmusában; inkább részegségük volna illuzórikus, ha tiszavirág-életű sajátosságukban nem befolyásolnák a cselekvés erkölcsi szituációit. Tehát mind a külső megnyilvánulásban, mind pedig a gondolkodásban csupán kibontakoztatja a kegyelem a természetet, vagyis törvényeivel, struktúráival, módszereivel és kritériumaival racionálissá és szabaddá teszi az emberi természetet.

Az erkölcssteológia ugyanúgy, mint maga a teológia mindig is az isteni élet tudománya volt és az is marad. Azzal, hogy sajátos tárgyát a cselekvő élet képezi erkölcsceimmal együtt, semmit nem veszít méltóságából; sőt nem törik meg az elmélet és gyakorlat dualizmusában sem, melyben minden filozófia vereséget szenved: egyetlen és egyesítő erő marad a hit fényénél, amely az isteni étellel való mindennapos közösségben cselekedeteimben és gondolataimban az evangélium élő igazságát testesíti meg.

Az erény lényege az értelem

Az erény olyan tökéletesség, amely a lélek erejét növeli; az egyes dolgok tökéletessége alapvetően abban a kapcsolatban határozható meg, melyben ez a dolog céljával szembesül, s minthogy erejének célja a cselekvés, akkor mondhatjuk egy erőről, hogy tökéletes, ha ebben a megnyilvánulásában van meghatározva. Léteznek aztán olyan erők, melyek cselekedeteikben önmagukat határozzák meg, miként az aktív termé-

szetes erők. Az ilyen természetes erők ezért érdemlik meg önmagukban az erény elnevezést. A racionális erők viszont, melyek az emberhez tartoznak, nem határozhatók meg egyetlen tevékenységben, hanem több tekintetben is meghatározatlanok maradnak; s minthogy cselekedeteikben „habitusuk” határozza meg őket, amint azt az imént mondtuk, a tulajdonképpeni emberi erények habitusok.

...Léteznek bizonyos késztetések az erényre, melyek az egyén természetéből következnek, s melyek révén valaki hajlamosnak érzi magát arra, hogy természetes alkatának megfelelően egy bizonyos erényt gyakoroljon. Ez a hajlam pedig valójában már bizonyos értelemben az erény kezdetét jelenti; nyilvánvalóan nem tökéletes erényről van itt még szó, mivel a tökéletes erény magában foglalja azt a tényt is, hogy az értelem irányítása már megvalósult. Ezért mondjuk az erény definíciójában, hogy a helyes értelemnek megfelelően választja meg az eszközöket. Ha mármost valaki az ilyen hajlamokat az értelem döntése nélkül követné, gyakran hibázna, s következésképpen mivel ezt a kezdeti erényt az értelem segítsége nélkül képzei el, soha nem jut el a tökéletes erényhez.

A következőket kell még hozzátenni ehhez (a természetes hajlamokról, a lelki erőkről vagy szenvedélyekről mondtakhoz) az értelemre szükség van, mert amikor az általános elvektől haladunk a speciális következtetések felé, az ész segítségével kutatunk; szükség van az akaratra, mivel ismét az ész közreműködésével jut el az ember a legvégső célra irányuló vágytól azokhoz az eszközökhöz, melyek megfelelnek ennek a célnak; végül pedig a szenvedélyek között is megvalósul, mivel maga az ész, mely parancsolni tud a haragnak és az érzéki vágyaknak, megfékezi őket.

Nyilvánvaló tehát, hogy az ész közreműködése szükséges ahhoz, hogy az erény kiteljesedjen, legyen bár szó az értelemmel, az akarattal, a haraggal vagy az érzéki vágygyal kapcsolatos erényről. Kiteljesedése pedig a következőt jelenti: az

erényre való készség, amely egy felsőbbrendű képesség része, alkalmazkodik az alsóbbrendű rész erényéhez. Például az ember képes az akarat egy erényére egyszerre azon hajlama által, mely akaratában rejlik, s azáltal, amely értelmének a része; a haraggal és az érzékiséggel kapcsolatos erényre a bennünk és a felsőbbrendű képességekben található kezdetleges erény teszi képessé, s nem fordítva. Ebből következik, hogy az értelem, a legmagasabbrendű képesség hozzájárul az összes erény teljességéhez... Az erény tökéletessége tehát számára nem a természetből, hanem az értelemből fakad.

Summa theologiae, I–II, qu. 55, a. 1. Az erényekről: *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, qu. 1, a. 8.

A szenvedélyek emberi igazsága

Ha a rendetlen érzelmeket neveznénk szenvedélyeknek, mint tették a sztoikusok, nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a tökéletes erény szenvedélyektől mentes lenne. Ha viszont az érzéki kívánságból kiinduló törekvést hívjuk szenvedélynek, világossá válik, hogy azok az erkölcsi erények, amelyek a szenvedélyekhez, s azok sajátos tárgyához kapcsolódnak, nem lehetnek mentesek minden szenvedélytől. Ennek oka az, hogy különben az erkölcsi erény eredményeként az érzéki vágy teljesen haszontalanná válna; az erény szerepe pedig nem az, hogy az észnek alávetett képességek egy csapásra felhagyjanak sajátos tevékenységükkel, hanem hogy sajátos tevékenységüket kihasználva megvalósítsák az ész parancsait. Ebből következik tehát, hogy amint az erény a test részeit a szükséges külső tettek végrehajtására képesíti, úgy arra kell indítania az érzéki vágyat is, hogy sajátos tevékenységeit az ő irányítása alatt hajtsa végre.

Ha másrészt megvizsgáljuk azokat az erkölcsi erényeket, melyek nem szenvedélyekhez, hanem tevékenységekhez kapcsolódnak, akkor ezekről már elmondhatjuk, hogy a szenvedélyektől mentesek lehetnek. Ilyen az igazságosság erénye, mivel ez az erény irányítja az akaratot sajátos tevékenységében, amely pedig nem szenvedély. Nem kevésbé igaz, hogy ebből az igazságossági aktusból legalábbis az akaratban olyan öröm származik, amely elsősorban nem szenvedély; ha ennek az örömnek a forrása ugyanis valóban ennek az igazságosságnak a tökéletessége, akkor valamilyen módon erre az érzelmi kívánságra is örömet fog árasztani. Az alacsonyabbrendű erők ténylegesen a magasabbrendűek mozgását követik, amint ezt már mondtuk. Ebből a visszahatásból tehát az következik, hogy minél tökéletesebb egy erény, annál nagyobb szenvedélyt idéz elő.

Summa theologiae, I–II, qu. 59, a. 5.

Okosság és bölcsesség

Minthogy az okosság erénye az emberi dolgokat illeti, a bölcsesség viszont a legfőbb okot, nem lehet, hogy az okosság erénye nagyobb erény legyen, mint a bölcsesség. Ahhoz, hogy másként legyen, az kellene, mondja Arisztotelész, hogy a világon létező legnagyobb dolog az ember legyen. Az okosság nem parancsol tehát a bölcsességnek, csupán a bölcsesség az okosságnak. „A lelki ember minden dologról ítéletet mond, róla viszont senki sem mond ítéletet.” – mondja Szent Pál (1Kor 2,15). Az okosságnak valóban nem szabad azokkal a finom dolgokkal foglalkoznia, melyek a bölcsességet illetik; azokban a tárgyokban irányít, melyek alárendelődnek a bölcsességnek, nevezetesen előírja, mit kell az embernek tennie, hogy eljusson oda; olyannyira, hogy az okosság, avagy poli-

ikai erény, ebben a bölcsesség szolgálója, minthogy elvezet és utat készít hozzá, mint az a szolgáló, aki a király küszöbénél áll. Továbbá az okosság azzal foglalkozik, hogyan lehet eljutni a boldogsághoz; míg a bölcsesség magának a boldogságnak a tárgyát vizsgálja. Ha tehát az az ismeret, melyet a bölcsesség irányít célja felé, tökéletes lenne, a tökéletes boldogság a bölcsesség gyakorlásában állna; minthogy a bölcsesség gyakorlása ebben az életben tökéletlen marad legfőbb tárgyának, Istennek tekintetében, a bölcsesség bizonyos értelemben felvázolja és részt kap az eljövendő boldogságból, amely ezáltal közelebb van ahhoz, mint az okosság.

Summa theologiae, I–II, qu. 66, a. 5 ad 1–2.

Szabadság, törvény és fegyelem

Van az emberben egy természetes képesség az erényre, az erény tökéletessége azonban szükségszerűen megkövetel egy bizonyos fegyelmet annak a részéről, aki meg akarja szerezni; pontosan úgy, mint ahogy látjuk, hogy az ember, ha meg akarja szerezni a szükséges élelmet és ruhákat, létrehozza a kézművességet, ehhez számára a természet nyújt kiindulópontot: esztét és két kezét; nem nyújtja ugyanakkor e természet a teljességet számára, jóllehet megadja azt a többi élőlénynek, amelyeknek kielégítően juttat élelmet és lakhelyet.

Mármost nem könnyű olyan embert találni, aki képes volna arra, hogy magáévá tegye az erénynek ezt a fegyelmét, hiszen az erény tökéletessége alapján véve abban áll, hogy elfordítja az embert a tiltott gyönyöröktől. Az embereknek viszont erre a fegyelemre van leginkább szükségük, főleg azoknak a fiatal embereknek, akiket ez a leginkább érint. Emiatt szükséges tehát, hogy az emberek kívülről sajátítsák el azt a fegyelmet, amely elvezeti őket az erényhez.

Amikor azokról a fiatalemberekről van szó, akik hajlamot éreznek magukban erényes tettek végrehajtására, akár helyes természetes beállítódásuknak köszönhetően, akár megszőkásból vagy inkább isteni segítséggel teszik, elegendő az apai nevelés, amely figyelmeztetésekkel él. Vannak azonban olyan szemérmetlen, bűnre hajló fiatalok, akiket nem hatnak meg a szavak; ilyenkor kell az erőszakhoz vagy a megfélemlítéshez folyamodni, hogy ezzel eltérítsék őket a rossztól. Miközben tehát legalább abbahagyták a rosszat, s hagyták a többieket nyugodtan élni, azon vették észre magukat, hogy felvett szokásaikkal önként teszik azt, amit kezdetben megfélemlítés hatására tettek, s ekként erényessé váltak.

Ez a fegyelem, amely a büntetéstől való félelem erejével kényszeríti, a törvények fegyelme, amelyre szükség van az emberek közti béke fenntartása és az erény fejlesztése miatt. Amint az erényben kiteljesedett ember a legjobb az élőlények között, ugyanúgy – mondja Arisztotelész – a törvény és igazságosság nélküli ember a legrosszabb mindenki között. Az ember haragjának kitöréseivel, indulataival és érzéki vágyaival szemben ténylegesen rendelkezik az ész fegyvereivel, melynek nincs birtokában a többi élőlény.

Summa theologiae, I–II, qu. 95, a. 1.

Az okosság erénye

Az okosság több elemet hordoz magában:
a megszerzett tapasztalatok emlékét,
egy sajátos cél belső értelmét,
a bölcsesktől és idősebbektől való
tanulékonyság, készségét,
készséges figyelmet az alkalmakra,
a racionális előzetekintő kutatást,

*a jövőbeli lehetőségek előrelátását,
az alkalmak megfontolt kihasználását,
az összetett helyzetekben óvatosságot.*

*Ezekből adódnak mint az okosság összetevői:
a jótanács a maga egyenességében,
a sajátos cselekedetek fölötti helyes ítélet,
a kivételes helyzetek megértése.*

Summa theologiae, I–II, qu. 48–49. 51.

Szent Tamás sorsa

A Summa száraz elemzéseit olvasva alig gyanítanánk, milyen lázas hangulatban jártak körbe akkoriban e szövegek és kerültek szembe egymással az egyetemi előadások. Ezek visszhangjai ugyanakkor megmaradnak az előadások szerkezetében (vitatott kérdések – *quaestiones disputatae*), s Szent Tamás célzásai nemcsak azt teszik lehetővé, hogy történelmileg azonosítsuk a szövegeket és a személyeket, hanem a sajátos vélemények ütközése során jól kivehetjük az egyes álláspontok szembenállását az ész és a hit kapcsolatának, valamint a természet és a kegyelem egyensúlyának területén.

Az arisztotelészi racionalizmusnak a bölcsészet fakultására való gyors behatolására és Szent Tamás új teológiai módszerének a sikerére válaszul különös koalíció alakult ki ezekben az években. Az egyetem volt kancellárja, Étienne Tempier, aki később Párizs érseke lett (1268) – egyébként szellemében teljesen és szilárdan a skolasztikus konzervativizmus híve –, összefogott Bonaventurával, akinek Szent Ferenc evangélium-központságának nyilván jobban megfelelő augusztinizmusa nem illett össze kollégája, Aquinói Tamás módszerének racionális önállóságával. Közös ellenség hozta őket össze: a „filozófusok”, akik egy tisztán profán világban jogot formáltak a végérvényes bölcsességre, melyre a hit és annak misztériuma befolyás és megvilágító erő nélkül ma-

radnának. Averroës, Siger de Brabant és Boethius de Dacia tanításain nevelkedtek, bár nem tartották a ket-tős igazság elméletét, amellyel Tempier vádolta őket. Olyan választóvonalat igyekeztek felállítani, amellyel a hit evangéliumi hivatkozásai mind politikai bölcsességükben, mind pedig világlátásukban idegenné váltak az ember földi viselkedésével és erkölcsi erényeivel kapcsolatban. Kozmikus humanizmus és racionális eudaimonizmus ez: a görög bölcs vitathatatlan öröksége.

A szellem és a cselekvés tudományainak hierarchikus önállóságával kapcsolatos helyes arisztotelészi tudományelmélet náluk már ebbe a gyászos dualizmusba torkollott. Meglehetősen bosszantó következménye volt ennek az a kijelentés, miszerint a hitnek nincs joga, s nem is képes az ész használatával felépíteni rendszerét isteni fényében. A teológiának nem lett volna szabad ennyire megszilárdulnia, s nem is élhetett volna ezzel a racionális szabadsággal a tiszta evangéliumi sugalmazottság és a kinyilatkoztatott tanításnak való egyszerű engedelmség között.³³

Látjuk tehát, hogy abban a tendenciózus eljárásban, amely kifogásolta, hogy „az egyszerűek számára félreérthető kifejezéseket használnak”, mennyire érintve volt Aquinói Tamás is. Egy 219 tézisből álló syllabus a nagy divatnak örvendő racionalizmussal és naturalizmussal szembeni törvényes, ám megfontolatlan reakcióként mintegy húsz tézist elítélt, köztük a domonkos magiszter módszertani megállapításait (1277).

Tamás eme hosszúra nyúló küzdelem kezdete előtt három évvel halt meg, amikor a Szentszék bizalma a Lyoni Egyetemes Zsinatra küldte (1274). Elítéltetése tanítványainál mind az *artes* fakultásán, mind pedig a teológusok

33 E. GILSON, Boèce de Dacie et la double vérité. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 22 (1955), 81–99.

és rendtársai között keserű reakciót váltott ki. A művészetek fakultásának tanárai (*magistri artium*) nyilvánosan kifejezésre juttatták intellektuális elkötelezettségüket – kérvén a prédikátorokat, hogy az elhunyt földi maradványait a párizsi egyetemen ravatalozzák fel, mivel ez az egyetlen méltó hely erre, s ugyanakkor követelték a Tamás tollából származó utolsó írásokat. Tudós teológusok leplezték le az elítélés leegyszerűsített eljárásait és az ilyenfajta megnyilatkozásokban szokásos zavarokat azokban a tárgyakban is, melyek nem érintették a domonkos magisztert. A gondolatokban és cselekedetekben elterjedt naturalizmus túlságosan reális hatásaival szemben megjelenő érthető lelkipásztori reakció sem rejthette el a Tamás pártján álló teológiai véleményeket. A tilalom, mely Tamás testvér kijelentéseit indexre tette, többek csodálkozására és főleg a ferences iskola „kiigazítói” ellenére is hamarosan megváltozott. Az az érintetlen hitel, amelyet a szerzetes és a teológus a Szentszéknél élvezett, egyre nyilvánvalóbbá vált. A XXII. János által 1323-ban kihirdetett szenttéavatása – olyan formulákkal, melyekben kifejezetten megokolta a tanbeli elismerést is – már örökre jóváhagyta az Egyház „doktorának” tekintélyét.

A művészeteknek a hagyományos ikonográfiai téma elemeivel és a műfaj leegyszerűsítéseivel kellett kifejezniük Szent Tamás diadalát, és ezzel kellett illusztrálni az ünnepélyes egyházi szövegeket. Örömről lehelhetjük ezekben a képekben, feltéve, hogy azok nem rejtik el előlünk a domonkos magiszter, Aquinói Tamás derűs szigorát, gyakorlati módszereit s lelki döntéseinek evangéliumi szabadságát.

Szent Tamás teológiájának dicsőséges ám mozgalmas posztumusz története nem csupán a jámbor és akadémikus dicséret szempontjából fontos. Mint ahogy ez a gondolkodás nagy mestereivel történni szokott, a folyamatos

értelmezésnek köszönhetően a különböző rendszerekben és kontextusokban, valamint a körülötte kibontakozó vitákon át felszínre kerültek a tanbeli *corpus* olyan mesterdarabjai, melyeknek a kortársak nem tudták rögtön felmérni jelentőségét, felfedezni rendeltetését s feltárni szándékait.

Ami minket illet, anélkül, hogy belemerülnénk a történet egyes epizódjaiba, csupán megjegyezzük, miszerint az elmúlt ötven év nagy jelentőségű tette volt, hogy Szent Tamásnak, a szellem mesterének teológiájában újra érvényre juttatta az átfogó megközelítéseket. A kedvező körülmények révén sikerült kiemelni filozófiájának értékeit és következtetéseit. A lelki és skolasztikus iskolák felfogásbeli különbségeinek köszönhetően egyes gondolkodók ugyanis egy bizonyos ponton túl Szent Tamásban olyan „spekulatív” tanítót láttak, akit a különböző karizmák más forrásaiból merített „misztikus” teológiával kell kiegészíteni. Tény, hogy az Egyház mindig védte a lelki iskolák szabadságát, sőt szentté is avatta tanítóikat; Isten misztériumát azonban nem lehet megragadni csupán az emberi lélekkel. Mind a tan, mind pedig a történelem igazsága arra késztet bennünket, hogy ne válasszuk el a lelki tanításokat a spekulatív eszközöktől. A teológia egy, különben nem maradna tovább az evangélium keretei között. Domonkos gyermeke, a *vir evangelicus*, Aquinói Tamás teológiájának tudományában is a lélek mestere.

Szent Tamás elítéltetése ellen

Vannak, akik szívesen támadják teológus kollégáik véleményét, pedig ők hitünk tárgyát dolgozzák ki és az Egyházat világoztatják meg. Ez az igyekezet kártékony a hit számára. A teológusok munkájában, amelynek köszönhetően az igazság

útjain haladunk előre, valóban szükség van a jóakarató és szabad kritikára, ez azonban nem jelent rosszindulatú ócsárlást. Egyébként sem szabad rákényszeríteni minden egyes tanítványunkra a vélemények egyformaságát, ugyanis értelmünknek nem egyetlen ember, hanem csupán Krisztus védelme alatt kell tanulékonynak lennie. Ha ezeknek a teológusoknak a kijelentéseit tévedések között emlegetjük, ezzel veszélybe sodorjuk a hitet, mivel így értelmünk gyengeségéhez láncoljuk.

... Hallgassanak hát ezek a cenzorok! Ha ellentétes véleményt akarnak képviselni, jogukban áll, de ne állítsák a másiktól, hogy téved; túl gyorsan ítélnék és szellemi gyengeségüknek adják jelét, ugyanis gőgjükben arról tesznek tanúbizonyságot, hogy nem tudják megkülönböztetni a döntő érveket a gyenge okoskodásoktól.

Aegidius Romanus: *Quaestio de gradibus formarum*. Vence 1502, 206v.

Szent Tamásnak, a lélek mesterének hitelessége

Aquinói Tamás mind tanításában, mind pedig írásaiban, amikor az isteni valóságokról beszél, ékes bizonyosságát adja a teológusok számára annak az abszolút és szükségszerű kapcsolatnak, amely a tanulás és a lélek szellemi érzékei közt áll fenn. Aki egy távoli vidéket csupán leírás alapján ismer, legyen az bár aprólékos leírás, igazán nem ismeri, az viszont jól ismeri, aki ott is élt; hasonlóképpen a tudományos kutatás sem szerzi meg számunkra Isten belső ismeretét, csupán abban az esetben, ha szoros és élő kapcsolatban állunk vele.

XI. Pius: A „*Studiorum ducem*” kezdetű enciklika, in: *Acta Apostolicae Sedis* 15 (1923), 315.

Tanításában Szent Tamás tudatában volt a Teremtő végtelen hatalmának és szabadságának, mint ami a teremtetett lét radikálisan esetleges alapja, hiszen ez az egyetemes helyes fogalmával biztosítja a természetnek és a természet törvényeinek értékét, mutatja, hogy ez a természet Isten szemében nagymértékben megváltoztatható és nagymértékben befejezhető, s ezt a természetet képes befolyásolni az isteni akarat. Teológiája tehát az abszurdumig vezet vissza a naturalista követelményt és az álszent metafizikát, amely a pozitív tudományok mögé rejtőzve próbálja meg a teremtményt felruházni az isteni mozdulatlanossággal.

Ez a teológia magában foglalja mindazt a nagyságot és szolgaságot, melyet az értelmes lény fogalma hordoz. Az emberi értelmet a szellemek rangsorának legalacsonyabb fokára helyezi, s keményen letöri minden olyan törekvését, mellyel tiszta szellemként akar megmutatkozni. A megfelelő hangsúlyt adja az önállóságnak, mely megillet minket mint szellemeket, s a függőségi viszonyoknak, mely pedig mint teremtményeknek, anyagi teremtményeknek és megsebzett teremtményeknek megfelel. Alapjaiban, „angyali” alapjaiban rombolja le azt az individualizmust, amely ténylegesen feláldozza az emberi személyt az illúziókban élő, telhetetlen ember képéért.

Szent Tamás ugyanis – s ebben áll legközvetlenebb jótette – visszavezeti tárgyhöz az értelmet, célja felé irányítja, s kibontakoztatja azt. Felvilágosítja rendeltetéséről: ilyennek kell lennie... Az értelmet a tárggyal szemben határozza meg, hogy ezáltal eljusson valódi szabadságára, mivel ebben a meghatározottságban cselekszik a leginkább spontán és életeli szabadsággal. Így állítja helyre az értelem önmagában alapvető értékeinek rangsorát és erényeinek rendjét.

J. Maritain-nek 1923-ban, Avignonban, Tamás szenttéavatásának századik évfordulóján elhangzott előadása

Céltalan volna igyekezetünk, ha a tomizmusban egy mélyen meghúzódnó belső életet kezdenénk keresni, mint ahogy egyesek teszik, melynek lényege ténylegesen különbözne a tomizmus lényegétől. Nem szabad azt hinnünk, hogy a Summa theologiae tudós beosztása és az értelem állandó előrehaladása, mely lépésről lépésre szerkeszti meg ezt a hatalmas építményt, Szent Tamásnál egy olyan felületi tevékenység eredményei volnának, mely alatt szabadon él egy gazdagabb, mélyebb és vallásosabb gondolkodás. Szent Tamás belső élete, már amenynyire egy ilyen hatalmas egyéniség titka feltárunder előttünk, úgy tűnik, pontosan az volt, aminek lennie kellett ahhoz, hogy egy ilyen tanításban nyerjen kifejeződést. Írás nem lehet kidolgozottabb, még ha buzgóbb akaratot is tételezünk fel, ezeknél a bizonyításoknál, melyek tökéletes finomsággal megfogalmazott formulákba öntött, pontosan meghatározott gondolatokból állnak, s amelyeket szigorúan kiegyensúlyozott gondolatmenetekbe illesztett Tamás. A filozófiai gondolatok kifejezésében és előadásában tanúsított ilyen nagyszerű jártasság nem jöhet létre a személyiség teljes elkötelezettsége nélkül; a Summa theologiae a maga absztrakt világosságával és személytelen áttetszőségével, amint szemünk előtt kristályosodik ki és szilárdul meg az örökkévalóságra, alkotja Szent Tamás belső életét. Ha a maga legmélyebb és legintenzívebb valóságában akarjuk magunk elé idézni ezt a belső életet, a legjobb eszköz erre, ha a Tamás által meghatározott rend szerint rendezzük újra ennek a hatalmas építménynek az olyanmire különböző elemeket, tanulmányozzuk annak belső szerkezetét, s teremdjük újjá benne szükséges voltának érzését; csak a megértésre való ilyesfajta törekvés, melyet magának a filozófusnak az akaratából ébreszt fel bennünk, teheti számunkra lehetővé, hogy megérezzük, miszerint ez a fény egy belső buzgalom kiteljesedése lehet, illetve hogy a gondolatok rendjében megtaláljuk azt a hatalmas erőfeszítést, mely összegyűjtötte azokat.

S csupán ekkor tárul elénk teljes szépségében a tomizmus. Ez a filozófia a maga tiszta gondolataival, a bizonyítékok értékében való hitével és az értelem köve-telményeivel szemben tanúsított megfelelni akarásával megindítja az embert. Azok előtt, akiket a bevezető stúdiumok vitathatatlan nehézségei még mindig akadályoznak a tanítás eme aspektusának észrevételében, talán jobban meg fogják érteni akkor, ha megfontolják, miben állt Szent Tamás szerzetesi lelkisége. Ha igaz volna, hogy a tomista tanítást más lélek élteti, s nem az, amely átjárta szerzetesi életét, úgy kellene megragadnunk ennek különbségét, hogy összehasonlíttanánk imádságát és gondolkodását. Annak a ténynek köszönhetően azonban, hogy még ma is tanulmányozzák a tomista imákat, melyek megmaradtak, s melyeket az Egyház breviáriumba is belevett, könnyedén megállapíthatjuk, hogy azok forró áhítata nem érzелgős lelkesedésből, nem szenvedélyes felkiáltásokból, s nem is a lelki örömeknek az ízéből származik, melyek pedig jellemzik az egyéb imákat. Szent Tamás buzgalma teljes egészében abban az akaratban fejeződik ki, hogy Istentől kérje mindazt, amit kérnie kell tőle, mivel azt kérnie kell tőle. Valóságos, mély, érzékelhető áhítat ez dacára a formulák ritmikus lüktetésének és egymásra rímelésének; az a lelkiség is szerepet játszik azonban benne, melynek mozgását magának a gondolatnak a rendje és ritmusa szabályozza:³⁴ „Kérem, hogy ez a szent áldozás ne váljon büntetésemre, hanem kegyes közbenjárás legyen a megbocsátásra.

34 *Precor, ut haec sancta communio non sit mihi reatus ad paenam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et oboedientiae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tam visibilium quam invisibilium firma defensio; motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in Te, uno ac vero Deo firma adhaesio, atque finis mei felix consummatio.*

Legyen ez számomra a hit fegyvere, a jóakarát pajzsa. Legyen ez bűneim megsemmisülése, bűnös vágyaim vége, a szeretetnek és a türelemnek, az alázatnak és az engedelmességnek és minden erénynek a növekedése; legyen ez úgy a látható, mint a láthatatlan összes ellenség cselvetései ellen erős védelem; úgy testi, mint lelki mozdulataim tökéletes megnyugvása; ez legyen Benned, az egyetlen és igaz Istenben való kitartásom, végül pedig boldog beteljesedésem". Az ilyen lelkiség nem annyira az ízre szomjazik, mint inkább a fényre vágyik; a mondat ritmusa és a szavak hangzása egyáltalán nem befolyásolja a gondolatok rendjét; ugyanakkor ha valakinek csak egy kis érzéke is van, hogy ne venné észre a formulák ritmikus ismétlődésében a vallásos érzést, sőt a költészetet?

E. GILSON, *Le Thomisme*, Párizs. 1942¹ 499.

Szent Tamás művei

Szent Tamás munkásságát és műveit néhány alkalmi írás kivételével teljes egészében egyetemi tanítása határozta meg. Irodalmi formájuk és stílusuk tehát csak mint a korabeli tanítás szándékainak, módszereinek, eljárásainak egynemű kifejezéseiként érthetők meg.

A munka és az írás egysége a *quaestio disputata*, ez a *par excellence* egyetemi forma annak a magas szintű tanításnak a keretein belül, ahol minden területen az alapszövegek olvasásából kiindulva – a *Biblia pagina sacra*-jától a nagy orvostudományi művekig bezárólag – dolgozták ki a tények és az elméletek „vizsgálatát”; ezután következett a tulajdonképpeni vita a minősített tanárok között a tézis ellen és mellett felsorakoztatott érvekkel, melynek a végén egyikük „döntött”, azaz rendszerezett formában

előadta következtetéseit. A *quaestio disputata* az előző század folyamán végbement fejlődésének következményeként a XIII. sz. közepére népszerűbb lett az egyszerű *lecturáknál* (kommentárok), és a szövegolvasás mellett kitartó konzervatívak nagy sajnálatára a *par excellence* tanári tevékenység lett. Ebből a távlatból már könnyen el tudjuk képzelni, mekkora szellemi lendületet és szenvedélyes erőt vihetett bele az ilyen közösségi pedagógia a tanításba és a teológiába is.

A kortársak vallomása szerint Szent Tamás mind derűs szakértelmével, mind pedig erélyes világosságával kimagasló volt ebben a műfajban. Legfőbb műve nem a *Summa theologiae*, hanem a *Quaestiones disputatae* hosszú sorozata. Nem csupán érdekes módszertani összeállításként kell olvasnunk ezeket, nem is mint valami pedagógiai felépítményt, bármilyen jelentősek is legyenek ebből a szempontból, hanem mint magának a teológiai tudásnak a definícióját: Isten Szavát racionális vizsgálatnak vetjük alá egy olyan „vizsgálódásban”, melyet a tárgyának tudatában lévő hit legmélyebb tiszteleteként foghatunk fel, mivel ez a szellem életének legmagasabbrendű formája. Valaki egyszer tiltakozott ez ellen az illetlenség ellen az Isten tekintélyének való tiszta és egyszerű engedelmesség védelmében. Tamás eléggé keményen válaszolt neki: A tekintélyek követésével minden bizonnyal eljuttok majd az igazsághoz, azonban fejetek üres marad.

Ezt a választ egy külön műfajú „disputából” vette Tamás, melyet *de quodlibet* vitának neveznek. Az egyetemi év folyamán kétszer, Karácsony és Húsvét közeledtével sor került egy ünnepélyes előadásra, ahol a vitát nem egy professzor indította el valamely előzetesen bejelentett témáról, hanem a résztvevők, akik kedvük és szeszélyük szerint hozták elő a legkülönbözőbb témákat a magasröptű metafizikai témáktól kezdve a hónap különböző

eseményeiig bezárólag. A magiszternek válaszolnia kellett mindenki kérdésére, s a következő nap „döntenie” kellett azzal, hogy rendszerezte a vita eredményeit. Szent Tamás tizenkét *de quodlibet* vitát hagyott ránk (valamennyit Párizsban tartotta: VII–XI.: 1256–1259, I–VI. és XII.: 1269–1272). A *quaestiones disputatae*kat sorozataik fő témája alapján osztályozták és nevezték el: *De veritate*, 24 disputa, Párizs, 1256–1259; *De potentia*, 10 disputa, Itália, 1259–1268; *De malo*, 16 disputa, 1269–1272, Párizs; valamint *De anima*, *De virtutibus*, *De unione Verbi incarnati*, *De spiritualibus creaturis*, és még néhány más disputa.

Az *articulus*, ezeknek a szövegeknek a szerkesztési egysége szerkezetében és dinamizmusában jelenik meg előttünk. E szerint a szélsőségesen eredeti kontextus szerint kell olvasnunk és értenünk az artikulust, mint eszközt, szerkezetet, konklúziót: egy sor *pro* és *contra* érv – ezek mutatják a probléma vitatott helyzetét, egy többé-kevésbé meghatározó „tekintély” (*anctoritas*) bevonása, döntés (*determinatio*), ez a *corpus articuli*, majd pedig válasz az érvekre.

A *Summa theologiae* nem egyszerűen egy tanítói tevékenység eredménye, hanem olyan munka, melyet Tamás személyes érdekei határoztak meg. Ugyanakkor még ott is az *articulus*-ok rendszerét követi, ahol annak formái leegyszerűsödtek.

Az alapszövegek régi *lectio*-ja (kommentár, *expositio*), melyet minden fakultáson alkalmaztak, sok mű írására adott lehetőséget Szent Tamásnak. Először is a Szentírásról, hiszen a teológiai tanárok klasszikus előadása a *pagina sacra* szó szerinti és tanbeli exegézise volt. Szent Tamásnak ezekből a műveiből csupán az Izaiáshoz, Jeremiáshoz, a Zsoltárokhoz, Jób könyvéhez, az Énekek énekéhez, illetve az Újszövetségből Máté és János evangé-

liumához és Szent Pál leveleihez írott kommentárjai maradtak fenn.

Ezek a kommentárok a teológiai exegézis olyan típusát képviselik, melyeknek skolasztikus és szimbolikus törvényei nagyrészt idegenek modern vallásos gondolkodásunktól, ugyanakkor saját szintjükön az exegézisen és a kommentáron túl olyan bibliai teológiát alkotnak, mely a szövegeket és a tényeket abban az átfogó szemléletben értelmezi, amely az isteni üdvrendnek, szándékainak, és szakaszainak egynemű és értelmes kifejeződését jelenti. *Doctrina sacra*.

A teológiai tudás fejlődése a kezdő professzorok számára lassanként kötelezővé tett egy előkészítő szöveget, egy bevezetést a Szentíráshoz: Petrus Lombardus († 1160) *Szentenciáskönyvét*. Szent Tamás, a fiatal professzor is kommentálta ezt. Kommentárja azonban sokban meghaladja a szöveg elemző olvasását és kifejezetten *quaestio*-kban ölt testet. Innen származik ennek fontossága már a fiatal mester első állásfoglalásainak tudományos megszerkesztésében.

Egy klasszikus szöveghez, Boethius *De Trinitate* című művéhez (1256) írt kommentárja ugyanezen a módon épül fel. Felfoghatjuk ezt módszertani bemutatónak a szellem különböző tudományokban, beleértve a szent tudományokat is. Úgy tűnik azonban, hogy Szent Tamás kezdeményezése, miszerint ezt kommentálta, elszigetelt jelenség maradt.

Amikor Dionüszioszt magyarázta, a híres görög tanítót, akinek akkoriban megjelent fordításai páratlan és gyanús kíváncsiságot keltettek, Tamás vajon az egyetemen szokásos módszert követte? Mindenesetre mesterének, Albertnek példáját veszi alapul ennél a szövegnél, amely a teológiában egészen más minőségű „tekintély” volt, mint Arisztotelész. Maximus szkholionjainak kerete teret és

egyensúlyt adott a dionüszioszi korpusznak. Ennek megfelelően látjuk magunk előtt a *De divinis nominibus*-ról tartott órájának a vázlatát, amelyben az előadás a szöveg szó szerinti menetéhez igazodik. Szintén szó szerinti kommentár formájában, tehát a *quaestio*-kban történő tárgyalást mellőzve magyarázta Szent Tamás Arisztotelész szövegeit. Nagy Szent Albert sokak megbotránkozására vezette be a nyilvános oktatásba a Filozófus akkoriban tiltott műveinek olvasását (*lectura*). Birtokunkban van a vázlata, melynek egy része (Etika) Szent Tamás tollából származik, aki akkoriban Albert tanítványa volt. Tamás abban az időben követte mesterének példáját, amikor Averroes, a *par excellence* kommentátor műveinek terjesztése a pontos értelmezés feladatát rőttá a vállalkozóra, s nem volt elég már az egyszerű magyarázat. Ezekből a *lectio*-kból, melyek exegetikai és tanbeli pontossága még a modern filológusok munkája után is figyelemreméltó, a Sztagirita legfőbb művei birtokunkban vannak: a logika, fizika, pszichológia, metafizika, erkölcsstan és politika (befejezetlenül). Ezek a *lectio*-k Szent Tamás pályájának második felére datálhatók, az averroista krízis időszakára.

Tamás alkalmi munkái közül kb. negyven maradt meg, ezeket hagyományosan *opuscula*-knak nevezzük. Köztük néhány nagyon jelentős is található, mint például az 1265-ben fiatal tanárkollégáinak ajánlott kis traktátusa: *A létről és a lényegről* (*De ente et essentia*), vagy *Teológiai kompendiuma* (*Compendium theologiae*), melyet titkárának és barátjának, Reginald de Pipernónak ajánlott.) Fontos helyet foglal el ezek között a *Summa contra Gentiles*, melynek áttekintettük keletkezését és a kereszténységben elfoglalt helyét. Szerkesztési formája kívüls esik a *quaestio disputata* körén.

Végül, mint mondtuk, a teológiai tanár sajátos feladatai közé tartozott a prédikáció. Nyilvánvalóan az

egyetemi hallgatóságnak prédikált. Szent Tamástól több sorozat *collatio*-nk van, amint ezeket akkoriban nevezték. Rövid jegyzetek maradnak azonban csak ezek, s fontosságban nem érik el kollégájának, Bonaventurának a beszédeit, aki a ferencesek egyetemi kollégiumának volt a vezetője (*magister regens*).

A Summa theologiae

Szent Tamás ráébredt arra, hogy az egyetemi oktatás két formája, a szövegek magyarázata és a kérdések megvitatása a pedagógia egyik lényeges követelményének nem tesz eleget: hiányzik a tudás rendszerezett előadása. Így jutott el élete végén oda, hogy elhatározza egy tanítástól független „summa” megszerkesztését a tanításon kívül, amely summán nem valami kézikönyvet kell érteni, hanem a teológia tanításának tömör összefoglalását, mely a hallgatók általános kultúrájának szintjéhez igazodik, s olyan terv szerint épül fel, amely nyilvánvalóvá teszi a kérdéses tárgyak belső összefüggéseit. Ez az utolsó, valóban nagy jelentőségű momentum legitimizálja a summák és a katedrálisok bizonyos értelemben romantikus összehasonlítását, mivel mind a kettő a középkori civilizáció fontos eredménye.

Világos, hogy egy ilyen tervben óriási jelentőségű a kivitelezésre váró elhatározás: könnyedén felfedezhetjük benne a tanár szándékait, a belső mozgásban pedig, amely meghaladja a logikus tagolásokat és beosztásokat, legmélyebb intellektuális döntéseit tárhatjuk fel. Az a képtelenség, hogy egy „vázlatba” zárjuk a teológia tárgyát – Istent önmagában, a teremtetés és az üdvösség történetében –, csak még határozottabbá teszi a célokat, főleg ott, ahol a tudományos ismeret követelményei nem

csupán a hit misztériumába, hanem a szent történelem tényeinek radikális esetlegességébe is ütköznek.

Tamás, hogy átlendüljön ezen a nehézségen, felhasználja a kiáradás és a visszatérés nagyszabású platóni képét: minthogy a teológia Isten tudománya, minden dolgot, akár létrejöttét, akár célját tekintve Istennel való kapcsolatában fogjuk tanulmányozni. Ez a séma biztosítja az érthetőséget mind az embernek, az isteni *artifex* munkatársának és képmásának a szintjén, mind pedig az univerzumról alkotott képében és természetfelfogásában; ugyanakkor nyitott ez a séma a történelemre, amennyiben a görögök determinizmusával szemben sikerül elhelyezni a megszentelt történelem tényeit és tetteit ezen a görbén.

Így néz ki tehát a *Summa* váza, s a benne fellelhető gondolatmenet: I. rész: Kiáradás, Isten a kezdet; II. rész: Visszatérés, Isten a vég; mivel Isten szabad és teljesen ingyenes terve szerint (a szent történelem tárja fel ezt nekünk) ez a visszatérés az Istenember Krisztus által valósul meg, a III. Rész ennek a visszatérésnek a „keresztény” feltételeit tanulmányozza. A történelem, itt még inkább, mint máshol, tanítómesterré válik, mivel a szó szoros értelmében feltáró szerepe lesz; a gondolkodás pedig abban talál rá valódi értékére, hogy az isteni szeretet kedves esetlegességei alapján formálja át magát.

Megfigyelhetjük, mennyire vallásos ismeret marad a teológia akkor még legracionálisabb szervezetében is: minden egyes eleme – helyzetéből vagy bensejéből fakadóan – Istenre és Isten szavára fog hivatkozni. Nem filozófiai kategóriák fogják kívülről biztosítani egységét, miután szent metafizikává tették, illetve lelki utalásokkal és annak kegyes következményeivel fűszereztek. Végzetes tévedés volna tehát, különösen a második rész értelmezésében, ha szigorúan és szisztematikusan a ki-

dolgozás arisztotelészi struktúráinak részleteihez tartanánk magunkat, s közben elfelejtenénk vagy elhanyagolnánk az evangéliumi és patrisztikus lelkiiség éltető erejét, amely életet ad a nélküle halott ágaknak. Az arisztotelészi struktúrák ugyanis nem csak járulékos kiegészítések a *Summa* teológiájában, mint ahogy a platonikus töltet sem az Ágoston, Dionüsziosz és Nüsszai Gergely teológiájában. A rendszerbe illesztésnek azonban mindenképpen – még ha ez önmagával ellentétes is – tiszteletben kell tartania Isten országának különös logikáját, melynek tervei a misztérium homályaiban (és a történelem bukásaiban), valamint megvalósításuk szükségyszerűségeiben (és a megalapított Egyház sikereiben) fejeződnek ki. A teológia *doctrina sacra* marad: mindig az evangéliumban, Isten szavában oldódik fel, mivel annak gondolatvilágában teljesedik be.

Szent Tamás műveinek jegyzéke**Teológiai szintézisek*

1. Scriptum super libros Sententiarum (Párizs, 1252–56)
2. Summa contra gentiles (Párizs, Nápoly és Orvieto, 1259–64)
3. Summa theologiae (Róma, Viterbo, Párizs és Nápoly, 1266–73)

Disputationes

4. De veritate, QQ. 1–29 (Párizs, 1256–59)
5. De potentia, QQ. 1–10 (Róma, 1265–66)
6. De malo, QQ. 1–16 (Róma, 1266–67)
7. De spiritualibus creaturis, Art. 1–11. (Itália, 1267–68)
8. De anima, Art. 1–21. (Párizs, 1269. febr.–ápr.)
9. De virtutibus in communi, Art. 13; De caritate Art. 13; De correctione fraterna Art. 2; De spe Art. 4; De virtutibus cardinalibus Art. 4 (Párizs, 1269–72)
10. De unione verbi incarnati, Art. 1–5 (Párizs, 1272. eleje)
11. Disputationes:
De libero arbitrio – quaest. 6 in De malo (Megvitatása: Párizs, 1270)
De daemonibus – quaest. 16 in De malo (1267. nov. 22. után)
De sensibus Sacrae Scripturae, quaest. 6., Art. 14–16 a Quodl. 7-hez.

* A művek besorolásához vö.: I.T. ESCHMANN, A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes; ld. E. GILSON, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York 1956.

- 12–24. Quaestiones de quodlibet (Párizs, 1256–59; 1269–72)

Szentírási kommentárok

25. Expositio in Job „ad litteram” (Orvieto, 1261–64)
26. Postilla super Psalmos. 1–54. (Nápoly, 1272–73)
27. Super Cantica Canticorum (1259–68)
28. Postilla super Isaiam (Párizs, 1256–57)
29. Postilla super Jeremiam (1259–68). Bejezetlen.
30. Postilla super Threnos (1259–68)
31. Glossa continua super Evangelia (Catena aurea). (Orvieto, Róma, 1262/63–67)
32. Lectura super Matthaeum. Reportatio (Párizs, 1256–59)
33. Lectura super Johannem. Reportatio (Párizs, 1269–72)
34. Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli
35. Commendatio Sacrae Scripturae (Párizs, 1256)

Arisztotelész-kommentárok

36. Sententia super Peri hermenias (Párizs, 1270–71). Befejezetlen.
37. Sententia super Posteriora Analytica (Párizs, 1269–72)
38. Sententia super Physicam (Párizs, 1269–70)
39. Sententia de caelo et mundo (Nápoly, 1272–73). Befejezetlen.
40. Sententia super libros De generatione et corruptione (Nápoly, 1272–73)
41. Sententia super Meteora (Párizs vagy Nápoly, 1269–70). Befejezetlen.
42. Sententia super De anima (Párizs, 1269–70)
43. Sententia de sensu et sensato
44. Sententia de memoria et reminiscencia

45. Sententia super Metaphysicam (Párizs, Nápoly 1269–1272)
46. Sententia libri Ethicorum (Párizs, 1271)
47. Sententia libri Politicorum (valószínűleg Párizs, 1269–71)

Egyéb kommentárok

48. Expositio super librum Boethii De Trinitate (Párizs, 1258–59). Befejezetlen.
49. Expositio in librum Boethii De hebdomadibus (Párizs, 1256–59). Befejezetlen.
50. Expositio super Dionysium De divinis nominibus (Róma, 1256–57)
51. Expositio super librum De causis (Párizs, 1271–72)

Polemikus iratok

52. Contra impugnantes Dei cultum et religionem (Párizs, 1256)
53. De perfectione spiritualis vitae (Párizs, 1269/70)
54. Contra doctrinam retrahentium a religione (Párizs, 1271)
55. De unitate intellectus contra Averroistas (Párizs, 1270)
56. De aeternitate mundi contra murmurantes (Párizs, 1270)

Különböző témájú értekezések

57. De fallaciis ad quosdam nobiles artistas (Roccasecca, 1244–45)
58. De ente et essentia ad fratres et socios suos (Párizs, 1252–56)
59. De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum (Párizs, 1252–56)

60. *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum* (Párizs vagy Nápoly, 1269–73)
61. *De substantiis separatis ad fratrem Reginaldum socium suum* (Párizs vagy Nápoly, 1271–73)
62. *De regno* (vagy *De regimine principum*) *ad regem Cypri*. Befejezetlen.

Véleményezések

63. *Contra errores Graecorum*, *ad Urbanum IV. Pontificem Maximum* (Orvieto, 1263)
64. *Responsio ad fr. Joannem Vercellensem de articulis 108 ex opere Petri de Tarentasia* (Róma, 1265–66)
65. *Responsio ad fr. Joannem Vercellensem de articulis 42* (43)
66. *De forma absolutionis sacramentalis ad generalem magistrum Ordinis* (Párizs, valósz. 1269. febr. 22.)
67. *De secreto* (Párizs, 1269)

Levelek

68. *De propositionibus modalibus* (valósz. Roccasecca, 1244–45)
69. *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad Archiepiscopum Panormitanum* (Orvieto, 1261–65)
70. *Responsio ad Bernardum* (talán útközben Lyonba, 1274)
71. *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum*
72. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae* (Orvieto, 1264.)
73. *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli* (Párizs, 1270–71)
74. *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli* (talán Párizs, 1270–71)

75. Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXX (Párizs, 1271 előtt)
76. Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI (Párizs, 1271 előtt)
77. Responsio ad lectorem Bisuntinum
78. De emptione et venditione ad tempus (Orvieto, 1262)
79. Epistola exhortatoria de modo studendi ad fratrem Joannem
80. De regimine Judaeorum ad Ducissam Brabentiae (Párizs, 1270–271)
81. De sortibus ad Dominum Jacobum de Burgo (Párizs, kb. 1271)
82. De occultis operationibus naturae ad quendam militem ultramontanum
83. De iudiciis astrorum ad quendam militem ultramontanum

Liturgikus írások, prédikációk

84. Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV. (Orvieto, 1264. július – augusztus)
85. Orationes: Adoro te; Gratias tibi ago; Omnipotens sempiternus Deus, etc.
86. Collationes super Credo in Deum (Nápoly, 1273)
87. Collationes super Pater Noster (Nápoly, 1273)
88. Collationes super Ave Maria (Nápoly, 1273)
89. Collationes de decem praeceptis (Nápoly, 1273)
90. Prédikációk

Kétes hitelű írások

- 91–97. De instantibus; De natura verbi intellectus; De principio individuationis; De natura generis; De natura accidentium; De naturae materia; De quatuor oppositis

98. De demonstratione
 99. De differentia verbi divini et humani
 100. De sensu respectu singularium
 101. De natura luminis

*Életrajzi adatok**

1220. nov. 22.	II. Frigyes koronázása
1224/25 (Roccasecca)	Tamás születése
1230/31-től 1239-ig	a Monte Cassino-i bencéseknel (oblatus) otthon (Roccasecca)
1239 tavasz–nyár	a nápolyi egyetemen
1239. nov-től 1244. ápr-ig	apja, Landulfo halála
1243. dec. 24.	belép a dominikánus rendbe (Nápoly)
1244. ápr. vége	elfogják, édesanyjához viszik (Roccasecca)
1244. május eleje	édesanyja fogságában visszatérhet a rendbe
1244. május–1245 nyár	novícius Párizsban
1245. júl. vagy aug.	Köln, Nagy
1245. ősz–1248.	Szt. Albertnél
1248. nyár–1252. ősz	II. Frigyes halála
1250. dec. 13.	pappá szentelése
1250/51.	Kölnben
1252. ősz–1256. tavasz	sententarius Párizsban
1252. márc. 3. és jún. 17. között	promotio, a teológia magisztere

* JAMES A. WEIHEPL, Friar Thomas d'Aquino: His life, Thought and works. New York 1974. (Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie. Verlag Styria, 1980)

1256–1259.	magiszter Párizsban
1259. júl.–nov.	elkezdi írni a <i>Summa contra Gentiles</i> -t
1259. vége–1261.	Nápoly, <i>Summa contra Gentiles</i>
1261. szept.–1265. szept.	lektor Orvietóban
1262. okt. vagy nov.	a pápai udvarban (Orvieto)
1264. ősz	a <i>Summa contra Gentiles</i> befejezése
1265. szept. 8.	a studium megszervezése Rómában
1266.	a <i>Summa theologiae</i> megkezdése
1267. nyár	Viterbóban, IV. Kelemennél
1268. nov.	elhagyja Viterbót, Párizsba megy
1269. jan.–1272.	magiszter Párizsban
1270. dec. 10.	averroizmus–ítélet (13 tétel)
1272. ápr. 25. után	elhagyja Párizst, Nápolyba megy
1272. szept.	a teológia magisztere Nápolyban
1273. dec. 6.	felhagy az írással, egészsége romlik
1274. febr.	Lyon felé a zsinatra
1274. febr. vége	Fossanovában
1274. márc. 7., szerda	kora reggel meghal
1274. márc. 9.	Fossanovában, a főoltárral szemben eltemetik

1274. márc. 9. után	másik sírba helyezik
1274. szept.	visszateszik az eredeti sírba
1275. jún. és júl. között	exhumálják
1277. márc. 1.	Párizsi ítélet (219 tétel)
1277. márc. 18.	Oxfordi ítélet
1303. ősz	egy harmadik sírba teszik
1317. szept.	Wilhelm Tocco kinevezése a szenttéavatási bizottságba
1319. júl. 21.–szept. 18.	az első vizsgálat Nápolyban
1321. nov. 10–20.	a második Fossanovában
1323. júl. 18.	szenttéavatás: XXII. János
1325. febr. 14.	Avignonban a Párizsi ítélet visszavonása
1369. jan. 28.	reliquiáit Toulouse-ba viszik

Forrás: *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, Toulouse 1911–1934.

1. Peter Calo: *Vita S. Thomae Aquinatis*
2. Wilhelm Tocco: *Hystoria beati Thomae*
3. Bernard Gui: *Legenda S. Thomae; De miraculis etc.*

Válogatott bibliográfia

1. Bibliográfiák

Biblioteca Casanatense: San Tommaso D'Aquino 1225–1274. Mostra bibliografica. Ottobre 1974–Maggio 1975. Roma 1974.

BOURKE, V. J.: Thomistic bibliography 190–1940. In: *The modern schoolman* 21 (1945). Suppl.

Bulletin Thomiste. Organe de la Société Thomiste. Vol. I–XII. Le Saulchoir 1924–1965.

Clavis indicis Thomistici in Indices distributionis. Ser. 1, Bd. 1–8. Ser. 2 Bd. 1–23. Supplement Bd. 1–7. Stuttgart–Bad Cannstatt 1974–1980

DEFERRARI, ROY JOSEPH–INVOLATA BARRY: A complete index of *The Summa theologiae* of Thomas Aquinas. Washington, D. C. 1956.

FLAISZ ENDRE: *Magyar vonatkozású Szent Tamás irodalom* (Bibliográfia 1926–1990-ig), *Existencia* (Szeged–Budapest), Vol. II. 1992. Fasc. 1–4. 611–631.

Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinitatis operum omnium indices et concordantiae ... digessit ROBERT BUSA. Stuttgart 1974–.

MANDONNET, PIERRE–JEAN DESTREZ: *Bibliographie thomiste. Le Saulchoir 1921*. 2. éd. rev. et compl. par MARIE-DOMINIQUE CHENU. Paris 1960. (*Bibliothèque Thomiste* 1).

- MICHELITSCH, ANTON: *Kommentatoren zur Summa theologica des hl. Thomas von Aquin.* Graz, Wien 1924. (Thomas-Schriften 2, Theol. Reihe 1)
- Rassegna di letteratura tomistica. Nuova serie del „Bulletin Thomiste“. Napoli 1969–.
- SCHÜTZ, LUDWIG: *Thomas-Lexikon.* Paderborn 1895². Stuttgart 1958.
- STOCKHAMMER, MORRIS: *Thomas Aquinas dictionary.* New York 1965.
- WYSER, PAUL: *Thomas von Aquin.* Bern 1950. (Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie 13/14)
- WYSER, PAUL: *Der Thomismus.* Bern 1951. (Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie 15/16)

2. Művei

a) *Latin szövegkiadások*

- Opera omnia.* Tom. 1–25. Parma 1852–1872.
- Opera omnia ...* Stanislaus E. FRETTE et PAUL MARÉ. Vol. 1–34. Paris 1871–1880.
- Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum.* Romae 1882–.
- Opuscula philosophica.* Paris 1949.
- S. Thomae Aquinatis scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi.* Ed. PAUL MANDONNET et MARIA FABIANUS MOOS. Vol. 1–4. Paris 1929–1947.
- In librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta.* Nach d. Autograph. Cod. Vat. lat. 9850 mit Einl. hg. v. PAUL WYSER. Fribourg, Louvain 1948.
- Contra errores Graecorum.* Ed. by PALÉMON GLORIEUX. Tournai, Paris, New York 1957.

Questiones de Anima. Ed. by JAMES HARRY ROBB. Toronto 1968. (Studies and texts 14)

b) *Magyar fordítások*

A létezőről és a lényegről [De ente et essentia; De principiis naturae; De mixtione elementorum; Summa Theologiae, quaestiones 1, 2, 3, 13. Ford., komment., (bev.) KLIMA GYULA. [Bp., Helikon,] 1990.

A teológia foglalatja [Summa theologiae]. Ford., előszó, jegyz. TUDÓS-TAKÁCS JÁNOS. 2 köt. 1. rész. Bp., Telos, 1994.

A világ örökkévalóságáról [De aeternitate mundi]. Ford.: BORBÉLY GÁBOR, utószó: GERÉBY GYÖRGY. Bp., József-vég Műhely Kiadó, 1988.

Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Magyarul és latinul. Válogatás, ford. és magy. SCHÜTZ ANTAL. Bp., Szent István Társulat, 1943.

Az értelem egysége [De unitate intellectus]. Ford.: szerk., BORBÉLY GÁBOR. [Bp. Ikon,] 1993.

Előadások a Tízparancsolatról [Collationes de decem praeceptis]. Ford., előszó, jegyz. GECSE GUSZTÁV. Pécs, Seneca, 1993.

Előadások a Hiszekegyről, a Miatyánkról és a Tízparancsolatról. Ford., előszó, jegyz. GECSE GUSZTÁV). Bp., Seneca, 1994.

Lét és lényeg [Opusculum de ente et essentia] – A teológia összefoglalása [Compendium theologiae]. In: BOLBERITZ PÁL: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája. Bp., Ecclesia, 1987.

Szent Tamás breviárium. Válogatás a Summa Theologiae 3 részéből, bev. LELOVICS LIPÓT. Bp., Szent István Társulat, 1968.

3. Életrajz, általános bevezetők

- Aquinas and problems of his times. Ed. by GERARD VERBEKE. Leuven 1976.
- AYERS, ROBERT H.: Language, logic and reason in the church fathers: a study of Tertullian, Augustine, and Aquinas. Hildesheim 1979.
- BOULOGNE, CHARLES DAMIEN: Saint Thomas d'Aquin. Essai biographique. Paris 1968.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE: Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1954². Német fordítás: v. OTTO M. PESCH. Das Werk des heiligen Thomas von Aquin. Heidelberg, Graz 1960. (Deutsche Thomas-Ausgabe, Erg. Bd. 2)
- CHESTERTON, GILBERT KEITH: St. Thomas Aquinas. Hodder and Stoughton, 1933. Magyarul: Aquinói Szent Tamás. Ford. BOLDIZSÁR IVÁN Bp., Szent István Társulat, 1986.
- COPLESTON, FREDERICK CHARLES: Aquinas. Harmondsworth: Middx Penguin Books, 1988.
- ESCHMANN, I. T.: A catalogue of St. Thomas' works. In: GILSON, ETIENNE HENRY: The christian philosophy of St. Thomas Aquinas. New York 1956. 379–439.
- Gedenkband zu Ehren des heiligen Thomas von Aquin (1274–1974). Hg. von ZENO BUCHER u. a. Salzburg, München 1974. (Salzburger Jahrbuch für Philosophie 19, 1974)
- GORDE, MATHIEU-MAXIME: L'essor de la pensée au moyen-âge: Albert le Grand, Thomas d'Aquin. Réimpr. de l'éd. de Paris 1933. Genève 1978.
- GRABMANN, MARTIN: Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literar-historische Untersuchung und Einführung. München 1949³. Reprint: 1967.

- GRABMANN, MARTIN: Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin, nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. Freiburg 1949³.
- GRABMANN, MARTIN: Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. München 1949⁸.
- GUILELMUS DE TOCCO: Das Leben des heiligen Thomas von Aquin und andere Zeugnisse zu seinem Leben. Übertr. v. WILLEHAD PAUL ECKERT. Düsseldorf 1965.
- KENNY, ANTHONY: Aquinas. Past Masters. Oxford University Press 1980. Magyarul: *Aquinói Szent Tamás*. Ford.: ROMHÁNYI TÖRÖK GÁBOR. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996.
- MAC INERNY–RALPH M.: The logic of analogy. An interpretation of St. Thomas. The Hague 1961.
- MICHELITSCH, ANTON: Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas von Aquins. 2 Bde. Graz, Wien 1913–1924.
- PESCH, OTTO HERMANN: Thomas von Aquin: Grenzen und Größe mittelalterlicher Theologie. Mainz 1988.
- PIEPER JOSEF: Hinführung zu Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1967 (Herder Bücherei 297)
- PROTON, DIDIER E.: Thomas d'Aquin. Paris 1969 (Classiques du XX siècle. 105) ST. THOMAS AQUINAS: 1274–1974: Commemorative studies. ARMAND A. MAURER. Ed. Vol. 1–2. Toronto 1974.
- Thomas von Aquin 1274–1974. Hg. v. LUDGER OEING–HANOFF. München 1974.
- Thomas von Aquin. Hg. v. KLAUS BERNATH. Bd. 1–. Darmstadt 1978–.
- Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Hg. von ALBERT ZIMMERMANN. Berlin 1988 (Miscellanea mediaevalia 19)

- THOMAS VON AQUINO: Interpretation und Rezeption; Studien und Texte. Hg. von WILLEHAD PAUL ECKERT. Mainz 1974.
- WALZ, ANGELUS: Wege des Aquinaten. In: Historisches Jahrbuch 77 (1958), 221–228.
- WALZ, ANGELUS: Der Aquiner in seiner Umwelt: Persönlichkeit und Leistung des heiligen Thomas von Aquin. Meitingen, Freising, 1975.
- WALZ, ANGELUS: Thomas von Aquin, Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik. Basel 1953.
- WEISHEIPL, JAMES A.: Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work. New York 1974.

4. Tanítása

a) Teológia

- HANKEY, W. J.: God in himself: Aquinas doctrine of God as expounded in the Summa theologiae. Oxford 1987.
- LOHAUS, GERD: Das Geheimnis des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1985.
- Quinque sunt viae: actes du Symposium sur le Cinq voies de la Somme Théologique. Rolduc 1979. Éd. LEO ELDERS. Città del Vaticano 1980. (Studi tomistici 9)
- RUELLO, FRANCIS: La christologie de Thomas de Aquin. Paris 1987. (Théologie historique 76)
- STEENBERGHEN, FERNAND VAN: Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin. Louvain 1980. (Philosophes médiévaux 23)
- BACKES, IGNAZ: Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter. Paderborn 1931.

- BONHOEFER, THOMAS: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem. Tübingen 1961. (Beiträge zur historischen Theologie 32)
- BONETTE, DENNIS: Aquinas' proofs for God's existence. St. Thomas Aquinas on „The per accidens necessarily implies the per se". The Hague 1972.
- BOUILLARD, HENRI: Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin. Paris 1944.
- BURREL, DAVID B.: Aquinas: God and action. London 1979.
- CHAVANNES, HENRY: L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth. Paris 1969 (Cogitatio fidei 42)
- CHRISTMANN, HEINRICH MARIA: Thomas von Aquin als Theologe der Liebe. Heidelberg 1958 (Thomas im Gespräch 1)
- CORBIN, MICHEL: L'intelligence de la foi: problématique de la théologie speculative chez Thomas d'Aquin. Thèse Paris 1974.
- DOMANYI, THOMAS: Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin: ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden. Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1979.
- DÜPELMANN, LEO: Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin. Freiburg, München 1969. (Symposion 30)
- GUIDON, R.: Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Ottawa 1953.
- HECK, ERICH: Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. München, Paderborn, Wien 1971 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N. F., H. 21/22)

- HEGHMANS, MATTHIAS: Gloria Dei. Ein biblisch-theologischer Begriff nach den Schriftkommentaren des hl. Thomas von Aquin. Siegburg 1968. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg 20)
- HIRSCHENAUER, RUPERT: Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris. Dissertation München 1934.
- HORST, ULRICH: Papst, Konzil, Unfehlbarkeit: die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. Mainz 1978.
- HORVÁTH, TIBOR: Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen. Münster 1966. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 41, H. 3)
- HOYE, WILLIAM J.: Actualitas omnium actuum: Man's beatific vision of God as apprehended by Thomas Aquinas. Meisenheim 1975.
- ILLEN, ALBERT: Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1975.
- Initiation théologique. Vol 1–4. Paris 1950–1954.
- JAEGER, WERNER: Humanismus und Theologie. Heidelberg 1960. (Thomas im Gespräch 3)
- JANSSEN, FRIEDRICH: Dynamische Heilexistenz: Die Wachstumbedingungen der Rechtfertigungsgnade nach Thomas von Aquin im Licht der Theologie der Gegenwart. Kevelaar 1974.
- KAINZ, HOWARD P.: „Active and passive potency” in Thomasic angelology. The Hague 1972.
- KASTEN, HORST: Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther. München 1970. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Reihe 10, Bd. 41)

- KUEHN, ULRICH: *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin.* Göttingen 1965. (Kirche und Konfession 9)
- LAPORTE, JEAN MARC: *Les stuctures dynamiques de la grâce. Grâce médicinale et grâce élévante selon Thomas d'Aquin.* Tournai 1973 (Recherches 11, Théologie)
- LYNN, WILLIAM D.: *Christ's redemptive merit. The nature of its causality according to St. Thomas.* Rom 1962. (Analecta Gregoriana 115)
- MAUSBACH, JOSEF: *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre.* München 1955.
- MERKS, KARL-WILHELM: *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie: Strukturmomente eines „autonomen“ Normenbegründungsverständnisses im Lextraktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin.* Düsseldorf 1978.
- METZ, JOHANN BAPTIST: *Christliche Anthropozentrik. Über der Denkform des Thomas von Aquin.* München 1962.
- PIEPER, JOSEF: *Traktat über die Klugheit.* München 1949⁴.
- PIEPER, JOSEF: *Über das christliche Menschenbild.* München 1952⁵.
- PIEPER, JOSEF: *Über die Gerechtigkeit.* München 1954².
- PIEPER, JOSEF: *Über die Hoffnung.* München 1949⁴.
- PIEPER, JOSEF: *Vom Sinn der Tapferkeit.* München 1954⁶.
- PRÜMMER, DOMINICUS MARIA: *Manuale theologiae moralis secundum principia. S. Thomas Aquinatis. In usum scholarum ed. T. 1–3.* Freiburg i. Br., Barcelona, Rom 1961

SECKLER, MAX: Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964.

WEBER, ÉDUOARD HENRI: La controverse de 1270 à l'université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin. Paris 1970. (Bibliothèque thomiste 40)

b) Filozófia

AERTSEN, JAN: Nature and creature: Thomas Aquinas way of thought. Leiden 1988. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21)

ANTWEILER, ANTON: Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. Trier 1961.

ANZENBACHER, ARNO: Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl. Wien, München 1972. (Überlieferung und Aufgabe 9)

BERNATH, KLAUS: Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin. Bonn 1969. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 57)

BOERRESEN, KARI ELISABETH: Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin. Oslo 1968.

BOURKE, VERNON JOSEPH: Saint Thomas and the Greek moralists. Milwaukee 1941. (The Aquinas lecture 1947)

BURBACH, HERMANN JOSEPH: Studien zur Musikan-schauung des Thomas von Aquin. Regensburg 1966. (Kölner Beiträge zur Musikforschung 34)

CZAPIEWSKI, WINFRIED: Das Schöne bei Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1964. (Freiburger theologische Studien 82)

- DOIG, JAMES C.: Aquinas on metaphysics. The Hague 1972.
- ELDERS, LÉO: Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. 2 Bde. München 1985–1987. (Salzburger Studien zur Philosophie 16, 17)
- ENDRES, JOSEPH: Der Mensch als Mitte. Bonn 1956.
- ENDRES, JOSEPH: Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden. Salzburg 1958.
- FAUCON, PIERRE: Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1975.
- GICKLER, DOMINIKUS MARIA: Die Einheit im Weltbild des heiligen Thomas von Aquin. Vechta 1953.
- GILBY, THOMAS: The political thought of Thomas Aquinas. Chicago 1958. Reprint: Chicago 1973.
- GILSON, ÉTIENNE HENRY: Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris 1948⁶.
- HEIMLER, ADOLF MARIA: Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin. Würzburg 1962. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. N. F. 14)
- HOLZ, HARALD: Thomas von Aquin und die Philosophie: ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht. München, Paderborn, Wien 1975.
- INCIARTE, FERNANDO: Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles. Freiburg i. Br. 1970 (Symposion 32)
- KELLER, ALBERT: Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik. München 1968 (Pullacher philosophische Forschungen 7)
- KLEBER, HERMANN: Glück als Lebensziel: Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin. Münster 1988. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 31)

- KLINGER, INGBERT: Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin. Münsterschwarzbach 1964. (Münsterschwarzbacher Studien 2)
- KLUXEN, WOLFGANG: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Phil. Reihe 2)
- KREMER, KLAUS: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden 1966. Reprint: 1971. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1)
- KÜHN, WILFRIED: Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin. Amsterdam 1982.
- L'antropologie de saint Thomas: Conférences organisées par la Faculté de Théologie à l'occasion du 7^e centenaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin. Publ. par N. A. LUYTEN. Fribourg 1974.
- LACHANCE, LOUIS: L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1964.
- LECLERQ, JACQUES: La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine. Löwen 1955.
- LOTZ, JOHANNES: Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch, Zeit, Sein. Pfullingen 1975.
- MARTY, FRANÇOIS: La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin. Rom 1962. (Analecta Gregoriana 123)
- MEYER, HANS: Martin Heidegger und Thomas von Aquin. München, Paderborn, Wien 1964.
- PAPADIS, DIMITROS: Die Rezeption der nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Frankfurt a. M. 1980.
- PIEPER, JOSEF: Die Wirklichkeit und das Gute. München 1956⁶.
- PIEPER, JOSEF: Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. München 1953.

- POELTNER, GÜNTHER: Schönheit: eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. Wien 1978.
- RAHNER, KARL: Geist und Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München 1957².
- RIESENHUBER, KLAUS: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin. München 1971. (Pullacher philosophische Forschungen 8)
- RIVERA, JORGE: Konnaturalles Erkennen und Vorstellen des Denkens. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre der Thomas von Aquin. Freiburg i. Br., München 1967. (Symposion 23)
- RUELLO, FRANCIS: La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254. Louvain 1969.
- SCHILLING, OTTO: Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. München 1930².
- SCHMIDL, WOLFGANG: Homo discens: Studien zur pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin. Wien 1987. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 487)
- SECKLER, MAX: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961.
- SIEVERS, EBERHARD: Natur als Weg. Thomas von Aquin und gesundes Leben. Köln 1966.
- SIEWERTH, GUSTAV: Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelberg 1958. (Thomas im Gespräch 2)
- SIEWERTH, GUSTAV: Der Thomismus als Identitätssystem. Frankfurt a. M. 1939.
- SIEWERTH, GUSTAV: Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin. Salzburg 1958. (Wort und Antwort 21)

- The ethics of St. Thomas Aquinas: Proceedings of the 3. Symposium on St. Thomas Aquinas... 1983. Hg. LÉO ELDERS. Città del Vaticano 1984. (*Studi tomistici* 25)
- Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. Hg. von WOLFGANG KLUXEN. Freiburg i. Br. 1975.
- TROXLER, FERDINAND OTTO: Die Lehre vom Eigentum bei Thomas von Aquin und Karl Marx. Eine Konfrontation. Freibuorg, Schw. 1973.
- VOLKE, GEORG WOLFGANG: Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin. Würzburg 1964. (*Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte*, N. F. 15)
- VORSTER, HANS: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Göttingen 1965. (*Kirche und Konfession*. 8)
- WEIDEMANN, HERMANN: Metaphysik und Sprache: eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles. Freiburg i. Br. 1975.

5. Magyar nyelvű tanulmányok és recenziók

- BORBÉLY GÁBOR, GERÉBY GYÖRGY: Az Angyali Metafizika magyarul, BUKSZ (Budapesti Könyvszemle), 1992. nyár, 166–178. (Recenzió az Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről* c. kötetéről, Klima Gyula. Helikon, Budapest, 1990.)
- BORBÉLY GÁBOR, GERÉBY GYÖRGY: Chimaera in vacuo bombinans. Viszontválasz Klima Gyulának. BUKSZ, (Budapesti Könyvszemle) 1993. tavasz 5–8.
- GERÉBY GYÖRGY: Bolberitz Pál–Gál Ferenc: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája, Ecclesia, Budapest 1989. Recenzió in: Janus (Pécs) VIII, (1991) 38–51.

- KLIMA GYULA: *Aquinói Tamás a szavak jelentéséről*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* (1984), 298–313.
- KLIMA GYULA: *Aquinói Tamás a természet princípiumairól*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* (1987), 41–80.
- KLIMA GYULA: *Az angyali metafizika ördögi buktatói. Válasz Borbély Gábor és Geréby György bírálatára*. BUKSZ, (Budapesti Könyvszemle) 1992. tél, 413–418.
- KLIMA GYULA: *Az Öt út – Aquinói Tamás istenbizonyításai*, *Világosság*, 1981, december, Melléklet.
- KLIMA GYULA: *Nomina nuda tenemus*. *Vigilia* 58 (1993), 680–684.
- KLIMA GYULA: *Szent Tamás és a Démon*. in: F. Altrichter–Szécsényi (szerk.): *A filozófiai realizmus védhetősége*. Konferencia Budapesten 1992. június 26–27. 180–212.
- KLIMA GYULA: *Szent Tamás metafizikája és az analitikus filozófia, avagy lehetséges-e analitikus metafizika?*, in: *Aquinói Szent Tamás: A létezőről és a lényegről*, fordította és kommentálta Klima Gyula. Helikon, Budapest, 1990, 7–51.
- TARNAY BRÚNÓ: *Bolberitz Pál–Gál Ferenc: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, *Ecclesia*, Budapest, 1989, Recenzió, in: *Janus* (Pécs) VIII, (1991), 21–38.

Tartalomjegyzék

A prédikátor testvér	5
A fellendülés kora	7
Evangélium a fellendülés idején	12
Szent Ferenc regulája	18
A prédikátorok ajánlólevele	19
 A teológiai tanár	20
A párizsi egyetem	23
Hit és teológia	26
A teológia dicsérete	41
A bölcsesség és a tudományok	43
 A szemlélődő	45
Szemlélődés a teológiában és az evangéliumban	46
Szemlélődés és gyakorlati élet	51
A lélek szerkezete és a misztikus tapasztalat	59
Objektív spiritualitás	64
A szemlélődő a világegyetemben	68
Az új törvény	70
A betű és a szellem	70
Az egyesítő szeretet	71
A Lélek adományai	73
A szemlélődő szabadsága	75
Az isteni szeretet kisugárzásáról	75
Szent Tamás bemutatkozó előadása	76
 Az új kereszténység hírnöke	79
Kereszténység és pogányság	79
A földi Egyház	87
Az új apostolok	91

A szeretet jelenléte avagy az elköteleződés	94
A vitázó Szent Tamás	95
Párbeszéd a nem hívóval	96
A Szentlélek, az Egyház lelke	97
A pápa, a hit legfőbb hirdetője	98
Imago mundi	100
A teremtés értelme és az isteni abszolútum	104
Az ember és az anyag	113
Az erkölcsi élet	118
Az egyetlen és mindig más univerzum	124
A természet és a kegyelem törvényei az univerzum mozgásában	124
A létezők közössége, az univerzum isteni békéje	125
A szellem történelmi fejlődése	126
Az erényes élet	128
Az erény: értelem	129
Az okosság	133
A világ felépítése	137
Apolló vagy Dionüszosz?	140
Az evangéliumi paradoxon	143
Az erény lényege az értelem	144
A szenvedélyek emberi igazsága	146
Okosság és bölcsesség	147
Szabadság, törvény és fegyelem	148
Az okosság erénye	149
Szent Tamás sorsa	151
Szent Tamás elítéltetése ellen	154
Szent Tamásnak, a lélek mesterének hitelessége	155

Szent Tamás művei	159
A Summa theologiae	164
Szent Tamás műveinek jegyzéke	167
Életrajzi adatok	172
Válogatott bibliográfia	175
Tartalomjegyzék	190

Aquinói Szent Tamás (1224-1274), a középkor máig legnagyobb hatású teológusa Roccaseccában született, előkelő család gyermekeként. 1244-ben belép a dominikánus rendbe. Tettét családjá kalandregénybe illő módon próbálja megakadályozni, s miután visszatérhet a szerzetbe, Kölnben Nagy Szent Albert tanítványaként, majd a korszak szellemi központjában, a párizsi egyetemen teológiát és filozófiát tanul. A fiatal Tamást IV. Sándor pápa kérésére már 1256-ban professzorrá nevezik ki. Az egyetemi oktatás során ébred rá arra, hogy kora tudományosságából egy lényeges elem hiányzik: a rendszerezett tudás. Európa ebben az időszakban fedezi fel újra a klasszikus görög-latin műveltséget, s Tamás kétévtizedes alkotó munkája során a – főleg Arisztotelészre alapozott – filozófiát és az addigi keresztény teológiát foglalja rendszerbe. E folyamat egyik csúcspontja a *Summa theologiae*, mely évszázadokra meghatározza az Egyház teológiájának alakulását.

Chenu könyve egyszerre korrajz, életrajz és műelemzés, melyet a laikus olvasó is bátran kezébe vehet, s a szakembernek sem okoz csalódást.

A „Szent István Könyvek”-et a Szent István Társulat az I. Világháború után indította útnak, s hamarosan a korszak egyik legnépszerűbb sorozatává vált. Tematikája felölelte a műveltség majd minden ágát a bölcsélet, a hittudomány, a történelem, az irodalom, a pedagógia, a természettudomány stb. terén. A sorozat újjáélesztésével az eredeti célkitűzésnek kívánunk eleget tenni: egy-egy témakörben a legjobb művet adni az Olvasó kezébe.



PAULUS HUNGARUS / KAIROSZ