DOGMATIKA

A KATOLIKUS HITIGAZSÁGOK RENDSZERE

IRTA

SCHÜTZ ANTAL

PÁZMÁNY EGYETEMÉN A DOGMATIKA TANÁRA

Második bővített kiadás

ELSŐ KÖTET

BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1937

DOGMATIKA

A KATOLIKUS HITIGAZSÁGOK RENDSZERE

IRTA

SCHÜTZ ANTAL

PÁZMÁNY EGYETEMÉN A DOGMATIKA TANÁRA

Második bővített kiadás

ELSŐ KÖTET

BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1937

A magyar piarista tartományi főnök 785/1937. sz. engedélyével.

Nihil obstat.

Dr. Michael Marcell
censor dioecesanus.

Nr. 1114/1937.

Imprimatur.

Strigonii, die 15. Aprilis 1937.

Dr. Julius Machovich
vicarius generalis.

STEPHANEUM NYOMDA R. T.
Budapest, VIII., Szentkirályi-u. 28. — A nyomdáért felelős: ifj. Kohl Ferenc.

TARTALOM.

I. kötet. Lap

Az első kiadás előszava ... ... XI.
A második kiadás előszava ... ... XVII.

ELSŐ ÉRTEKEZÉS.

A kinyilatkoztatás.

Bevezetés. A vallás.

Lap

1. §. *A vallás mivolta:* 1. meghatározása, 2. elemei; 3. története: 4. a történelem nélküli népek vallása, 5. a kereszténységgel tartalmi vonatkozásba hozott vallások, 6. a kereszténységgel történeti vonatkozásba tett vallások... 1
2. §. *A vallás valósága:* 1. metafizikai valósága, 2. pszichologiai valósága; 3. egyetemessége 23

1. fejezet. A kinyilatkoztatás elmélete.

3. §. *A kinyilatkoztatás mivolta:* 1. a természetfölötti lét; 2. természeti és természetfölötti kinyilatkoztatás 35
4. §. *A kinyilatkoztatás lehetősége:* 1. a merőben alaki kinyilatkoztatás lehetősége, 2. a hittitkok kinyilatkoztatásának lehetősége 41
5. §. *A kinyilatkoztatás szükségessége:* 1. fizikai, 2. erkölcsi szükségessége; 3. illősége 47
6. §. *A kinyilatkoztatás ismertetőjegyei:* 1. valóságuk, 2. fajaik, 3. értékük 55
7. §. *A csoda:* 1. mivolta, 2. lehetősége, 3. fölismerhetősége ... 65
8. §. *A jövendölés:* 1. fogalma, 2. lehetősége, 3. megismerhetősége 80

2. fejezet. A kinyilatkoztatás valósága.

9. §. *A kinyilatkoztatás történeti forrásai:* 1. hitelességük, 2. igazmondásuk; 3. racionalista tagadásuk 89
10. §. *Jézus Krisztus öntanusága:* 1. A tanuság ténye, 2. valósága, 3. nyomósítása 102
11. §. *A csodák tanusága:* 1. Jézus Krisztus személyiségének csodája; 2. Krisztus csodái; 3. föltámadása; 4. az Egyház csodája 109
12. §. *A jövendölés tanusága:* 1. Krisztus jövendölése; 2. a Krisztusról szóló jövendölés általában; 3. a jelentősebb messiási jövendölések 130

13. §. *Az élet és szellem tanusága:* 1. az evangéliumi vallás bölcsesége, 2. szentsége, 3. ereje ... ... Lap 145
14. §. *Az evangéliumi vallás abszolút jellege:* 1. az evangélium és az ószövetség; 2. az evangélium és az evolucionizmus; 3. következtetések 156

3. fejezet. A kinyilatkoztatás fönntartása.

15. §. *A Szentírás:* 1. létezése; 2. a sugalmazás mivolta, 3. terjedelme, 4. hatásai; 5. a Szentírás teologiai jelentősége 168
16. §. *A szenthagyomány:* 1. mivolta, 2. létezése, 3. fönntartó tényezői, 4. ismertető jegyei; 5. hagyomány és Szentírás viszonya ... 188
17. §. *Az egyházi előterjesztés:* 1. létezése, 2. alanya, 3. tárgya; 4. egyházi hitjelzések és megbélyegzések; 5. eretnekségek 200

4. fejezet. A kinyilatkoztatás befogadása.

18. §. *A hit:* 1. fogalma, 2. közvetlen indítéka, 3. tárgya, 4. alanyi elvei 218
19. §. *A hivő tudás:* 1. föladatköre, 2. a hithez való viszonya, 3. jelentősége, 4. föltételei... 234
20. §. *A dogmafejlődés:* 1. fogalma, 2. ténye, 3. jellege 243

5. fejezet. A kinyilatkoztatás tudománya.

21. §. *A hittudomány fogalma és köre:* 1. fogalma; 2. hittudomány és dogmatika, 3. dogmatika és teologiai szakok 250
22. §. *A dogmatika tudományos jellege:* 1. módszere, 2. tudományvolta; 3. az apologétika módszere; 4. a dogmatika tanulmányozásának segédeszközei 255
23. §. *A dogmatika története:* 1. a patrisztikai, 2. a skolasztikai, 3. a Tridentinum utáni hittudomány... 266

MÁSODIK ÉRTEKEZÉS.

Isten.

1. fejezet. Isten megismerése.

24. §. *Isten természeti megismerése:* 1. valósága, 2. folyományai, 3. határai... 287
25. §. *Isten természetfölötti megismerése:* 1. valósága, 2. jellege ... 299
26. §. *A teologiai istenismeret:* 1. köre, 2. útja 304

2. fejezet. Az isteni Lét.

27. §. *Isten abszolút magátólvalósága:* 1. a magátólvalóság dogmatikai ténye; 2. az étiologiai istenbizonyítás; 3. folyományok ... 308
28. §. *Isten végtelen tökéletessége:* 1. valósága, 2. folyományai... ... 316
29. §. *Isten egyszerűsége:* 1. valósága, 2. az isteni tulajdonságokhoz való viszonya, 3. folyományai 322
30. §. *Isten világfölöttisége:* 1. változhatatlansága, 2. örökkévalósága, 3. térfölöttisége 329

3. fejezet. Az isteni értelem.

Lap

31. §. *Az abszolút Értelem létezése:* 1. dogmatikai valósága, 2. a nomologiai istenbizonyítás 340
32. §. *Az isteni tudás tárgyai:* 1. Isten önismerete, 2. világismerete 345
33. §. *Az isteni tudás módja:* 1. abszolútsága, 2. a jövő és féljövő szabad tettek isteni előretudásának közvetítő közege 350

4. fejezet. Az isteni akarat.

34. §. *Az abszolút Akarat létezése:* 1. dogmatikai valósága, 2. a teleologiai istenbizonyítás 359
35. §. *Az isteni akarat tárgyköre:* 1. az isteni szeretet tárgyai, 2. Istennek a rosszra vonatkozó akarata 367
36. §. *Az isteni akarat pszichikai tökéletességei:* 1. szabadsága, 2. mindenhatósága 372
37. §. *Az isteni akarat erkölcsi kiválóságai:* 1. szentsége, 2. jósága, 3. igazságossága, 4. igazmondása és hűsége 377

5. fejezet. Az isteni Szentháromság.

38. §. *A Szentháromság titkának előterjesztése:* 1. tartalma, 2. eretnek tagadása, 3. egyházi előterjesztése 388
39. §. *A Szentháromság titkának valósága:* 1. az ószövetség, 2. az újszövetség az isteni Való háromságáról, 3. a Szentírás a három isteni személyről; 4. a szenthagyomány bizonysága 394
40. §. *A szentháromsági eredések:* 1. valóságuk, 2. természetük ; 3. folyományok 408
41. §. *A szentháromsági vonatkozások:* 1. létezésük, 2. természetük ; 3. folyományok 420
42. §. *A Szentháromság kifelé ható tevékenysége:* 1. egysége; 2. tulajdonítások ; 3. küldések 429
43. §. *A Szentháromság titka és az emberi elme:* 1. a Szentháromság észfölöttisége, 2. észszerűsége, 3. jelentősége 438

HARMADIK ÉRTEKEZÉS.

A teremtés.

1. fejezet. A teremtés általában.

44. §. *A világ teremtése:* 1. a teremtés ténye, 2. a teremtés mint isteni tevékenység ; 3. a világ időbelisége 450
45. §. *A világ fönntartása:* 1. Isten fönntartó tevékenysége ; 2. az isteni együttműködés valósága, 3. természete... 462
46. §. *A világ kormányzása:* 1. a világ célja ; 2. a gondviselés valósága, 3. természete 471

2. fejezet. Az angyalok.

47. §. *Az angyalok léte:* 1. létezésük, 2. eredetük 486
48. §. *Az angyalok természete:* 1. szellemiségük, 2. természeti képességeik ; 3. az angyalvilág tagozottsága 490

Lap

49. §. *Az angyalok természetfölötti hivatása és a jó angyalok:* 1. természetfölötti hivatásuk, 2. a jó angyalok 498
50. §. *A bukott angyalok:* 1. az angyalbukás ténye, 2. a bukott angyalok bűne és bűnhődése; 3. üdvtörténeti szerepük 504

3. fejezet. Az ember.

51. §. *Az ember teremtése:* 1. az első emberpár teremtése, 2. kizárólagossága; 3. az egyes emberi lelkek eredete 512
52. §. *Az ember természete:* 1. az ember mint Isten képmása, 2. az emberi lélek szellemisége, 3. a lélek mint a test formája ... 521
53. §. *Az ember természetfölötti hivatása:* 1. az eredeti szentség, 2. az eredeti épség; 3. az eredeti állapot természetfölöttisége ... 534
54. §. *A bűnbeesés:* 1. ténye, 2. következményei 547
55. §. *Az eredeti bűn:* 1. valósága, 2. mivolta, 3. átszármazása, 4. következményei, 5. teodikéje 554

NEGYEDIK ÉRTEKEZÉS.

A megváltás.

1. fejezet. A Megváltó személye.

56. §. *A megtestesülés titkának előterjesztése:* 1. tartalma, 2. eretnek tagadása, 3. egyházi előterjesztése 575
57. §. *Krisztus istensége:* 1. a próféták, 2. Krisztus, 3. a szentírók, 4. a történelem, 5. az ész tanusága 582
58. §. *Krisztus embersége:* 1. emberi természete, 2. szenvedő képessége 594
59. §. *Krisztus személyes egysége:* 1. valósága, 2. tartama; 3. a két természet épsége 599
60. §. *A megtestesülés titka és az emberi elme:* 1. a megtestesülés titokjellege, 2. a racionalizmus nehézségei; 3. a személyes egység formai oka, 4. a Szentháromsághoz való viszonya 606
61. §. *A személyes egység folyományai:* 1. Krisztus egyetlen fiúsága, 2. egy imádása, 3. a tulajdonságok kicserélhetősége, 4. Krisztus istenemberi kiválósága 617
62. §. *Krisztus emberi bölcsesége:* 1. tárgyköre, 2. módja... 629
63. §. *Krisztus emberi szentsége és hatalma:* 1. bűntelensége, 2. szabadsága, 3. pozitív szentsége, 4. emberi hatalma 637

2. fejezet. A megváltás műve. II. kötet.

Lap

64. §. *A megváltás titkának előterjesztése:* 1. Krisztus közvetítő és főségi szerepe; 2. a megváltás katolikus fogalma, 3. eretnek tagadása és egyházi előterjesztése 2
65. §. *A megváltás valósága:* 1. a Szentírás, 2. a szenthagyomány tanusága 9
66. §. *A megváltás hatékonysága:* 1. tárgya, 2. terjedelme, 3. értéke 17
67. §. *A megváltás titka és az emberi elme:* 1. a megváltás titok jellege, 2. ingyenessége, 3. lehetősége, 4. illősége... 24
68. §. *Krisztus prófétasága:* 1. valósága, 2. kiválósága 41

II. kötet. Lap

69. §. *Krisztus főpapsága:* 1. valósága, 2. áldozata 46
70. §. *Krisztus királysága:* 1. valósága, 2. ténykedései megalázódása állapotában, 3. pokolraszállása, 4. föltámadása, 5. mennybemenetele 50

3. fejezet. Szűz Mária.

71. §. *Mária szűz Isten-anyasága:* 1. Mária Isten-anyasága, 2. szűzessége 62
72. §. *Mária szeplőtelen szentsége:* 1. szeplőtelen fogantatása, 2. személyes bűnöktől való mentessége, 3. pozitív szentsége 71
73. §. *Mária megdicsőülése:* 1. test szerint, 2. lélek szerint 82

ÖTÖDIK ÉRTEKEZÉS.

A kegyelem.

74. §. *A kegyelem általában:* 1. mivolta; 2. a kegyelemtan jelentősége, 3. története 97

1. fejezet. A segítő kegyelem.

75. §. *A segítő kegyelem mivolta:* 1. formai, 2. metafizikai mivolta ... 107
76. §. *A kegyelem szükségessége:* 1. eretnekségek ; 2. egyetemes szükségessége ; 3. szükségessége a megigazultság előtt, 4. a megigazultság állapotában ; 5. a kegyelem nélkül való ember erkölcsi képessége 118
77. §. *A segítő kegyelem hatékonysága és a szabad akarat:* 1. az Egyház tanításában, 2. a teologiai iskolák szerint 139
78. §. *A kegyelem kiosztása:* 1. ingyenessége, 2. egyetemessége ... 153
79. §. *Az isteni előrerendelés titka:* 1. valósága és tulajdonságai, 2. indítéka 166

2. fejezet. A megszentelő kegyelem.

80. §. *A megszentelő kegyelem mivolta:* 1. teleologiai, 2. metafizikai mivolta, 3. formai hatásai 180
81. §. *A kegyelem organizmusa:* 1. a megszentelő kegyelem kísérete ; 2. a kegyelmi élet metafizikai elágazásai... 195
82. §. *A megszentelő kegyelem megszerzése és tulajdonságai:* 1. megszerzése, 2. fönntartása, 3. tulajdonságai... 208
83. §. *Az érdem:* 1. valósága, 2. föltételei, 3. tárgya 223

HATODIK ÉRTEKEZÉS.

Az Egyház.

1. fejezet. Az Egyház az Üdvözítő elgondolásában.

84. §. *Az Egyház alapítása:* 1. bizonyítás, 2. nehézségek 241
85. §. *Az Egyház rendeltetése:* 1. célja, 2. hármas hatalma 250
86. §. *Az Egyház szervezete:* 1. kormányzó és kormányzott Egyház ;

2. a kormányzó Egyház hierarchiai tagoltsága; 3. az Egyház feje ... ... Lap 266
87. §. *Az Egyház alaptulajdonságai:* 1. láthatósága, 2. egyetlensége és szükségessége, 3. egysége, egyetemessége és szentsége, 4. fogyatkozhatatlansága és apostolisága 284

2. fejezet. Az Egyház történeti megvalósulásában.

88. §. *Krisztus igaz Egyháza:* 1. ismertető jegyei; 2. a katolikus Egyház apostolisága, 3. egysége és egyetemessége... 302
89. §. *A katolikus Egyház tévedhetetlensége:* 1. valósága, 2. tárgya, 3. alanya 320
90. §. *A katolikus Egyház szentsége:* 1. szentségének ténye; 2. a szentek tisztelete. 3. Az Egyház a misztikus Krisztus 335

HETEDIK ÉRTEKEZÉS.

A szentségek.

1. fejezet. A szentségek általában.

91. §. *A szentségek valósága:* 1. mivoltuk, 2. létezésük 354
92. §. *A szentségek hatékonysága:* 1. tárgyi hatékonyságuk, 2. hatékonyságuk módja, 3. a szentség közölte kegyelem, 4. a szentségi jegy... 366
93. §. *A szentségek krisztusi rendelése:* 1. az újszövetségi szentségek krisztusi eredete; 2. a szentelmények; 3. a nem-keresztény szentségek 382
94. §. *A szentségi személyek:* 1. kiszolgáltató, 2. fölvevő 393

2. fejezet. A keresztség.

95. §. *A keresztség szentségi valósága:* 1. krisztusi rendelése, 2. jele 404
96. §. *A keresztség hatékonysága:* 1. hatásai, 2. szükségessége ... 412
97. §. *A keresztség szentségi személyei:* 1. kiszolgáltatója, 2. fölvevője 423

3. fejezet. A bérmálás.

98. §. *A bérmálás szentségi valósága:* 1. krisztusi rendelése, 2. jele 430
99. §. *A bérmálás szentségi használata:* 1. hatásai és szükségessége, 2. kiszolgáltatója és fölvevője 436

4. fejezet. Az Oltáriszentség.

100. §. *Krisztus eucharisztiás jelenlétének valósága:* 1. előterjesztése; 2. szentírási, 3. hagyományi és észbeli bizonysága 446
101. §. *Az átlényegülés:* 1. valósága; 2. az eucharisztiás színek ... 463
102. §. *Az eucharisztiás jelenlét módja:* 1. teljessége, 2. misztikai jellege 473
103. §. *Az Eucharisztia áldozati valósága:* 1. a Szentírás, 2. a hagyomány és a hivő elme tanusága 483
104. §. *A szentmise áldozati mivolta:* 1. az áldozat mivolta, 2. a szent-

misének a keresztáldozathoz való viszonya, 3. áldozati cselekménye ... ... Lap 491
105. §. *A szentmise áldozati értéke:* 1. hatásai, 2. hatékonyságának módja 503
106. §. *Az Eucharisztia szentségi valósága:* 1. szentségi jele, 2. hatásai, 3. szentségi személyei, 4. szükségessége 510

5. fejezet. A töredelem szentsége.

107. §. *A töredelem szentségi valósága:* 1. krisztusi rendelése, 2. szentségi jele 530
108. §. *A töredelem szentségi cselekményei:* 1. bánat, 2. gyónás, 3. elégtétel... 542
109. §. *A töredelem szentségi használata:* 1. hatásai, 2. fölvevője és szükségessége, 3. kiszolgáltatója 560
110. §. *A búcsú:* 1. valósága, 2. a búcsúengedélyezés körülményei 572

6. fejezet. Az utolsókenet.

111. §. *Az utolsókenet szentségi valósága:* 1. krisztusi rendelése, 2. jele 578
112. §. *Az utolsókenet szentségi használata:* 1. hatásai, 2. szentségi személyei 583

7. fejezet. Az egyházirend szentsége.

113. §. *Az egyházirend szentségi valósága:* 1. szentségi jellege általában ; 2. az egyes rendek szentségi jellege ; 3. szentségi jele ... 590
114. §. *Az egyházirend szentségi használata:* 1. hatásai, 2. kiszolgáltatója, 3. fölvevője 602

8. fejezet. A házasság.

115. §. *A házasság szentségi valósága:* 1. fogalma, 2. krisztusi rendelése, 3. szentségi lényege 609
116. §. *A házasság kiszolgáltatója és jele:* 1. kiszolgáltatója, 2. jele 616
117. §. *A házasság alanya és szükségessége:* 1. alanya, 2. szükségessége 622
118. §. *A házasság hatásai és tulajdonságai:* 1. hatásai, 2. egysége, 3. fölbonthatatlansága... 628

NYOLCADIK ÉRTEKEZÉS.

A végső dolgok.

119. §. *Az eszchatologia általános jellemzése:* 1. jelentősége, 2. története 640

1. fejezet. A végső események.

120. §. *Az egyes ember földi vége:* 1. a halál, 2. a különítélet ... 646
121. §. *A föltámadás:* 1. valósága ; 2. a föltámadott test tulajdonságai 656
122. §. *A történelem vége:* 1. az evangélium történeti diadala, 2. Krisztus második eljövetele, 3. a végítélet, 4. a világ vége ... 666

2. fejezet. A végső állapotok. Lap

123. §. *Az örök kárhozat:* 1. dogmatikai valósága, 2. kínjai, 3. tana az ész világánál; 4. a kárhozat helye 683
124. §. *A tisztítóhely:* 1. valósága, 2. a tisztulás jellege 698
125. §. *A mennyország:* 1. valósága, 2. a mennyei boldogság mivolta, 3. a boldogító istenlátás tökéletessége 705

Betűrendes tartalommutató 719

AZ ELSŐ KIADÁS ELŐSZAVA.

A DOGMATIKA arra vállalkozik, hogy tudományosan igazolja a katolikus világnézetet. Tárgya a kinyilatkoztatás tényeinek és tanításainak rendszere, az örök Szentháromság emberszerető leereszkedésének ez a nagy jele, mely hivatva van a teremtés közepett fölépíteni az Isten országát.

A kinyilatkoztatásnak ebből a világépítő és újító erejéből valamit a dogmatikának is kell sugároznia. Az «élet és szellem» igéit szólaltatni élet és szellem nélkül, körülhordozni az örök tüzet, és a világossággal együtt meleget terjeszteni nem akarni: mintha árulás volna az Isten országa és annak gyermekei ellen. A «*theologia mentis et cordis*» ellen elvben nem is lehet kifogása senkinek, aki komolyan katolikus alapon áll; a gyakorlati megvalósítással is megbékülhetünk, ha a «Pneuma» nem érvényesül a «Logos» rovására, ha a dogmák hitéleti tárgyalásának nem esik áldozatul a dogmatikai szabatosság és szolídság.

Aki megszokta a dolgokat örök szempontok magaslatáról tekinteni, alig veheti tudatlanra, hogy az Isten országának története új fordulóhoz ért: a germán-román népeknek és egész kultúrájuknak válsága új kilátások és föladatok elé állítja az Egyházat. A hivő lélek számára nincs kétség benne, hogy az üdvtörténetnek ez a most kezdődő fejezete is az Úr Krisztus diadalával végződik. De el kell készülve lenni arra, hogy az a hajnal csak kemény munkában telt hosszú éjtszaka után virrad ránk. A hű virrasztóknak tehát idejében gondoskodniok kell, hogy *elég olajuk* legyen a mécsesükben.

Ez a megfontolás szabja meg tizenöt esztendő óta dogmatikatanári működésem irányát és jellegét, és ez a könyv csak ennek a működésnek szerves mozzanata, terméke és eszköze akar lenni. Megkészítésénél elsősorban hittudományhallgatókra gondoltam, másodsorban azonban mindazokra, akiknek vagy hivatásuk közvetíteni a kinyilatkoztatás igazságait, vagy igényük mélyebbről meríteni hitéletük tartalmát. Nem új *anyag*nak kibányászása, hanem a dogmatikai üzemben közkeletű kincseknek céltudatos földolgozása volt igyekezetem. A szentírási, patrisztikai és teologiai irodalmi utalások sem akarnak irodalmi forrásmegjelölések

lenni, hanem beletartoznak a közepes terjedelmű dogmatikai tanfolyamokban ma már hagyományossá vált anyagba; és csak az áttekintés és olvasás megkönnyítése végett kerültek jegyzetbe. A szentírási utalások a mindenkor tárgyalt kérdés szempontjából a szentírási tanításnak majdnem teljes földolgozását adják, és pl. szentbeszédek készítésénél is konkordanciát helyettesíthetnek; úgy természetesen, hogy az idézett terjedelmesebb szakaszok nagy szempontok szerinti méltatást, az egyes versek pedig sokszor az összefüggésbe való beiktatást kívánnak.

Ennek az immár ezerhétszáz éves tudománynak rengeteg anyagából felöleltem mindazt és csak azt, ami híven tükrözteti a dogmatikai tudománynak mai állását. Tehát nem zárkózhattam el a bibliai és patrisztikai teologia főbb problémáinak és eredményeinek rövid ismertetése és ennek értelmében a történeti beállítás elől; annál kevésbbé, mert történeti távlatok nélkül nincs ma igazi tudományos műveltség. Még a gyakorlat embere számára is termékenyítő hatással van, ha tartalmának gazdag történeti tagozottságában bontakozik ki előtte a kinyilatkoztatás. Épen a kinyilatkoztatásban a történeti mozzanatok nem régiségek, hanem Isten akarta életcsirák. A kinyilatkoztatásnak mint történetben kifejtőző életfolyamatnak ismerete rásegít a jelennek is biztosabb és szabadabb fölismerésére és a természetfölötti életértékeknek nagyobb szabású folyósítására.

Fő igyekezetemet mégis a *spekulatív* föladatra, a kinyilatkoztatott igazság vallásbölcseleti tárgyalására fordítottam. Nem azért, mert erre egyéni hajlam késztet. A katolikus igazság szószólójának meg kell tanulnia kiemelkedni alanyi kötöttségének és ízlésének szűk köréből és hozzáedződni a természetfölötti tekintéllyel megpecsételt katolikus objektivum kemény vonalaihoz. Ennek a katolikus, objektív jellegű tanításnak fő tárgya a hittitkok, a gőgös racionalizmus és a jóllakott naturalizmus szemében rég elintézett dolgok, sok hivőnek, sőt papnak nézete szerint is tiszteletreméltó ereklyék, az ész teherpróbája, de nem életalakító tényezők. Meg kellett tehát mutatni, hogy az «élet és szellem» lángjegye ott ragyog minden titkon és tanításon, melyet a kinyilatkoztatás elénk ad; mind állja a bölcselő elme és a vallásos lélek kérdéseinek és követeléseinek keresztttüzét, sőt mind igazi istenes életnek termékeny csirája. Ezért különös gonddal kellett kidolgozni az Istenről szóló kinyilatkoztatott tanítást, mely a hitrendszer kútfeje és minden emberi problémának csomópontja és egyben megoldása. Ugyanezért bizony nem egy súlyosabb gondolatot és gondolatmenetet is meg kellett kockáztatni. Nevezetesen nem térhettem ki a teologiai iskolák mindenkori álláspontjának ismertetése elől. Laikus nézet szerint többnyire szőrszálhasogató viták ezek; valójában azonban a nagy létkérdések feszítő erői tesznek itt hatalmas

kísérletet megbirkózni a felülről jövő még nagyobb föladatokkal. Csak azt sajnálom, hogy a megszabott szűk keretek között nem juthatott kellően szóhoz minden iskolának minden teologiai bölcsesége és értéke.

Hogy ilyenformán a dogmatika nem lehet pusztán szórakoztató vagy épületes olvasmány, bizonyos. De árulás volna az Egyház hittudományos multjával szemben, nemkülönben a komoly igényű hivőkkel, elsősorban az Ige letéteményeseivel szemben dogmatika címén valami pótlékot adni, és nem azt, amit másfélezer esztendőn át az Egyház dogmatika néven ismer és becsül.

A dogmatika tárgyával és jellegével elválhatatlanul velejáró nehézséget nem lehet, nem szabad a dogma tartalmának elvizesítésével vagy «válogatott» érdekesebb fejezetek novellaszerű előadásával megkerülni. Amennyire tőlem telt, éles meghatározásokkal, szabatos és nyomos kifejtéssel, logikus gondolatmenetekkel, a lényeg kidomborításával, továbbá, ahol lehetett, a szó legtágabb értelmében vett analogiákkal, általában a tartalomnak logikai jelentősége szerinti tagolásával iparkodtam a *nehézségek*et legyőzni. Ezt a törekvést akarja támogatni a könyv technikája is, mely, gondolom, a használat alatt magamagát magyarázza és igazolja. Csak azt legyen szabad itt megjegyezni, hogy az utalásokban a római szám a régi szerzőknél általában a könyvet, az újaknál a kötetet jelzi; az arabs szám a régieknél a fölosztás tagozatait, az újaknál általában a lapszámot jelenti. A szerzők és címek rövidítései föltételezik a 23. § ismeretét.

A tárgyi nehézségek csökkentését akarja szolgálni a munka *magyar* nyelve is. Fájdalmas, de le nem tagadható tény, mellyel ma számolni kell, hogy amióta a klasszikusok tanítása a középiskolában annyit veszített terjedelemben és erőben egyaránt, a teologiai tanítás és tankönyvek latin nyelve egyre nagyobb nehézséget jelent a legtöbb jelölt számára. Sőt sok évi tanító tapasztalat arról győzött meg, hogy akárhány (nem épen mindig tehetségtelen) tanuló egyáltalán képtelen arra, hogy finomabb gondolatárnyalatokat, minőkkel épen a dogmatika állandóan dolgozik, teljes értelmük szerint fogjon föl, ha nem anyanyelvén kapja. Ezen is akartam segíteni akkor, mikor a teologiai műkifejezéseket és fordulatokat lehetőség szerint magyarul is adtam. Műszókat nem lehet mesterségesen termelni, azokat az életnek kell szülni, vagy legalább örökbefogadni. S nekem eszem ágában sincs egy sereg kétes értékű mesterséges termékkel boldogítani az amúgy is eleget kínzott magyar nyelvet. Csak a latin szakkifejezésekbe sűrített teologiai gondolatokat akartam jobban hozzáférhetővé tenni.

De talán azért is van szükség magyar dogmatikára, mert akad, aki latin vagy más idegen nyelvű könyveket nem könnyen olvas, és hite

igazságaiban mégis alaposabban akar tájékozódni. Gondolom, hogy közepes fogékonysággal, komoly elmélyedésre való elszántsággal, némi dialektikai készültséggel, aminőt a lelkiismeretesebb középiskolai bölcseleti propedeutika-tanítás is nyujt (lásd egyébként ennek az első kötetnek 265. lapját), és annyi előismerettel, amennyit mondjuk az én középiskolai tankönyveim adnak, érdekelt laikusnak is lehetséges ennek a dogmatikának tanulmányozása.

Hogy azonban magyar nyelvű dogmatikának megírására vállalkoztam, abban más megfontolás volt a döntő : Mélyen meg vagyok győződve, hogy társadalmi és nemzeti újjászületésünk csak a katolikus hit tartalmának mélyebb és igazabb átéléséből jöhet. *A Credo térítette meg és mentette meg valaha Európát és szülte kultúráját: csak a Credo-ból merítheti újjászületése erőit.* De ha azt akarjuk, hogy a hitigazságok életalakító tényezőkké váljanak, biztosítani kell számukra az életszerűséget és hatékonyságot. Már most pszichologiai igazság, hogy idegen nyelvű tartalom sohasem tud úgy belegyökerezni a lélekbe és ott azt a termékenyítő visszhangot kelteni, mint az anyanyelv hordozta gondolat. Akik itt azt mondják : a hitelvek valláséleti meggyökereztetése és termékenyítése nem a domatikai tanítás és dogmatikai könyvek föladata, aligha számolnak eléggé az emberi lélek fejlődésének egységével, és különösen a mostani nemzedék lelki életét szétziláló, hitét folyton kikezdéssel fenyegető kultúrtörténeti helyzettel.

Hozzájárul még egy nem megvetendő mozzanat : Az elgyötört lelkek áhítják a szabadító igazságot ; azok pedig csak a maguk nyelvén tudják bevenni az igét. Méltánytalan dolog volna azonban kezdőkre vagy másutt lekötött emberekre ráhárítani azt a nem könnyű föladatot, hogy idegen nyelven tanult, sokszor szövevényes, mindig nagy szabatosságot kívánó gondolatmeneteket maguk ültessenek át egy nyelvre, mely ilyen gondolatok hordozására nincs is még eléggé kimüvelve. E könyv szerzőjének is az úttörők munkájának hálás elismerése és fölhasználása mellett sok esetben nem csekély fáradságot szerzett az elvont gondolathoz nem könnyen simuló magyar nyelvet hozzátörni a skolasztikai gondolatmenetekhez és modern vallásbölcseleti fordulatokhoz.

De nem szeretném magamat félreértésnek kitenni : nem a dogmatika magyar nyelvű teologiai tanítása mellett akarok kardoskodni. Meggyőződésem, hogy a hittudomány és kivált a dogmatika tanításában nem lehet büntetlenül elszakadni attól a nyelvtől, mely megadta veretét és hordozza legjelesebb alkotásait. Nemcsak a római Egyház anyanyelvének ápolása, hanem magának a dogmatikának érdeke is követeli, hogy híven alkalmazkodjunk XI. Pius pápa intencióihoz (lásd Acta Sanctae Sedis 1922), és a teologiai tanításban a *latin* nyelvnek vezérszerepet juttassunk

Akárhány teologiai gondolatmenet sokat veszít eredeti tartalmából és mindenesetre tőrőlmetszettségéből, ha kifejtjük abból a burokból, amelyben született. A dogmatika 13. és 17. századi nagy klasszikusai, nem is szólva Szent Ágostonról, hét pecsétes könyv maradnak annak számára, aki teologiai gondolatmeneteket legalább annyira-amennyire nem tud latinul is megépíteni.

Ebben a megfontolásban tisztára hittudomány-hallgatók igényeire való tekintettel a vizsgálatokon általában megkívánt terjedelemben, az emlékezetet támogató következetes technikával ennek a magyar dogmatikának a velejét egyidejűleg latinul is kiadom.[1] A főiskolai tanításban ezt tekinteném vezérfonalnak és megtanulandó szövegnek. Mellette a magyar állandó és mellőzhetetlen használatra szánt segédkönyv, mely a latinnak értését, kimélyítését és különösen a történeti, vallásbölcseleti és hitéleti irányban való kibővítését szolgálja. A magyar műben ezért mind tárgy mind tartalom tekintetében teljességre törekedtem. Nevezetesen fölvettem a dogmatika elveiről (loci theologici) és az Egyházról szóló részeket is. Ezeket ugyan nálunk többnyire az alaphittudományban szokás tárgyalni; nélkülük azonban bajos fölépíteni a katolikus hitigazságok «rendszerét». Aki azonban a dogmatikában nem kívánja ezeknek a kérdéseknek tárgyalását, itt könnyen mellőzheti; könnyebben, mint pótolhatná az, akinek itt van rájuk szüksége. A latinban (az első kiadásban; a második adja az alapteologia teljes anyagát) én is elhagytam; részint mert teljes alaphittant úgy sem akartam latinul adni, részint, mert kímélni kellett a nyomtatási költségeket. A latinban a történeti áttekintéseket, a vallásbölcseleti méltatásokat, a hitéleti alkalmazásokat és (elsősorban költségkímélés végett) az irodalmat és hitforrási utalásokat egészen elhagytam (lásd azonban a 2. kiad. előszavát), és csak a koráramlatoktól mintegy független örök veretű gondolatmeneteket foglaltam be. Így a latin könyv a teologiai multnak a kulcsa, különösen a nyelv és kifejezés szempontjából, a magyar pedig emellett a jelen és jövő föladatait is közvetlenül szolgálja. ‚Emellett' mondom, mert az anyag megválasztásánál és a kidolgozásnál az a cél is lebegett előttem, hogy ennek a magyar munkának áttanulmányozása után nyitva legyen az út a nagy dogmatikusok bármelyikének munkáihoz.

Jól látom, hogy ez a könyv az anyag és a föladat nagyságához mérten nagyon is szerény arányaival több irányú *kiegészítést* kíván. A kezdőnek nagyon a kezére járna egy lehetőleg ennek a könyvnek tartalmához és igényeihez alkalmazott bölcseleti bevezetés; a gyakorlat emberének

[1] *Summarium theologiae dogmaticae* quod ad utilitatem tironum litterarum sanctarum composuit Antonius Schütz etc. Sumptibus Societatis Sancti Stephani 346 lap (2. bővített kiadás ugyanott 1935).

kívánatos volna az elvont hitigazságok szemléltetésére és a hitéleti gyümölcsöztetésre szolgáló analógiák választéka, mondjuk egy theologia symbolica. Némelyeknek pedig adósa lettem abban, mikép látom én egyrészt a dogmatikai kérdések tudományos továbbépítését, másrészt a dogmatikai elmélésnek a tudás és élet egyéb területeire való alkalmazását. Mindez tervbe van véve.[1]

Most azonban mélységes megilletődéssel és hálával hódolok meg a fölséges Úristennek, aki megadta, hogy az elmélyedésnek és egyirányú szívós munkának nem kedvező társadalmi viszonyok közt, a kiadásnak ezer akadékot vető gazdasági helyzetben megjelenhetett (nem csekély előkészület után, de ép a viszonyok sürgetése következtében jóval hamarabb, mint nekem kívánatos volt) ez a tudtommal első teljes magyar dogmatika (Rátz Sándornak 1832-ben megjelent «Ágazatos theologiá»-ja minden tudományos érték nélkül való, Répászky alapos munkája : 1878/83 a kezdetnél nem jutott tovább ; Katschthaler műve fordítás) . . .

Hogy amit itt adok, mennyire elmarad attól, amit elgondoltam, és már az elgondolás is mennyire távol jár ama boldogító valóságtól, mely sugallta, azt én tudom legjobban. Hű igyekezetemet alázatos lélekkel leteszem az Úr Krisztus lábához abban a mély hitben, hogy «ha az Úr nem építi a házat, hiába munkálkodnak, akik azt építik» (Ps 126).

Budapest 1922, Mindenszentek ünnepén.

Schütz Antal.

[1] Azóta megjelent : A bölcselet elemei Szent Tamás alapján 1927. Továbbá összegyüjtött dolgozataim (Az Ige szolgálatában 1928 ; Eszmék és eszmények 1933 ; Őrség 1936) és az Isten országa c. sorozat (eddig : Krisztus, A házasság, Isten a történelemben, Az örökkévalóság) a második és főként a harmadik föladatot szolgálják.

A MÁSODIK KIADÁS ELŐSZAVA.

Amióta ez a könyv elindult útjára és megtette első fordulóját, nyilvánvalóvá lett minden látni akaró számára, hogy *dogmatikai korszakba jutottunk.*

A 19. század vezértípusa volt a skeptikus; nem a gyökeres skeptikus, aki mindent kétségbevon; a heroizmust a liberalizmus százada nem ismerte, még ebben a tagadó formájában sem. Hanem ez volt a szellemi magatartás: mindent megkérdőjelezni, semmiben meg nem állapodni mint akár az elmélésnek akár az élésnek elmozdíthatatlan útmutatójában. Ezt elnevezték relativizmusnak: értéssel közeledni mindenhez, értéket látni mindenben, de semmiben sem föltétlen értéket!

A 20. század vezérszelleme lassan visszaérlelődött oda, hogy kell lenni valaminek, amiért érdemes élni és halni, ami átfogja az egész embert és az egész létet, ami egyéni szeszélyen, ízlésen, ingatagságon túl megföljebbezhetetlenül le tudja fogni az embernek minden tetterejét és reményét. Igy a dogmatikum ismét becsülethez jutott, sőt csillaga lett mind a bolsevista forradalomnak, mind az imperiumos és nacionalista ellenforradalomnak. És ennek a forradalmi dogmatizmusnak minden keresztény értéket fölperzselő máglyatüzénél, az ellenforradalmi jelenvilágiság fáklyafüstjénél egyszerre elénkáll, teljes fényében, időtálló jelentőségében, fölszabadító és éltető erejében — a *dogmaticum theologicum.* A merő embert és az emberi eszményeket dogmatizáló evilágiság közepett ez a hivő dogmatikum megjelenik egy másvilágból, az örökkévalóság jegyével homlokán, és teljes illetékességgel másvilágba hív. S ezáltal lett a világ problémáinak is egyedüli orvosa. Újra kitűnt, hogy a földi téreken csak az ég csillagai adnak biztos eligazodást, és megint időszerű lett a katolikus dogma és vele a dogmatika.

Számomra egészen különös öröm és jutalom, hogy ennek a műnek annyi lelkes olvasója és híve akadt a világi emberek között is. Nem tartotta vissza őket a terjedelme és nem rettentette a szakszerűsége. Őket, úgy gondolom, az a helyes érzék vezette, hogy aki korunk negatív dogmatizmusával szemben sorompóba akarja állítani a katolikum diadalmas erőit, annak közvetlen érintkezésbe kell jutni a dogmáknak teljes

kozmoszával, minden értékükkel és erejükkel; és ezt csakis a tárggyal arányos szakszerű tudományos földolgozás tudja közvetíteni. Jelennek meg napjainkban *laikus dogmatika* címmel sokszor egészen jó munkák, megbízható szerzőktől. Megvan ezeknek a hivatásuk és jogosultságuk. A hivő irodalom régóta ismeri és műveli; persze szerényebb címmel. De aziránt nem szabad magunkat áltatni, hogy egy tudománynak teljes erejét és áldását nem tudják folyósítani az ilyen kivonatolások és in usum delphini való «kiszabások». Ma sokkal komolyabb érdekekért foly a harc és sokkal gondosabb képzettséget mozgósít e világ fejedelme és vezérkara, semhogy merőben laikus és dilettáns fölkészültséggel eredményesen föl lehetne venni vele a harcot. Szakszerűséggel szakszerűséget kell szembehelyezni, tudással tudást; és a világosság fiainak, legalább azoknak, kikben él a grállovagok ambiciója és lelkiismerete, nem szabad elmaradni e világ fiai mögött, sem elszántságban sem erőkifejtésben sem fölkészültségben.

Jóllehet tehát ez a dogmatika elsősorban azoknak van szánva, kiknek a legfölségesebb emberi hivatás jutott, karizmás hivatottsággal tenni tanuságot az Úr Krisztusról és az ő igazságáról, mégis mindjárt kezdettől fogva és mostani kiadásában még inkább kezére akar járni mindazoknak, kik igyekeznek közvetlen közelébe férkőzni annak a kincsnek, melyet hitük nekik ád, és akik aztán indítást éreznek arra, hogy szent meggyőződésükről számot adjanak minden reákérdőnek; nemcsak, hanem élő bizonyságot akarnak tenni, hogy minden igénynek és szükségletnek ez az egyedüli eledele és orvossága, a jelen és jövendő életnek ígérete. Ezért rászántam magam arra, hogy mint új anyagot fölvegyem *az alapvető hittudományi témákat*, melyek egyúttal a hitvédelemnek is alapleltárát alkotják. Igy egyúttal meg tudtam adni az egész tárgyalásnak annak rendje és módja szerint is azt a valláspszichologiai, vallástörténeti és kinyilatkoztatáselméleti megalapozást, mellyel úgyis alá volt építve már az első kiadásnak minden gondolatmenete.

A többi részben is törekedtem arra, hogy kiemeljem mindenütt a katolikus igazságnak élet- és időszerűségét és megadjam a tudományos színvonalnak is a magától értődő korszerűséget. Persze, aki híven követi a dogmatikának immár ezerhétszázéves géniuszát, mely zavartalan összhangba fűzi a személyes tudományos odaadást a hézagtalan történeti folytonossággal, az nem lesz arra indítva, hogy új kiadás cimén új könyvet adjon. Nála a tudományos haladás szabta igazításokon túl csak azok a retusirozások jönnek szóba, melyek minden emberi alkotásnak belső törvényéhez tartoznak, melyeket a legtöbb olvasó csak akkor venne észre, ha — elmaradtak volna.

Az átdolgozásnál külön tekintettel voltam azokra, akik *nem mint szakteologusok* forgatják ezt a művet. Főként nekik akartam kezére járni

az elkerülhetetlen latin fogalmazások lehető fordításával, nekik is az Ige hivatott hirdetőinek is gyakoribb utalásokkal, nevezetesen a tulajdon munkáimra való utalásokkal. Remélem, épen ezekben senki sem ért majd félre. Az Úristen különös kegyéből az első kiadás előszavában jelzett három adósságból kettőt tudtam törleszteni, mégpedig olyan arányban, mint azt akkor nem sejthettem és nem remélhettem. Volt módomban alapvető témákat szélesebb körök előtt és általános igények számára újból szabadabb kidolgozásban föltárni (Isten országa), és volt alkalmam a dogma fényével bevilágítani a legkülönfélébb időszerű kérdésekbe. Így a dogmatika gondolatait tudtam továbbépíteni épen azon a területen, mely a nem-teologusnak is legkézzelfoghatóbban mutatja ennek a tudománynak életszerűségét s a szakhatáron messze túlterjedő jelentőségét és elérhetőségét. S hogy itt inkább a magam fejtegetéseire utaltam mint másokéra, azon remélem nem ütközik meg, aki tudja, mennyire fontos épen a kezdő számára és épen ezen a nagy szabatosságot követelő területen a vonalvezetés egyöntetűsége.

Ezzel kapcsolatban szabad talán jeleznem, hogy nem vesztettem szem elől a harmadik adósságomat sem. Gondolatai érnek, anyaga gyűlik. S ha az Úristennek úgy tetszik, belátható időn belül elkészül ez az «illusztrált» dogmatika is, melynek fuvalmát különben nem lesz nehéz megérezni ezen a munkán és az utolsó tizenöt év alatt megjelent sok egyéb dolgozatomon is.

Még két megjegyzést a nem-szakteologus számára. Az egyik alaki. *A szentírási utalások* dolgában a helymegtakarítás és áttekinthetőség szükségessé tették már az első kiadásban a nemzetközi tudományos irodalomban szokásos idézést: Római szám jelzi a könyvszámot ott, ahol egy címen több könyv szerepel, mint pl. a Királyok négy könyve, a Korintusiakhoz írt két levél; nagyobb arab szám a fejezet, kisebb mellette a vers száma. A könyvek maguk latin-görög nevük kezdetével vannak jelölve; pl. Gen = Genesis, Mózes első könyve. Mi felel meg ezeknek a jeleknek a magyarban, megmondja az új magyar szentírásfordítás.

A másik megjegyzés tartalmi. A dogmatika tüzetesebb és gyümölcsösebb tanulmányozásának a 22. §-ban jelzett követelmények mellett fő tanulmányi föltétele némi tájékozottság a *skolasztikai bölcselet*ben és a latin nyelv elemeiben. Az első követelménynek szemmeltartásával készült «A bölcselet elemei Szent Tamás alapján» c. könyvem, mely általában a középiskolainak megfelelő műveltségi fokot vesz mértéknek. Itt különösen a logika és általános metafizika témái jönnek tekintetbe. Akinek rendszeres tanulmányra kevés az ideje és mégis akar időnkénti tájékozódást, annak nem lehet eléggé ajánlani, hogy szorgalmasan használja mind ennek a dogmatikának, mind a bölcseletnek tartalom-

mutatóját. Ami meg a *latint* illeti, érdemes a komoly önképzésre törekvő intelligens katolikusnak meglett korában is pótolni a gimnáziumi előképzettség hiányát. A rendszeres és kitartó munkát (alapja lehet egy gimnáziumi nyelvtan, lehet egy fölnőtteknek készült munka is, amilyen pl. H. Jungblut: Elementa latina; M. Diesterweg Frankfurt) itt bőséges jutalom koronázza: az Egyház anyanyelvének már elemi ismerete is közvetlen szépségében és erejében megidézi azt a szellemet, melyet a Roma aeterna áraszt — nem utolsó helyen a liturgiájában.

Ma magyar szentév kezdődik az Eucharisztia jegyében, Szent István király szellemében. Isten kegyelméből most egy emberöltője, hogy dolgozhatom hazámnak Szentlélekből való újjászületésén és szentévének eljövetelén. Engedje a Szentháromságos Úristen, hogy ez a könyv is, új útjában is, ennek az igyekezetnek legyen áldásos hordozója.

Budapest 1937 május 23, Szentháromság vasárnapján.

Schütz Antal.

ELSŐ ÉRTEKEZÉS.

A kinyilatkoztatás.

Teologiai ismeretelmélet.

A *dogmatika* a kinyilatkoztatott elméleti igazságok tudománya és a katolikus teologiának szerves része, sőt középpontja.

A katolikus teologia, elsősorban a dogmatika azáltal különbözik lényegesen minden egyéb tudománytól, hogy *forrása* (tárgyi ismeretelve) a kinyilatkoztatás; *alanyi elve* pedig (az az ismerő képesség, mely a kinyilatkoztatásból merített ismereteket földolgozza) a hivő elme. Ahol e két elv közül csak egy is hiányzik, ott még lehet szó vallástudományról, de már nem hittudományról. E két elv szabatos megértésén fordul a dogmatika sajátos jellegének méltatása, a korrekt katolikus teologiai álláspont, sőt magának a katolikus igazságnak is a helyes fölfogása. Bizonyos, hogy a 16. századi vallásújítóktól a modernistákig nem támadt eretnekség vagy teologiai tévedés, mely ne tört volna be a teologiai ismeretelmélet területére is, sőt legszívósabb gyökereivel belé ne fúródott volna. Megannyi ok, hogy a hitigazságok rendszeres tárgyalását a *teologiai ismeretelmélet* vezesse be.

A teologiai ismeretelmélet tehát a dogmatika megalapozása; ezért alapvető teologia *(theologia fundamentalis)* nevén is szerepel. Ennek az alapvető föladatának úgy felel meg legcélszerűbben, ha a kinyilatkoztatást a következő szempontok szerint tárgyalja: 1. A kinyilatkoztatás elmélete, 2. valósága, 3. fönntartása a Szentírásban, szenthagyományban és az egyházi előterjesztés útján, 4. elfogadása a hitben és 5. földolgozása a hittudományban. Ezzel az eljárással egyben igazolja a hivés észszerűségét is; sőt megmutatja a nemhivőnek is, hogy ha eszére hallgat, hittel kell elfogadnia, amit az Egyház eléje terjeszt. Ezáltal pedig a katolikus hivő álláspont általános tudományos védelmét készíti; másszóval *apologétikává* lesz. Az apologétikai föladat kívánatossá teszi, hogy a róla szóló értekezést a vallásról való általános tárgyalás vezesse be; annyival inkább, mert ez kívánatos a teologiai alapvetés, sőt a részletes dogmatikai tárgyalás szempontjából is.

A teologia fejlődése is ebben az irányban halad. *Szent Tamás* a Summa I 1-ben röviden érinti a teologiai ismeretelveket (tüzetesebben tárgyalja 2II 9; in Lomb. III dist. 12 ss.; Verit.). A 16. században aztán a teologiai szükséglet monografiás tárgyalásra adott indítékot. Az úttörő Melchior *Cano* OP De locis theologicis (ll. 12) 1562 c. klasszikus műve; részben még kiválóbb Th. *Stapleton* Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica 1579. A 18. század több elsőrendű műnek adott létet: *Duplessis d'Argentré* De elementis theologicis 1702; *Dominicus a ss. Trinitate* (kar-

melita) Bibliotheca theol. (ll. 7) 1665–76; K. H. *Kilber* SJ a Theologia Wirceburgensis I. kötetében 1776; J. *Gautier* SJ Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam 1756. — A 19. században a legtöbb dogmatikus részint terjedelmes bevezetésként kezeli, mint M. J. *Scheeben* Dogm. I 1; J. *Kleutgen* Theologie der Vorzeit I IV V; Chr. *Pesch* Praelectiones dogmat. I. Mások külön traktátusokban tárgyalják, mint J. *Franzelin* De div. Traditione et Scriptura [4]1896; G. *van Noort* De vera religione [5]1929; és De fontibus revelationis nec non de fide divina [3]1920 stb. Továbbá részletesen foglalkoznak vele az apologéták és az alaphittanok szerzői, akik közt legnevesebbek: Fr. *Hettinger* Lehrbuch der Fundamentaltheologie ([3] von S. Weber) 1913; P. *Schanz* Apologie des Christentums [3]III 1906; C. *Gutberlet* Lehrbuch der Apologetik [2]III 1899; J. *Ottiger* Teol. fundamentalis 2 k. 1897–1911; A. *Dorsch* Instit. theologiae fundament. 2 k. 1914; A. *Schill* Theolog. Prinzipienlehre [4]1914; A. *Schmid* Apologetik 1900; S. *Weber* Christl. Apologetik 1907; J. *Brunsmann* Lehrb. d. Apologetik 2 k. [2]1930–2; *Répászky* Általános dogmatika 2 k. 1878–80; *Kováts* J. Hitvédelem és alapvető hittan I. k. 1898. — Monografiák: H. *Denzinger* Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis 1856–7; C. *Schäzler* Introductio in s. theologiam dogmaticam 1882; *Szentes* A. A keresztény hit alapforrásai 1896; J. J. *Berthier* Tr. de locis theologicis 1897; C. *Labeyrie* La science de la foi 1903; Th. *Zigliara* Propaedeutica ad s. theologiam 1906; A. *Gardeil* La notion du lieu théologique 1908, La crédibilité et l'apologétique 1912; Le donné révélé et la théologie [2]1910; J. V. *Bainvel* De vera religione 1914.

Bevezetés. A vallás.

»Nincs nép vallás nélkül«; ez a történelmi és etnologiai megállapítás igazolja azt a régi tételt, hogy a vallásosság embervoltunknak velejárója: *homo est animal religiosum.* Sőt a vallás az embernek legjelentősebb ügye. A vallás kérdései tudták eddig elindítani és táplálni a leghatalmasabb történelmi mozgalmakat, ha nem vallásterjesztés, akkor vallásüldözés alakjában. Napjainkig minden átfogó program vallási köntöst ölt; és nincs az a gondolkodó ember, akinek ne jelent volna meg legalább egyszer életében a vallás mint középponti probléma. Ebbe *a vallási rátermettségbe és igénybe ereszti gyökereit a kinyilatkoztatás.* Mind a vallásnak alapvető jelentősége, mind a kinyilatkoztatás tudományos igazolásának kötelessége megkívánja, hogy a vallás mivoltát és igazvoltát megvilágítsuk vallásbölcseleti, -pszichologiai és -történeti szempontból.

1. §. A vallás mivolta.

J. P. *Steffes* Religionsphilosophie 1925; B. *Rosenmöller* Religionsphilosophie 1932; P. *Schanz* Apologie des Christentums I [4]1910 II [3]1905; H. *Schell* Religion und Offenbarung [3]1907; *Schütz* A. A vallás meghatározásához (Theologia 1937). I. *Döllinger* Heidentum und Judentum 1857; A. *Anwander* Religion der Menschheit 1927; J. *Bricout* Ou en est l'histoire de la réligion? 2 k. 1911; O. *Karrer* Das Religiöse in der Menschheit 1934; *Chantepie de la Saussaye* Lehrbuch der Religionsgeschichte 2 k. [4]1925 (jelentős; nem kat.); W. *Schmidt* Der Ursprung der Gottesidee 6 k. 1926/35 (alapvető); *Kühár* F. Egyetemes vallástörténet 2 k. 1936/7.

1. A vallás meghatározása.

Mi a vallás, erre a kérdésre a bölcselők, valláspszichologusok és valláshistorikusok meg a teologusok a *legkülönbözőbb feleleteket* adják. Ennek a sokféleségnek az az oka, hogy a vallás mint az egész embert átfogó valóság igen sok szálból szövődik együvé, és a legtöbb meghatározás ennek a bonyolult jelenségnek csak egyik-másik összetevőjét vagy oldalát veszi tekintetbe. Legtöbbje nem annyira hibás, mint inkább hiányos. A helyes meghatározásnak számba kell venni mindazokat a jelenségeket, melyeket a történelem és élet vallás, vallási jelenség nevével jelöl, aztán a vallási tények és adatok sokaságát vissza kell vezetnie logikai gyökerükre. Ennek a követelménynek eleget tesz *Szent Tamás*[1] meghatározása :

A vallás nem más, mint az eszes teremtmények odarendelése Istenhez mint első elvhez és végső célhoz ; ordo creaturae rationalis ad Deum. A vallás elsősorban és annak rendje-módja szerint (primarie et formaliter) mint egyéni magatartás és életforma, mint *személyes vallásosság* (religio concrete, subiective) jelentkezik. A vallásos ember elismer fölötte álló, őnála és a természetnél hatalmasabb szent Valóságot, melytől életkérdésének végleges megoldását, üdvösségét és boldogságát várja ; másszóval Istent imád és szolgál, mint a létnek és nevezetesen az ő létének urát és irányítóját. Másodsorban és *tárgyilag* tekintve (secundarie et obiective) a vallás azoknak az ismereteknek, rendelkezéseknek, intézményeknek és műveknek együttessége, melyek a vallásosságnak lendítői és kifejezései. Ebben az értelemben beszélünk pl. vallási tanokról, szertartásokról, vallási közösségekről, perzsa, mohamedán vallásról.

Ezt a meghatározást *igazolja a)* a valláspszichologia, mely kimutatja a vallásosság elemeit (alább 2. szám) ; *b)* a vallástörténet, mely megismertet az eddig kialakult vallásokkal, és megmutatja, hogy a fönti meghatározás mindegyikre ráillik (3. szám) ; *c)* a vallásbölcselet, mely a vallás elemeinek valóságát igazolja és a vallás eredetét állapítja meg (2. §).

Megjegyzés. A *vallás* szó a vallásosságnak egy nem alapvető, de kiegészítő mozzanatától, a vallásos lelkület nyilvánításától, megvallásától veszi eredetét. A nyugati nyelvekben a vallás szava a latin *religio*. Ennek valószínű szófejtését adja *Cicero:*[2] a religio szó gyökere relegere, ami annyit jelent mint újra meg újra, szorgalmasan átvenni ; t. i. azt, ami az Istennek tiszteletére tartozik. Szent *Ágoston*[3] mélyebbet próbál : szerinte a tő religare, lekötni ; a vallás t. i. az embert leköti Istennek.

2. A vallás elemei.

Mivel a vallás elsősorban és konkrét valóságában vallásosság vagyis sajátos lelki magatartás, itt *pszichologiai* elemzés adja a vallás elemeit (valláspszichologia). A tárgyi értelemben vett vallás alapelemeit elsősorban a vallás*történelem* nyujtotta vallások elemzéséből kell meríteni ; míg a vallásbölcseleti eszmélés minden vallásosság és vallás *metafizikai* alapjait tárja föl és egyben megmutatja e hármas szemlélet eredményeinek belső összefüggését.

1. *Metafizikailag.* — Minthogy a vallás legmélyebb gyökerében oda-

[1] *Thom* 2II 81, 1 5. [2] *Cicero* Natura deorum II 28. [3] *August.* Vera relig. 55, 111.

rendelés vagyis vonatkozás Istenhez, ezért minden vallásnak és vallásosságnak metafizikai alapföltétele ennek a vonatkozásnak két határpontja: *Isten és az ember*, amennyiben rátermett arra, hogy vallási vonatkozásba lépjen Istennel.

a) Isten. Hogy vallási magatartás jöjjön létre, ahhoz az embernek legalább homályosan, sejtésszerűen meg kell győződnie, hogy van felsőbb, titokzatos, szent hatalom, melytől ő és a világ gyökeresen függ, mely az ő útjait és a világ sorsát tudja befolyásolni és irányítani; nemcsak, hanem tudomásul veszi az ő szolgálatait és szükségleteit, s azok tekintetbevételével intézi az ő sorsát és a világ folyását. Másszóval egy világfölötti hatalom személyessége, a *személyes Isten* a szó alapértelmében vett minden igazi vallásosságnak alapföltétele.

Ahol a vallási magatartás nem személyes Istenhez igazodik, de megmarad az a sajátossága, hogy tapasztalatontúli, transzcendens valamit ismer el mint a létnek, kivált az emberlétnek értelmét, célját és irányítóját, ott *analog vallás*ról beszélhetünk. Ilyen elsősorban a panteisták vallásossága; még lejjebb állnak a vallási lépcsőn mindazok, kik a világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését, avagy az emberiség haladását, az államot, nemzetet, fajt tekintik ilyen felső lénynek *(álvallások)*; továbbá, akik egy kultúrprogramtól vagy kultúrjelenségtől, pl. a gazdasági rend megváltoztatásától (szocialisták), a zsidó kérdés megoldásától, vegetarianizmustól, spiritizmustól stb. várják minden baj orvosságát és benne látják életük célját *(pótvallások)*. Megtörténik, hogy a vallási magatartást jellemző bízó önodaadás már csak abban éli ki magát, hogy hadat üzen minden vallásnak *(negatív vallás*, amilyen a bolsevista ateizmus, a beszbozsnik).

b) Az ember. Istent fölismerni mint abszolut okot és célt, elismerni mint a sors urát, ehhez a meg- és felismeréshez igazodni az életben és magatartásban: ehhez *szellemiség* kell, vagyis képesség megismerni az Istent mint legfőbb hatalmat, mint világalkotót és törvényhozót, és képesség ennek a fölismerésnek értelmében alakítani az életet. Isten és szellem: ez az a két pillére a létrendnek, melyen fölépül minden vallásosság, akkor is, ha ezeknek a pilléreknek csak elmosódott körvonalai jelennek meg a lélek előtt.

2. *Pszichikailag.* — A vallás az eszes teremtménynek, nevezetesen az embernek odaigazodása Istenéhez. Mivel ennek az odaigazodásnak metafizikai alapja az a tény, hogy az ember mindenestül függ Istentől, ezért a vallásosságban érdekelve van az egész ember, minden élet- és tevékenységmozzanatával:

a) Az *értelem* mint a vallási eligazodás első tényezője. Minden igazán emberi magatartásnak első lépése: legalább valamilyen eligazodást keresni, fölismerni a helyzetet. A vallási magatartásban is alapvető mozzanat a vallási megismerés, a vallási gondolat, amint azt a protestáns teologiában ma is kelendő ellenkező fölfogásokkal szemben gondos tapasztalati pszichologiai vizsgálatok is megállapítják.[1] Nem is akad vallás, melyben a vallási eszmék, ha mindjárt még oly tökéletlenek és kezdetlegesek is, döntő szerepet ne vinnének.

b) Az *akarat.* Hisz a vallási magatartásnak jelentős mozzanata az

[1] K. *Girgensohn* Der seelische Aufbau des religiösen Lebens ²1930.

Istennek mint a boldogulás és a boldogság forrásának keresése, tehát az ő kedvének keresése, akaratához való igazodás. Ez pedig az elhatározásnak, az akarásnak dolga.

c) Az *érzelem.* A lelkiélet gyökeres egységénél fogva nincs lelki megnyilvánulásunk, melynek nyomában érzelmek ne járnának; és viszont nincs lelki magatartásunk, melybe érzelmek ne sugároznák bele színeiket, hangulataikat, indításaikat. Minél mélyebben vagyunk érdekelve valamiben, annál erősebb és gazdagabb érzelmi hatást vált ki; s viszont az erős, színes, tiszta érzelmi világ hatalmas indításokat tud adni az akaratnak, sőt igen jelentős irányításokat és megvilágosításokat tud nyujtani az értelemnek. Le coeur a ses raisons, mondja Pascal, que la raison ne connaît pas; a szívnek vannak szempontjai és érvei, minőket az értelem nem ismer. Assisi sz. Ferencnek gyakori mondása volt épen a mélyebb vallási élet ügyében: Quanto fà, tanto sà; itt addig ér az ember értése, ameddig az élése. Érthető tehát, hogy a vallásos életben is nagy szerep jár az érzelmeknek, a *szív*nek, amint az kitűnik már a zsoltárokból, a tősgyökeres vallásosságnak ez elsőrendű dokumentumaiból. Szent Ágoston[1] is azt mondja: «Ebben a zarándokéletben félelem és vágy, öröm és bánat vezet minket Isten útjain».

d) A *külső magatartás.* Minthogy az ember test és lélek egysége, pszichikai és fizikai törvényszerűség erejével kölcsönhatásban van a belseje és külseje. Ami lelkét mozgatja, külső kifejezést keres; és viszont a külső kifejezés erőre és teljes kibontakozásra segíti a belső élményt; amely lelki élmény nem jut megfelelő külső kifejezéshez, nem tud teljesen kifejlődni, veszít az erejéből és könnyen elsorvad. Innen van, hogy a vallásos lelkület keresi és meg is találja a maga megfelelő kifejezését: *szertartást* teremt. Mivel a vallási lelkületnek legtermészetszerűbb magatartása az imádság,[2] ezért az imádságos lelkületnek kimerítő kifejezése, az áldozat a vallásos magatartásnak legjellegzetesebb szertartása, a legkifejezőbb istentiszteleti cselekmény (lásd 104. §).

e) A *vallási közösség.* Az ember lényegesen társas lény, ζῷν πολιτικόν. Közös igények, eszmék, föladatok immanens törvényszerűséggel közösségbe terelik azt az embert, aki már amúgy is közösségbe születik bele és közösségben nő föl. S mivel semmi oly mélyen nem érinti az embert, mint a vallási eszmék és vallási föladatok, lehetetlen közösségre nem lépni azoknak, kiket ugyanaz a vallási meggyőződés, eszmény és magatartás hat át. Különösen hatásos vallási közösség-alkotó tényezőnek bizonyul a vallásos lelkület külső kifejezésének, az istentiszteletnek igénye. Viszont az egyes ember a legerősebb vallási indításokat és irányításokat attól a vallási közösségtől veszi, amelybe születése vagy életsorsa belekapcsolja.

A vallásosság lelki elemeinek ezt a megállapítását a vallás meghatározása és általános pszichologiai meggondolások adják. De igazolja a valláspszichologia és vallástörténet is, amint alább (3. szám és 2. §) kitűnik. Megállapításunknak az egész vallási élet számára mind elméleti, mind gyakorlati szempontból jelentős *következményei* vannak.

1. Az egészséges, vagyis lendítő és áldásos vallásos magatartást

[1] *August.* Civ. Dei X IV 9. [2] «Ascensio mentis in Deum» *Thom* 2II 83 84.

csakis *az összes lelki elemek harmónikus egymásbaválása* biztosítja ; amint elénk írja a Szentlélek Úristen : »Szeressed a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből és teljes elmédből és teljes erődből«.[1] — Az összes lelki tényezőknek ez a harmónikus együttműködése teremti meg a vallásos magatartásnak azt a sajátos *poláris jellegét* is, melynek feszüléseiből fogyhatatlan erő és élet fakad mind az egyes, mind az emberiség számára. Isten ugyanis a vallásos lélek előtt úgy jelen meg, mint mérhetetlenül fölötte álló és ezért végtelenül távoli és távolító s egyben mint legbensőbben közelálló és vonzó valóság. A mérhetetlenül távoli Isten az értelem előtt úgy jelentkezik, mint fölfoghatatlan és kifürkészhetetlen Való, aki előtt alázatos hittel kell meghódolni ; az érzelem előtt mint érinthetetlen szent fölség, mely sujt és büntet, mellyel szemben alázatnak, félelemnek, bánatnak van helye ; az akarat előtt mint mindenható, győzhetetlen parancsoló, akinek föltétlen alávetéssel tartozunk. A mondhatatlanul közeli Isten pedig az értelem előtt úgy nyilvánul meg, mint a tiszta fényben ragyogó teljes igazság, mely az elmének páratlan megvilágosodás ; a szív előtt mint szeretet, irgalom, igazságosság, mely nyugtat, váltságot és kegyelmet szerez ; az akarat előtt mint legfőbb jóság, érték és szentség, amely odaadást, imádást, reményt, szeretetet vált ki.

2. A legtöbb emberben nincsenek természettől egyensúlyban az összes lelki alaptehetségek és irányulások ; rendesen egy viszi a vezérszerepet. Ha ez az uralkodó tényező a vallási életben a többit nem nyomja el, hanem legalább elvben és törekvésben érvényesülésre segíti, akkor *a vallási magatartás* különféle *tipusai* alakulnak ki, melyek mind igazi, egészséges vallásosságnak lehetnek hordozói és képviselői, s mert mindegyik a vallásosságnak más-más mozzanatát hangsúlyozza, valamennyi együtt biztosítja a vallásosság kozmoszának színességét, változatosságát és gazdagságát. Igy akikben az *értelem* viszi a vezérszerepet, azok alkalmasak és hajlamosak arra, hogy különös erővel ragadják meg és dolgozzák föl a vallás értelmi elemeit; s lesznek belőlük spekulatív teologusok, vallásbölcselők, és ha bennük a vallásos gondolkodás ereje nagy lendülettel és intuitív érzékkel párosul : látnokok és próféták. Az *akarat*emberek természetszerűen a vallásosság törvény és erkölcs jellegű mozzanatai felé tájékozódnak ; ezekből lesznek a jó lelkipásztorok, vallási nevelők és szervezők, a karitász hősei ; az intenzív akarattal szövetkező lendület és átfogó szeretet adja az apostolt. A *szív*embereket megfogja a vallás érzelmi világa ; igazi otthonuk a liturgia ; közülük kerülnek ki a vallási művészek és az olvadó misztikusok. A többi karakterologiai típus is természetesen reá tudja nyomni bélyegét a vallási magatartásra. Igy a kifelé forduló ember (az *»extrovertált«)* a vallásosságában is különösen a szervezés, akció, a vallásilag inspirált kultúrmunka (iskolaügy, politika, társadalmi szervezés) embere lesz ; viszont a befelé forduló *(»introvertált«)* szívesen megvonul a magábamélyedés, vallási önelemzés, csöndes elmélyülés szigetére. Az *optimista* lelkületű ember fogékonyabb a vallási élet vigasztaló, emelő, tettre serkentő mozzanatai iránt ; viszont a *pesszimista* és sűrűvérű a komoly, sőt a komor mozzanatokat ragadja meg, és szigorú aszkézisre, világkerülésre hajlandó.

[1] Mc 12_{30}

Ha a vallási életben egy karakterologiai vezérmotivum túlteng és elnyomja vagy megbénítja a többit, akkor a vallási magatartás típusai helyett *torzulatok* keletkeznek. Az értelmi emberből könnyen lesz vallás-hamisító vagy egyenest vallástagadó racionalista (vagy agnószticista); amennyiben megmarad vallásosnak, könnyen dogmatorzító teoszófus vagy dogmatagadó és hamisító eretnek válik belőle. Az akaratember abban a veszedelemben forog, hogy vallástagadó eticista lesz, vagy amennyiben megmarad vallásosnak, kesernyés és kegyetlen zelóta vagy reformer lesz belőle. A szívember könnyen álmisztikába vagy hisztériás érzelgősségbe téved. A magábaforduló ember a vallásos életében is könnyen különutakon jár és szekta-alapító lesz, nem egyszer akarata ellenére is; a kifelé forduló könnyen elkülsőségesedik és hovatovább a vallásban csak szervezést, törvényt és jogrendet lát. A pesszimista könnyen válik világtagadó apokaliptikussá vagy kiliasztává (122. § 2); viszont az optimistát a filiszterség és szadduceusság veszedelme kerülgeti, aki élvezni akarja e világot is és a vallás reményeit is.

3. Ha vallásbölcselők a karakterologiai egyoldalúságokból elméletet csinálnak, létrejönnek a vallásnak egyoldalú és ennyiben *hamis meghatározásai*. A történelem folyamán napjainkig a következő ilyen egyoldalú, téves meghatározások visznek szerepet: *a)* A *gnósztikusok* a vallásban Istennek vagy éppen csak a titkos dolgoknak valami felsőbb, kiváltságos megismerését látják; így Indiában a vedanta-filozófusok, a keresztény világban a 2. és 3. századi gnósztikusok, napjainkban a teoszófusok. *b)* Az *eticisták* a vallás lényegét az erkölcsi előírásokban és gyakorlatokban látják; így Kong-tsze, Buddha, a sztoikusok, Kant, napjainkban is akárhány közéleti ember, akik a vallással kapcsolatban mindig csak keresztény erkölcsről beszélnek. *c)* A *pathisták*, kik a vallást kizárólag a szív ügyének tekintik. Szerintük az független nemcsak attól, milyen gondolataink vannak Istenről, üdvösségről, lélekről stb., hanem jórészt attól is, milyen az erkölcsi magatartásunk. Ez a fölfogás szinte uralkodó volt még egy emberöltő előtt is a vallásbölcselők között, sőt a protestáns teologusok között is; atyja *Schleiermacher* (Reden über die Religion an die vernünftigen unter ihren Verächtern 1799), aki a vallás lényegét a Végtelennek sajátos megérzésében látja (sensus numinis), és ennek pszichikai forrásául külön lelki tehetséget jelöl meg, mely nem értelem és nem akarat, hanem egy harmadik: das Gemüt.[1] *d)* a ritualisták, főként valláshistorikusok a vallás lényegét külső magatartásokban, kivált a vallási közösség által kialakított szertartásban látják.

3. *Tartalmilag.* — Az embert közösségi természete mint lényegesen közösségre teremtett lényt vallási életében is közösségbe utalja; vagyis a vallás közösség-alkotó tényező. Viszont az egyes valami közösségbe születik bele, közösségben formálódik és nő föl, s ezért vallási magatartása is a közösség törvénye alá esik, nevezetesen előbb vagy utóbb *közösségi kifejezést* kap, mely a közösséget alkotó egyesek magatartásának és tevékenységének eredménye ugyan, idővel azonban az egyesektől független jelleget is ölt: «objektiválódik», amint ma mondják. Ennek az

[1] Napjainkban ezt a fölfogást (az alapvető elem a vallásban az «irracionále») nagy eredménnyel terjeszti R. *Otto* Das Heilige 25. kiad. 1936.

objektivált, tárgyivá lett vallásnak elemei: *a)* A vallási *tan*, mely megmondja, mit tart a közösség Istenről, az isteni dolgokról, az ember eredetéről, mivoltáról és rendeltetéséről, a földi élet értelméről és céljáról, a másvilágról. *b) Törvények*, melyek előírják az ember vallási magatartását Istennel, önmagával és a világgal szemben, melyekben kifejezésre jut Istennek az emberre és az emberi magatartásra vonatkozó akarata. S végül *c)* a vallási *szertartások*, melyekben alakot öltenek a külső vallási magatartás előírásai, szokásai, szabványai. A szertartásban kifejeződik (többnyire szimbolumokban, jelképekben) a vallási gondolat, vagyis a tan, előírásai pedig többnyire a vallási törvénynek egy részét alkotják; és így a szertartás alkalmas arra, hogy főként a történetkutató számára a vallási élet reprezentánsa legyen.

3. A történeti vallások.

Minden valláskutatás végelemzésben a vallás értékét akarja megállapítani. Kiindulása metodikailag csak a vallásosság adottságai lehetnek. Ezek vagy vallásos egyének vallási magatartásában jelentkeznek, és ezeket vizsgálja a *valláspszichologia;* vagy pedig a vallási közösségek életében jutnak kifejezésre, és ezeket ismerteti a *vallástörténet.*

Az a kép, melyet a vallástörténet tár elénk, a vallásoknak rendkívül nagy sokaságát tartalmazza. Érthető, ha régóta történnek kísérletek osztályozással némi áttekintést vinni ebbe a sokadalomba. A ma is gyakrabban szereplő *osztályozások* ezek: természet- és kultúrvallások (az utóbbiak főként azok, melyek szent nyelvet használnak); népi (nemzeti) és nemzetközi, egyetemes vallások, (az utóbbiak a buddhizmus, kereszténység és a mohamedanizmus); sokisten-imádó és egyisten-imádó vallások (az utóbbiak a keresztények, zsidók és mohamedánok); természeti, törvényszerű (ilyen volna az ószövetségi is) és megváltó vallások; fizikai, pszichikai és misztikai vallások (Max Müller híres felosztása, mely arra a szempontra támaszkodik: mi módon fogják föl a vallások az Istenséget). Ugyanebből a meggondolásból indul ki Steffes fölosztása: dogmátlan és dogmás vallások (az utóbbiak az egyetemesek).

Azonban ezek a fölosztások és hasonlók általában *nem kielégítők.* Majdnem valamennyi meglát egy mozzanatot, tehát «mond valamit»; de egy sem olyan, hogy szabatosan szétosztaná a fölosztás tagjai között a tényleges történeti vallásokat; s a legtöbbje nem támaszkodik olyan fölosztási alapra, mely érvényre juttatná a vallásnak átfogó jellegét. Ezért célszerűbb az egyes vallásokat *történeti jelentőségük szerint* ismertetni. Egyegy vallásnak történeti jellegét pedig meghatározza a történelem középpontjához és kulcsához, Jézus Krisztushoz[1] való viszonya. Ennek a meggondolásnak értelmében célszerű először ismertetni az ú. n. történelemnélküli népek vallását, azután azokat, melyeket tartalmi vonatkozásba szokás hozni a kereszténységgel: egyiptomi, kínai, indus vallás; s végül azokat, melyeket történelmi kapcsolatba szokás állítani az evangélium vallásával: a perzsa, semita, görög, római vallás.

[1] *Schütz* A. Isten a történelemben ²1934. 269 kk.

4. A történelem nélküli népek vallása.

1. **A pigmeusok.** — Ezen a néven foglalja össze az ú. n. kultúrakör-etnologia, melynek alapítója Andrew Lang (The making of Man 1909) és ma legkiválóbb képviselője W. Schmid, azokat a törpe termetű, többé-kevésbbé gyermekded alkatú népeket, melyeket Afrika őslakóinak lehet tekinteni, t. i. az erdőkben lakó bushman-eket ; idetartoznak a negritók és negrillók ugyancsak Afrikában, továbbá az ázsiai és afrikai szigetvilág őslakói, az ausztráliai és polinéziai pápuák, sok régi indián törzs, mint pl. az andamanézek, a sarkvidékek őslakói, mint az eszkimók és patagonok. W. Schmidt és iskolája szerint ezek képviselik az emberiségnek etnologiailag elérhető legrégibb, az ősemberhez legközelebb álló fokát, mind antropologiai mind kultúrai tekintetben. A földmívelést és állattenyésztést nem ismerik, hanem termésgyüjtésből (a nők dolga) és vadászatból (lesből és közelről) élnek. Szociális állapotuk a patriarkális család ; politikai törvényt és felsőbbséget nem ismernek. Erkölcsi életük aránylag tiszta ; nevezetesen nagy igazságérzést, szeretetet, áldozatkészséget mutatnak, aránylag tiszta nemi erkölcsű, nagyjából monogamiás házaséletet élnek. Többnyire vallási jellegű titkos szertartásokkal avatják föl és veszik be a férfiak közösségébe a fölserdült ifjakat. Ennek a társadalmi és etikai állapotnak megfelelően *vallási életük* és világuk is egyszerű és aránylag tisztult : Egy Istent ismernek, kit a mindenség alkotójának és urának, az erkölcsök őrének, jutalmazónak és büntető bírónak vallanak ; többnyire mennyei atyának szólítják, s gyermeteg áhitattal, bizalmas segítségülhívással, egyszerű imádással, zsönge-áldozatokkal tisztelik. Varázslásnak, babonának alig van nyoma, főként azoknál a törzseknél, melyek a legprimitívebb vonásokat mutatják.

2. Azok a törzsek és *népek, melyek etnologiailag távolabb állnak ettől a primitív foktól*, vallási életükben is eltávolodnak azoknak egyszerű és egészséges szintjétől. Ami mindenekelőtt az *isteneszmét* illeti, a primitívebb ember amúgy is nagyon hajlamos az isteni fölséget, jelenlétet és erőt érzékelhető hatásaiban és megnyilvánulásaiban tisztelni, aminők a Nap, a tenyészet, tavasz és vihar ; s így szeret róla képekben és jelképekben szólni és gondolkodni, nevezetesen szereti ember módjára szerepeltetni (antrópomorfizmus). Ezeket a jeleket és szimbolumokat a pigmeusok szellemi szintjétől távolabb eső népek és törzsek hova-tovább azonosítják az általuk jelképezett Istenséggel, és így lassan istenítik a természeti erőket, dolgokat és megnyilvánulásokat, s ezzel sokistenítésbe, politeizmusba esnek. Isteneiknek aztán emberi alakot és lelkületet, emberi szenvedélyeket és gyöngeségeket tulajdonítanak (személyesítés, personificatio) és az ilymódon emberiesített istenek tevékenységét, életét és műveit emberszabású történésbe szövik : megjelenik a mítosz. Először valószínűleg a természeti dolgokat és jelenségeket, nevezetesen a nagy égitesteket, a Napot, majd a Holdat öltöztetik emberi történések formájába (természeti mítosz), utóbbi a társadalmi jelenségeket és történeti eseményeket is (történeti mítosz).

Ami az *embert* illeti, az ősi kultúrfoknak azt a helyes meggyőződését, hogy az emberben van valami, ami különb a testnél és nem osztozik a test halálában és bomlásában, szintén a jelképi és érzéki irányban szőtték tovább. A *lelket* nem bírták máskép fölfogni, mint testi formában (szóma-

tomorf módon), t. i. mint a testnek árnyékát vagy mását, mely már ebben az életben is el tudja hagyni a testet (álomban, eszméletlenségben, akár természetes az akár beteg) ; a testnek halála után pedig vissza tud térni földi életének színhelyére mint hazajáró lélek, mint kísértet ; bele is avatkozik az emberi ügyekbe, többnyire ártó szándékkal. S ezért külön vallási tisztelet jár neki ; külön szertartásokkal, megfelelő eltemetéssel, tápláléknak, kedvenc földi tárgyainak, esetleg azok képeinek melléklésével, gondoskodni kell arról, hogy jól érezze magát másvilági tartózkodása helyén ; imádságokkal, áldozatokkal és mindenféle obszervanciával kegyességre kell hangolni. Így keletkezett a *manizmus*, a halott-tisztelet (manes, az elhúnytak lelkei), mely természetszerűen elsősorban az elhúnyt nagyoknak, a törzsfőknek, családi ősöknek, hősöknek szólt. Ugyanezen a tövön fakad az *animizmus*, az a gondolat, hogy az emberhez hasonló lélek lakik mindenben, ami mozog és hat : állatban, növényben, kőben, szélben, csillagokban, dörgésben és villámlásban. Mindezekben következésképen titokzatos nagy erő van *(mana* a melanéziaiaknál, *orenda* az indiánoknál), mintegy fluidumszerű egyetemes istenség. Ennek a titokzatos erőnek hordozói embermódra vannak elgondolva, és ezért *démoni* szeszély és önkény szerint nyúlnak bele az ember sorsába és sokat árthatnak. Őket tehát megfelelő vallási cselekvényekkel kell engesztelni és kegyességre hangolni ; sőt lehetőleg igyekezni kell megnyerni titokzatos erejüket, melyet aztán tetszés szerint föl lehet használni. Mikor a vallásos lelkület érzékelhető dolgot, kivált feltűnőt, pl. sajátságos alakú ormot vagy követ, ritka kagylót, különös alakú fát vagy faragványt vagy bármi más tárgyat tekint a démoni erő szimbolumának, sőt a megszemélyesített, démonná tett titokzatos erő lakóhelyének és eszközének, ez *fétissé* (a portugál feiticio, a latin factitium : mesterséges, csinált) válik. Akárhányszor valamely törzs egy-egy állatot, ritkábban más természeti tárgyat, tekint őse vagy külön istene állandó lakóhelyének és helyettesének, illetőleg hatékonysága eszközének ; ezt a *totem*et (indián nyelven = törzs, clan) aztán megteszi a törzs szent jelének, és annak minden egyedét nagy vallási tiszteletben részesíti (pl. sast, vércsét, kígyót), és önmagát rokonának tekinti.

Ezen a kultúrfokon a külső vallási magatartást két mozzanat jellemzi : *a)* a varázslás, *mágia*. Ezen a fokon ugyanis az emberek meg vannak arról győződve, hogy bizonyos dolgokban (amulettek, talizmánok), bizonyos magatartásokban vagyis obszervanciákban (bizonyos közös étkezések vagy külön-étkezések, bizonyos életműködésektől való tartózkodás, meghatározott helyen, időben végzett szertartások), bizonyos mondásokban van erő föltartóztatni, sőt irányítani a démonoknak vagy a hazajáró lelkeknek titokzatos hatalmát. Ezzel a varázserővel némely ember különösen magas fokban, vagy épenséggel kizárólag rendelkezik ; ezek a varázslók, mágusok. Az a személy vagy dolog, mely a varázserő birtokosa vagy székhelye, sokszor babonás félelem tárgya : szent tisztelettel ki kell térni előle, különben veszedelmet hoz. Amit így varázsereje miatt vallásos félelemmel kerülni kell, az *tabu* (polinéziai szó). *b)* Az *istentisztelet* főként akörül forog, hogy ideigvaló javakat biztosítson vagy ideigvaló bajokat hárítson el, még pedig egészen naiv, antrópomorf elgondolással : az áldozatokban és obszervanciákban a jámbor az ő istenének ád valamit, megteszi a kedvét, s ennek alapján elvárhatja, hogy az viszonozza («do ut des»). A *bűnt* több-

nyire külsőségesen, azaz úgy fogják föl, mint obszervanciák áthágását. Hasonlókép az engesztelést ; nem belső bánat és megtérés annak föltétele, hanem az obszervanciák pontos teljesítése. Ezen a fokon jelenik meg az emberáldozat is.

Az itt vázolt pogány vallási mozzanatok közül akárhány föllelhető a történelmi népek vallásaiban is ; sűrítve azonban a történelem nélküli népek vallásaiban találhatók meg, de úgy, hogy ritkán van együtt valamennyi. Többnyire túlteng egy vagy kettő, és megadja az illető nép vagy csoport vallásának jellegét.

Az *afrikai* törzsek legnépesebbje a **négerek.** A valaha egységes népcsaládban a bantu-négerek a tehetségesebbek ; magasabb kultúrfokon is állnak, mint a szudán-négerek. Valamennyi mint «fétisimádó» szerepel a közismeretben. Bizonyos is, hogy nem különböztetik meg mindig eléggé a démoni és varázsos erőket az őket jelképező és hordozó dolgoktól ; de azért általában nem azonosítják velük. Nevezetesen mind vall főistent, világkormányzót, a rosszaknak, kivált az elnyomóknak büntetőjét, a jóknak atyját ; mind hiszi a halál utáni életet ; igaz, törzsfőiket mint a mágiás erők kiváltságos birtokosait tisztelik életükben és isteneknek tartják haláluk után. Erkölcsi felfogásuk és magatartásuk közvetlenül nem vallási világukban gyökerezik, hanem törzsi összetartozásuk tudatában és gyakorlatában, mely igen magas fokon áll és gyakran totemizmussal kapcsolatos. — A totemizmus és tabuizmus mint uralkodó mozzanat adja az **ausztráliai törzsek,** mind a pápuák mind a szigetlakók (melanéziaiak, polinéziaiak) vallásának sajátos jellegzetét.

Amerika szülöttei, az **indiánok** azzal válnak ki más ősi népek fölött, hogy a felső hatalmak tisztelete, azok segítségülhívása mélyen belegyökérzett minden életmozzanatukba, nemcsak rossz, hanem jó vállalkozásaikkal kapcsolatban is, és ép ezért erkölcsi életük is mélyen összeszövődik vallásukkal. Vallási fölfogásukat jellemzi, hogy a titokzatos varázserőt (manitu az algonkinoknál, orenda az irokézeknél) látják mindenben, kivált a föltűnő dolgokban és eseményekben, és meg vannak győződve, hogy varázslóik, a sámánok ezzel a varázserővel tetszésük szerint rendelkeznek. A világ urát, az égi Istent, a Nagy-szellemet mind vallják és tisztelik, a primitívebb törzsek (úgymint a botokudok, irokézek, yaganok, patagonok) határozottabban és tisztább alakban, a többiek elmosódottabban és torzításokkal. Nagy tiszteletben vannak a halottak és azok hazajáró lelkei, főként a délamerikaiaknál; ezzel függ össze a peruiaknál dívó halottbalzsamozás és múmiatisztelet. Csaknem valamennyi törzsnél, még a művelteknél is, úgymint az asztékeknél Északamerikában, a maya-népeknél Középamerikában és a peruiaknál Délamerikában a legkegyetlenebb emberáldozatok, skalpvadászás és kannibalizmus járták. Ennél az utóbbinál, az emberevésnél az a meggyőződés szerepelt, hogy aki az ellenségből eszik, megkapja annak erejét és kiválóságát ; a bátor ellenség szívével megeszi annak vitézségét is.

Ázsiában a **japánok** népi vallása a buddhizmusnak a K. u. 5. században történt elfogadása előtt a *shintoizmus* (shin-to = a magasabb hatalmak útja). Isteneik, a kami-k részben istenített természeterők, részben elhúnyt hősök és uralkodók lelkei. Számuk légió (80-szor vagy 800-szor tízezer) ; mindennek van kamija, még az illemhelynek is ; legjelentősebb a Nap

kamija. Jelvényeiket brokát zacskókban vagy kis ládikókban, a fából készült primitív kápolnácskákban, a kami-szekrényekben őrzik és (nemvéres) áldozatokkal, fogadalmi tárgyakkal (valaha főként háncskötegekkel, ma fapálcikákra tűzött kifaragott papirszeletekkel), körmenetekkel, eléggé külsőséges imádkozással tisztelik. Erkölcsi törvényeik és elveik nincsenek összefüggésben a shintoizmussal, melyet az 1867-i politikai restauráció ismét államvallássá tett. Azóta egyre inkább állami ceremóniák, nemzeti kultusz és császárhűség lett a tartalma.

A **mongolok** és tatárok vallása naturalizmus, azaz a valamennyire istenített természeterők kultusza. A varázslások nagyobb helyet foglalnak el, mint sok más népnél; vallási életükben a főszerepet a sámán viszi, akinek meggyőződésük szerint hatalma van varázsdobjával megidézni és tetszése szerint irányítani a démonokat. A **finn-ugorok,** kik közül valók a honfoglaló magyarok is, az istenített természeterők mellett főistent ismernek, akit atyának tisztelnek (yumala, ukko = öreg, atyuska; «öregisten»); főistentiszteletük az állat- (többnyire ló-) áldozat, melyet papjaik mutatnak be, jobbára a törzsfők, kik mellett persze jelentős szerepet visznek a javasok és táltosok (ráolvasók és bűbájosok, varázslók). A halál utánra másvilági életet várnak, mely hasonló a jelenhez; ezért a halottal eltemetik szerszámát, lovát, fegyverét. A holtak és ősök tisztelete a finn-ugor ősvallásnak egyik jellemző vonása.

Európa régi lakói közül a **szlávok,** amennyire a gyér és nagyon késői (a keresztény korból való) forrásokból meg lehet állapítani, a személyesített természeti erőket és a holtakat részesítették babonás tiszteletben; a házi szellemek, törzs-ősök mellett démonok szerepelnek a legkülönfélébb változatokban. Azonban ismertek magasabb isteneket is, sőt valószínűleg főistent is (szvarog tűzisten, dazbog napisten, perun), kiknek források mentén, ligetekben, magaslatokon mutattak be áldozatokat. Templomaik és rendes papságuk nem volt; a varázslónak (pop) azonban nagy szerep jutott.

A **kelták** erőteljes, tehetséges és művelt törzsek, kik a K. e. 5. században őshazájukból, a Cseherdőből kirajzottak Galliába, Britanniába, Spanyolországba, Itáliába, Kisázsiába (galaták), emberszabású isteneket tiszteltek; főistenük volt Ogmios (görögös alakban), az ékesszólás istene. Nagy keletje volt náluk az állatok (főként medve és szarvasmarha) vallási tiszteletének (theriolatria) is. Templomokat nem építettek; isteneiket főként ligetekben tisztelték. Nagyszámú és gazdag tagozatú papságukban a legjelentősebb helyet a druidok foglalták el, kik értelmezték az isteni tanításokat, nevelték az ifjúságot és igazságot tettek.

A **germánok** vallását a legbővebb forrás, a Snorri keresztény izlandi paptól 1220 körül írt kézikönyvben (az ú. n. ifjabb *Edda*-ban) megőrzött pogánykori költemények, valamint a kb. ugyanakkor ismeretlen keresztény szerzőtől összegyüjtött régi pogány énekek (a régibb Edda) inkább a mitologiai oldalról mutatják be. Az emberi módon elgondolt istenek közül a főbbek: Tiu a harcok istene, Thor-Donar a dörgés és villámlás istene, Frey és Freya a termékenység istenségei; a későbbi mítoszban főistenné lett a nagy varázsló és csata-isten, Wodan vagy Odin. Míg a közönséges emberek haláluk után egy ködös, sötét helyen szomorkodnak, a Nifelheimben, addig a csatákban elesett hősök élik világukat egy külön mennyországban, Walhall-ban és készülnek a jó istenekkel (Asen) együtt gonosz

óriásokkal és szörnyetegekkel szemben a végső nagy harcra, melyben az istenek is elesnek (Götterdämmerung); hisz ők is a kérlelhetetlen sorsnak vannak alávetve; azután új világ születik. A papságról, istentiszteletről, templomokról, imádságos életről stb. kevés megbizhatót lehet tudni.

5. A kereszténységgel tartalmi vonatkozásba hozott vallások.

1. Az **egyiptomiak** Herodotos tanusága szerint a legjámborabb emberek az egész földkerekségén. S csakugyan nem ismer a történelem még egy népet, mely vagyonban és munkában annyit áldozott istentiszteletre és még inkább halottgondozásra. Vallási életüket részletesen föltárják részint az aránylag nagy számmal fönnmaradt monumentumos *emlékek*, úgymint templomok, sírok, sziklákba és sziklákból vésett szobrok és jelenetek, részint és még sokkal beszédesebben a ránkmaradt nagyszámú írások és fölírások, melyek templomok, sírkamrák, gúlák, obeliszkek és oszlopok lapjairól merednek az ámuló utókorra és rengeteg papirustekercsből tárulnak a tudósok elé (köztük a híres «Holtak-könyve»).

Az egyiptomiak *istenei*, mint annyi más régi kultúrnépnél, eleinte istenített természeti erők és jelenségek; a történelmi Egyiptom kezdetén (4000 k.) emberszabású istenek panteónjával találkozunk, még pedig tartományok és városok szerint más-más istenekkel (helyi istenek), kiket nem ritkán állatokban tisztelnek mint jelképekben, és állatalakban vagy legalább állatfejjel ábrázolnak (bika, sakál, vércse, sólyom stb.); ez az előző vallástörténeti fázis teriolatriás totemizmusának maradványa. Felső- és Alsóegyiptom egyesülése idején (3300 k.) egy isten kerül a panteón élére, még pedig Re vagy *Ra* napisten, a győztes Alsóegyiptom főistene. 2200 k. helyébe lép *Amon* vagy Ptah, aki papjainak tanítása szerint egy szavával teremtette az isteneket, embereket és a világot; jelképe, sőt megjelenése (theophaniá-ja) Apis, a szent bika. Közvetlenül a római kor előtt már Ozíris a főisten. Egy gazdagon kialakított és a későbbi egyiptomi vallási gondolkodásban vezérszerephez jutott mítosz (megőrizte Plutarchos: De Iside et Osiride) szerint Ozírist, az ideális, igazságos őskirályt megölte és földarabolta gonosz féltestvére, Seth. Hű felesége, Izis azonban összegyüjtötte szerteszórt tagjait; fia, Horus (Hor, a régebbi Egyiptom harci istene) odaadja számára a tulajdon szemét, és Izis megeleveníti férjét, aki azóta királyként az alvilágban uralkodik; fia Horus pedig királyi hatalommal és méltósággal uralkodik Egyiptom fölött. Minden fáraó az ő megtestesülése, és ezért különös vallási tisztelet tárgya. Az egyiptomiak így hivatalosan is, de magánájtatosságukban is, a panteónnak egy istenét tisztelték főistenként; sőt mikor hozzája fohászkodtak vagy neki áldoztak, sokszor olybávették, mintha egyedül ő volna az Isten, s mellette mások nem is volnának (ez a *henoteizmus*). Sőt *IV. Amenhotep*, a filozófus a fáraók trónján 1370 k. előírta Atonnak, a napkorongban jelképezett egy Istennek kizárólagos tiszteletét; ezért szívesen Echn-atonnak nevezte magát. Ezzel további jelentős lépés történt a monoteizmus felé. Csakhamar azonban a régi sokisten-hivés oly otromba formában tört magának újból utat, hogy a római szatirikus (Iuvenalis) csúfolódhatott: az egyiptomiaknak kertjükben nő az istenük (a hagyma-istenre céloz).

Az *istentisztelet* óriásméretű fényes templomokat emelt; népes papi

testületeket tartott fönn, melyeknek döntő társadalmi és politikai befolyásuk volt; zajos ünnepeket és körmeneteket tartott, melyeken körülhordozták az istenek szobrait; rendszeres időszaki istentiszteleteket tartottak, liturgiát gyakoroltak, az ünnepelt istennek ételeket, áldozatokat, szolgákat, ruhákat, különféle szerszámokat és dolgokat ajánlottak föl, melyekről azt gondolták, hogy valaha szüksége lehet rájuk. Sok babona, sőt mágia mellett azonban komoly jámborságot és a vallásban gyökerezett erkölcsöt találunk: Az istenek nem tűrik a hazugságot, csalást, a szegények elnyomását; ellenben jónéven veszik az özvegyek és gyámoltalanok segítését, a békességes lelkületet, és eszerint fizetnek meg az élet után.

Az egyiptomiaknak ugyanis alapvető meggyőződése volt, hogy a test halálával *a lélek* nem hal meg, hanem Ozíris elé kerül, aki mérlegre teszi földi életének minden tettét; az ítélet értelmében aztán vagy örök boldogságba jut Ozíris szelíd uralma alatt, vagy a szenvedések helyére kerül. Érdekes gondolata ennek a *másvilági hit*nek, hogy az egyiptomiak fölfogása szerint minden embernek két lelke van; az egyik a madárszerű *bha*, mely a test halála után egyenest Ozíris elé röpül, melynek ereje különféle állatokba változik (lélekvándorlást azonban az egyiptomiak nem hittek); a másik az embernek mintegy képe és árnyéka, *kha*. Ez a kha a holttest közelében tartózkodik, és sorsa a holttest sorsához van kötve. Innen az egyiptomiaknak páratlan gondoskodása a halottak körül. A halál után a tetemet nagy költséggel és gonddal, sőt valóságos művészettel bebalzsamozták, drága koporsóba zárták és költséges sírba helyezték (a híres gúlák 2800 óta ilyen királysírok; ugyancsak híresek a Thebével szemben levő sziklasírok, köztük Tut-ank-Amon fáraónak a minap sértetlenül megtalált sírja); vele adták eleinte rajzokban, később miniatűr utánzatokban szolgáit, alattvalóit, szerszámait, állatait, a leghatásosabb varázsszereket (kivált a napkorong-jelképező szent skarabeust) és a leghatásosabb varázsigéket, melyeket a halál évfordulóján és más emléknapokon megismételtek a sírnál. Meg voltak ugyanis győződve, hogy ezekre a varázsigékre azok a képek és plasztikai utánzatok megelevenednek és a halottak szolgálatára állnak. Elég különös ezután, hogy az egyiptomiak sohasem estek kísértésbe istenként tisztelni akárcsak egy halottat is.

2. A **kínaiak** vallását jellemzi a természetimádás és az ősök vallási tisztelete. *Isteneik* maguk a természet tárgyai, erői és jelenségei, többékevésbbé megszemélyesítve; ezeknek uralkodója *Shang-ti* vagy Tien: az Ég. A mindenség fönnállását és folyását irányítja az örök Törvény, a *Tao*, melyet Lao-tsze K. e. 500 k. írt híres könyvében, a Tao-te-king-ben transzcendensnek gondolt és monista módon fölfogott abszolútumnak vallott. Tao, az örök törvény két elvnek, egy üdvös (yang) és egy káros (yin) elvnek együttműködéséből adódik és átfogja a mindenséget csak úgy, mint az emberiséget és az egyes embert. Az embernek nem más a hivatása, mint azonosulni ezzel az örök törvénnyel, azaz hozzája alkalmazkodni gondolkodásában, viselkedésében, élete minden mozzanatában. Ennek az alkalmazkodásnak alapvető lépése azoknak a szertartásoknak pontos és helyes követése, melyeket a *shi-ki* című kánoni könyv ír elő, és megtartani az ősi erkölcsöket, melyeknek szabályait a Kong-fu-tsze (Confucius † 479 K. e.) tanításait megőrző *lun-yü* című szentkönyv tartalmazza.

Az *istenek tiszteletét* méltóképen és hatásosan csak a hatóságok végezhetik, elsősorban a császár mint Tien-tsze, mint az Ég fia, aki különös ünnepélyességgel mutatja be a téli napfordulókor, yang születése napján az ég-áldozatot és a nyári napfordulóban, yin hatalmának delelőjén a földáldozatot, mindig a szabad ég alatt, és mindig attól az egyetemes kínai meggyőződéstől kísérve, hogy ezzel egy évre biztosítva van a kínai birodalom és nép számára a kedvező tao. A kínai vallásosság másik területe *az elhúnyt ősök kultusza*, mely templomokban is foly és magánosoktól is végezhető; ez főként áldozatokban (elsősorban terményáldozatokban) áll. Ezeken az ünnepségeken az őst eleinte valamelyik kiváló utóda helyettesítette, utóbb a táblára írt családfa.

Ez a kínai istentisztelet K. e. 1000 k. *hivatalos* jelleget kapott és Kong-tsze óta egyre inkább ritualizmusba és moralizmusba száradt. A *nép* lelkét nem tudta megfogni és lekötni; ez egyre inkább a régi démonizmus és varázslás zsákmánya lett, és a mi időszámításunk elején nagy mohósággal kapott az épen abban az időben fölkínálkozó buddhizmuson, még pedig a babonás politeizmusba vált formáján, a mahayaná-n.

3. Az **indusok**at mélyreható és átfogó vallásosság jellemzi; de egyben nagy önfejűség, agyaskodás és szertelenség kíséri vallási életüket. S mivel mindez egy igen hosszú vallástörténet folyamán módot talált teljes kibontakozásra, nem csoda, ha az indus vallástörténet a legtarkább képet mutatja. — Az indusok *szentkönyvei* elsősorban a régi himnuszok és szertartások négyes gyüjteménye (a legrégibb szövegek az elsőben, a Rig-védában találhatók), melynek neve *veda*, ami szanszkrit nyelven, a kánoni könyvek szent nyelvén annyit jelent, mint tudás. A veda a K. e. 8. században már készen állott. Ehhez csatlakoznak a védának jobbára rubricista magyarázatai és kiépítései, a brahmana-k. Az indus kánon harmadik és utolsó részét alkotják az aranyaka-k, aszkétikus tanítások és elmélkedések, továbbá az upanishad-ok, bölcseleti és teoszófiai vizsgálódások és elmélődések; a kettő együtt a *vedanta*, azaz a veda befejezése (valószínűleg nem későbbi eredettel, mint a K. e. 6. század).

Az első indus vallás, a *védizmus* nem más, mint naturalista sokistenhivés. A *főbb istenek:* Varuna, az igazságosság őre, társa Mitra; továbbá Indra, a harcok istene és társa Vishnu; Rudra, Shiva az enyészet, és rombolás hátborzongató istene. Tiszteletük elsősorban áldozatok bemutatása, főként tehén, szóma (növénynedvből készült részegítő ital). Nagy tér jut a varázslásnak is.

Mikor az indusok folytonos harcok után letelepedtek a Ganges vidékén, a papi kaszt tagjai, a brámánok a védizmus elemeiből megépítették a *bramánizmust*, mely egyfelől a veda isteneit még jobban emberiesíti és panteónba szervezi, másfelől az áldozatbemutatásra koncentrálja a mágia alapgondolatát. Alaptanításuk, hogy áldozatbemutatással csalhatatlan biztonsággal lehet befolyásolni az isteneket és ezáltal irányítani a világ folyását; de kínos pontossággal meg kell tartani az áldozatbemutató szertartás végeláthatatlan előírásait, melyeket természetesen csak az áldozatbemutatás egyes fázisai szerint rendekbe osztott brámánok ismernek.

Ugyanebben az időben a másvilági élet hite, mely kezdet óta megvolt az indusoknál, a *lélekvándorlás* alakját öltötte: E földi élet után az emberek általában még nincsenek megérve az örök boldogságra, hanem

tetteik és elért tökéletességi fokuk szerint különféle földi lényekbe öltöznek, emberekké vagy állatokká válnak, míg végre sok ilyen vándorlás, illetőleg más-más lénnyé-válás után végre eljutnak a másvilági boldogságra; de talán csak azért, hogy egy idő mulva újból kezdjék ezt a lényből lénybe, állapotból állapotba költözködést, a *samsāra*-t. Részint ennek a végnélküli, kilátástalan és kínos lélekvándorlás gondolatának nyomása alatt, részben a bramánizmus megcsontosodott ritualizmusának ellensúlyozására megindult a bramánizmus szakában, jobbára a kshyatria-k, a harcosok kasztjához tartozók között, a tüzetes és odaadó elmélődés a rossz mivoltáról, eredetéről és legyőzéséről. Ebből a törekvésből több vallásbölcseleti és aszkéta irány született. Az egyik a rossztól való szabadulást abban látja, hogy az ember megszerzi a világ és az élet mivoltáról a helyes, a közönségesnél természetesen lényegesen magasabb ismeretet. Igy keletkezik az indus gnózis, *az upanishadok világnézete*, a vedanta, melynek veleje ú. n. idealista, sőt merőben öntudati panteizmus: Ez a minket környező világ csalóka látszat; az igazi valóság az atmān, az önmagas-ság. Ha t. i. az ember a külső világtól és a benne hullámzó tarka sokszerűségtől teljesen elvonatkozik, és csak önmagába tekint, a saját énjének legmagvába s nem vesz tudomást semmi másról mint arról, hogy «te vagy az» (tat twam asi): akkor közvetlenül megragadja a lét valóságát, a magas-ságot, az atmān-t; minden egyéb délibáb, szemfényvesztés, csalóka tünemény, māya. Mások, kik elfogadják ezeket a gnósztikus tanításokat, részletesen kidolgozott aszkézissel akarnak kiszabadulni a māya öleléseiből; nemcsak, hanem egészen új és e világ szintjéből kiemelkedő erőket akarnak megnyitni az emberben. Ez a *yōga*.

Az 5. század folyamán (K. e.) a yōga-aszkézis eszményét némely katona-kasztbeli aszkéta odafokozta, hogy tekintet nélkül istenségre és másvilágra, a magábamerülés és a minden részletében kidolgozott, szinte sportszerűen űzött aszkézis (hajszálpontosságú előírások szerinti ülés, lélekzés, nézés, test- és kéztartás, stb.) alkalmas, sőt egyedül alkalmas arra, hogy az embert kiszabadítsa a nyomorult földi létnek minden bajából (önmegváltás, autoszótéria). Igy *Mahāvira* új életre keltette a jainizmust. Ennek az iránynak alapgondolata: minden tett nyomot hágy a lélekben, mely mint valami finom folyadék tovább ott csörgedez és új tettekre ösztökél; ez az ösztökélés a karma. Egy emberben a karmák együttessége határozza meg azt a fokot és állapotot, melyet a lélekvándorlás következő fázisában el kell foglalnia. Új karma gyülemlését megakadályozni és a már fölhalmozottnak lefolyását biztosítani a leghatásosabb mód a tapas, a szigorú önsanyargatás. Ezt főként elszánt szerzetesek vállalják, kik teljes szegénységben és lemondásban élnek; egyedüli fölszerelésük az alamizsnás csávájuk, seprőjük és szájszűrőjük; az utóbbi kettő esetleges állatkák eltávolítására vagy távoltartására szolgál; az ilyeneket ugyanis mint karma-gyarapítókat nem szabad megölni. Aki ezzel a kemény, sokszor az agyonkoplalásig vitt önsanyargatással kiölt magából minden karmát, halála után a samsāra kegyetlen kerekei közül is kiszabadul és nyomban belép az örök nyugalomba, a nirvánába.

A ma is fönnálló, de nem sok hivőt számláló jainizmusnál hasonlíthatatlanul nagyobb vallástörténeti jelentőséghez jutott a *buddhizmus*. *Alapítója* Siddharta Gautama († 480 körül K. e.) királyi sarjadék, aki víg

ifjúság után hátat fordított a jómódnak, és hosszú éveken keresztül különféle régi irányú aszkéták és szerzetesek között kereste a bölcseséget és az önmegváltást; míg végre a szent fügefa alatt megkapta az igazi megvilágosítást (azóta «Buddha» = megvilágosodott), és nemsokára Benares mellett a Gazella-ligetben ezt kezdte hirdetni. *Tanításának* alapja a négy nemes igazság: 1. Ami van, kín és keserv; mert semmiről sem lehet igazában mondani, hogy van, hanem csak hogy volt és lesz. 2. A kín és baj oka a létvágy, a karma ösztökéje és a samsāra szülője. 3. A bajtól való szabadulás tehát a létvágynak kioltása. 4. Ennek útja pedig a nyolcas út: helyes hivés és elhatározás, helyes szó és tett, helyes élet és tevés, helyes elmélés és elmélyülés. És a vége (ritka esetben már ebben a földi életben, mint Buddhánál megtörtént; többnyire a lélekvándorlásnak egy fázisában) a létvágy teljes kioltódása, a nirvána. Ennek az ortodox buddhizmusnak, a «kis alkalmatosság»-nak *(hināyāna)* legbuzgóbb és legeredményesebb terjesztője volt Ashōka király a K. e. 3. század derekán; otthona pedig Előindia és főként Ceylon szigete; itt keletkezett a buddhista szentkönyvek legjelentősebb gyüjteménye is, a pāli-nyelven írt Hármaskosár, a Tripitāka; hordozói pedig elsősorban a buddhista kolduló szerzetesek, a bikshu-k közössége (a buddhisták hármas ékszere, a triratna: Buddha az alapító, samgha a közösség, dharma a tan). Ezt az eredeti szigorú buddhizmust csakhamar fölhígította a bőven burjánzó sokistenűség, melyben maga Buddha is isten (sőt istenek lettek a különféle megtestesülései is); ennek megfelelően gazdag istentisztelet alakult ki, mely a hināyāna-ban teljesen hiányzik; s az eredeti szigorú előírások helyébe laza obszervanciák léptek. Ez a «Nagy alkalmatosság»-gá, *mahāyāna*-vá lett buddhizmus hódította meg a keresztény időszámítás kezdetén Kínát és utóbb Japánt.

Magában Indiában ezt a buddhizmust K. u. 1000 k. csaknem teljesen háttérbe szorította a *hinduizmus*, a buddhizmusnak és idegen vallási elemeknek szinkretizmusa. Főisteneik Brahma az alkotó, Vishnu a fönntartó, és Shiva a rontó. Az istentiszteletben döntő szerepet visznek szent helyek, templomok, külsőséges imádságok («imamalmok» is), áldozatok, búcsújárások, népünnepségek, sokszor kéteserkölcsű velejárókkal. A hinduizmus számtalan felekezetre oszlik. Legjelentősebbek a csaknem egyistenvallók, kik teljes és bensőséges odaadást követelnek az Istenséggel, bhakti-vel szemben; szemben áll vele egy merőben külsőséges felekezet, mely politeista módon főként a nemző és termő erőt, shakti-t tiszteli, varázslással és fajtalan obszervanciákkal is.

6. A kereszténységgel történeti vonatkozásba tett vallások.

1. A **parszizmus.** A perzsáknak az indusokkal közös az eredete és hazája (az Iráni fönsík). Ősvallásuk is közös, még pedig nagyjából a legrégibb védizmus. Ezt az ősi vallást Zaratusztra (görög alakban Zoroaszter) valószínűleg a K. e. 6. században (némelyek szerint már a 8. században) alaposan megreformálta. Rendszerét tartalmazza a perzsák szentkönyve az Aveszta (= tudás); mai formáját K. u. 350 k. kapta; legősibb, bizonytalan keletű része a gatha-k, áldozati himnuszok. A parszizmus a két ellentétes őselvnek, a *dualizmus*nak gondolatán épül föl. A jónak szerzője Ahura-Mazda = *Ormuzd*, kinek trónállói és segítői az amesha-spenta-k,

személyesített isteni tulajdonságok. Tőle függetlenül, szintén öröktől fogva létezik Angra-Mainyu = *Ahriman*, a rossznak szerzője. Az ő serege a gonosz szellemek, a deva-k. Az *ember*, aki testből és szellemi lélekből áll, arra van hivatva, hogy Ormuzd oldalán harcoljon, a gonoszság és hazugság országa ellen. A halál után, ha jó harcot harcolt, sértetlenül átmegy a hajszálvékony cinvat-hídon, és belép Ormuzd boldogságába. Ellenkező esetben örök kárhozatra jut. A világ végét egy nagy világégés vezeti be, követi a föltámadás és a végső nagy harc, melyben a jók teljesen és véglegesen megsemmisítik a gonoszokat. Az istentisztelet az imádság és áldozat mellett (itt is nagy szerepet visz a haoma = szóma) sok tisztulást ír elő. A tisztulásnak legjelentősebb eszköze a tűz, melyet a templom elzárt szentélyében külön papság őriz és ápol éjjel és nappal. Párhuzamos a sok tisztuló szertartással a rengeteg tisztátalansági óvás. Mint leginkább fertőző dolgokat kell kerülni a holttesteket, melyeket épen ezért nem is temetnek el, sőt el sem égetnek, nehogy a szent elemet, a tüzet is megfertőztessék ; hanem a hullatornyokban, a dhakma-kban helyezték el rothadásra és a madaraknak zsákmányul. Időnként újra fölburjánzott a varázslás is. Az arab betörés után (642) a parszizmus gyorsan lehanyatlott. Ma kb. százezer hive van, jobbára Indiában.

Mikor még virágjában volt, egy Mani nevű perzsa nemes († 275 K. u.) alapítója lett a róla **manicheizmus** nevet viselő vallási rendszernek. Nem más ez, mint a dualizmusba oltott gnósztikus önmegváltás vallása. *Tanítása* a következő : Kezdettől fogva két teljesen ellenlábas elv van : a világosságnak isteni és a sötétségnek ördögi világa. Ez utóbbinak létrejöttekor főként az emberbe belekerültek világosság-részecskék is. Ezek természetesen nem jól érzik magukat sötét börtönükben : ime a rossznak kútforrása és magyarázata. Kiszabadításuk az üdvösség. Ennek azonban nem miként a kereszténységben bűntudat és bűnbánat az útja, hanem épen ennek az imént vázolt tényállásnak Mani szerinti fölismerése, és azután ennek a felsőbb fölismerésnek szellemében berendezett élet, t. i. teljes tartózkodás mindattól, aminek köze van a sötétség országához : a házasságtól, húseledeltől és földmunkától (az öl, a száj, a kéz «pecsét»-je). Akik erre a tökéletes életre nem hivatottak és rátermettek, a tökéletlenek, ha megtartják a tízparancsolatot, jóreményben lehetnek, hogy ismételt megtestesülések után fokozatosan megtisztulnak ők is. Az istentisztelet böjt és imádkozás. A fő ünnep a béma, a fölmenetel, t. i. Mani vértanu halálának és a világosság országába való fölmenetelének emléknapja. — A manicheizmus a harmadik század második felében keresztény elemekkel vegyült (Krisztus égi szellem és a világosság-részecskék kiszabadítója az ember számára), a 4. és 5. század folyamán elképesztő mértékben *elterjedt* az egész keresztény területen és szinte világvallás jellegét öltötte ; Szent Ágostont is kilenc évig tartotta fogva. Csak a 13. és 14. század folyamán halt ki.

Alighanem a parszizmussal van összefüggésben a **mandeizmus** is, egy néhány ezer hívővel az Eufrát vidékén ma is fönnálló sajátságos gnósztikus keresztelő felekezet, mely a keresztény időszámítás kezdeténél nem előbb, sőt alighanem a 2. századnál nem előbb, valószínűleg a Jordánon túli palesztinai szír tájakon keletkezett ; az izlám korából sok, terjengős vallási írásuk maradt fönn. *Tanításuk* veleje : Az emberi lelkek a mennyei világosság szülöttjei és akaratuk ellenére kerültek a sötét földre. Ha itt a

földön jámborul élnek, vagyis ha szorgalmasan látogatják a templomot, tartják a vasárnapot, alamizsnálkodnak, hívek maradnak a közösséghez és annak hitéhez, alávetik magukat naponként háromszor a folyóvízben teljes megmerüléssel végzett «keresztség»-nek, résztvesznek a szent lakomán, és haláluk óráján elláttatják magukat az olajkenet pecsétjével, akkor haláluk után a fénykirály első küldöttjének oltalma alatt szerencsésen elhaladnak a vámosok hét őrháza mellett, elkerülik a rájuk leselkedő légi veszedelmeket és bemennek égi őshazájukba. Test föltámadása nincs.

2. A **semiták** zárt területen (Arábia, Szíria Kánaánnal, Mezopotámia), élénk érintkezésben egymással és Egyiptommal, rokon nyelvvel nagyjából rokon vallási világban is éltek. Külön úton járt a zsidók vallási fejlődése (14.§).

A **babiloniak és asszirok** természeti erőket, jelenségeket és dolgokat istenítenek. *Főisteneik* Anu az ég, Enlil-Bél a föld és levegő, Ea a víz istene, Ishthar (a fenéciai Astarte, a Szentírásban is szereplő Ashera) a termékenység és szerelem istennője, társa Thammuz a tenyészet istene ; a természet őszi hervadását és tavaszi újraéledését ez isten halálának és föltámadásának mítoszába öltöztették. Minden városnak, illetőleg fejedelemségnek megvolt a maga külön istene, akinek hatalma és tisztelete az illető város avagy fejedelemség politikai hatalmával arányban nőtt. Mikor K. e. 2000 k. Bábel ragadta magához a hatalmat Mezopotámiában, istene, *Marduk* került a panteón élére. Marduk az Enúma-élish kezdetű ékiratos hősköltemény szerint az istenek legfiatalabbja volt, Tiamat (a káosz) és Apsu (az Óceán) szülöttje. Az istenek harcában az előharcos Marduk kettéhasította tulajdon anyját, Tiamat-ot és testének egyik feléből alkotta az eget, a másikból a földet ; egy legyőzött isten véréből megformálta az embert, hogy legyen aki tiszteletet ád az isteneknek. Az *istentiszteletet* jellemzik a toronyszerű, függőkertes templomok, gyakori áldozatok, véresek is, a naptári dátumokra rögzített ünnepek, zsoltárszerű imádságok, köztük eléggé emelkedett vallási fölfogásúak is (ennek a tisztultabb valláserkölcsi álláspontnak tanuja a Hammurabi-féle törvénykönyv is 2000 k.), körmenetek. Ennek a gazdag istentiszteletnek végzésére megfelelő gazdagsággal tagolt (mintegy 50 rendbe osztott) népes papság szolgált. Nagy szerepük volt a jósoknak is, kik főként álmokból, állatbelekből, csillagokból akarták kiolvasni a jövőt, abban a meggyőződésben, hogy minden földi sors az égben pontosan előre meg van határozva ; tehát onnan leolvashatónak is kell lennie. Ezzel lettek a babilóniak a régi világ leghíresebb csillagjósai (chaldaeus = astrologus), a tudományos csillagászatnak is megalapítói. Ugyancsak nagy keletje volt az ördögűzőknek, kiknek tiszte volt hatásos ráolvasással távoltartani a démonokat és ellensúlyozni a varázslók és méregkeverők befolyását. A *holtak* lelkei kísértenek, míg a test illő temetésben nem részesül. Egyébként halála után mindenki Nergalnak, az alvilág istenének ítélete alá kerül ; utána meglehetősen szomorú sor, árnyékszerű lézengés várja az embert, leszámítva néhány kiváltságost, amilyen volt Utnapistim, a vízözön hőse, aki a vízözönből való kimenekülése után a Boldogok szigetére került ; hosszú idő mulva ott fölkereste Gilgames, a nagy nemzeti hősköltemánynek, a Gilgames-eposznak hőse, aki t. i. sok jeles hőstett után nem átallott leszállni az alvilágba, hogy megszerezze a halhatatlanságot biztosító élet-füvét.

A *kananeusok, szírek, feníciaiak* csaknem azonos módon és azonos elnevezésekkel főistenként tisztelték a termékenység urát, Baal vagy Melek (Moloch) néven, akit a különféle helyeken még különféle jelzőkkel láttak el. Mellette állott a tiszteletben az anyaisten, Astarte, Atargatis, akit fajtalanságokkal, férfi és nő templomi prostituáltakkal is tiszteltek; hozzájuk csatlakozik fiuk Adon. Az istentiszteletben vezérszerepet visznek véres áldozatok, emberáldozatok is, a kartágóiak és kánaániak Molochnak gyermekeket is áldoztak, sokszor szörnyű arányokban (Num 31, 23). Szenthelyeik jobbára szent magaslatok, hol lombos fák árnyékában kőoltárt emeltek és mellette faoszlopot, az istenség jelképét, a masszébát, melyet egyúttal az isten lakásának is gondoltak.

Az **arabok** nagyjából ugyanezt a vallást követték, amíg *Mohammed* († 632, 60 éves korában) új vallást nem adott nekik. Ez a tanulatlan, de élénk és fogékony szellemű ember, erős indulatainak rabja, kereskedő foglalkozása révén sokat érintkezett zsidókkal és keresztényekkel, és lassan fejébe vette, hogy ő a próféták pecsétje, a nagyok után, Ábrahám, Mózes, Krisztus után a legnagyobb, Istentől az arabokhoz küldve, hogy új vallást hirdessen nekik. 622-ben kénytelen volt Mekkából, szülővárosából menekülni (hidzsra, a mohamedán időszámítás kezdete); menedékhelyén, Medinában csakhamar számos elszánt követőt talált; ezeket megszervezete és segítségükkel kíméletlen harcokban csakhamar a többi arab törzsre terjesztette ki hatalmát és tanítását.

Ez a *tanítás* zsidó, evangéliumi, régi arab nép-vallási és gnósztikus elemek keveréke (szinkretizmusa). Szentkönyve a *Korán* (= Irás). Főként Mohammednek jobbára hiteles kijelentéseit tartalmazza, melyeket nem sokkal halála után összegyüjtöttek és 114 surába osztottak; nyelve a mekkai arab dialektus. Ennek a tanításnak, melynek másik forrásaként a régi mohamedánok a hagyományokat, a szunnát is elismerték, alapdogmája: egy az Isten Allah, és Mohammed a prófétája. Tanítja a világ teremtését, Isten világkormányzását; élesen kiemeli a megmásíthatatlan isteni végzetet, a kizmetet, mely minden embersorsot előre meghatározott, tekintet nélkül a szabadakarat állásfoglalására; ezért a mohamedán a bölcseség és emberi meggondolások gátlása nélkül, vakon veti magát a legvadabb harcokba. Az angyalok mellett a régi arab népvallás démonjai, a dzsinek is nagy szerepet visznek, és rikító színekben tárul az amúgy is tüzesvérű és képzeletű arab elé az ítélet és a (huri-k társaságában) nagyon is érzéki örömöket kínáló mennyország és a szörnyű gyötrelmekkel rettentő pokol. *Parancsai* merőben rendszabály jellegű külsőségek: a naponkénti ötszöri rituális imádkozás és mosakodás, alamizsna, illetőleg helyesebben vallási adó, a ramadan hónap böjtje, az életben legalább egyszeri zarándoklás Mekkába a Kába kőhöz (fekete kő, masszéba a pogány arab korból).

Főparancsa azonban a *szent háború*, melyet tehetséges vezérek elszánt csapatokkal oly szerencsésen folytattak, hogy nem egészen egy század leforgása alatt az izlám meghódította egész Előázsiát, Perzsiát; eljutott Keleten Indiáig, Nyugaton pedig az afrikai partvidéken végig, Gibraltárnál betört Európába, elárasztotta a spanyol félszigetet, és csak Martell Károly Poitiers melletti győzelme (732) állította meg egész Európát elnyelni készülő hódító útjában. Ez alatt az idő alatt az izlámban több volt a politika, mint a vallásosság. A 10. században azonban a görög bölcselet

(Aristoteles) segítségével kezdtek kidolgozni egy teologiát ; Gazali († 1111) óta terjed a misztika, mely Afarabi-ban († 1249) panteista kvietizmusba megy át. Ebben az időben megjelent a szerzetes intézmény is (dervisek), és fanatikus lelkekben gyökeret vert az az eszme, hogy az egész világot az izlámra kell téríteni.

3. A **görögök**, a legtehetségesebb népek egyike, individualizmusra és partikularizmusra való hajlandóságukat, bölcselkedésre és művészi alakításra való rátermettségüket belevitték vallásukba is. *Ősi vallásuk* naturalizmus volt : istenített természeti mozzanatok, akárhányszor alig személyesítve, bizonyos folyamatoknak vagy föladatoknak, pl. szülésnek, nevelésnek különistenei («Sondergötter»), sokszor állati formában (theriomorphismus) ; továbbá varázslás, kiterjedt halottkultusz. Ezt a naturalizmust Homeros korában fölváltotta az *olimpusi istenek* antrópomorfizmusa, ugyancsak antrópomorf teogoniákkal (Hesiodos) és mitológiával. Most Zeus lett az olimpusi panteón főistene ; bizonyos körökben azonban Apollo, a jóslás, rend és mértékesség istene volt a vallási tisztelet legfőbb tárgya. Mellettük nagy keletje volt a trák Dionysos, a tenyészet-isten extatikus tiszteletének. Ünnepein a hívei éjnek idején, égő fáklyákat lobogtatva, szent őrjöngésben végigszáguldottak az erdős hegylejtőkön, és mikor extázisuk tetőfokra hágott, darabokra tépték az állatot, melyben istenüket megtestesítve látták, azon-nyersen megették, abban a meggyőződésben, hogy magát az istent ették és részesei lettek erejének és áldásainak. A K. e. 5. századtól kezdve az ősi vallásosság hanyatlik. A művészet, nevezetesen a példátlan tökéletességre emelkedő szobrászat és építés, a költészet és a hivatalos nyilvános élet még hódol a homerosi vallásnak ; de az egyes és a nép egyre odaadóbban keleti misztériumokban keresi vallási igényének kielégítését, és kezdetét veszi az a vallási keveredés, szinkretizmus, mely a hellenizmust jellemzi, és mely magával ragadja Róma vallását is.

A **rómaiak** *ősi vallása*, melyről a források gyérsége miatt csak vázlatos képet lehet alkotni, hű vetülete Róma és Latium eredetileg földmíves népe száraz, józan, rideg lelkületének. Isteneik alig személyesített természeterők, dolgok és jelenségek ; mítoszaik, képeik, templomaik nincsenek, de pontosan részletezett szertartásokkal kell őket meghatározott napokon ünnepelni. Papjuk a családfő, aki meghatározott napokon szigorúan megtartott obszervanciákkal áldoz az ősök lelkének (di parentes) és a házi isteneknek (di penates), nevezetesen a háziúr Ingeniumának és a háziasszony Iunojának, továbbá Ianusnak a bejárat istenének, Vestának a családi tűzhely istennőjének. Ez a magán-istentisztelet a királyok korában *államvallássá* lesz (a király az állam családfője). De akkor már külön papi testületek végzik : pontifices, vestales, flamines. Az ősi varázslás, jóslás (auspicia, haruspicia) továbbra is jelentős szerepet visz a népnél és a hivatalos istentiszteletben egyaránt.

A K. e. 3. század folyamán magával sodorta őket a *hellenizmus*, a Nagy Sándortól Julius Caesarig terjedő három század (kb. 330—30 K. e.) folyamán görög vezetés alatt kialakult és uralkodóvá lett szellemi irány. Ez a szellem először az etruszkok útján kopogtatott (ezektől vették a rómaiak a madárjóslás, a haruspicia gyakorlatát is); majd az ú. n. Sybillakönyvek közvetítették ; míg végül közvetlenül görög hatás alá kerültek.

Azóta a görög istenek, templomok, mítoszok át meg átjárták a honi istenek (di indigetes) panteónját, mely különben is mindig nyitva állott idegen istenek (di novensides) számára. Ők aztán az ú. n. interpretatio romana segítségével ezeket az idegen isteneket nyomban azonosították az ő isteneik valamelyikével, akárhányszor a legcsekélyebb és a legkülsőségesebb hasonlóság alapján; így lett Zeus = Juppiter, Hera = Juno, Hermes = Mercurius, Poseidon = Neptunus. Ezzel tág kapu nyílott a *szinkretizmus*nak[1], a római, görög és keleti vallási eszmék és szokások keveredésének. Ebből a keveredésből azután a vallási rendszereknek és kultuszoknak mérhetetlen sokasága keletkezett. Csaknem valamennyi csillagászati spekulációkba (asztrális teologia), gnósztikus emanatizmusba és újplatonikus panteizmusba veszett. Amily mértékben elvesztette erejét minden téren a régi jámborság és az ősi vallás, oly fokban nőtt az idegen kultuszok befolyása, és abban a vallásilag össze-vissza repedezett korban egészen közkeletű dolog volt, hogy egy-egy ember egyszerre több kultuszt is űzött.

A szinkretizmusnak legjellegzetesebb termékei és nyilvánulásai a **misztériumok.** A misztériumok olyan vallásgyakorlások, melyek csak a beavatottak (mystes, a μύω = becsukott szájjal ümgetni igétől; a beavatást a mystagoges végezte) számára nyiltak meg; ezeknek aztán az istenség közvetlenül megnyilatkozott és közölte velük magát és titokzatos isteni erejét. A legjelentősebb misztériumok a következők:

1. Az *eleuzisi misztériumok.* Eleinte aratóünnep volt. Mikor Eleusis városa Aténhez került, államilag irányított istentisztelet lett belőle: a mystes-ek a tengerben megfürödtek, utána ünnepélyes körmenetben vitték a szent tárgyakat Eleusisbe. Itt éjnek idején leszálltak az óriás méretű telesterion-ba, hol megtörtént az ujoncok (neophytae) beavatása. Mindenekelőtt tisztulás áldozataként bemutattak egy malacot; azután «megkeresztelték» az ujoncot, amennyiben egy csáva vizet öntöttek a fejére. Azután következett a fölavatás: hatásos drámai előadásban, tánccal, zenével eljátszották Demeter istennőnek mítoszát, t. i. amint elrabolják lányát (κορή) Persephone-t, amint hosszú keresés után végre megtalálja. Azután szent lakoma következett, a rozskalásznak (a κορή testének jelképe) lisztjéből. Végül a szertartások vezetője, a hierophantes a fonott kosárládából elővette a szent tárgyakat, és az egészet befejezte egy különös, illetlen szertartásban az istennővel való egyesülés. Az eleuzisi misztériumok rendkívül népszerűek voltak; ünnepén tízezerszám vettek részt hívei; a római időben császárok is beavattatták magukat. Még a keresztény időkben is virágzottak, és csak akkor szűntek meg, mikor a gót Alarik 395-ben földúlta az eleuzisi templomot.

2. Az *Orpheus-misztériumok* nem voltak helyhez kötve. Vándor mystagoges-ek hirdették pythagorasi és platoni eszmékkel átszőtt mítoszaikat. Az orpheotelestes-ek vallották az ember bűnösségét és önmegtartóztató komoly élettel igyekeztek elkerülni a benemavatottak szörnyű másvilági sorsát.

3. A *dionysosi misztériumok* a K. e. 4. században terjedtek el Aténben. A jelölt először tétova bolyongott; sárral dobálták; majd a földre

[1] A *szinkretizmus* szót ma a συν-κρητίζω igéből vezetik le; ez annyit jelent, mint krétaiak módjára harcolni; a krétaiak u. i. mindig viszálykodtak egymás között, de nagy veszélyek idején összefogtak.

feküdt. Azután az avató fölemelte, letörölte róla a sarat, meggyujtotta fáklyáját a sajátján (ezért δᾳδοῦχος), bevezette az istenhez. Ez eredetileg a frigiai Sabasius isten, de a görögök Dionysos-szal azonosították. Ezt a jelölt most vőlegénynek, fénynek üdvözölte, a cysta mystica-ból elővett kígyót átcsúsztatta ölén; ezáltal az istennel egybekelt, és emberből istenné lett («θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου», mondotta neki a mystagoges).

4. *Kybele* a Nagy Anya és fia *Attis misztériuma.* Attis magamagát megcsonkította, meghalt és újraéledt. A beavatott kos- és bikaáldozat (taurobolium) útján, valamint szent lakomák által részesévé lett az isten halálának és föltámadásának. Ez a Keletről Görögország kikötővárosaiba szivárgott durva és trágár kultusz K. e. 200 k. eljutott Rómába is. Ott azonban háttérbe szorította a két következő, szintén idegenből származó misztérium-vallás.

5. *Izis és Ozíris misztériuma* a K. e. 2. századtól kezdve elborította a hellenizmus egész területét, és fölszedett elemeket csaknem valamennyi misztériumból. A beavatandót, kit álomlátással maga az isten hívott meg, egy idősebb tag bevezette a tanba és szokásokba (παράδοσις; lelki «atyja» maradt később is). Azután a főpap tisztuló fürdő és keresztség-féle után bevezette a szentélybe (ἄδυτον), hol az istennő az enyészet széléig juttatja, azután a tizenkét állomáson tizenkét ruhába öltözöttet visszahívja az életbe, melyet ő olt belé. Ennek jeléül új, mennyei ruhába öltözötten, koszorúval a fején, fáklyával a kezében talapzatra áll és mint az istenség képmása (εἰκών) isteni tiszteletben részesül. Ezt a mennyei ruhát otthagyja a szentélyben, és csak halála után adják megint reá.

6. *Mithra misztériuma* a K. u. 2. században az Imperium egész területén főként katonák között terjedt el; nők ki voltak zárva. A jelölt víz- és méz-keresztségben, majd kenyérből, vízből és borból álló lakomában részesült; azután levezették a szentélykriptába, hol a titokzatos félhomály, kiszámított fényhatások, rejtelmes szimbolumokkal rakott istenképek, a falakra vetett ákom-bákomok, csillagászati ábrázolások, szemfényvesztő álveszedelmek legyőzése (a szabadkőművesség szertartásai!), a szent ital mámorosító hatása mind összejátszottak, hogy elhitessék vele, amit Apuleius a beavatandó ajkára ad: «Elmentem a halál határáig, átléptem Proserpina küszöbét, keresztülmentem az összes elemeken és visszatértem onnan. Éjfélkor láttam a Napot verőfényben fölragyogni, odaléptem a felső és az alsó istenek elé, és szemtül szemben imádtam őket».

2. §. A vallás valósága.

Irodalom mint az 1. §-nál. Azonkívül *Schütz* A. A vallás (in: A mai világ képe I 1938); Az örökkévalóság 1936 (1—5. ért.).

A vallás valósága *két* dolgot jelenthet: 1. *Valóság-e az, amire a vallási magatartás támaszkodik,* vagy pedig merő képzelet ábrándja, vagy érzelmek és vágyak vetülete, vagy a tévelygő, sőt a tévesztő elme kitalálása, amint az agnósztikusok és relativisták, materialisták, marxisták és bolsevisták állítják? 2. *A sokféle vallásban mi a valóság?* Melyik a sok közül az igaz, illetőleg, melyikben mi az igazság? Erre az utóbbi kérdésre csak akkor tudunk észszerű feleletet adni, ha sikerült megállapítanunk, mik az igaz vallás ismertetőjegyei (kritériumai). Ezúttal csak az első kérdés

foglalkoztat bennünket: Valóságon alapszik-e a vallási magatartás? Erre a kérdésre azt feleljük: 1. *Metafizikailag* valóság a vallás, mert valók az alapjai. 2. *Pszichikailag* is valóság, mert eredete nem más, mint az igazság és eszmény kereső eszes emberi természet. Ezt megerősíti 3. *történetileg* a vallás egyetemességének ténye; még pedig mind a három szellemi dimenzióban: extenzív, protenzív, intenzív értelemben; azaz vallást találunk mindenütt ahol emberek vannak, mindenkor amióta emberek vannak, mindenben amiben emberek élnek és működnek.

1. A vallás metafizikai valósága.

Mivel a vallás az embernek Istenhez mint első elvhez és végső célhoz való hozzáigazodása, a vallási magatartásnak akkor felel meg valóság, ha egyfelől *van Isten*, akitől minden ered, aki mindent hatásosan célhoz vezet, vagyis kormányoz; másfelől ha *az emberben van szellemiség*, mely képes fölismerni és elismerni Istent mint teremtőt, világkormányzót, legfőbb Jót (vagyis végső célt), és képes e föl- és elismerés értelmében berendezni életét és magatartását. Már most az igazság megismerésének mindkét lehetséges forrása, a kutató emberi elme és az embernél magasabb elmétől, nevezetesen az Istentől jövő tanítás (kinyilatkoztatás) egyaránt a legteljesebb határozottsággal igazolja, hogy van Isten (24. 27. 31. 34. §); továbbá, hogy az embernek van halhatatlan szellemi lelke, vagyis az igazság megismerésére képes elméje és szabad akarata (52. §). Tehát a vallás metafizikailag valóság.

Ebből két jelentős *következmény* foly: 1. *Csak egy igaz vallás lehet*, abban az értelemben, hogy az egy igaz Istenről az azonos természetű szellemi lelkeknek csak egyféle lényegbevágó vallási ismerete és magatartása lehetséges. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a belső vallási magatartásnak külső megnyilvánulása, az istentisztelet különféle formákat ne ölthessen (ami pl. az áldozatok sokféleségét eredményezheti); még kevésbbé zárja ki azt a sokféleséget, melyet a «kevesebb» és «több» teremt. Nevezetesen nemcsak az lehetséges, hogy a magárahagyott emberek körében a vallásilag tehetségesebbek, egyének és népek többet ismernek föl és valósítanak meg egy igaz vallás elemeiből, hanem még inkább lehetséges, hogy Isten maga ád tanításokat és indításokat, minőkre a magára álló ember nem jöhet rá («kinyilatkoztatás»; lásd 3. kk. §); és ha Isten ezt megteszi, teljességgel az ő szuverén akaratán fordul, mit és mennyit akar közölni a természetfölötti vallási igazságokból és erőkből.

2. *A vallás kötelező.* Ha van Isten, aki a mindenségnek és az embernek teremtője és föltétlen ura, és ha az emberben van szellem, vagyis képesség ennek a tényállásnak fölismerésére, akkor elutasíthatatlan kötelessége, hogy ezt a tényállást el is ismerje és ehhez igazítsa egész magatartását és életberendezését. Ámde ez a vallásosság: az alapvető nagy Valóságnak megfelelő lelki magatartás. Aki tehát tusakodik az ellen, hogy vallásos magatartással helyezkedjék el az életben és a világban, ellentétbe jut az objektív nagy valósággal és a maga lényével. S ennek következménye: tehetetlenség a létproblémákkal szemben és meghasonlottság önmagával szemben.[1]

[1] *Thom* 2II 81; *August.* Mor. Eccl. 30.

2. A vallás pszichologiai valósága (eredete).

Mikor kérdésbe van téve a vallás eredete, gondosan különbséget kell tenni a *quaestio iuris* és a quaestio *facti* között. Vagyis két külön kérdés az, mi történt volna és történhetett volna, ha pusztán az eszméket és elveket nézzük, és mi történt tényleg.[1] Az egyik kérdés ugyanis az : *Tényleg hogyan jött létre a vallás* az emberek között. Erre nézve majd tüzetesen igazoljuk, hogy az emberiség a vallást tényleg felülről, isteni kinyilatkoztatás útján kapta. Ma is az ember, ki a közösségbe születik bele, onnan veszi vallását, miként nyelvét ; tehát természetszerűen a szülők, elődök, az egyházi közösség vallását veszi át. Megint más kérdés : *Hogyan keletkezett volna a vallás, ha nincs kinyilatkoztatás;* vagyis mik a vallás gyökerei az emberi természetben? Ez a kérdés, a quaestio iuris v. specificationis csak azt keresi ugyan, mi történt volna, ha kinyilatkoztatás nincsen, tehát nem történeti talajon mozog ; de még sincs hiába fölvetve, sőt *alapvető jelentőségű*. Megoldása ugyanis egyrészt kimutatja, hogy a vallásosság gyökerei az emberi természetben vannak, tehát a kinyilatkoztatás nem légüres térbe épít, hanem folytatja és betetőzi, amit a természet megkezd. Azután pedig megmutatja, hogyan nem keletkezhetett a vallás, és ezzel gyökeresen visszautasítja az evolucionizmusnak a vallás eredetére vonatkozólag fölállított hamis és veszedelmes elméleteit. Végül pedig belevilágít abba a nagyjelentőségű kérdésbe, hogyan lett az eredetileg egy igaz vallásból az a sokféle vallás, melyeket a vallástörténet elénk tár.

Tétel. **A vallás eredete és gyökere az ember eszes (szellemi) természetében van.**

Igazolás. A szellemi valónak ugyanis alapigénye és iránya : érteni önmagát és a világot. *Az értésnek* ez az *igénye* következetesen arra vezeti az embert, hogy a világnak és önmagának teljes és végső értelmét a világon és az emberen túl, Istenben találja meg (27. 31. §). A szellemi valónak másik alapigénye és területe a boldogulás, tökéletesedés. S ez az igény következetesen arra viszi, hogy *a boldogulás és tökéletesedés* eszményeit, megvalósításuk eszközeit és erejét megint nem a tehetetlen emberben és a tökéletlen világban találja meg, hanem Istenben (34. §). A vallás forrása tehát a teljes értést vagyis az igazságot kereső értelemben és a boldogulást, tökéletesedést vagyis a legfőbb jót kereső akaratban és lelkiismeretben fakad.

Ezt a tényt, melyet a bölcselet tüzetesen tárgyal, igazolja a *vallástörténet* is. Ott a sok tapogatózás, tévelygés felhőiből is kibontakozik Istennek, a teljes Világosságnak és tökéletes Jóságnak képe, amint azt vallástörténeti nevei is mutatják : Úr, Ég (Shang-ti), Világosság (Dyaus pater, Zeus, Jupiter, Ahura), Fölséges (Assur), Erős (El), Törvény (Tao), Maga-ság (Atman). Egyetemes az a meggyőződés, hogy a földi lét rejtélyének és az emberlét kérdésének elméleti és gyakorlati megoldása, a tökéletesedés és boldogulás csakis a világosságnak és teljességnek ama felsőbb világából jöhet, melynek neve Isten, és csak vallási úton valósítható meg.

[1] Ezt a rendkívül jelentős és a teologiában gyakori különböztetést, melyet az élet és a világi tudomány is ismer (elvben — tényleg) a *skolasztika* a következő *fogalompárokkal* fejezi ki : in idea et in concreto, ordo naturae et status, ordo specificationis et exercitii.

Ezt a pozitív meggondolást, melynek egyes tételezéseit a következő tárgyalások részletezik, kerülő úton (indirecte) fényesen igazolja az a tény, hogy a vallás eredetének minden más magyarázata téves. Ezeknek a *téves evolucionista valláselméletek*nek alaptípusai, melyekre valamennyi visszavezethető, a következők:

1. *Az ősemberi* **tudatlanság** *mint a vallás forrása.* — Mikor a fölvilágosodás hatása alatt az európai ember előtt először fölmerült a vallás evolucionista illetőleg *racionalista levezetésének* gondolata, ilyenformán okoskodtak: A primitív emberben is jelentkezik az az igény, hogy okát adja az élet és a természet jelenségeinek, különösen a félelmes, rendkívüli, borzongató jelenségeknek. Naiv tudatlanságában azonban azt, ami merő természeti okláncolat eredménye, isteni tevékenységnek vagy titokzatos lelkierőknek tulajdonítja, és így fétisizmust vagy animizmust alkot; vagy pedig szabadjára engedi képzeletét és a rideg valóságnak hegyibe festett eget emel.

A **fétisizmus** *de Brosses* (1760) szerint az ős vallás, minden vallásnak anyja. Csatlakozott ehhez a nézethez földije, a híres Comte (1830), majd az angol Lubbock (1870). Ez a fölfogás*t éves;* a vallástudósok ma általában el is hagyták. T. i.

a) A *fétis* mint láttuk (10. lap), többnyire föltűnő természeti dolog, mint pl. sajátságos kagylók, színes kövek, csontok, fadarabok, nem egyszer emberkézzel is kidolgozva, melyet tisztelői úgy fognak föl, mint démoni erőnek vagy a mana-nak hordozóját, lakását, megtestesülését, jelképét; birtokosa varázshatásokra használhatja, és mindenesetre babonás vallási tiszteletben részesíti. Fétist tehát csak az tisztelhet, aki tudja, hogy vannak emberfölötti, isteni jellegű hatalmak, melyeknek a fétis megtestesítője vagy eszköze vagy hordozója. A fétisizmus tehát *nem szüli a vallást, hanem azt már föltételezi.* Ezt a meggondolást megerősíti az a vallástörténeti tény, hogy nincs vallás, a négerek és ausztráliaiak vallását, a fétisizmus igazi hazáját sem véve ki, mely fétisizmusban merülne ki. Sőt mi több: a fétisizmus sehol nem alkotja a vallás centrumát, hanem mindenütt periferiás megnyilatkozása vagy kialakítása más központi eszméknek.

b) A fétisizmus mindenütt nagyarányú varázslással jár együtt. Ámde a *varázslás,* az a hiedelem, hogy talizmánokkal, amulettekkel, jelentéktelen cifraságokkal lehet befolyásolni világfölötti erőket, az élet és a természet nagy folyását, nem lehet elsődleges, primér és primitív jelenség; amint a pigmeusoknál nem is találni. Ez a hiedelem és praktika csak akkor jöhet létre, mikor már a társadalmi tagoltság és különbözőség, az uralkodó osztály és az uralkodó személyek kénye a hosszú törzs-obszervanciákban elernyedt és önállótlanokká lett emberekben föltáplálhatja azt a hiedelmet, hogy az önkényesség egyetemes valami, és miként a szokásokba és szertartásosságba rögzött társadalomban sokszor nevetséges csekélységek, cifraságok, sallangok és obszervanciák vezetnek eredményre, úgy a nagy természetben és a komoly életjelenségekben is lehet ilyen obszervanciák és nonsense-ek útján befolyásolni az eseményeket. Vagyis *a fétisizmus a vallás fejlődésének nem az elején áll, hanem* erősen a folytatásában jelentkezik, mikor már bizonyos kultúrai *elfajulás* elrontotta és elaltatta az eredeti egészséges gondolkodást és valóság-megítélést. Ezt a vallástörténetileg is igazolható megállapítást megerősíti az a megfigyelés, hogy a vallási

élet elfajulásában mindannyiszor megjelenik a fétisizmus is; ma is tornászok, autósok stb. babonás hittel hordozzák az amuletteket, maszkottokat, szerencseegereket stb.

Az **animizmus** szerzője E. B. *Taylor* (Primitive Culture 1872). Szerinte a primitív ember fönnakadt a kevésbbé megszokott, *rendkívüli*, megütközést kiváltó emberi életjelenségeken, minő az élő ember testmelege, lélegzése, a betegnek tehetetlensége, a halottnak merevsége és hidegsége, továbbá alvás, álomképek, extázis, őrület, őrjöngés, mámor, meghalás, a halottnak megjelenése a visszamaradt élők emlékében, álmaiban stb. Ezeket ő csak úgy tudta értelmezni, hogy itt árnyékszerű, de élő lények titokzatos módon jönnek-mennek és űzik kifürkészhetetlen és kiszámíthatatlan játékaikat, míg a test alszik vagy épenséggel meghalt. Nevezetesen *a halottak hazajáró lelke* az, aminek kiszámíthatatlan megjelenéseitől és beavatkozásaitól félni kell. Ezért szükségesnek mutatkozott gondoskodni arról, hogy azoknak a hazajáró lelkeknek káros hatásait távoltartsák, sőt megfelelő magatartással kedvezően hangolják őket. A halottaknak, az ősöknek, majd a hősöknek ez a tisztelete az első vallás. Hovatovább aztán az emberihez hasonló lelket kezdtek tulajdonítani mindennek, amiben életet, tevékenységet, hatékonyságot láttak vagy sejtettek, és a holtak lelkének módjára kezdték tisztelni ezeket a «*természet-lelkek*et». Igy keletkezett lassanként a *politeizmus*, még pedig az árjáknál és semitáknál, kik a lelket a testtől nem tartják annyira különböző valaminek, az emberszabású politeizmus, a mongol népeknél pedig, kik a lelket egész másvalaminek nézték mint a testet, démoni jellegű sámánizmus alakjában. A monarchiás politeizmus aztán idővel szülte a monoteizmust. Ez az elmélet, mely egy emberöltőn keresztül uralkodó volt a valláshistorikusok között, a tüzetesebb valláselemzés színe előtt *tévés*nek bizonyul. Mert

a) A holtak és ősök lelkét nem tudja vallási tiszteletben részesíteni, aki nincs arról meggyőződve, hogy vannak. Tehát az animista *halottkultusz nem lehet az első lépés* a vallás útján; azt szükségképen megelőzi a lélek önálló létezésének és a halálon túli fönnállásának meggyőződése. Ez a meggyőződés viszont annyira egyetemes, állandó és erős, hogy az elégséges okság elve alapján lehetetlen a forrását vastag tudatlanságban, rendkívüli vagy épenséggel beteges jelenségek megkísérlett naív magyarázatában találni. Ahhoz kell valami naívság, hogy valaki föltegye a primitív emberről, hogy az nem látta meg a gyökeres különbséget élő és nem élő ember, ember és nem-ember között. Ha tehát úgy találta, hogy ami az emberben él és cselekszik, küzd és remél, retteg és ujjong, az más valami, mint a környező természet, elevenebb és erősebb mint a halál, csak arról tesz bizonyságot, hogy épen a kezdeteket jellemző drasztikus közvetlenséggel és elevenséggel ismerte föl a valóságot.

b) A lélek valóságának, méltóságának és erejének fölismerése voltaképen nem is más, mint a legközvetlenebb valóságnak, a tudatvilág valóságának összefoglalása és erőteljes kifejezése. Viszont az Istenség fölismerése nem történhetik meg ilyen közvetlenséggel; hanem ahhoz szükséges a közvetlen adottságokból kiinduló következtetés is. *Más az isteneszme pszichologiai forrása mint a lélekeszméé.* Ezt a pszichologiai tényállást megerősítik a vallástörténeti tények is. Minden vallás különbséget tesz ugyanis holtak lelke és Istenség között; és egy sincs, mely merő lélektiszteletben

merülne ki. Azonkívül a vallások nem merülnek ki az élet és a természet jelenségeinek okadó és okkereső szemléletében, hanem ugyanolyan energiával akarnak boldogulást, tökéletesedést, harmóniát. A *vallásnak* ezt az *etikai mozzanatát* egyáltalán nem tudja megmagyarázni sem az animizmus sem a fétisizmus, hisz mindkettő kizárólag okadó irány.

c) Az a lélekeszme, mellyel minden régi vallásban találkozunk, a maga erőteljes valószerűségével, színességével, szimbolumos konkrétségével mindenesetre alkalmas arra, hogy befolyásolja az isteneszmét is, különösen mikor a vallási hanyatlás korában az isteneszme halványul és elveszti eredeti határozottságát és külön jellegét. Ezért látjuk hanyatló kultúrvallásokban is fölújulni az ősök, a hősök és császárok tiszteletét, így pl. a rómaiaknál a kereszténység megjelenése korában. A vallástörténet tanusága szerint az isteneszme eredeti tisztaságának és épségének elhalványulása után elkövetkezik az emberszabású olimpusi istenek kora. Igy az animizmus nem a vallás, hanem *a vallások eredetének egyik kulcsa.*

A **képzelet** mint a vallás szülője. Ez a ma is elterjedt felfogás, melynek ismertebb képviselői Schelling és Schopenhauer, többnyire így okoskodik : Az embernek veleszületett igénye számot adni magának a lét értelméről. A primitív ember tanulatlan, és esetlen az értelem- és okkeresésben ; naiv megfigyeléseit és elgondolásait képekbe, jelképekbe (szimbolumokba), mesébe, mítoszba öltözteti. Igy lesz *a vallás a primitív ember metafizikája.* Sőt a mai ember is a kegyetlen valóságok vigasztalan világából szivesen menekül az álmok szebb világába, ahol a megoldatlan létkérdésekre legalább szép, ha nem is igaz feleletet kap, és ahol a kíméletlen létharc kegyetlensége nyugtató harmóniába oldódik. *Álomvilág a vallás világa,* de egészséges álom, és mindenesetre szükséges álom ; nélküle nem lehetne elviselni a létet.

Méltatás. a) Hogy a vallás alapelemei : Isten, szellemi lélek és annak Istenhez való igazodása nem képzelet szüleménye, hanem szigorúan igazolható igazságra vezető megismerés tárgya, a maga helyén tüzetesen megmutatjuk (lásd fönt 1. szám). S ha ez nem volna így, ha a vallás világa nem volna való világ, nem is volna képes teljesíteni a vigasztalás és nyugtatás föladatát. Az *álmok szétfoszlanak,* és józan ember nem alapíthatja életét délibábokra. *b)* Pszichologiailag *a képzelet eszméknek és igazságoknak nem lelője, hanem csak beöltöztetője.* Ezért a képzelmek pszichologiailag semmiféle téren nem elsődlegesek, hanem mindig már föltételeznek eszméket, melyeket aztán szimbolumba, mítoszba öltöztetnek. A vallástörténet tanusága szerint csakugyan minél közelebb érünk (visszafelé haladva) az eredethez, annál kevesebb a mítosz és teogonia ; sőt a szimbolum is gyérebb. Ez az utóbbi természetesen soha és sehol nem hiányzik, nem hiányozhat ; mert az ember természetével jár, hogy amit szelleme alkotott, akár eszmék akár eszmények és normák formájában, azt lehetőleg érzékeltetni is akarja.

2. A **félelem,** mint a vallás forrása. — A primitív ember félelemmel és rettegéssel állott szemben a természet mérhetetlen erőivel és jelenségeivel, az élet kiszámíthatatlan eshetőségeivel, hatalmas és szeszélyes kényurakkal, holtak hazajáró lelkeivel ; s szent borzongással ezekben egyrészt ember- és természetfölötti lényeket látott és tisztelt rettegve, másfelől szorultságában és tehetetlenségében hozzájuk hasonlóan hatalmas, de az ember iránt barátságosabb világfölötti lényekhez menekült. — Igy gondolja

ezt már a régi filozófus költő : «Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo fulmina dum caderent».[1] S már előbb, K. e. 300 k. a görög Euhemerus azt tanította, hogy az első istenek istenített félelmes hősök és ősök voltak. Ugyanígy vélekedett *Hume* és a modern evolucionisták, főként *Spencer*.

Méltatás. a) Van *nemes*, tiszteletreméltó *félelem*, az érzékeny lelkiismeret megrezzenése, az Isten szent fölségén költ félelem. Ez nem más, mint az ember szellemi természetének megfelelő érzelmi reagálás a megismert és kellően értékelt valósággal szemben. Ez a félelem a megismerő és akaró képességgel együtt igenis szerepel a vallás forrásai között : «Az Úr félelme a bölcseség kezdete».[2] *b)* A kevésbbé nemes, az *önző és gyáva félelem* lehet a vallásos magatartás kiváltó oka : Qui nescit orare, pergat ad mare ; aki veszedelembe került, fohászkodik. De *nem lehet a vallás szülő anyja.* α) Hisz ez a félelem nem primér lelki magatartás, hanem mindig már valamitől való félelem ; tehát vallási jellegű szent borzadás csak akkor jöhet létre, ha az ember egyebünnen már tud róla, hogy vannak világ- és emberfölötti hatalmak, melyektől van oka félni. β) Az emberrel szemben álló hatalmasabb tényezőktől, a természettől, életsorstól, önkényuraktól, halottaktól való félelem maga még nem vallás ; hiányzik belőle a vallás főjellemzéke : az Istenségnek legalább valamilyen föl- és elismerése, vagyis egy többlet, melyet nem adhat meg az a félelem ; hisz nincs meg benne ez a plusz. Félni félnek az állatok is, és még sincsen vallásuk. γ) Ha a primitív világszemlélettel velejár a félelem, és ha a természet és élet hatalmainak félreismerése szülte a vallást, akkor *a helyes ismerettel* (pl. az égzengés fizikai okának fölismerésével) *a vallásnak meg kellene szünnie.* Ennek azonban ellene mondanak a történeti tények, nevezetesen az a kétségbevonhatatlan tény, hogy a természetismeret hőskorában, a 19. században is a legkiválóbb természettudósok kifejezetten vallásos emberek voltak. *c)* A félelem, abban az értelemben, mint az evolúciós vallástudomány veszi, nem a vallásnak forrása, hanem *a vallási elfajulásnak egyik oka.* A primitív ember Istent általában jóságos atyának, világosságnak tiszteli. Csak idő folytán jelennek meg a démoni elemek, akkor, amikor Istennek eredeti atyai eszméje elhomályosult, amikor társadalmi és történelmi önkénytől agyonrettent emberek kezdték elveszteni bizalmukat és önbizalmukat s ijesztett vadakként kezdtek minden zugban ellenséget sejteni.

3. Az **önzés** és vágy mint a vallás szülője. — Ez az elmélet úgy gondolja, hogy a vallás nem más, mint az ember *kielégületlen vágyainak vetülete*, annak a szomorú pszichologiának törvénye szerint : éhes disznó makkal álmodik. Amire az ember kielégíthetetlen mohó önzésében sóváran vágyódik, de amit tehetetlenségében a tulajdon erejéből elérni nem tud, azt isteneitől várja ; s ezért minden istentisztelés arra irányul, hogy az Istenség segítségét biztosítsa önző céljai számára. Áldozat-bemutatás és jámborság egyszerűen a «kéz kezet mos», a «do ut des» alapján áll. S minthogy telhetetlenségében a jelen élettől nem kapja meg még a legszerencsésebb sem, amit kívánt, *más világtól és más hatalmaktól várja;* a fékezetlen képzelet egy mennyország ezer örömével és kéjével kárpótolja azért, amit ez az élet megtagadott tőle. Ezért a vallás elsősorban a kitagadottaknak, a nyo-

[1] *Lucretius* Rer. Nat. 6, 50: Először a félelem alkotott isteneket a földön, amikor t. i. kegyetlen villámok hullottak az égből. [2] Sir 1 16.

morultaknak vigasztalódása. Akiknek nem jutott hely vagy nem jó hely az élet terített asztalán, reményeikkel másvilágba menekülnek, ahol dús kárpótlás vár rájuk, viszont az itteni jóllakott részvétlenek megfelelően bűnhődnek majd. Okos uralkodók és uralkodó osztályok nem is késtek kiaknázni ezt a lelkületet az elnyomott és kiuzsorázott társadalmi osztályok fékentartására. Sőt nem egyszer azzal az állítással találkozunk, hogy egyenest ezek (uralkodók és papok) találták ki a vallást a szolgaosztályok számára. Így beszéltek már a szofisták ;[1] így Kant és Nietzsche ; így főként napjainkban a szocialisták és bolsevisták.

Méltatás. Tegyünk különbséget vágy és vágy között. *a)* A magasabb, *nemesebb vágy* nem más, mint a tökéletesség áhítása. Ez az emberi természetnek legmélyében gyökerező szellemiségnek adekvát megnyilvánulása, és ezért mint láttuk, csakugyan a vallásnak egyik főforrása. Ez ugyanis következetesen Istenhez vezet, minden tökéletesség valósult eszményéhez és forrásához (34. §). Ennek az Istennek tisztelete teljes ellentéte az önzésnek ; hiszen csak az önös kívánságok, hajlamok és érdekek legenergikusabb leküzdése útján valósítható meg. Nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy épen ez az Isten nemcsak jutalmaz, hanem büntet is ; tehát nem egyszerűen csak vágyak kielégítője. *b)* Az *alsóbb*, sokszor tisztulatlan, sokszor egyenest állati *vágyak* nagyon alkalmasak arra, hogy *a vallási életet lefokozzák*, sőt lerontsák, amennyiben arra csábítják az embert, hogy Istent egészen alacsony emberi indulatok hordozójának gondolja és a másvilágot mindenestül a jelenvilág mintájára fogja föl, mint pl. a mohamedánok az ő mennyországukat és annak örömeit. De nem alkalmas arra, hogy megszülje magát a vallást. Hiszen az efféle vágyak csak akkor irányulhatnak vallási valóságokra, és igyekezhetnek azokat szegődtetni, ha már van róluk tudomásuk ; ignoti nulla cupido ; was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Ezt a kettős pszichologiai meggondolást megerősíti *c)* a *vallástörténet*. Az önzés, eudémonizmus, partikularizmus, vagyis a vallás nagy valóságainak alacsonyjellegű boldogulás, szerencsehajhászás, külön érdekek céljára való lefoglalása annál nagyobb teret hódít a vallásokban, minél előbbre halad az anyagi kultúra. De még akkor sem kizárólagos. Egész vallási rendszerek mint pl. a buddhizmus a világi javak teljes megtagadásán alapulnak ; a súlyos önkínzások, öncsonkítások, emberáldozatok, Shivának és Molochnak kegyetlen, vérpárás kultusza semmiképen sem az önzés és eudémonizmus szülötte.

4. A **sensus numinis,** *az Istenség «megérzése»* mint a vallás forrása. — Schleiermacher († 1834) óta a protestánsok (főként Ritschl és iskolája, legújabban nagy hatással R. Otto), modernisták,[2] M. Scheler, azt mondják : A vallás forrását nem szabad sem az ősi tudatlanságban vagy gyámoltalanságban, sem az önzésben keresni ; általában nem szabad azt gondolni, amit az evolucionizmus el akar hitetni, hogy a vallás primitív jelenség, mely a tudomány és általában a kultúra haladtával eo ipso megszűnik. Ellenkezőleg ; a vallásban az ember a legmélyebb és legértékesebb mivoltát valósítja meg és éli ki ; általa a legmagasabb értékek világával lép érintkezésbe ; de *nem észszerű következtetés és fogalmi ismerés* útján, amely amúgy is az Istenséget, ezt az «egészen Más valamit» legföljebb skematizálja és

[1] *Platon* Polit. X 889; *Cicero* Nat. deor. I 42. [2] *Denz* 2074.

lefokozza ; hanem külön lelki tehetséggel (Gemüt), *sajátos megérzéssel és megéléssel* közvetlenül ráeszmél a lelke előtt megjelenő egészen más, fölötte álló, teljes létű Istenségre ; e Numen-nel szemben érzi a maga teljes függését (Kreaturgefühl) és semmiségét, és ennek alapján szent borzadállyal és egyben föllengő elragadtatással telik el. Amit így megél, fogalmakba tölteni nem tudja ; a vallási élményre legföljebb jelképekben és ideogramokban tud reámutatni. A vallási élménynek és a vallásosságnak tárgya, az Istenség, a *Numinosum, sajátos külön világ,* «sui generis» valami, amit sem az észből sem a tapasztalati világhoz tapadó érzékekből levezetni nem lehet ; s ép ezért a tudással, erkölccsel, művészettel egyenlő értékű, sőt fölöttük álló területet nyit meg az ember előtt, melynek sem a tudomány haladása, sem a kultúrának bárminő változata nem tud ártani ; hisz ezek egyikére sem támaszkodik, hanem mindenestül a maga lábán áll, önálló forrásból fakad és táplálkozik : külön érzékből, a sensus Numinis-ből.

Méltatás. a) Az érzelem pszichologiailag nem elsődleges tudatélmény és állapot. Az érzés ugyanis szemben az eszméléssel nem valaminek a megragadása a tudat által, hanem a tudatban jelentkező tárgyra következő alanyi visszahatás, tetszés vagy nemtetszés alakjában ; meghatódottság, megilletődés az, mely mindig föltételez valamit, ami megérintett, ami «illet», ihlet, ami megindít, ami tetszést vagy utálkozást vált ki. Ezért az érzelempártiak, a patétikusok csak úgy tudnak elméletüknek némileg elfogadható pszichologiai alapot adni, ha az érzelmet a tudás egy fajának minősítik.[1] Tehát az «egészen Más»-sal szemben való megalázódás, függés, szent megborzadás csak akkor tud létrejönni, ha a Numinosum-ról már van valamilyen eszménk.

b) Ez az elmélet az Istenséget és a vele összefüggő nagy érdekeket, minők gondviselés, föltétlen igazságszolgáltatás, vallási elkötelezettség, bűn, megváltás, elsősorban *nem igazságoknak tekinti;* hiszen azt vallja, hogy nem az ész vezet el hozzájuk ; sőt az ész fogalmazásai és következtetései fölhigítják és meghamisítják tartalmukat. Azokat csak eszményeknek és értékeknek minősíti, melyekről nem az ész kezeskedik, hanem a megélés és az a meglátás, hogy nélkülök lehetetlen emberhez méltó életet élni. Ám amit nem lehet ésszel igazolni (vagy közvetlenül, vagy legalább közvetve, mint pl. a hitet lásd 6. § 1 ; 18. §), az lehet téves is ; következésképen nem lehet elég szilárd alap arra, hogy az ember reáépítse létét és reátegye életét. Ezért az érzelem-vallás hívei tévednek, mikor azt gondolják, hogy a vallást a legszilárdabb alapra helyezték : mikor az érzelembe gyökereztették, egyszersmindenkorra kivonták a tudomány támadásai alól. Ellenkezőleg ; ami merőben alanyi jellegű, mint minden érzelem és érzelmi állapot, az többé-kevésbbé alanyi hangolhatóság és fogékonyság meg igény tárgya marad, tehát kénytelen engedni új hangulatoknak, igényeknek, más alanyi fogékonyságoknak és fölkészültségeknek, főként pedig a logikailag igazolt ellenkező belátásoknak. Ha a vallás alapjait nem lehet ésszel igazolni, a *vallás az alanyi ízlés és önkény hullámzásának lesz védtelen zsákmánya.* Ezért a vallástörténet tanusága szerint minden intenzív vallás igazságokként kezelte a fő tanításait ; sőt igyekezett azokat felsőbb ki-

[1] Igy pl. igen tanulságosan R. *Otto* Das Gefühl des Überweltlichen 1932 p. 327—33.

nyilatkoztatásból származtatni, csakhogy kivegye az egyéni önkény és a hangulat meg szeszély kezéből.

c) Az érzelemvallás híveinek azonban *igaza van* abban, hogy α) a vallás az ember legemberibb szellemi igényeinek és rátermettségének természetszerű kielégítése és megkoronázása; ezért elemi késztetéssel és sürgetéssel reáirányul nemcsak az elme, hanem *az egész ember:* akarat és szív, vágy és érzelem, sőt indulat is Isten felé ragad; még pedig burkolt és *lerövidített gondolatmenetekkel* is, melyek sokszor a közvetlen megfogás, illetés benyomást keltik; annál inkább, mert hatalmas érzéshullámokat indítanak el. Hisz az ember döntő érdekei törnek itt rá az ámuló lélekre; az érzelmi mozzanatoknak ez az intenzitása azután pszichikai törvényszerűséggel háttérbe szorítja, bár el nem fojtja, az észműveleteket. Igy támadhat az a hiedelem és látszat, hogy Istenhez az «érzelem» vezetett el, hogy Istent nem kikövetkeztettük, hanem «megéreztük». β) Abban is igazuk van az érzelemelvieknek, hogy a vallási magatartás korántsem merül ki vallási elgondolásokban, vagy épenséggel tudományos fogalmazásokban, hanem megragadja az egész embert, és az beléáll teljes elméjével, egész szívével és minden erejével. S ami jelentősebb: Istent és a vallási élményt, ha az igazán megfelel tárgyának és jelentőségének, sohasem lehet teljesen befogni kategóriákba és lemérni logikai fogalmakkal; Isten fölfoghatatlan és kimondhatatlan (28. § 2).

3. A vallás egyetemessége.

Minthogy a vallás az embernek legmélyebb mivoltában gyökerezik, elválhatatlan az embertől; elkíséri mindenüvé, és ott van mindenben, ahol megjelenik az ember. Ott van mindenütt, ahol emberek vannak: *általános* (a térben); mindenkor van, amióta emberek vannak: *állandó* (az időben); és mindenben ott van, ahol van emberi élet és tevékenység: hatékony (a belsőségben; *intenzív).*

1. A vallás *általánossága.* Plutarchos azt mondja: «Még senki sem akadt olyan népre, mely Istenség nélkül élt». Azóta mérhetetlenül kitágult a vallástudomány látóhatára, és ma már nincs nép a földön, melynek vallási élete is komoly vizsgálat tárgya ne lett volna. S Plutarchos megállapítását nem kellett kiigazítani. Nem volt és *nincsen nép, melynek ne volna vallása.* Ebből is következik a vallás metafizikai valósága: «Amire nézve közmegegyezés van a természet alapján, annak igaznak kell lenni».[1]

Ennek a történeti ténynek *nem mond ellen,* hogy *a) utazók* és hittérítők nem egyszer *vallás nélküli vad népekről beszélnek.* A mai gondosabb és rendszeresebb etnológiai kutatás ugyanis megállapította, hogy azok az utazók fölületes benyomások alapján ítéltek; nevezetesen nem vetettek számot azzal, mennyire tartózkodók a primitívek (az egyszerű ember és a gyerek ma is) idegenekkel szemben. A hittérítők ezenkívül akárhányszor azt a keveset, amit megtudtak ama törzsek vallási életéből, hozzámérték a kereszténységhez, és vele szemben nem találták méltónak a vallás nevére.

[1] *Cicero* Nat. deor. I 17: De quo enim omnium natura consentit, id verum esse necesse est; cf. *Thom* Gent. II 34.

b) A *buddhizmus* (már t. i. az eredeti Buddha-féle, a hināyāna) egyáltalán nem törődik az Istenséggel; tehát a buddhisták vagy vallástalanok, vagy azt kell mondani, hogy lehetséges vallás Isten nélkül is. — *Felelet.* α) Az eredeti buddhizmus, *magának Buddhának buddhizmusa nem is akart vallás lenni;* egyszerűen adottnak vette az indus népvallást és abba helyezkedett bele; hanem aszkétikai iránynak és iskolának indult. Amikor aztán az egész életet átfogó és egyetemes jellegű életeszmény lett belőle, még magánál Gautamánál vallási jelleget is öltött. Ezt mutatja azzal, hogy a *nirvánát* ismeri el abszolút jónak; az pedig világ- és időfölötti valami, tehát Numinosum. Továbbá abszolút különbséget tételez erkölcsi jó és rossz között; tehát burkoltan vallja az erkölcsi rend abszolút jellegét és eredetét. β) Jellemző, hogy mikor a buddhizmusból *világvallás lett*, mint mahāyāna kifejezetten is fölvette az indus panteónt, sőt magát Buddhát is istenítette.

c) A fölvilágosodás kora óta az ú. n. intelligencia körében mindig sokan voltak *istentagadók;* a *beszbozsnik*ban, az orosz bolsevista istentagadók mozgalmában népmilliók kifejezetten is vallástalanok lettek. — *Felelet.* α) Az ateizmus is *vallás*, de *negatív előjellel.* T. i. hamis isteneket imád: vagy a tudományt, vagy általában a kultúrát, vagy az emberi nemet és annak haladását, vagy mint a bolsevisták a gazdasági jólétet és annak vélt megteremtőjét, a technikai kultúrát és szimbolumát, a gépet (machinolatria); ezeknek a hamis isteneknek olyan hittel, odaadással és áldozatossággal hódolnak, melynek már pszichológiai ereje elárulja vallási jellegét. β) A vallás általánossága magában tekintve *csíraszerű*, virtuális; azaz benne rejlik az ember eszes természetében és arra van hivatva, hogy kifejlődjék. Ennek a kifejlődésnek, *a tényleges vallási általánosságnak* azonban *föltételei vannak*, amelyek nem mindig teljesednek, vagy nem mindenütt egyformán kedvezők. De a tényleges vallási általánosság ilyen hiányossága nem változtat a csíraszerű általánosságon, épúgy mint az ember «eszes» teremtmény marad, jóllehet nem minden ember használja mindig tényleg az eszét, sőt némelyik kedvezőtlen körülmények miatt soha sem jut el eszének használatára (született hülyék). γ) Az ateizmus érzelmi mozzanatok, akarás, agitálás, divat műve; és ezért sohasem tud tényleg általánossá válni még egy nép vagy társadalmi osztály körében sem; ahol meg is vetette a lábát, előbb-utóbb összeomlik (lásd 24. § 2).

2. A vallás *állandósága és jövője.* A történelem tanusága szerint a vallás *egyidős az emberiséggel*, és jóllehet korok és népek szerint a vallási élet intenzitása tekintetében bizonyos hullámzás mutatkozik, vallástalan korokról épúgy nem lehet beszélni, mint vallástalan népekről. (Lásd Isten a történelemben 8. ért.)

Mindazáltal az *evolucionisták*, főként a marxisták és még inkább a bolsevista szocialisták azt gondolják és remélik, hogy amint a természet folyásának igazi okait és értelmét nem ismerő tudatlanság, babonás félelem és primitív gyámoltalanság, a jelenvilág mostoha javaiban kielégülést nem találó önzés szülte a vallást, ugyanígy a művelődéssel, a természet és élet igaz ismeretének elterjedésével, főként a gazdasági jólét teljes és egyetemes biztosításával (a szocialisták földi mennyországa) megszűnik a világfölötti hatalmak és a halál utáni élet és visszafizetés hite. *A vallásnak van multja, de nincs jövője* (J. M. *Guyau* L'avenir de l'irréligion 1887).

Azonban *a)* A vallás, mint láttuk, magában *az ember természetében forrásoz*, nem pedig átmeneti vagy épen beteges jelenségekben, melyeket a haladás megszüntet és meggyógyít s vele megszünteti a vallást. A vallás a földön majd csak az utolsó emberrel hal ki. *b)* A művelődés magában épúgy nem ingathatja meg a vallás létét, amint nem teszi tönkre a természetet. Hiszen művelődésre is ugyanaz a szellemi természet sarkallja az embert, mely a vallásosságnak is szülője. Ezért a *vallástörténet* folyamán a jóléttnek és művelődésnek hatalmas nekilendülése és virágzása korában, mint pl. Indiában Ashôka király idejében, Aténben Perikles korában, Rómában Augustus idejében a vallásosságnak nem hanyatlását, hanem új nekivirulását észleljük. Azt az egyet meg kell engedni, hogy *az álműveltség*, nevezetesen az egyoldalú *jelenvilági* műveltség, amilyen a reneszánsz óta napjainkig bilincsbe veri az európai szellemet, alkalmas arra, hogy a vallást sorvassza és leszorítsa természetszerű vezérszerepéről. De ez a trónjáról letaszított király előbb-utóbb mindig visszatér új hatalommal és dicsőséggel, és számkivetésében is az otthagyottak lelki nyomorúsága, kielégítetlensége, pót- és álvallásokon rágódó kapkodása által félreérthetetlenül tudtára adja alattvalóinak, hogy nem lehet büntetlenül fölségárulást követni el ellene.

3. A vallás *intenzitása*. Minthogy a vallás az emberi természetben gyökerezik, még pedig annak egységes és lényegadó valóságában, a szellemi lélekben, ezért a vallási élet, a vallásosság, átjár minden igazi emberi életmegnyilvánulást, az emberi tevékenységeket, vonatkozásokat, műveket: *a)* az *értelem* számára a vallás az abszolút igazság, az *akarat* számára a legfőbb jó, a *szív* számára a teljes kielégülés és békesség; *b)* minden emberi *közösség*nek, a családnak, barátságnak, népnek, államnak, társas érintkezésnek, szerződésnek alapja és pecsétje; *c)* minden *műveltség*nek szülője és dajkája. A kultúrtörténetnek egyik legjelentősebb tanusága, hogy a tudomány és minden művészet a vallás ölében született, a vallás sugalmazása alatt és a vallás szolgálatában nőtt nagyra.[1] A vallási eszmék és eszmények a történelem leghatalmasabb indítékai. Goethe szerint a történelem egyetlen igazi témája a vallásosság és vallástalanság állandó küzdelme.

Ebből következik, hogy a vallás nemcsak kötelező (1. szám), hanem *a legszükségesebb és legüdvösebb valóság* az ember és az emberiség számára. Vallás nélkül, sőt már a vallási életnek egészséges virágzása nélkül elernyednek a nemesebb emberi törekvések; megfelelő cél, tárgy és tartalom nélkül senyvednek képességei; gyökerükben elsorvadnak és elbetegesednek az alapvető emberi vonatkozások, nevezetesen a család, a társadalmi kötelezettség és felelősség, s meglazulnak a közösség kötelékei.

1. fejezet. A kinyilatkoztatás elmélete.

A *kinyilatkoztatás* a *vallástörténelemben* úgy jelenik meg, mint a vallásosság legkiválóbb virága, teljesedése és megpecsételése, a *teologiában* pedig mint a leereszkedő személyes Isten külön kegye, mely vallási eszméket és erőket folyósít azoknak hegyibe, melyekre az embernek magától

[1] Lásd O. *Willmann* Geschichte des Idealismus I (1894) 10—15. §.

is futja. Amennyire az Istenségnek és a másvilágnak szent éhsége kész elszántsággal megragadja ezt a kinyilatkoztatást, annyira húzódozik tőle a hűvös vallási minimizmus és tusakodik ellene a kevély magabízás, akár szadduceizmus akár racionalizmus formájában. A kereszténység körüli elméleti harcok a 17. század óta valójában a kinyilatkoztatás és észvallás közti harc jellegét öltik. Ezért megokolt dolog a kinyilatkoztatás tényének és tartalmának vizsgálata elé megalapozásul odatűzni a kinyilatkoztatás elméletének tüzetes tárgyalását, mely logikus menetben a kinyilatkoztatás fogalmának szabatos megállapítása után megvilágítja lehetőségét, szükségességét és megismerhetőségét, vagyis a kritériumait s ezek között elméleti és gyakorlati jelentőségük miatt külön a csodát és jövendölést.

3. §. A kinyilatkoztatás mivolta.

Diekamp[1] II § 10 11; *Bartmann* I § 74, 4; *van Noort* De vera relig. s. 1. cp 2; De Deo Creatore s. 1 cp 3; *Garrigou-Lagrange* I. 1 s. 1; *Hettinger* § 1 7 8, 12—25; *Schanz* II § 15; A. *Schmid* 125 kk.; *Scheeben* II 240—400; I 8—38; Mysterien des Christentums § 1—3. — *Thom.*[2] I 23 III 19 kk.; I 1, 8; Gent. I 1 IV 1; *Suarez* Gratia prol. 4; De Deo 3, 1.

Monografiák a természetfölötti létről: J. Martinez de *Ripalda* De ente supernaturali 1634; J. M. *Scheeben* Natur und Gnade 1861; Cl. *Schrader* De triplici ordine, naturali, praeternaturali et supernaturali 1864; J. V. *Bainvel* Naturel et surnaturel [3]1905; A. *Rademacher* Gnade und Natur 1908; D. *Palmieri* De ordine supernaturali 1910. — A kinyilatkoztatásra nézve az apologétikák és alaphittanok megfelelő részei, különösen *Schanz* II, *Gutberlet* II, F. *Sawicki* Die Wahrheit des Christentums [6]1922; H. *Schell* Religion und Offenbarung [3]1907; J. *Brunsmann* Religion u. Offenbarung [2]1930; H. *Dieckmann* De revelatione Christiana 1930.

Az a kinyilatkoztatás, mely a teologiai megismerés forrása (tárgyi elve), így határozható meg: Istennek természetfölötti tanítása, mely az embereknek vallási igazságokat jelent ki. *Kinyilatkoztatás (revelatio) általában* azonban minden megnyilvánulás, mely mások megismerésének hozzáférhetővé tesz olyant, ami előbb rejtve volt; ezért tágabb értelemben kinyilatkoztatásnak lehet mondani Istennek azt a megnyilatkozását is, mellyel a teremtés műve azaz a természet és történelem útján jelent ki isteni gondolatokat (természeti kinyilatkoztatás); sőt azt is, mellyel az üdvözülteknek az örök dicsőségben teljes közvetlenséggel jelenik meg. A *természeti* (észleges), *természetfölötti* (hivő) és *mennyei* (istenlátó) kinyilatkoztatás nem egy nemnek három faja vagy egy létrendnek három fokozata, hanem a megismerésnek három külön rendjét alkotja, amint kitűnik a megfelelő ismerő képességek különbözőségéből is: a magára álló elme természeti világa, a hit világossága és a mennyei dicsőség világossága (lumen rationis naturale, fidei, gloriae). Isten színelátása a zarándok ember teológiájának természetesen nem lehet forrása; a természeti kinyilatkoztatás meg nemcsak a teológiai, hanem a világi megismerésnek is elve. Marad tehát a természetfölötti, hivő kinyilatkoztatás, mint a teológiai megismerés sajátos elve. Igazi jellegének helyes megismerése végett mindenekelőtt meg kell állapítani a természetfölöttinek szabatos fogalmát, melynek különben is alapvető jelentősége van a katolikus hitrendszerben.

[1] Az itt csak szerzők nevével idézett dogmatikai művek teljes címe: p. 1. és 266.
[2] Ha Szent Tamás mű-cím nélkül van idézve, mindig a *Summa theologiae* értendő.

1. A természetfölötti lét.

A természetfölötti lét a természetnek (kontrér) ellentéte. *Természet* (natura a v. nasci; φύσις a v. φύειν; természet a v. termész = tenyész) *elvont értelemben:* ami tenyészés, nemződés útján keletkezik és működik, ami a tevékenységnek valósító elve és kútfeje (principium quo agendi); a közönséges beszédben is: «rossz természete van»; «nem tehet róla, hogy olyan a természete»; «nem bírja a természete». Ez teologiai szempontból tekintve felöleli mindazt, ami Isten teremtői tevékenységének mint olyannak eredménye (terminus formalis creationis). *Konkrét értelemben* természet az elvont értelemben vett természetnek birtokosa (természeti egyed: egy fa, kő stb.), vagy azok együttessége (a nagy természet). *Természeti* mindaz, ami a természet mivoltához tartozik mint annak alkotó eleme (pl. emberhez az értelem); továbbá, ami a természetnek kijár mint igényeinek kielégítése (pl. embernek a boldogság); végül ami a természet erőivel megvalósítható (embernek a röpülés).

1. *Mivolta. Természetfölötti* az, ami fölötte van a természetnek, amennyiben meghaladja vagy a mivoltát vagy igényeit vagy erőit vagy mind a hármat. De ami meghaladja a létnek bizonyos rendjét és fokát, nem okvetlenül haladja meg a természet egész birodalmát; ami természetfölötti egy bizonyos létrendre vonatkozólag, lehet természetes egy felsőbbre nézve. Igy pl. természetfölötti az élet az anyagra, az ész az életre, a tiszta szellemiség az emberre nézve, de nem az egy fokkal magasabban álló lényekre nézve. A lények összes rendjeit mindenestül meghaladja az Isten; ő az összes lények fölött mérhetetlenül kimagasló abszolút természetfölötti való.

2. *Fajai.* A jelzett szempont módot nyujt a természetfölöttinek osztályozására. Ha fölülhaladja a természeti lények összes rendjeit, vagyis olyan léttartalmat nyujt, amely egyedül Isten számára természetes, akkor beszélünk *abszolút* vagy minden tekintetben természetfölöttiről (supernaturale absolutum, simpliciter, secundum deificationem). Ha egy kiválóság csak a lényeknek bizonyos rendje számára természetfölötti, holott felsőbbrendű lény számára természetes, akkor beszélünk *viszonylagos vagy bizonyos tekintetben természetfölöttiről* (s. relativum, secundum quid, praeternaturale), amilyen különösen az első embernek paradicsomi állapotában szerepel (53. § 2). Némileg eltérő alapon: más a *tartalom szerinti* természetfölötti (quoad substantiam seu essentiam), amit a természet erői egyáltalán nem tudnak létrehozni, minő pl. kenyérszaporítás, kegyelem; más a *módjára nézve* természetfölötti (quoad modum, per accidens), ami természetfölötti módon jön létre, de létrehozhatnák a természet erői is, ha mindjárt nem is pontosan ugyanúgy; amilyen pl. egy súlyos szembaj hirtelen gyógyítása.

A katolikus értelemben vett természetfölötti lét tehát *nem természetellenes*, mint azt a racionalista fölületesség állítja; nem is egyszerűen az *érzékfölötti*, mint Kant nyomán ma általában tartják a protestánsok; hiszen sok érzékfölötti való, mint pl. az emberi lélek, az igazság stb. nem természetfölötti; sem nem azonos a *rendkívüli*vel, mint ma teologiailag iskolázatlan vallásbölcselők és valláspszichológusok sokszor alapul veszik; végül nem az eredetileg dicső és az eredeti bűn következtében megrontott természetnek *eredeti épségé*ben való helyreállítása (így a 16. századi vallás-

újítók, janzenisták, Hermes és Hirscher, álmisztikusok); hanem egy a természetre ráojtott magasabb létnek és életnek rendje.

3. *A természetfölötti rend.* A katolikus igazság- és életrendszernek sarkalatos ténye, hogy Isten a természetre mint alapzatra ráépített egy természetfölötti világot; leereszkedésének nemcsak néhány aranyszálát, hanem a csodának és kegyelemnek egész kozmoszát szőtte belé a teremtésbe. E természetfölötti rend tartalmának föltárásában és egyes mozzanatainak igazolásában merül ki a dogmatikának egész föladata. A természetfölötti rend mozzanatai és azok összefüggése a következőkép alakul:

A természetfölötti létrend *célja* az eszes teremtmény lehető legteljesebb istenközössége. A teremtmény természetszerű légköre a teremtés; benne és általa Istenhez közelíteni: ennél többet nem érhet el és nem igényelhet. A szentháromságos Istennel való közvetlen életközösség meghaladja a teremtmény igényeit és erejét, s csak természetfölötti úton lehetséges. Teljes mértékben megvalósítja a boldog istenlátás, minden természetfölötti tény, mozzanat és eredmény zsinórmértéke.

Valósító oka (causa efficiens) szintén csak Isten, az abszolút természetfölötti Való lehet. Ami a természetből fakad, az természet marad; a természeti és történeti fejlődésnek még oly káprázatos távlatai sem emelik akár az embert, akár a többi természetet önmagán felül. A természeten igazán *túl* csak az Isten van az ő kimeríthetetlen létgazdagságával; következésképp új tartalmat, új életcsírákat, a haladásnak és érvényesülésnek egészen új lehetőségeit csak ő viheti bele a természetbe és történelembe. De magát a természetet is csak ő valósíthatta meg mint teremtő; s ezért úgy tetszik, a világ teremtése az első és legnagyobb természetfölötti tett. Ám a fönt adott meghatározás értelmében a teremtés műve, a természet a természetfölötti létnek szükséges föltétele és alomja; a természetfölötti lét csak mint a már megteremtett létnek megfejelése és megkoronázása valósulhat meg, mint nemes ojtóág a természet vad olajfáján. Tehát az Isten természetfölötti valósító tevékenysége egy a teremtéstől különböző tevékenységben forrásoz, melynek tartalma: Isten leereszkedik az eszes teremtményekhez, magamagát adja nekik, hogy fölemelje őket a maga közvetlen életközösségébe.

Az *alom* (causa materialis circa quam, substratum), melyen a természetfölötti lét valósul, a természet; még pedig a szellemi természet elsősorban és önmagáért, az anyag másodsorban és a szellemért. Minthogy a szellemi való (ember és angyal) nemcsak egyén, hanem társas lény is, természetfölötti javaknak birtokosa lehet nemcsak mint egyén, hanem mint közület is; így pl. a kegyelem az egyesnek, a tanrendszer a közületnek van szánva. Az anyag mint eszmék hordozója és hirdetője nem ellensége a szellemnek, amint a gnósztikusok tanították, hanem alkalmas arra, hogy a szellemi tevékenységnek eszköze és lépcsője legyen; s ezért Isten tud neki is helyt juttatni a természetfölötti létrend megvalósításában (pl. a szentségek, a végső állapotban az új ég és új föld). De sem az anyag, sem a szellem nem tud a maga erejéből a természetfölötti rend magaslatára emelkedni. Csak azt lehet és kell mondani, hogy a teremtményekben megvan a természetfölötti létre való fogékonyság: ha Isten természetüket meghaladó létre és méltóságra hívja őket, ennek a hívásnak tudnak engedelmeskedni; azaz van bennük *potentia obedientialis* (5. § 3).

A természetfölötti rend *eszközei* (causa formalis). A természetfölötti rend célja a teljes és közvetlen istenközösség. Ennek forma szerinti megvalósítása Istennek a lélekben való kegyelmi bennlakása (inhabitatio). Evégből Isten részéről szükséges a kegyes leereszkedés, a lelkek számára való küldetés (missio interna), melynek alanya a küldhető két isteni személy: a Fiú mint abszolút személyes Igazság a lélek élettartalmául, és a Szentlélek, az abszolút személyes élet és bensőség az isteni élettartalom megfelelő elsajátítására. A küldetést befezi a bennlakás, előkészíti alanyilag a kegyelem, tárgyilag az üdvrend tényei és intézményei. Ezeknek középpontjuk a megtestesülés; a megtestesülésnek részben előfutárja, részben velejárója a kinyilatkoztatás, kísérője csodák és jövendölések, hordozója a Szentírás (ennek létesítő oka a sugalmazás, inspiráció), folytatója az Egyház és karizmái: a hierarchia és a szentségek.

Igy a Hexaémeron világa fölé és belé szövődik egy *természetfölötti világ*, mely objektív intézményeivel a megtestesüléstől az Eucharisztiáig, az apostolok testületétől az utolsó hitközségig, Szentírásában és igehirdetésében, szubjektív tényezőiben az első hitgerjedelemtől a szeretet szeráfi magaslatáig, történeti fokozataiban az első ember és a patriarkák igénytelen Isten-közelétől a megtestesülés és az örök pünkösd delelőjéig gazdagságban, mélységben, szépségben, tisztaságban, üdvözítő életerőben a látható világnál hasonlíthatatlanul fölségesebb hirdetője Isten erejének és végtelenségének.

A jelen üdvrend természetfölöttiségét kétségtelenül tanítja a kinyilatkoztatás, amint részletesen igazolja majd a mi tárgyalásunk is; de formai jellegében csak akkor bontakozott ki tisztán a hivő elmék előtt, mikor a természet fogalma már ki volt dolgozva. Ez pedig történeti fejlődés műve volt. Szent Ágostont pelagiánus-ellenes álláspontja arra terelte, hogy az ember jelenlegi állapotát az eredetiről való lecsúszásnak fogja föl; de nem késztette arra, hogy ennek az eredeti hivatásnak természetfölötti jellegét annak rendje és módja szerint kidomborítsa. De azért ép ő és Alexandriai sz. Ciril[1] mondották ki azokat a gondolatokat, melyek alapján a skolasztika kidolgozta a természet és a természetfölötti lét fogalmát. Az Egyháznak aztán alkalma nyilt azt hivatalosan is kifejezésre juttatni a janzenistákkal szemben. A 18. századi racionalizmus az Isten kegyes leereszkedésének és a teremtmény természetfölötti fölemelésének elvből hadat üzent az egész vonalon; ez a kegyelemtagadó szellem félracionalizmus alakjában (Hermes, Günther, Hirscher) még a katolikus teologia területére is beférkőzött. A 19. század közepe után, mikor a német hittudósok is újra fölvették a teologiai hagyománynak rég elejtett szálait, főként Kleutgen és Scheeben a kinyilatkoztatás természetfölötti jellegének szabatos kidomborításában is újból diadalra juttatták a helyes dogmatikai álláspontot.

2. *A természeti és természetfölötti kinyilatkoztatás.*

1. *A természeti kinyilatkoztatás* Istennek olyan megnyilvánulása, melyet a magára álló elme ki tud olvasni a természetből. *Föltételei:* tárgyi részről az a tény, hogy Isten a természetben és történelemben kifejezésre juttatja a maga gondolatait; alanyi részről pedig az embernek szellemi képessége,

[1] *August.* Praedest. sanct. 5; Ctra Jul. IV 3; *Cyril. Alex.* in Jn 1, 12; 10, 34.

melynek erejében az Isten gondolatait ki tudja olvasni a természetből és történelemből; vagyis sajátságos újjáteremtő képesség, mellyel az ember második (mintegy kis) kiadásban meg tudja alkotni lelkében a teremtésnek mását (μακρόκοσμος, μικρόκοσμος). E képesség maga is Istennek műve; sőt benne föltűnőbben mint egyebütt ragyog föl magának az Istennek teremtő művészete. A nagy világ Isten gondolatainak monumentális kifejezője; lelkünk kisvilága pedig Istennel rokonnak van alkotva: a nagyvilágba bűvölt isteni gondolatokat képes bizonyos könnyedséggel és közvetlenséggel elővarázsolni. Ezért nem csoda, ha misztikus hajlamú szentatyák, mint Szent Ágoston, Anzelm, Bonaventura azt mondják: Minden igazságnak, a természeti igazságoknak is közvetlen tanítója az Isten, akinek világosságában válik csak láthatóvá az értelem számára a valóság.

Biztos katolikus igazság, hogy *van természeti kinyilatkoztatás;* vagyis: az ember elméje természeti világánál képes megismerni az Istenről az alapvető elméleti és gyakorlati igazságokat: van teremtő, gondviselő Isten, vannak az Isten szolgálatára rendelt halhatatlan szellemek; van kötelező tízparancsolat (24. § 1).[1]

Erre az igazságra nézve *tévedtek:*

Az *agnószticista bölcselők* Sextus Empiricustól Kantig meg Spencerig és a modernistákig, akik ismeretkritikai okokból gyöngének ítélik az elmét arra, hogy az alapvető metafizikai igazságokat megismerje. A természeti kinyilatkoztatásnak a vallástörténetből megállapítható tartalmát különféle módokon iparkodtak levezetni, és ezzel megannyi különböző módot kíséreltek meg a vallás eredetének magyarázására (2. §. 2).

A katolikus gondolkodók közt is akadtak buzgó férfiak, akik egyrészt Kant kriticizmusával szemben, másrészt a merőben érzéki területre szorítkozó materializmussal szemben a metafizikai igazságok biztos megismerhetőségét csak úgy gondolták megalapozhatónak, hogy épúgy mint a hitigazságokat, közvetlen isteni fölvilágosításra vezették vissza. És pedig *a)* a *tradicionalisták* azt tanították, hogy közvetlen isteni tanítás nélkül nem képes az ember megismerni az érzékfölötti igazságokat (szélső trad.), vagy legalább a vallási igazságokat (mérsékelt trad.). *b)* Az *ontologisták* szükségesnek tartották Isten közvetlen fölvilágosító segítségét az elme számára, mely nélkül nem képes megalkotni az érzékfölötti valók eszméjét (szélső ontol.), vagy legalább a legegyetemesebb fogalmat, Isten fogalmát (mérsékelt ontol.).

2. A *természetfölötti kinyilatkoztatást* (kiemeléssel egyszerűen kinyilatkoztatás, revelatio, ἀποκάλυψις, φανέρωσις) lehet tekinteni *létesítő okában,* mikor arról van szó, *ki* az aki kinyilatkoztat, és akkor aktív kinyilatkoztatásról beszélünk; és lehet tekinteni *tartalmában,* mikor azt nézzük, *mi* van kinyilatkoztatva, és ez az objektív kinyilatkoztatás.

Az *aktív* kinyilatkoztatás elsődleges létesítő oka a magát kinyilatkoztató Isten. Ez a kinyilatkoztató isteni tevékenység, melyet nem szabad azonosítani a teremtő (44. §), a jövendölő (8. §), a sugalmazó (15. §) és az egyházi tévedhetetlenséget biztosító (89. §) tevékenységgel, olyan természetfölötti isteni tevékenység, melynek közvetlen tartalma és rendeltetése közölni az emberekkel, amit Isten tudatni akar velük. A történelem tanu-

[1] Vatic 3 cp 2 *Denz* 1785 1806.

sága szerint Isten ezt a kinyilatkoztatást közvetlenül a prófétáknak, Jézusnak és az apostoloknak adta. Ezek azután mint eszköz-okok (causae instrumentales) továbbadták, és így a többi emberhez mint közvetett kinyilatkoztatás jut el. Rendeltetés szerint a kinyilatkoztatás vagy *egyetemes*, ha egy közösség, illetőleg az egész emberiség számára van adva, vagy *magánkinyilatkoztatás* (revelatio privata), mely csak annak van szánva, aki közvetlenül kapta.

Az *objektív*, tárgyi kinyilatkoztatás, vagyis az ami ki van nyilatkoztatva, tartalmi szempontból felölel elméleti, merőben ismeretközlő tételeket, gyakorlati erkölcsi előírásokat, üdvtörténeti tetteket és tényeket, intézményeket és erőket. Kiemelő értelemben az elméleti és gyakorlati tételek, a tettek ill. tények és intézmények isteni közlését szokás *kinyilatkoztatás*nak nevezni; a természetfölötti erők közlése általában *kegyelem* néven szerepel a kereszténység és a teologia nyelvhasználatában. — Formai szempontból a kinyilatkoztatás vagy olyan tételeket ölel föl, melyek a magára álló emberi elmének is hozzáférhetők; ez a merőben *alaki*, csak módja szerint természetfölötti kinyilatkoztatás (revelatio supernaturalis secundum modum, formalis). Vagy pedig olyan tételeket ad elő, melyekre a maga erejére hagyott elme nem talál rá (titkok)[1]; ez a minden tekintetben, szubstancia szerint, *tartalom szerint* természetfölötti kinyilatkoztatás (revelatio supernaturalis simpliciter, secundum substantiam, materialis).

Hittitok (mysterium fidei) a szó teljes értelmében: minden vallási igazság, melyet az elme merőben természeti tehetségével nem tud sem megállapítani, sem sajátos fogalmakkal fölérteni. Tehát két mozzanatot tartalmaz: A magára álló elme nem tudja megállapítani *létezését*, s ha kinyilatkoztatás útján tudomást is szerzett létezéséről, utólag nem képes azt merőben természeti észokokkal igazolni; *értelmét* pedig nem tudja sajátos, hanem csak analog fogalmakkal meghatározni. Más szóval: Hittitok az olyan vallási igazság, melyre nézve a magára álló elme nem tudja megállapítani sem azt, hogy az állítmányt «kell» állítani az alanyról, sem azt, hogy az állítmányt «lehet» állítani az alanyról; pl. az egy Isten három személy; Jézus Krisztus az Oltáriszentségben a kenyér és a bor színe alatt valósággal jelen van. Ha e két mozzanat valamelyike hiányzik, vagyis, ha egy vallási igazság létezése ésszel fölismerhető, de módja át nem látható (pl. Isten teremtette a világot), vagy pedig létezését nem lehet ésszel megállapítani, de amint megismertük a kinyilatkoztatásból, tartalma már hozzáférhető az észnek (pl. Krisztus főt rendelt Egyházának; hét szentség van), akkor nincs dolgunk a szó teljes értelmében vett, *elsőrendű*, hanem csupán nem teljes értelemben vett, *másodrendű* hittitokkal.

Nem szabatosan határozzák meg a hittitkot, akik azt mondják: Hittitok *a fölfoghatatlan, elménkbe nem férő vallási igazság*. Mert valami fölfoghatatlan, elménkbe nem férő mozzanat van minden emberi ismeretben; és ezért minden kor mélyebben járó gondolkodói sokat beszélnek a lét mélységeiről és titokzatosságáról, s dicsérik a docta ignorantia-t (Nicolaus Cusanus). Ez azonban egészen más valami, mint a katolikus misztérium titok jellege. A természet világa azért rejt titkokat, mert valóságait elménk

[1] Cf. Vatic. 3 cp 2 *Denz* 1785 1807 1808.

nem teremti meg, hanem mint adottságokkal áll szemben velük s csak töredékesen tudja észbevenni ; a hittitok pedig azért nem mérhető ki ésszel, mert a valóságoknak magasabb, emberfölötti világából való.

A kinyilatkoztatásnak katolikus fogalmát kikezdte már *az ortodox protestantizmus*, amennyiben fönntartó és terjesztő szervéül egyrészt a Szentirást, másrészt a Szentlélek benső tanubizonyságát állította oda és ezzel egyéni kénynek szolgáltatta ki. Az újkori panteisták, *racionalisták* és deisták (Spinoza) eltérő metafizikai álláspontjaik ellenére is abban a nézetben találkoztak, hogy Isten nem adott az embereknek a természeten túlmenő kinyilatkoztatást. Ezt a negatív tételt aztán lassanként magukévá tették a protestánsok is. A pozitívumot illetőleg régebben a vallásosabbak, a *pietisták* és Schleiermacher minden vallási élményt közvetlen isteni érintésre vezettek vissza, és ezt kinyilatkoztatásnak nevezték. Nem sokban tér el ettől *az újabb vallásos protestánsok és a modernisták* álláspontja : a «kinyilatkoztatás egységes vallási lelkület megteremtése», illetőleg «az Istenhez való viszonyunknak tudatára-ébredés».[1] A kevésbbé vallásosak pedig *Schopenhauer*-al tartanak : «Es gibt keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weisen». A mai racionalista *vallástudomány képviselői*, akik a vallást egyszerűen érdekes történeti jelenségnek tekintik, arra utalnak, hogy csaknem minden vallás kinyilatkoztatásból származtatja magát ; a kinyilatkoztatás pedig szerintük abban áll, hogy a nagy vallásalapítók, a «vallási lángelmék» intenzívebben élik át az Istenhez való viszonyt, ennek az élménynek hatásosabban adnak kifejezést, és ezáltal másokat is magukkal tudnak ragadni.

Ezek mind : racionalisták és agnósztikusok, evolucionisták és antropologisták, máskép immanentisták (főként a modernisták), materialisták, panteisták és deisták, nemcsak a természetfölötti kinyilatkoztatás helyes fogalmát torzították el, illetőleg hamisítják meg, hanem létezését, sőt lehetőségét is tagadják. Minthogy főként ezen a vonalon folyik a tudományos harc a kereszténység ellen, ezért különös gonddal és tüzetességgel kell a fönti meghatározás értelmében vett kinyilatkoztatás lehetőségét, szükségességét és megismerhetőségét a szigorú tudományosság követelményei szerint igazolni. Igy a következő fejtegetések elsősorban apologétikai módszert követnek (lásd 22. § 3), anélkül azonban, hogy elhanyagolnák a dogmatikai szempontokat.

4. §. A kinyilatkoztatás lehetősége.

Van Noort s. 1. cp 2. *a.* 1 ; *Garrigou-Lagrange* I. 1 s. 2 ; A. *Schmid* Apologetik p. 128—156 ; *Hettinger* § 13—15. — J. *Benn* History of the Rationalism in the 19th century 2 k. 1906 ; *Thomas* De magistro (quaest. disp. De Veritate 11). Lásd a 3. § irodalmát is.

1. A merőben alaki kinyilatkoztatás lehetősége.

Tétel. **Az alaki kinyilatkoztatás lehetséges.** *Hittétel.* «Ha valaki azt mondja : Nem lehetséges, vagy nem üdvös dolog, hogy az ember isteni kinyilatkoztatás útján tanítást kapjon Istenről és az Istennek tartozó tiszteletről, ki van közösítve.»[2] A tételben és a Vaticanum meghatáro-

[1] Cf. *Denz* 2020. [2] Vatic. 3 c. 2 revel. *Denz* 1807.

zásában szó van az aktív és a merőben alaki vagyis csak módja szerint természetfölötti kinyilatkoztatásról, melynek tartalma mint olyan nem haladja meg a magára álló elme erejét.

A tétel *dogmatikai bizonyítását* adja az a tény, hogy kinyilatkoztatás történt. Ha t. i. valami tényleg megtörtént, abból biztos és logikailag kikezdhetetlen a következtetés, hogy megtörténhetett (ex esse ad posse valet illatio). Most azonban *apologétikailag* kell a tételt bizonyítanunk; vagyis el kell vonatkoznunk attól a hívő meggyőződéstől, hogy történt kinyilatkoztatás, s merőben bölcselő, esetleg történeti meggondolások segítségével kell azt kimutatni. Ez az apologétikai bizonyítás mindenesetre föltételezi a természetfölötti kinyilatkoztatás helyes fogalmát, melyet csakis magából a természetfölötti kinyilatkoztatás tényéből lehet meríteni. Azonban ezt a tényismeretet az apologétikai bizonyítás számára nem okvetlenül kell a kinyilatkoztatás hivő elismeréséből venni; lehet azt a vallástörténetből is meríteni, mely t. i. egyszerűen előadja, hogy van vallás (a bibliai vallás), melynek alapmeggyőződése, hogy Isten természetfölötti módon kinyilatkoztatta magát.

A formai kinyilatkoztatás *lehetőségét tagadják a)* azok a *panteisták*, kik azt állítják, hogy az emberi megismerés nem egyéb, mint a monista abszolútumnak öntudatra ébredése (cáfolatát lásd 14–17. §); *b)* a *deisták* (45. §), *c)* a *racionalisták* (lásd lent 2. szám). A kinyilatkoztatást *apologétikailag lehetségesnek* (szabatosabban: nem-lehetetlennek, ami apologétikailag egyértelmű a lehetségessel) igazoljuk, ha kimutatjuk, hogy nem áll ellentétben Istennek, az embernek és az igazságnak helyes bölcseleti és teologiai eszméjével.

1. *Isten közvetve tanítja az embert* azáltal, hogy adott neki elmét, mely képes leolvasni Isten művein, főként a természeten, az emberen, az életen az ő teremtő gondolatait; de képes arra is, hogy szülőktől elődöktől, a nyelv- és sorsközösségtől, kiváló elméktől átvegye azokat a gondolatokat és tanításokat is, melyeket magától nem tudott volna kiolvasni Istennek a természetbe és az emberi szívbe írott kettős könyvéből. Ha tehát így végelemzésben minden gondolatközlődés, minden ismeret és ismeretgyarapítás annak az Istennek műve, aki az elmébe ismerettörvények és szempontok alakjában beleültette azt, ami az emberen kívül valóságtörvény és létkategória, akkor miért ne volna Isten *képes közvetlenül*, ezen a teremtő tevékenységen túl, új tevékenységgel ismereteket közölni az emberrel?

Hisz egyrészt az ember is képes arra, hogy a maga ismereteit föltárja alkalmas közlésben, tanítás útján; mennyivel inkább kell tehát erre képesnek lenni annak az Istennek, aki ezt a tanító és közlő képességet az emberbe oltotta (aki az oknak oka, az okozatnak is oka)! Annál inkább, mert Isten mint teremtő nemcsak nincsen távol egyikünktől sem, hanem legbensőbben jelen van minden teremtményben, az emberi elmében is; tehát közvetlenül tud vele közölni ismereteket, még pedig mindazokon a *módokon*, melyek az emberek számára egyáltalán alkalmas közlési eszközök; elsősorban beszéd által, de azután más jelekkel is, nevezetesen jelképekkel, továbbá abban a sajátos formában, amelyben az ember beszéd és jel nélkül is közvetlenül lát a lelki szemével, melyet egyszerűen «látás»-nak neveznek (a «látomás» azonban történhetik természetesen jelekben és

jelképekben is); s mindezt Isten adhatja az embernek akár éber állapotban, akár álmában, akár elragadtatásszerű fölemelkedésében.

Ezt a megokolást *csak azok kifogásolhatják*, kik elhomályosítják vagy meghamisítják az Isten szabad személy jellegét, elsősorban tehát a monisták, de a deisták is. Ha itt-ott teisták is úgy gondolják, hogy a kinyilatkoztató isteni tevékenység Isten részéről lehetetlen, mert ellentmond változhatatlanságának, avagy úgy fest mint a világfolyamat utólagos megfejelése, azokat az Isten változhatatlanságáról táplált téves eszméjük vezeti félre (lásd 30. § 1).

2. *Az ember* természeténél fogva hivatott és rátermett arra, hogy megismerje az igazságot; mégpedig két úton: tulajdon megfigyelés, adatgyüjtés, elmélés és következtetés útján, és aztán mások közléséből eredő *tanulás* útján. S ez a második út a gyakorlatilag jelentősebb, mert jártabb. Minden ember, a legszeniálisabb is, szellemi tartalmának javát másoknak köszönheti[1], és a legtehetségesebb sem viszi sokra, ha tanítás nem emeli őt rövid úton, csekély fáradsággal és kevés idő alatt az ismeretnek arra a magaslatára, melyet elődei építettek. S hogy épen a magasabb régióban, főként valláserkölcsi téren, mennyire rászorul mindenki, főként az emberek zöme a másoktól eredő tanításra, folytonos tapasztalat bizonyítja. Tehát ha az embert nézzük úgy amint a mindennapi élet és a mélyebb megfigyelés elénk tárja, természete és mivolta nemhogy kizárná a kinyilatkoztatás útján való tanítást, hanem egyenest rátermettnek, sőt ráutaltnak mutatja.

Nem is áll helyt *a racionalizmus kifogása:* A kinyilatkoztatás készen ád magasabb ismereteket, és ezzel *erőszakosan belenyúl az emberi gondolat természetes fejlődésébe;* elővételezi azt, amit az emberiségnek lassú haladásban, huzamos öntevékenységben kellene elérni. Sőt, minthogy ez az ismeret készen hull az ölébe, vele szemben a viselkedése *merőben passzív* lesz és így hozzászokik, hogy tétlenül várja a «sült galambot». — *Felelet. a)* Önkényes, és mint majd kitűnik, súlyosan téves az a hiedelem, mintha a kinyilatkoztatás csak kész ismereteket nyujtana; az bizony *sok új föladatot és problémát* is vet föl, és így az igazságkereső elmét új, a természetieknél mélyebb és súlyosabb föladatok elé állítja és folytonos erőkifejtésre hívja föl. Különben is Istennek minden tevékenysége az emberrel szemben teremtő jellegű; nem arra irányul, hogy fölöslegessé tegye a teremtmény tevékenységét és annak helyébe lépjen, hanem ellenkezőleg azt lehetővé és kötelességgé teszi (lásd 45. 46. §). *b)* Ezért nem is akasztja meg a természetes *kultúrhaladást.* Mert egyrészt még mindig bőven marad terület, mely az ember kutatására vár; tradidit Deus mundum disputationi hominum (Ecl 3, 11). Azután pedig meg kell gondolni: egy-egy kinyilatkoztatás útján nyert új megismerés épúgy nem vet gátat a szellemi fejlődésnek, mint azok az új meglátások, melyeket az emberiség a zseniknek köszönhet. Sőt a kultúrtörténet tanusága szerint épen ezektől indulnak ki a haladásnak új hullámai.

3. *Az igazság* tekintetében így lehetne okoskodni: Minthogy itt alaki kinyilatkoztatásról van szó, Isten olyan igazságokra tanítja közvetlenül az

[1] *Goethe*, a legeredetibb szellemek egyike, azt vallja, hogy amit írt, annak 7/8-át másoknak köszöni.

embert, melyekre az magától is rájöhet, sőt amelyeket talán már ismer is. Ez a kinyilatkoztatás tehát fölösleges, sőt lehetetlen ; lehetetlen ugyanis az embert *olyanra tanítani akarni, amit már tud.* — Azonban *a)* az ismeretelmélet tüzetesen igazolja azt a tényt, hogy *minden ismeretünkben*, főként a legfelső valóságokra és a végső kérdésekre vonatkozó ismeretünkben *marad valami homály* és bizonytalanság ; tehát marad valami, amivel szemben lehet helye felső megvilágosításnak és biztosításnak. Innen van, hogy az igazi filozófusok is újra meg újra átgondolják és szembesítik új meglátásaikkal, amit fáradságos kutatással régebben megállapítottak ; sőt az egész bölcselettörténet ilyen nagy revízió. S magunk is hányszor megéltük, hogy amit tudtunk, egészen új világításban tűnik elénk és új tüzet sugároz, ha hivatott mester ajkáról újból hallottuk és «megértettük». Ép ezért *b)* pszichologiailag nagyon is lehetséges, hogy *ugyanazt az ismeretünket mindkét forrásból* merítsük, saját elmélésünk és kívülről jövő tanítás forrásából ; s így ugyanarról a dologról bővebb, világosabb és biztosabb ismeretünk lesz.

Következmény. *A közvetett kinyilatkoztatás szintén lehetséges;* vagyis lehetséges, hogy akiknek Isten közvetlenül adott kinyilatkoztatást, azok azt tovább adják, és így általuk kapjanak kinyilatkoztatás útján tanítást olyanok is, kikhez Isten közvetlenül nem szólt. Lehetséges ugyanis egyrészt, hogy Isten azokat, kikhez közvetlenül szólott, olyan ismertetőjegyekkel lássa el, melyek segítségével biztosan fölismerhetők mint a kinyilatkoztatás közvetlen fölvevői és megbízott továbbítói (6—8. §) ; másrészt, hogy a kinyilatkoztatás, melyet ők kaptak, letéteményként hű őrizetbe kerüljön a későbbi nemzedékek számára is (6. ért.). Tehát lehetséges a közvetett kinyilatkoztatás. Nem is jár Isten bölcseségének ellenére, sőt a természet rendjében is törvénye, hogy a sokaságot kevesek útján, a tömegeket kiváltságosak által vezeti, tanítja, neveli. Az ember is természettől fogva hajlamos arra, hogy kivált nehéz, kényes, a megszokottságtól és foghatóságtól elütő dolgokban, még különösebben a titkos szent dolgokban másokra hagyatkozzék.[1] *Rousseau* ugyan azt mondja, hogy ő szívesen elfogadná azt a kinyilatkoztatást, melyet maga kap, de nem tudja azt elfogadni másoktól, kikkel szemben nincs biztosítéka, hogy nem csalnak vagy nem csalódnak-e. De nagy önámítás azt gondolni, hogy a hittel szemben való húzódozásnak és tusakodásnak «emberek» az okai; mikor az ezekre való utalás csak ürügy, és az igazi ok a kevélység vagy lagymatagság vagy romlottság. Minden ilyen mosakodásnak szól az Üdvözítő kemény leckéje a Lázárról mondott példabeszédben.[2]

2. *A hittitkok kinyilatkoztatásának lehetősége.*

Tétel. **A hittitok kinyilatkoztatása lehetséges.** Külön előterjesztett *hittétel.* A vatikáni atyák szerint «ki van közösítve, aki azt állítja, hogy isteni segítséggel az ember nem emelhető a természetit meghaladó ismeretre és tökéletességre, hanem folytonos haladással a saját erejéből lehetséges, sőt szükséges neki végre eljutni minden igazságnak és szentségnek birtokába.»[3]

[1] Lásd Ex 20$_{19}$. [2] Lc 16$_{31}$. [3] Vat. 3 c. 3 fid; cf. c. 1 cp 4 *Denz* 1808 1816 1795 ss.

1. *Isten részéről.* A maga erejére támaszkodó Isten-kereső elme is fölismeri, hogy Istennek lehetnek titkai. Mert *a)* a magára álló elme következtetés útján ismeri meg az Istent: művéből az alkotót. Ám a mű elárulja ugyan bizonyos fokig az alkotó képességeit, sőt mivoltát; de hallgat mélyebb gondolatairól, terveiről stb., melyekbe csak személyes megnyilatkozása enged bepillantást. Igy egy festmény talán fölkínálja a méltatásához szükséges összes szempontokat; mégis mi mindent tud elmondani indítékairól és célzatáról a szerzője! *b)* A műből az alkotóra való következtetés útján szerzett ismeret már magában is halványabb, mint a közvetlen; tehát nem nyujt teljes ismeretet. Fokozott mértékben áll ez akkor, ha a műről való ismeretünk maga is nagyon tökéletlen. *c)* A következtető elme maga is meg tudja állapítani, hogy Isten végtelen magátólvalóság, tehát véges elmével nem lehet kimeríteni léttartalmát (27. §); vagyis Istennek csakugyan vannak titkai. Hogy ezeket ki is jelentheti, következik az előző tételből.

A hittitkok kinyilatkoztatásának Isten részéről való lehetsége eszerint adva van Isten abszolút világfölöttiségével (transzcendenciájával) és szellemiségével. Ezt a lehetséget tehát csak azok *tagadják*, akik azt tanítják, hogy Isten a maga léttartalmát szükségképen kifejti a világban. Vagyis a *monizmus* bármely formájában nincs hely a szó teljes értelmében vett hittitok kinyilatkoztatása számára; mert ott Isten azonos a természettel, és titkai legföljebb annyiban vannak, amennyiben a természet maga titokzatos. Elvben tagadják a hittitok lehetőségét azok a teisták is, akik azt állítják, hogy Isten belefektette a világba egész tudását és tehetését, vagyis a legjobb világot alkotta *(optimizmus)*. Az efajta titok-tagadás megdől téves metafizikai alapjával együtt (46. §).

2. *Az ember szempontjából.* Első tekintetre úgy tetszik, mintha *a)* ellenmondás volna hittitkot kinyilatkoztatni; hisz ez olyan föltárás volna, mely a ‚föltárt' igazságot homályban hagyja. *b)* Évezredek óta egy szellemi irányzat azt hangoztatja, hogy az emberi elmének csak az való, amit föl tud érteni; a meg nem értett igazságok meddők; az ember ugyanis nem tud mihez kezdeni az olyan ismeretekkel, amelyekkel nem rendelkezik (racionalizmus). *c)* A hittitok annyira új és példátlan valami, hogy csak abban tud igazi eleven lelki tartalommá válni, aki kapta; másnak megmagyarázni és a jövendő nemzedékek számára továbbadni épúgy nem lehet, mint a látó hasztalan magyarázza meg a született vaknak a színek pompáját, vagy az entuziaszta a hidegnek a maga lelkesedését (Locke).

Minde kifogások mögött ott lappang *a racionalizmus alapdogmája:* Amit az emberi elme nem merít önmagából és teljesen átérteni nem tud, az nem igazság. Ez az alaptétel aztán többféle elágazást mutat. A régi *luterizmus* azt vallotta, hogy a hittitkok nem férnek az elmébe; de elvetni vagy értelmükből kiforgatni nem merte, és így a «duplex veritas» dekadens elvével segített magán: minél világosabban ellenmond valami az észnek, annál nagyobb érdem hinni (credo, quia absurdum). A *fölvilágosodás* lapos racionalizmusa egyszerűen letagadta, illetve beteg agyak szüleményének minősítette a keresztény hittitkokat. A *teoszofizmus* (J. Böhme-től Günther-ig és Frohschammer-ig) annak a hiedelemnek hódolt, hogy az általa kezdeményezett bölcseleti spekuláció segítségével lassan föloldhatók lesznek ész-

igazságokká. Végül a *modernisták* szerint a hittitok az intenziv vallási élmény szimbolumos kifejezése (szimbolizmus).

Ezek a nehézségek azonban csak akkor esnének komolyan latba, ha a hittitoknak semmi vonatkozása nem volna az ésszel; ez esetben ugyanis az elmének nem kínálkoznék semmi fogódzó pontja egy fölülről jövő titokszerű tanítás számára. Ám a katolikus hittudomány a hittitkokat mindig olyan igazságoknak tartotta, melyek meghaladják ugyan az elmét, mindazáltal nem észellenesek, hanem *észszerűek* (non sunt contra, sed secundum, licet supra rationem). Ami ugyanis a hittitok tartalmát illeti, az elme ki nem merítheti ugyan ítéletekkel és fogalmakkal, mindazáltal meg tudja mutatni, hogy nincs ellentétben a biztos természeti ismeretekkel, sőt analógiák és más igazságokhoz való hozzámérés útján némileg bele tud hatolni tartalmukba (19. §). A hittitok ténylegességét pedig az elme nem tudja ugyan a maga erejéből megállapítani, de azért nem kell vakon elfogadnia, hanem a hitnek észszerű hódolatával (18. § 2.) vallja.

Ezek a szempontok megadják a *feleletet a hittitok lehetősége ellen támasztott nehézségekre: a)* A hittitok *nem mindenestül homályos*, és ezért nem ellenmondás a kinyilatkoztatása; épúgy, amint nem lehetetlen, hogy egy zseniális ember nyilvánít gondolatokat, melyeket hallgatósága nem ért meg úgy mint ő maga. *b)* A racionalizmus alapgondolata lehetetlennek bizonyítaná a gondolatközlést általában. Hisz a legtöbb természeti igazság is bizonyos fokig titok, és nem mindenestül fér belé a tanulók elméjébe, kik csak a tanító tekintélye alapján fogadják el. Másrészről pedig a hittitkok közlését sem szabad mechanikusnak gondolni; nem úgy történik az, mint ha egy kevésbbé ügyes tanító lead egy érthetetlen mondatot, és aztán magára hagyja tanítványait. A legfőbb bölcseség az első közlésben alkalmazkodik a címzettek természetéhez és értelmi állapotához; a későbbi nemzedékek számára a kinyilatkoztatott hittitok lehet ugyan olyan, mint a gyermeknek egy előtte érthetetlen mondat, de természettől beléjük ojtott hivatottságuk és rátermettségük van arra, hogy a Szentlélek segítségével a kinyilatkoztatás titkos írását is ki tudják majd betűzni, amennyire az embernek egyáltalán lehetséges — amint késő nemzedékek ki tudták betűzni az első tekintetre értelmetlen ékírásokat és hieroglifeket. *c) Locke* nehézsége is elesik: Ami a titok közlésével közvetlenül velejáró egyéni élmény, az mindenesetre a címzett egyéni birtoka is marad; de a tárgyi tartalmának közölhetőnek kell lennie, különben nem volna ‚szellemi' élmény; amint csakugyan közölhető még a művészi élmény is.

A hittitok kinyilatkoztatása *nem meddő* dolog, hanem ellenkezőleg: *a)* áldás a kutató elme számára. A természet titkai is a *haladás* állandó hatalmas indítékait szolgáltatják. A szellemi életet nemcsak a jól leszűrt eredmények lezárt aktái, a nagy szellemi hagyatékok vitték előre, hanem a nagy problémák is, melyeket állandó erjesztőként vetnek bele az emberiség életébe a nagy szellemek és a történeti helyzetek. A vallási gondolkodásnak is szüksége van arra, hogy titkoknak világa vegye körül, mely folyton lelkébe sugározza a nagy kérdések feszítő erejét. A titok nemcsak megalázza az elmét, nemcsak mélységes tiszteletet kelt Isten fölsége iránt, hanem folytonos föladatot is jelent a gondolkodás és áhitat számára. Titkok nélkül a vallási élet lassan ellaposodnék és hovatovább kiszáradna. A titok nélküli

vallás olyan, mint a fából való tűzpiszkáló (Schäffle). *b)* A titokközlés nagy *bensőséget* visz bele a vallási viszonyba : nagy hűségre és benső odaadásra sarkaló megtisztelés az ember számára, ha titkot bíznak rá. A vallási életben is egészen új távlatokat nyit az a tény, hogy az Isten titkokat bíz rá : «Már nem mondalak benneteket szolgáknak ; mert a szolga nem tudja, mit művel az ura. Hanem barátaimnak mondalak titeket ; mert mindent, amit hallottam Atyámtól, megjelentettem nektek».[1] *c)* A titok szinte elengedhetetlen *velejárója a kinyilatkoztatásnak:* mint fensőbb igazság bizonyságot tesz a titkot tartalmazó rendszer fensőbb eredetéről. Az emberi szellem történetében is kiváló gondolkodók gondolatainak lángjegye századok után is gyöngítetlenül ragyog tovább ; titokzatos félhomályba burkolja őket a nagy tömegek előtt, és hangos bizonyságot tesz kimagasló szellemi felsőbbségükről. *d)* A titok nemcsak észfölötti, hanem *észszerű* igazság is, s a homályból előtörő világossága alkalmas arra, hogy a hívő, sőt a profán tudásnak is széles területeit világítsa meg (19. § 3).

5. §. A kinyilatkoztatás szükségessége.

Van Noort s. 1. cp 2. a. 2 ; *Garrigou-Lagrange* l. 1. s. 3 ; A. *Schmid* p. 157 kk ; *Hettinger* § 16 17. — H. *Schell* Religion u. Offenbarung [3]1907 ; *Euseb.* Praeparatio evangel. XII 1—4 ; J. *Döllinger* Heidentum u. Judentum 1857 ; J. *Lebreton* et J. *Zeiler* L'Église primitive 1935.

1. A kinyilatkoztatás fizikai szükségessége.

Tétel. **A kinyilatkoztatás természetfölötti rendeltetés esetében az ember számára fizikailag szükséges.** *Hittétel,* melyet kimondott a vatikáni zsinat (lásd alább).

Magyarázat. Szükséges a szellem rendjében egy képesség vagy eszköz, ha nélküle a cél nem érhető el. Ha a kérdéses képesség vagy eszköz egyáltalán hiányzik, úgy hogy nélküle szóba sem jöhet a cél megvalósítása, akkor *fizikai* szükségről beszélünk (és amennyiben a cél mégis sürgetve van, fizikai lehetetlenségről) ; így repülőgép nélkül fizikailag lehetetlen az embernek a repülés. Ha megvan az eszköz vagy képesség, de segítség nélkül mégsem futja a célra, vagy mert az a képesség avagy eszköz hiányos vagy a szembenálló nehézségekkel nem tud megbirkózni, *erkölcsi* szükségességről beszélünk (illetőleg erkölcsi lehetetlenségről). A tétel fizikai szükségességet mond és a tartalmilag, szubstancia szerinti természetfölötti kinyilatkoztatásra gondol. A szükségesség, melyet kimond, *föltételes,* vagyis azt mondja : Szükség van az emberi igényt és képességet meghaladó kinyilatkoztatásra, ‚ha' Isten természetfölötti hivatást tűz az ember elé.

Bizonyítás. Az embernek mint embernek, vagyis mint eszes szellemi valónak szükséges velejárja, hogy célhoz igazítsa életét[2]. Evégből azonban számára fizikai szükségesség tudni a célt és az elkerülhetetlen eszközöket s rendelkezni olyan erőkkel, melyek alkalmasak arra, hogy általuk megvalósítsa a célt. *Ha* tehát *az ember elé természetfölötti cél van tűzve,* azaz olyan cél, mely a meghatározás szerint mindenestül meghaladja az ember természeti erőit, akkor a merő természet síkján híjával

[1] Jn 15[15] ; cf. 1[18] 1 Jn 4[16]. [2] *Thom* 1II 1, 1.

van mind a cél és az eszköz ismeretének, mind a céllal arányos erőknek.[1] Tehát fizikailag szüksége van arra, hogy Isten tudtára adja a célt és annak útját (vagyis kell neki kinyilatkoztatás) és arra, hogy a céllal arányos erőket adjon neki (vagyis kegyelmet).

Isten nem tartozik az embernek azzal, hogy természetfölötti célra hívja (78. § 1). Tényleg azonban megtette. S így a tételben kifejezett *föltételes szükség abszolúttá lett:* kinyilatkoztatás nélkül lehetetlen az embernek elérni a rendeltetését. A Vaticanum[2] azt tanítja: «A kinyilatkoztatás föltétlenül szükséges, mert Isten az ő végtelen jóságában az embert természetfölötti célra rendelte». Ugyanez a zsinat[3] az Egyház közösségéből kizárja azokat, kik azt mondják, hogy az ember Isten részéről nem emelhető arra az ismeretre és tökéletességre, mely a természetet meghaladja, hanem az ember képes és köteles folytonos haladással végre minden igaznak és jónak birtokába jutni. Ezt az igazságot *dogmatikailag* úgy *igazoljuk*, hogy igazoljuk a hitnek, a kegyelemnek, a mennyei világosságnak (lumen gloriae) szükségességét (76. 84. 125. §).

2. A kinyilatkoztatás erkölcsi szükségessége.

Tétel. **Az emberiség jelen állapotában a (formai) kinyilatkoztatás a természeti vallás megfelelő megismerése végett erkölcsileg és vagylagosan szükséges.** *Biztos.*

Magyarázat. A Vaticanum[4] azt mondja: «Az isteni kinyilatkoztatásnak kell tulajdonítani, hogy azt ami az isteni dolgokból magában véve nem hozzáférhetetlen az emberi elmének, az emberiség jelen állapotában is mindnyájan idejében, teljes bizonyossággal és tévedéstől mentesen meg tudják ismerni». A tétel helyes értelmezése végett a következő szempontokat kell tekintetbe venni: *a)* A tétel a *természeti vallás alapigazságai*nak megismeréséről szól. Ezek a következők: az egy Isten mint világfölötti személyes abszolút Való, a világ kormányzója és a szellemi valók igazságszolgáltatója; a szellemi, szabad, halhatatlan emberi lélek; az istentisztelet kötelezettsége; a természeti erkölcsi törvény, t. i. a tízparancsolat. *b)* A tétel ezeknek az igazságoknak *megfelelő*, azaz idejében való, biztos és tévedéstől mentes megismeréséről szól; *c)* még pedig az *emberi nem* számára. Tehát nem akarja elvben kizárni, hogy kivételes elmék esetleg maguktól is megfelelő természeti vallási ismeretre jutnak. *d)* Szól az emberiség *mostani állapot*áról, amint a tapasztalat vagyis az életismeret és a történelem elénk tárja, melyet hitünk bukottság állapotának minősít. Hallgat tehát a bukás nélküli merő természeti állapotról (lásd erről 53. § 3). *e) Erkölcsi* és nem fizikai szükségességről beszél. Tehát nem mondja, hogy a természeti vallási igazságoknak megismerésére egyáltalán hiányzik az embernek a képessége, amint ezt teszik az újítók, a fideisták és tradicionalisták. *f)* Ezt a szükségességet *vagylagos*nak mondja. Ezzel vallja, hogy Isten az emberiség tényleges vallási ügyefogyottságán másképp is tudna segíteni, pl. kiváló szellemű férfiakat támasztana, kik a maguk erejével jutnának el a vallási igazságok megfelelő ismeretére és kellő tekintéllyel rendelkeznének

[1] *Thom* Verit. 14, 2. [2] Vatic. 3 cp 2 *Denz* 1786. [3] Vat. 3 c. 3 revel. *Denz* 1808. [4] Vatic. 3 cp 2. c. 2 rev. *Denz* 1785 1786 1807.

a többiek tanítására. Minthogy Isten tényleg kinyilatkoztatást adott, a vagylagosság az egyik lehetőség javára eldőlt. *g)* Tételünknek *elvi* jelentősége van: Ha el is vonatkozunk a természetfölötti célkitűzéstől, ha kizárólag egyfelől az ember vallási rendeltetésére, másfelől mostani állapotára irányítjuk tekintetünket, a kinyilatkoztatás, még pedig természetesen a csakis formai, módja szerint természetfölötti kinyilatkoztatás így is erkölcsileg szükségesnek mutatkozik.

Bizonyítás. 1. *Noétikai* bizonyíték. Ez az érv az emberi elme jelen állapotán épül föl. Az érvet Szent Tamás[1] az ő tömör módján így adja: «Amit az emberi elme Istenről ki tud nyomozni, arra nézve is rászorul az isteni kinyilatkoztatás oktatására. Mert amit az emberi elme Istenről ki tud nyomozni, ahhoz *csak kevesen, hosszú idő alatt és tévedéseken keresztül* jutnak el; pedig ennek az igazságnak ismeretétől függ az emberi lét üdvössége; hiszen ez Istenben forrásoz».

2. *Etikai* bizonyíték. Ha az erkölcsi rendet abban a *szűkebb értelemben* vesszük, amelyben felöleli az embernek sajátmaga és a közösség iránti kötelességeit, azt kell mondani: Mi az erkölcsi cél és norma, mik az erkölcsi rend alapjai és mik az elemei, mi az erkölcsi törvény és szentesítése: mindezek olyan kérdések, melyekre nézve az ember ugyanabban a helyzetben van, mint a vallási igazságok tekintetében; csak kevesen, azok is hosszú idő alatt, részletekben és végzetes tévedések vargabetűi után oldanák meg. Pedig a teljes erkölcsi elkötelezettség fönnáll mindjárt a szellemi nagykorúság küszöbén, és az emberhez méltó, vagyis erkölcsi élet kötelez minden helyzetben. Tehát idejében való, átfogó, biztos és tévedésből mentes *erkölcsi ismeret* nélkül lehetetlen emberhez méltó életet élni.

Sőt ha jól megnézzük a dolgot, az erkölcsi rend ügyében az ember még rosszabbul áll, mint az elméleti vallási igazságok tekintetében. Hisz itt *gyakorlati ismeret*ről van szó. Már pedig egyetemes pszichologiai tapasztalat, hogy amiben az ember közvetlenül érdekelve van, ott épen ez az érdek a tiszta megismerésnek gáncsot vet. A tiszta erkölcsi eszmény és kötelezettség helyes fölismerésének is, mint százados tapasztalat mutatja, sokszorosan útját állják öröklött vagy a közösségbe rögzött balítéletek, a szigorú erkölcsi előírások ellen tusakodó gyönge és zabolátlan akarat, a világ csábításai, a hangulatok állhatatlansága, az érzékek és szenvedélyek túlkapásai, a környezet ernyesztő hatása.

Ha pedig az erkölcsi rendet *teljes értelmében* vesszük, akkor felöleli az Isten iránti kötelezettségeket is, a szó szoros értelmében vett vallási kötelességet; és akkor új szempontok jelentkeznek, melyek erkölcsileg szükségessé teszik a kinyilatkoztatást: *a)* Kinyilatkoztatás nélkül az ember bizonytalanságban marad arra nézve, vajjon *helyes módon tiszteli-e* az Istenséget, amint ezt már Ps. Platon[2] mondja: «Az ember nem tudja, jól imádkozik-e és jól tiszteli-e az Istenséget, és nem inkább haragot gyüjt-e a fejére, ha Isten maga nem jő és nem tanít meg rá». *b)* Kinyilatkoztatás nélkül a *bűnös* sohasem lehet biztos és nyugodt afelől, vajjon meg van-e bocsátva a bűne. A bűnt ugyanis az ember maga követi el, de a bocsánat

[1] *Thom.* I 1, 1; cf. 2II 2, 4; ctra Gent. I 4; *August.* Utilit. credendi 10.
[2] *Platon* Alcib. 2.

már Istenen is fordul.[1] *c)* A teljes erkölcsi törvény megtartása, az egész erkölcsi rendhez állandóan és pontosan hozzáigazodó magatartás (melyre pedig kötelezve van az ember) lehetetlen a (gyógyító) kegyelem segítsége nélkül (76. §); már pedig a kegyelem, ha mindjárt csak gyógyító is, a kinyilatkoztatási rend mozzanata.

3. *Történeti* bizonyíték. A vallástörténetnek egyik legfölemelőbb tanusága, hogy mindenütt ahol az ember megvetette lábát, imádság szállott égnek, Isten nevében egybegyűltek az emberek és küzdtek erejük szerint a legszentebbért. De egyik leglesujtóbb tanusága, hogy a legszentebb törekvések sem óvták meg az egyest és *a népeket a legsúlyosabb tévedésektől és eltévelyedésektől*, ami Istent, az ember mivoltát, rendeltetését, erkölcsi életét, istentiszteletét illeti; sőt nem volt az az ocsmányság és szörnyűség, melyet ne mertek volna a vallás pecsétjével ellátni, amint óriási tanultsággal kimutatja Döllinger. Ez a jelenség azonban via facti, a tények erejével szolgáltat bizonyságot, hogy az ember a maga erejéből képtelen kiegyenlíteni valláserkölcsi elégtelenségét. Ha t. i. annyi nép és annyi kiváló ember, annyi századon keresztül, a legkülönfélébb történelmi helyzetekben, nem tudott segíteni az emberiség valláserkölcsi nyomorán, bajos elgondolni, honnan jöhetne ezen a síkon a komoly segítség.

Nem lehet azt várni a *bölcselettől*. Hisz a bölcselők és bölcseletek ép a legmagasabb igazságok tekintetében maguk is tévedések, általtások, bizonytalanságok áldozatai, mint azt pl. a legnagyobb bölcselőnek, Aristotelesnek bizonytalan isteneszméje mutatja. Ha tehát vállalkoznának is a népek vallási irányítására, vak vezetne világtalant. De a történelem tanusága szerint csekély kivétellel nem is vállalkoztak, nem volt meg bennük az apostoli indítás; s akik vállalkoztak, nem rendelkeztek a megfelelő szellemi és erkölcsi súllyal.

Nem várható a segítség a *kultúra* haladásától sem. Először is azért, mert a valláserkölcsi kötelezettségnek az ember tartozik megfelelni minden korban; nem várhat tehát, míg a kultúra majd odajut (esetleg !), hogy segítsen. De hiába is várna. Hisz mi más a kultúra, mint az emberi tehetség és igyekezet gyümölcse? Amint tehát senki sem lépheti át a maga árnyékát és nem nőhet túl a saját fején, úgy a magáraálló emberi kultúra sem hozhat azt, amire az embernek nem futja a maga erejéből; azon a kultúrán mindig rajta lesz az emberi valláserkölcsi elégtelenség anyajegye. Igy nem csoda, ha a fejlettebb vallásokon végigvonul a kinyilatkoztatás mint vágy és igény. Jelentősebb vallási tanítások kinyilatkoztatás nevével ajánlották magukat, mint a védák, a brahmanizmus, parszizmus; sőt megtalálni ennek nyomait a babiloni, egyiptomi, görög vallásban is. A misztériumvallásokat jórészt ez az igény szülte.

Nehézség. Akik a fönti tételt védik, azt is vallják, hogy a kinyilatkoztatás már *megtörtént*. Már pedig a történelem és a jelennek józan szemlélete azt mutatja, hogy valláserkölcsi tekintetben az emberek ugyanabban a tehetetlenségben és nyomorúságban vannak, amelynek orvoslására szükségesnek mondjuk és bizonyítjuk a kinyilatkoztatást. — *Felelet. a)* Ha egyszer adva van a kinyilatkoztatás, akkor a valláserkölcsi bajon *elvben*

[1] *Thom* III 109, 7.

(tárgyilag obiective, csírában virtualiter, elégségesség szerint secundum sufficientiam) segítve van ; épúgy mint ha a rákbetegség hatásos gyógyítását majd egyszer megtalálták, azt kell és lehet mondani : a rák meg van gyógyítva (elvben), jóllehet nem következik, hogy majd minden rákbeteg tényleg (subiective, actu, secundum efficientiam) meggyógyul. Mert *b)* miként a példában a tényleges meggyógyuláshoz kell egyéni *közreműködés*, úgy Isten az ő természetfölötti segítségét és működését is mindig úgy nyujtja, hogy az embernek öntevékenységét és önfelelősségét nem nyomja el, hanem ellenkezőleg, fölszabadítja és serkenti ; nem az ember helyett, hanem az emberrel együtt működik. Szellemi téren, amilyen a vallás-erkölcsi élet, nem is lehet erőszakkal és mechanizálással dolgozni, hanem csakis indítékok és szempontok adásával, melyeket a szellemnek szabad öntevékenységben kell méltatni és tettre váltani.

4. *Teologiai* bizonyíték. A Szentírás nyilván tanítja, hogy Isten az ő műveiből megismerhető az ember számára (22. §). Mindazáltal megvallja, hogy az emberek őt aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz, mesterfaragványokhoz, emberek találmányaihoz tették hasonlóvá.[1] Tehát megvan ugyan az emberben a fizikai képesség az Isten vallási elérésére, de tényleg még sem jut el. Az atyák[2] egyhangúlag és sokszor rendkívül éles szavakkal ostorozzák a pogányoknak és elsősorban a bölcselőknek vallási tehetetlenségét.

Nehézség. Ha a kinyilatkoztatás szükséges a merőben természeti valláserkölcsi élethez, akkor minthogy a kinyilatkoztatást a tétel vallói szerint csak a zsidók kapták és annak teljességét csak Jézus Krisztus hozta, a többi nép, sőt valaha az egész emberiség *kinyilatkoztatás nélkül* élt, és így mindezeknek az üdvössége veszendőbe ment. — *Felelet.* Isten mindjárt úgy indította el az embert, hogy meg ne fogyatkozzék az úton[3] : kinyilatkoztatással (14. §).

3. A kinyilatkoztatás illősége.

1. *A kinyilatkoztatás nem mindenképen és föltétlenül (absolute) szükséges, hanem Isten szabad tetszésének műve.* Akkor kellene ugyanis a kinyilatkoztatást föltétlenül szükségesnek mondani, ha vagy Isten vagy az emberi természet mivolta vagy mindkettő olyan volna, hogy a kinyilatkoztatás megvalósítása nélkül nem volna elgondolható. Ám sem Istennek sem az embernek mivolta nem követeli és nem tartalmazza mint szükséges mozzanatot a kinyilatkoztatást.

Hogy *Isten mivolta* követeli a kinyilatkoztatást, vagyis hogy Isten nem gondolható el másképen mint kinyilatkoztatást (nem katolikus értelemben !) adó Isten, azt állítja a *panteizmus*, mely szerint logikai, sőt fizikai szükségességgel egész mivoltát beleadja a mindenségbe ; sőt Isten és a világ voltaképen egy : Isten mint eredeztető valóság (natura naturans), világ mint eredő valóság (natura naturata). Ez azonban súlyosan téves fölfogás (29. § 2). A valóság az, hogy Isten mint abszolút személyes szellemi való teljesen önelégséges (28. §), és ezért elvan világ nélkül ; lényege és léte nem követeli, hogy teremtsen ; ez teljesen az ő szabad elhatározásának

[1] Act 17. [2] *Tertul.* Apol. Ad nat. ; *Theophil.* Autol. ; *Clem. Al.* Cohort. ; *Cypr.* Idolor. vanit. ; *Lactant.* Inst. div. III 1, IV 1 ; *August.* Civ. II. [3] Mt 15_{32}.

műve (44. § 2). Ugyanígy, ha jónak is látta teremteni, még mindig teljesen szuverén tetszésétől függ, mennyit visz bele ebbe a világba a maga végtelen és kimeríthetetlen belső életéből, akár teremtői (természeti) akár a teremtőit meghaladó természetfölötti közléssel. Sőt ellenmondás olyan világ, mely mindenestül kifejezi és mintegy kifelé, a teremtmény felé fordítja, ami Isten valóságában el van rejtve (46. §); vagyis ellenmondás, hogy Isten köteles akár teremteni, akár kinyilatkoztatást adni; mert ez vagy azt mondaná, hogy Isten nem Isten, vagy hogy a teremtés nem teremtés, nem isteni mű.

Ha teisták is itt-ott a kinyilatkoztatás szükségességéről beszélnek, azt úgy értik, hogy Isten tartozik a maga bölcseségének, főként azonban a jóságának azzal, hogy kinyilatkoztatás útján is hóna alá nyúljon az ő eszes teremtményeinek. Különben az ő művén valami nem volna egészen rendjén; valahol hiány, rés, ha nem is okvetlenül jelentékeny rés volna az ő művén. Csakugyan a régi protestáns teologusok, a janzenisták és tradicionalisták tanítják, hogy kinyilatkoztatás nélkül *az ember* vallás-erkölcsi téren teljesen tehetetlen, úgy hogy kinyilatkoztatás nélkül Istennek ez a műve csonka volna és így meg nem állhatna. — Azonban ez is *tévedés*. Még úgy is amint az ember ma születik és amint a történelem elénk tárja, nem mindenestül képtelen valláserkölcsi rendeltetésének teljesítésére. Képes megismerni az egy igaz Istent (24. §), képes megismerni a halhatatlan szabad szellemi emberi lelket (52. §), és megvan a szabad akarata és tehetsége a tisztes erkölcsi életre (76. § 5). Tehát a kinyilatkoztatás nem föltétlenül kell neki ahhoz, hogy ‚egyáltalán' emberi életet élhessen, hanem a fönti (2. szám alatti) tétel értelmében csak ahhoz, hogy ‚mindenestül' emberhez méltó életet élhessen, s csak ebben a mostani állapotában, melybe az ember már hibából, az ősbűn következményeként került bele, sebzetten és meggyöngülten (55. §).

2. *A formális kinyilatkoztatás nagyon megfelel az embernek* (est conveniens), ha el is vonatkozunk szükségességétől.

Mert *a)* a vallás az egész embernek Istenhez mint első elvhez és végső célhoz való teljes és méltó odaigazodása. Ámde ez *a vallási odaigazodás* annál *teljesebb*, minél tökéletesebb az embernek Istenről, tulajdon lelkéről, rendeltetéséről, az erkölcsi rendről való ismerete, minél elevenebb az istenfélelme és az Istenben való életreménye. Aziránt pedig nem lehet kétség, hogy mindezeket a mozzanatokat Isten szava és tettei sokkal határozottabban, színesebben és hatékonyabban tudják elénk állítani, mint ha a műveiből kell őt kisejteni és kikövetkeztetni. *b)* A magát kinyilatkoztató Isten a szavaival és tetteivel közvetlenül belejelentkezik az életbe és történelembe és így közelebb kerül az emberhez, könnyebben és közvetlenebbül hozzáférhetővé válik, mint a merő teremtésben. Izrael jogos önérzettel emlegethette: Nincs nép, melyhez oly közel volnának istenei, mint köztük jár az egy Isten. *c)* A magát kinyilatkoztató Isten a szavaival, tetteivel, megjelenésével a vallási életnek sokkal közvetlenebb és hatékonyabb *indítékait* adja, mint ha csak a művein csillanna át; s ezzel sokkal intenzívebb vallási életet indít el s sokkal hatásosabb ellenszert nyujt e világ csábításai és az elkülsőségesedés ellen. A vallástörténet is azt bizonyítja, hogy a vallási élet a maga sajátos jellegében ott tenyészik jobban, ahol (valóságos vagy vélt) kinyilatkoztatás árnyékában él.

3. *Kívánatos és megfelelő a tartalom szerint természetfölötti kinyilatkoztatás.* Minthogy ez a tartalom vagy szubstancia szerinti, abszolút kinyilatkoztatás mindenestül meghaladja az ember képességeit és igényeit egyfelől, másfelől mindenestül Isten emberszeretetének szuverén leereszkedése, azt kell megmutatnunk, hogy az abszolút kinyilatkoztatás azon a vonalon van, sőt annak a vége, melynek eleje az emberi természetbe van rajzolva ; vagyis a legszentebb és legnemesebb sejtések és vágyak teljesedése és koronája. Ezt a tényt a teologusok úgy fejezik ki, hogy az emberben van valamilyen természetfölötti fogékonyság, melynek következtében készséges, engedelmes eszköze tud lenni az Isten kinyilatkoztató és fölemelő tevékenységének ; van benne **potentia obedientialis.**

Hogy ezt a rendkívül finom erezetű tant teljes jelentőségében tudjuk méltatni, mindenekelőtt észbe kell vennünk, hogy a természetfölötti rend legveleje és lényege nem más mint a Szentháromság közvetlen életközösségére való hivatás, még pedig kezdő fokon, a földi életben titkok kinyilatkoztatása és a kegyelem útján, a teljesedésben a boldogító istenlátás által (3. § 1 ; 74. 125. §). A természetfölötti fogékonyságnak, a potentia obedientialis-nak fogalmát és tartalmát *Szent Tamás*[1] fejtette ki a legmélyebb elgondolással. Szerinte ez a fogékonyság *lényegesen különbözik minden más emberi képességtől* (potentia). Mert míg a többi képesség fogékonyságot jelent bizonyos működéssel vagy tárggyal szemben (pl. a képzelet : képesség a tudattartalmakat kombinálni ; a látóképesség : színeket és alakokat a tudatba emelni), addig az engedelmességi képesség fogékonyságot mond felsőbbrendű hatóval szemben, nevezetesen (s itt kizárólag) azt mondja, hogy a teremtményben van sajátos fogékonyság befogadni, amit Isten mint a teremtmény szuverén alkotója és ura vele tesz.[2] Tehát magában tekintve merőben passzív, vagyis befogadó képesség ; engedi, hogy Isten hasson reá, tegyen vele azt ami szent fölségének tetszik. Aktív képesség, vagyis a természetfölötti rendbe belenyujtózó vágy és akarás csak úgy lesz belőle, ha isteni tevékenység természetfölötti indítást ád neki és ezzel képesíti a teremtményt arra, hogy az is együttműködjék vele.

Mindazáltal nem találná fején a szöget, aki azt gondolná, hogy az merőben közömbösség (indifferentia) a természetfölötti fölemeléssel vagy föl-nem-emeléssel szemben, mint azt Caietanus után általában tanították a molinisták (főként Medina, Molina, Suarez, Vasquez és iskolájuk). Hanem azt kell mondani : az eszes teremtmény természeténél fogva arra hajlik és arra van hangolva, hogy áhítja a maga teljes kivirágzását és tökéletességét, mely csakis a boldogító istenlátásban valósul meg hiánytalanul. T. i. az eszes teremtmény lényegesen arra van hivatva és képesítve, hogy megismerje az igazságot és akarja a tökéletességet vagyis keresse a boldogságot, még pedig a teljes igazságot és a felhőtlen szent boldogságot, korlát és határ nélkül ; ámde ez csak a szentháromságos Isten teljes életközösségében valósul (43. §). Ezért Szent Tamás[3] azt mondja, hogy az emberben van *veleszületett, a természetével járó vágy* (appetitus innatus, naturalis) és nemcsak a természetfölötti isteni indítás által az emberből kicsiholható,

[1] *Thom* III 11, 1 ; Verit. 1, 10 ; Compend. 104. [2] *Thom* Verit. 1, 10 ad 13. [3] *Thom* Gent. III 50 51 ; Verit. 22, 7 resp. ; in Lombard. III dist. 23, 1, 4 ad 3. Ugyanígy *August.* Confess I 1 ; Ctra Iul. IV 1/9 ; Trinit. XIII 8, 11 ; *Bonavent.* in II Lombard. dist. 38 dub. 1.

kipattantott vágy (appetitus elicitus, amit Suarez és iskolája is megenged) a teljes vagyis a természetfölötti tökéletességre.

Szent Tamásnak ez a tanítása *nem veszélyezteti* azt az alapigazságot, hogy az értelmes teremtmény kegyelmi, természetfölötti fölemelése teljesen *ingyenes*, azaz mindenestül meghaladja az embernek mind képességét mind igényeit. — Mert *a)* a boldogító istenlátás vágya, jóllehet veleszületett az emberrel, magában mégis *tehetetlen*, minden hatékonyság nélkül való ; az ember a merő természet síkján, természetfölötti indítás nélkül a legkisebb lépést sem teheti a boldogító istenlátás felé. Ezért nem is szabad az ágostonos hittudósokkal (lásd 23. § 3) azt mondani, hogy az embernek ama természetszerű vágy címén kijár a természetfölötti fölemelés ; a Teremtő tartozik legalább önmagának azzal, hogy kielégítse ezt a vágyat, melyet ő maga oltott bele a szellemi teremtménybe (ex decentia Creatoris debitum) ; mintha tehát már magában megvolna az a hatása, hogy mintegy lehívja Isten kinyilatkoztatását és kegyelmét. *b)* A döntő azonban az, hogy ez a vágy *föltételes;* tényleg csak akkor jelentkezik, ha megjelenik a kinyilatkoztatás ; s hogy az megjelenjék, avégből semmit nem tud tenni magától. *c)* Ép ezért, jóllehet a természetfölötti teljesedés vágya veleszületett az emberrel, nem szabad azt következtetni, hogy *boldogtalanná* lenne, ha ez a vágya nem elégülne ki. Mert mindenekelőtt, mint láttuk, ez a vágy csak akkor jelentkezik (aktualizálódik), mikor szunnyadásából fölkelti a kinyilatkoztatás. Aztán pedig nem szabad feledni, hogy a szellemi teremtményt határtalan alkalmazkodó képesség és leleményesség jellemzi ; nincs az a helyzet, állapot vagy eshetőség, mellyel szemben ne tudná megtalálni a maga természetének és értékvilágának megfelelő álláspontot. Be tudja tehát látni azt is, hogy az embernek passzív képességei általában messzebb érnek mint aktív tehetései. Sok mindenre van az embernek fogékonysága a természet rendjén belül is, sok vágy szunnyad benne, mely nem teljesül soha és nem teljesülhet, anélkül hogy ezért boldogtalannak kellene magát éreznie, pl. hogy sikerben, társadalmi érvényesülésben nem éri el mind, amire van képessége, sőt talán érdeme is.

Szent Tamásnak ez a tanítása azt a jelentőségében alig túlozható következményt tartalmazza, hogy a kinyilatkoztatás mint tény és mint tartalom (tehát a hittitok is) nem természetellenes, jóllehet természetfölötti, hanem természetszerű, tehát apologétikailag ilyennek is igazolható. Azt mondja Szent Tamás tanítása :[1] «A boldogító istenlátás bizonyos értelemben meghaladja az ember szellemi lelkének természetét, amennyiben azt a maga erejéből nem tudja elérni ; bizonyos értelemben azonban természete szerint van, amennyiben t. i. természete szerint fogékony rá, minthogy Isten képére van alkotva». Vagyis a természetfölötti rendnek és így az abszolút kinyilatkoztatás lehetőségének legmélyebb alapja az a tény, hogy az ember Isten képére van teremtve, és ennélfogva természetében nincs korlát és akadály arra, hogy mindenestül visszanőjön abba az Ősmintába, ahonnan a teremtés titokzatos útján előjött.

Igaz, Szent Tamást nem az összes hittudósok értelmezik így ebben a kérdésben. Azonban az előadott értelmezést támogatja Szent Tamás teologiai gondolatvilágának és módszerének egész rendszere. Nagyjából

[1] *Thom* III 9, 2 ; cf. I 12, 1 ; Gent. III 50 82.

ez volt Duns Scotusnak és Bellarminusnak is nézete ebben a nehéz és merőben elméletinek látszó kérdésben, mely azonban a teologiának, sőt a világnézetnek legmélyebb alapjáig nyúl.

6. §. A kinyilatkoztatás ismertetőjegyei.

Van Noort s. 1. cp 2. a. 3. § 1; *Garrigou-Lagrange* l. 1. s. 4; s. 5 cp 17. 18; A *Schmid* p. 165—245; *Hettinger* § 18—20. — A. *Schmid* Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens 1879.

1. Az ismertetőjegyek valósága.

Tétel. **Vannak a kinyilatkoztatásnak ismertetőjegyei.** *Hittétel.* A vatikáni zsinat[1] ugyanis kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «az isteni kinyilatkoztatás külső jelek útján nem válhatik hihetségessé».

Magyarázat. A kinyilatkoztatás ismertetőjegyei vagy kritériumai olyan jegyek avagy jelek, melyek segítségével az elme biztosan meg tudja állapítani, hogy adott esetben történt kinyilatkoztatás. Ez azt jelenti, hogy a kritériumok a hihetségesség indítékai (motiva credibilitatis); arra szolgálnak, hogy a kinyilatkoztatásnak mint olyannak elfogadása az ember részéről vagyis a hit «észszerű engedelmesség» legyen (lásd 18. §). Gondosan különbséget kell tenni mindjárt itt a hit indítéka és a hihetőség indítékai között; más a motivum fidei, más a motiva credibilitatis. A *hit indítéka*, vagyis az a valami ami arra indít, hogy igaznak fogadjam el Isten szavát, magának a kinyilatkoztató Istennek tekintélye, és semmi más nem lehet. A *hihetőség indítéka* ellenben olyan szempont, mely nyilvánvalóvá teszi ezt a gyakorlati ítéletemet: Itt és most kinyilatkoztatással van dolgom, tehát elhihetem (iudicium credibilitatis), sőt ha eszemre hallgatok, el kell hinnem (iud. credenditatis). *A kritériumok a hihetőség és hiendőség indítékai* (motiva credibilitatis et credenditatis). A tétel a közvetett kinyilatkoztatás ismertetőjegyeire gondol; alattomban azonban fölteszi, hogy a közvetlen kinyilatkoztatásnak is vannak kritériumai. Mert hisz aki közvetlenül Istentől kap kinyilatkoztatást, mint pl. a próféták, csak akkor lesz a kinyilatkoztatásnak alkalmas hírnöke, ha minden tévedés kizárásával meg tudja magában alkotni ezt a kettős ítéletet: Amit itt és most megtudok, az igaz, és közvetlen kinyilatkoztatás útján Istentől jön. Szükséges tehát, hogy a kinyilatkoztatással együtt külön megvilágosítást kapjon ennek a kettős ítéletnek biztos megalkotására. Ezt a hittudósok *prófétai világosság*nak (lumen propheticum) mondják.[2] — Tételünket *tagadják* az összes racionalisták, kik teljesen kizárják a kinyilatkoztatás lehetségét mind a létezés rendjében («a kinyilatkoztatás lehetetlen»), mind a megismerés rendjében («ha meg is történt volna, nem lehet mint olyant fölismerni és megkülönböztetni más eredetű megismerésektől»).

Bizonyítás. Az *isteni küldöttek* Mózestől az utolsó prófétáig mindig azon igyekeztek, hogy küldetésüket és tanításukat az emberek előtt igazolják. Magukévá teszik, amit Szent Péter[3] követel az övéitől: «Őrizzétek szentül szívetekben az Úr Krisztust, mindenkor készek lévén

[1] Vatic. 3 c. 3 fid. *Denz* 1812. [2] Tüzetesen tárgyalja *Thom* 2II 171, 2 5; 173, 2; Verit. 11. [3] 1 Pet 3_{15}.

megfelelni mindenkinek, aki okát kérdi tőletek annak a reménységnek, mely bennetek vagyon». Ugyanígy tesz maga *Jézus Krisztus* is. Tulajdon küldetésére és tanítására nézve hallgatóit gyakran és kifejezetten az Írások tanulmányozására és az ő tetteinek mérlegelésére utalja: «Maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem».[1] S az Írás nemcsak nem helyteleníti azt a körültekintő óvatosságot, melyet etekintetben a hallgatói tanusítanak, hanem egyenest fölbiztatja: «Aki hamar megbízik, könnyelmű az, és kárt vall».[2] Mikor Keresztelő Szent János küldi tanítványait Krisztushoz ezzel a kérdéssel: «Te vagy-e az eljövendő vagy mást várunk?», arra utalja őket, amit látnak és hallanak nála: «A vakok látnak, a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak, a siketek hallanak».[3] Szent János[4] az ő evangéliumának megírását ezzel igazolja: «Még sok egyéb jelet is cselekedett Jézus . . .; ezek pedig megírattak, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, és hogy hivén, éltetek legyen az ő nevében».

Az *atyák* mind aláírják, amit Szent Ágoston oly csattanósan mond: «Senki sem hajlandó valamit elhinni, ha előbb meg nem győződött, hogy ‚kell' hinni». Már jóval előtte Tertullianus azt mondja: «Vakmerő és könnyelmű az a hit, mely elfogad valamit anélkül, hogy annak eredetét ismerné». Tehát az atyák már alkalmazzák azt a pszichologiát, mely az ember eszes természetétől elválaszthatatlan, mely ebben az ősi mondásban jut kifejezésre: Fide, cui, vide (Trau, schau, wem). Már a 2. századvégi apologéták nagy gonddal és igyekezettel fejtik ki a hihetőség indítékait, elsősorban a jövendölésekből alkotott kritériumot.[5]

Az elmélyedő *elme* is belátja, hogy

1. A kinyilatkoztatásnak lehetnek ismertetőjegyei. Mert hisz Isten maga az igazság, akkor is, mikor kinyilatkoztatást ád. Ámde a bölcselet igazolja,[6] hogy *az igazságnak van kritériuma*, melynek segítségével biztosan meg lehet különböztetni a tévedéstől. Tehát Isten föltétlen igazvoltának és így végelemzésben Isten létének tagadásába torkolna az a hiedelem, hogy Isten az ő kinyilatkoztatását nem tudja a hitelesség pecsétjével ellátni; kivált, mikor emberektől is, pl. királyoktól, kormányzati emberektől is telik, hogy rendelkezéseiket olyan jelekkel lássák el, melyek segítségével biztosan megkülönböztethetők a hamisítványoktól. Sőt kiváló régi emberek írásait még ma is meg lehet különböztetni az utánzatoktól.

2. *Az ember köteles vállalni a kinyilatkoztatást*, ha megtörtént. Kötelessége ugyanis az embernek általában vállalni a vallást, és külön a kinyilatkoztatást, ha megtörtént; részben mert különben nem felel meg rendeltetésének; részben pedig mert gyökeresen függ Istentől mint teremtőjétől és urától, tehát föltétlen hódolattal és kész engedelmességgel tartozik neki;[7] részben mert a teremtett elme mindenestül alá van vetve az abszolút igazságnak. Súlyosan téved tehát a liberalizmus, mikor úgy véli, hogy Istenre való minden tekintet nélkül rendezheti be életét; és nevezetesen azt gondolja, hogy «az emberi elme annyira független, hogy Isten nem

[1] Jn 5$_{36}$ [2] Sir 19$_4$. [3] Mt 11$_{1-6}$. [4] Jn 20$_{30}$. [5] *August.* Praedest. sanctor. 2, 5; cf. Vera rel. 24. *Tertul.* Marcion V 1. *Iustin.* I 3; *Origen.* Cels. 1 2. [6] Lásd *Schütz Antal:* A bölcselet elemei Szent Tamás alapján (1927) 12. 13. §. [7] Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1789.

kötelezheti paranccsal hitre».[1] Mihelyt tehát az emberben a legkisebb sejtelem is támad, hogy nincs az igaz vallás útján, kötelessége haladéktalanul komoly és tüzetes vizsgálattal keresni a vallási igazságot és természetesen az esetleges kinyilatkoztatott igazságot is, annyival inkább, mert súlyos gondolatmenetek mutatják, hogy az embernek jelen állapotában mindenképen szüksége van kinyilatkoztatásra (5. § 2), és eleve elvárható, hogy a bölcs és jóságos Isten ezt a szükségletet ki is elégíti. Ámde ennek a kutató és vizsgáló *kötelezettségnek az ember nem tehetne eleget*, ha az igaz vallás és ezzel együtt a kinyilatkoztatás nem volna mint ilyen fölismerhető és minden mástól biztosan megkülönböztethető, vagyis ha a kinyilatkoztatásnak nem volnának kritériumai, ismertetőjegyei.

Nehézség. A racionalisták azt mondják: A kritériumok vagy benne vannak azoknak az igazságoknak a körében, melyek a magáraálló észnek is hozzáférhetők, vagy kívül vannak rajta. *Ha benne vannak*, akkor az észnek hozzáférhető igazságok körén belül van a kinyilatkoztatás is; hiszen ez rájuk támaszkodik, általuk ismerhető meg. Igy a kinyilatkoztatás a bölcselet birodalmán belül helyezkedik el, és elfogadásához nem kell hit. *Ha* pedig *kívülesnek* a kritériumok az észnek hozzáférhető igazságok körén, akkor nem alkalmasak arra, hogy a kutató ész számára a kinyilatkoztatás biztos megismerésének és megkülönböztetésének jegyei legyenek. — *Megoldás. a)* A kritériumoknak nem az a rendeltetése, hogy a hittel vallott igazságok (fides *quae* creditur) elfogadásának indítéka és normája legyenek. Hiszen a hivésnek egyetlen indítéka és normája a kinyilatkoztató Isten tekintélye (18. § 2). A kritériumok csak jelek, szempontok, zsinórmértékek, melyek segítségével az ész előtt világossá tehető, hogy történt kinyilatkoztatás és ezért észszerű dolog azt hittel (fides *qua* creditur) elfogadni. A hivésnek ezek nem indítéka, hanem előzete, föltétele (praeambulum). *b) Ismeretelméletileg* nem is lehetetlen, hogy az ember biztosan és nyilván meggyőződik egy tanu hitelreméltóságáról akkor is, ha nem látja át biztossággal és nyilván azt, amit tanusít. A kritériumok nem arra valók, hogy átlássuk az egyes kinyilatkoztatott igazságokat, és így mintegy bölcseletté tegyük azt, ami hit dolga; hanem arra valók, hogy segítségükkel meggyőződjünk, vajjon aki itt és most nekünk szól mint Isten követe és kinyilatkoztatás hirnöke, hitelt érdemel-e?

Ezzel meg van adva a felelet a *fideisták* nehézségére is. Ők ugyanis úgy gondolják, hogy veszélyeztetve van a hit természetfölötti jellege, ha észszerű bizonyítékokra támaszkodik. A hit ugyanis isteni tekintélyre támaszkodik és nem kritériumokra; észszerű bizonyítékokra a hitelreméltóság és hitkötelezettség ítélete támaszkodik; a kritériumok szabatosan a hitnek nem indítékai, hanem föltételei.

2. Az ismertetőjegyek fajai.

A kritériumok indítékok és szempontok a kinyilatkoztatás hihetőségének kimutatására. A mivoltukról és fajaikról való fölfogás tehát más és más lesz aszerint, *amint a kinyilatkoztatásról és a hitről más és más fölfogás járja.* Más kritériumokat állít föl a teologiai racionalizmus, másokat

[1] Vatic. 3 c. 1 fid. *Denz* 1810.

az álszupernaturalizmus vagy fideizmus, és természetesen másokat a katolikus igazság elmélete.

1. A *racionalizmus kritériumai.* — *a)* A *fölvilágosodási racionalizmus* legföljebb alaki kinyilatkoztatást enged meg, és azt is csak mint hasznos eszközt az emberiség nevelésére. Minthogy meggyőződése szerint minden vallás értéke azon fordul, milyen mértékben tartalmazza az «észvallás» tételeit, a kinyilatkoztatásnak is az lesz a kritériuma: mennyiben egyezik meg a fölvilágosodott elmének valláserkölcsi eszményével. Így Kant híres művében, melynek címe elárulja álláspontját: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. *b)* A *félracionalisták*, elsősorban G. Hermes († 1831), elfogadják a tartalmi kinyilatkoztatást is, nevezetesen titkok kinyilatkoztatását; de mivel meg vannak győződve, hogy a szellemi haladás előbb-utóbb ezeknek a titkoknak teljes átértésére vezet, szerintük a kinyilatkoztatás kritériuma a titkok tartalmának az igaz bölcselettel (t. i. az ő bölcseleti rendszerükkel) való megegyezése. *c)* A *liberális protestánsok* Schleiermacher nyomán azt tanítják: a kritérium, a kinyilatkoztatás igényével jelentkező vallásnak, tanításainak, előírásainak, intézményeinek igazolása az, vajjon megegyezik-e a vallási érzék igényeivel. Közelükben járnak a *modernisták*, kik a kinyilatkoztatás tényét elismerik, de kétségbevonják annak természetfölöttiségét, illetőleg azt úgy magyarázzák, hogy az intenzívebb vallási megélés; s a dogmák ilyen megéléseknek és tényeknek tudós magyarázata.[1] Ezek mind megegyeznek abban, hogy a kritériumot magában az emberben, az emberi természetnek egy mozzanatában keresik: *immanentizmus.* Ezzel az immanentizmussal némi rokonságba kerültek *d)* az ú. n. *immanens apologia* hívei[2]. Ezek vallják a kinyilatkoztatásnak mind alaki mind tartalmi természetfölöttiségét, tehát nem racionalisták vagy modernisták; de amikor arról van szó, hogyan lehet meggyőződést szerezni hihetőségéről, azt mondják, hogy amiket a hagyományos katolikus teolgoia ismertetőjegyekként vall, azok közül jogosultsága csak ennek az egynek van: az a vallás bizonyul igaznak, mely kielégíti a lélek legnemesebb vágyait. Él az emberben a mélységes igény és késztetés megvalósítani az igaznak, jónak, szentnek végtelenbe növő eszményét; s az ember közvetlen és tettre késztető megélésben látja és átéli, hogy ebben a nemes végtelenbe-törésben az ember olyant áhít és olyant akar, ami meghaladja természetének hatókörét. Ez a megélés az a pont, ahol a kinyilatkoztatásból jövő természetfölötti eszmény és erő belekapcsolódik az emberbe. Tehát apologétikailag, a tudományos földolgozás számára is itt, ezen a ponton kell megfogni.

2. Az *álszupernaturalizmus* avagy *fideizmus.* — *a)* Az *ortodox protestánsok* szemében a kinyilatkoztatás egyetlen kritériuma a Szentlélek benső tanusága, a «magáninspiráció», melyet főként a Szentírás olvasása vált ki. Legújabb képviselői, az ú. n. dialektikai teologia hivei (K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten stb.) ezt így fejezik ki: a bűn következtében gyökerében elbűnösödött ember Istennel szemben teljesen tehetetlen; csak Isten természetfölötti érintésére éledhet hitünk, és Istennek ebben a közvetlen szólításában nemcsak azt ragadjuk meg, amit mond, hanem azt is, hogy szólott.

[1] *Denz* 2020 és 2022. [2] L.*Laberthonnière* Éssais de philosophie réligieuse 1903; M.*Blondel* L'action 1893.

A többi mai hivő protestáns kritériumnak vallja az üdv-megélést (Heilserfahrung) : a hivő megéli, hogy új ember lett belőle, vagy hogy Isten irgalmas, és ez ád neki bizonyságot. *b)* A *tradicionalizmus* szerint minden igazságnak, a kinyilatkoztatottnak is, egyetlen kritériuma, hogy megegyezésben van az emberiség közmeggyőződésével.

A hit *katolikus* eszméje értelmében csak az lehet a kinyilatkoztatásnak kritériuma, ami alkalmas arra, hogy megismerése alapján meg lehessen alkotni a hihetőség biztos ítéletét (iudicium credibilitatis) ; mert csak a biztos hihetőségi ítélet alapján lehet megalkotni aztán a hitkötelezettség ítéletét (iudicium credenditatis) és így pszichikailag végbevinni a hivés tettét (18. § 3). Ezért *kritérium* csak az lehet, *a)* aminek kétségtelenül maga Isten a szerzője, *b)* ami olyan kapcsolatban van a kinyilatkoztatással, hogy belőle biztosan meg lehessen állapítani a kinyilatkoztatás megtörténtét, *c)* ami ismeretelméleti tekintetben tárgyi (objektív) jellegű, vagyis magában és a kinyilatkoztatással való kapcsolatában biztosan és tárgyilag, azaz alanyi hangulatoktól, fogékonyságtól, ízléstől függetlenül megismerhető. Ha e három követelmény közül csak egy is hiányzik, az állítólagos ismertetőjegy már nem alkalmas arra, hogy a hihetőség indítéka legyen.

Megjegyzés. Az a bizonyosság, melyet a kritériumoknak adni kell a hihetőségi ítélet számára, az ú. n. *erkölcsi bizonyosság* körébe tartozik. Hiszen a kritériumok arra szolgálnak, hogy igazolják a kinyilatkoztatás hihetőségét. Ám ez a hihetőség a küldöttek hihetőségén fordul. A tanu hitelreméltóságáról szerzett bizonyosság azonban erkölcsi ; mert végelemzésben az emberi szellembe és jellembe vetett bizalomra támaszkodik. Az emberi természet és jellem nem működik azzal a kiszámíthatósággal mint a természet (melynek törvényei fizikai bizonyosságot szülnek), még kevésbbé kezelhető úgy, mint a matematika, logika vagy metafizika elvei (matematikai, logikai, metafizikai bizonyosság), és nevezetesen sohasem zárja ki mint teljes lehetetlenséget az ellenkező eshetőséget ; de kizárja ennek az eshetőségnek bekövetkezésétől való megokolt félelmet (pl. azt a félelmet, hogy a családanya mérget kevert az ételbe). Ahol ember is van a dologban, ott más bizonyosság nem érhető el ; de ez elég ahhoz, hogy az ember emberi módon, okosan cselekedjék, még a legsúlyosabb esetekben is ; ezzel be kell érni a bírónak, mikor halálos ítéletet mond ki, a fejedelemnek, mikor háborút indít. A hitténynek sem természetfölöttiségét sem szilárdságát ez a tényállás nem érinti. Hiszen a hivésnek indítéka nem a hihetőségi ítélet, mely a kinyilatkoztatás emberi tanujának csak erkölcsileg bizonyos megbízhatóságára támaszkodik, hanem a kinyilatkoztató Isten tekintélye, melynek szilárdsága mindenek fölött áll.

Hogy *melyek* már most az egyes kritériumok, amelyek eme követelményeknek megfelelnek, azt nem lehet eleve (apriori) megmondani, vagyis elvonatkozva a tényleg megtörtént kinyilatkoztatás vizsgálatától. Eleve csak azt lehet mondani : Minthogy Isten az abszolút *hatalom, bölcseség és szentség*, nem lehet a kinyilatkoztatásnak, Isten e legsajátosabb megnyilvánulásának kritériuma, ami csak egy mozzanatában is ellentétben áll Isten hatalmával, bölcseségével és szentségével. S mivel, amint fönt megmutattuk, Isten bölcseségéből és szentségéből következik : ha ád kinyilatkoztatást, azt szükségkép ellátja a megfelelő jegyekkel, ezért maga a kinyilatkoztatás (és annak forrásai) mondja meg azt is, miről ismerhető

föl. A vatikáni zsinat[1] fölsorolja a legjelentősebbeket; a hittudomány a 17. század óta gondos elemző és egybevető tevékenységével meglehetős teljességgel megállapította és rendszerbe tette valamennyit. Szent Tamás szellemének legjobban megfelel az a rendszer, melyet Garrigou-Lagrange[2] állít föl és visz keresztül:

1. *Külső kritériumok* olyan mozzanatok, melyek a kinyilatkoztatást kutató elmén kívül vannak. Ezek aztán vagy kívülesnek a kinyilatkoztatott vallás tartalmán, mint a csoda és jövendölés *(kívülrőlvaló* kritériumok, criteria extrinseca); vagy a kinyilatkoztatott vallásson belül helyezkednek el; ilyen a kinyilatkoztatott vallásban érvényesülő felső bölcseség és szentség-termő erő *(tartalmi* krit., cr. intrinseca). 2. *Belső kritériumok*, melyek a kinyilatkoztatást kutató elmén belül vannak. Ezek ismét vagy *egyetemesek:* az emberi természet legnemesebb igényeivel, az igazságra, bölcseségre, tökéletességre törekvő vágyakkal való összhang; vagy *egyéniek:* a békesség, öröm, boldogság, mely elárasztja a lelket attól az időtől kezdve, hogy elfogadta a kinyilatkoztatást.

3. Az ismertetőjegyek értéke.

1. *Az álszupernaturalizmus (fideizmus) kritériuma téves.*

A régi *protestáns kritérium:* a Szentlélek tanusága, a Szentírás olvasásakor jelentkező magánsugalmazás, továbbá az újabb hivő protestantizmus kritériuma: a megváltottság és megigazultság közvetlen megélésnek tanusága, vagy a lelket közvetlenül szólító Isten öntanusága *a)* merőben *alanyi* valami, és ezért nem lehet tárgyi igazság ismertetőjegye. Hisz alanyi hangulatoktól, egyéni ízléstől és élménytől teszi függővé a kinyilatkoztatást; ezek pedig egyetemes pszichológiai tapasztalat szerint nagyon megbízhatatlan jelei a tárgyi igazságnak. A közönséges életben is hány embert találunk, aki lelkesedik, sőt áldoz politikai vagy társadalmi eszmékért és elvekért, melyek nyilván tévesek. Nem is csoda, ha a protestáns kritériumokra hivatkoznak olyan vallások is, melyek az ortodox álláspont szerint is biztosan tévesek, mint a buddhizmus, a teoszofizmus. *b)* Ez a kritérium nem más, mint ismeretelméleti oldala az ortodox protestáns *tartalmi elv*nek, a «sola fides»-elvnek (egyedül a *hit* üdvözít). Ez a tartalmi elv azonban téves (82. § 1); tehát téves a belőle levezetett kritérium is. *c)* Ellentétben van a protestáns *alaki elv*vel, a sola Scriptura elvével (a Szentírás a hit egyetlen forrása). Az Úr küldöttei ugyanis, elsősorban Jézus Krisztus egészen más jelekre utalnak (lásd 7. 8. §).

A protestánsok hivatkoznak ugyan *szentírási kijelentések*re: «Maga a Lélek tesz lelkünkkel együtt bizonyságot, hogy az Isten fiai vagyunk». «Nincs szükségtek arra, hogy valaki titeket tanítson, hanem amint az ő kenete megtanít titeket mindenre, az igaz és nem hazugság.»[3] De ezek a kijelentések a józan írásértelmezés tanusága szerint egészen mást jelentenek. Az Irás szerint ugyanis a Szentlélek, a Szentháromság harmadik személye a szentségnek, bölcseségnek, bensőségnek és az innen kifelé sugárzó tetterőnek személyes abszolút őselve (42. § 3). Mint ilyen α) végelemzésben

[1] Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1790. [2] R. *Garrigou-Lagrange* De revelatione [3]1925 p. 292—4. [3] Rom 8$_{16}$; 1 Jn 2$_{27}$; továbbá 1 Jn 6$_{44}$ Jn 8$_{47}$ 12$_{37}$ stb.

ő az, kitől minden tanuság veszi a meggyőző erejét ; általa lesznek az isteni küldöttek is a magát közlő örök szent isteni Szeretetnek, Szentségnek és Bölcseségnek hírnökei és tanui, úgy hogy minden tanuban maga a Lélek szól. S ebben az értelemben mondhatta is az apostol[1] : «A Lélek az, aki bizonyságot tesz, hogy Krisztus az igazság». β) A Szentléleknek abszolút őstanu jellege abban is érvényesül, hogy az általa küldött és sugalmazott tanu képes a hallgatókban meggyujtani azt a benső világosságot és megindítani azt a hivő-készséget (pium credulitatis affectum), mely a hallott tanuság elfogadásának alanyi föltétele, amint a vatikáni zsinat[2] is mondja : Tetszett Istennek «a Szentlélek belső segítsége mellett az ő kinyilatkoztatásának külső bizonyítékait is adni». S ebben az értelemben kritérium az ő belső indítása, sugalmazása ; nem mint a teljesen bizonytalan alanyi megélésnek forrása, hanem mint az objektív abszolút igazság föltétlen megpecsételésének elve.

A *tradicionalizmus kritériuma* és alapgondolata ellenmondást tartalmaz. Szerinte ugyanis az igazság kritériuma az emberi nem egyértelmű, megegyező tanusága. De mi ennek az egyértelmű tanuságnak kritériuma? Honnan lehet biztosan tudni, hogy egy konkrét pontra nézve az emberi nem egyetértésben van? Mikor egyfelől bizonyos, hogy nincs az a tétel, melyre nézve a legeltérőbb nézetek ne merülnének föl a szellemtörténetben, és másfelől nincs fórum, mely kellő önigazolással úgy szerepelhetne, mint az emberi közmeggyőződés tévedhetetlen hirdetője ! Ha a tradicionalisták azt mondják, hogy ez a fórum az Egyház, akkor megint ez elé a föladat elé vannak állítva : Miről lehet biztosan tudni, hogy az Egyház van hivatva tévedhetetlenül képviselni az emberiség közmeggyőződését? A tradicionalizmus így a kritériumával körben jár.[3]

2. *Az immanentizmus kritériuma téves;* vagyis téves az a fölfogás, mely úgy gondolja, hogy magában az emberi természetben lehet megtalálni a kinyilatkoztatás kritériumát, amint azt a racionalisták általában gondolják. *a)* Ez a kritérium ugyanis föltételezi, hogy a kinyilatkoztatás nem más, mint az emberi természetben, nevezetesen a vallási érzékben levő bizonyos nemesebb csíráknak megfelelő kibontakozása, a természetben magában megalapozott kezdéseknek betetőzése. Tehát *elvben tagadja a kinyilatkoztatásnak természetfölötti jellegét.* Ezt a racionalisták megteszik nyiltan, Schleiermacher titkon, a félracionalisták és modernisták burkoltan. *b)* Az immanentizmus mai formájában (a modernistáknál is) a vallási érzék jellemzékét abban találja, hogy az valami *irracionáléra* irányul (legenergikusabban R. Otto). Ebből azonban az következik, hogy logikusan nem várhat a kinyilatkoztatástól igazságokat, melyeket lehet tárgyilag igazolni és biztos értelmi állásfoglalással megragadni. Vagyis eo ipso tagadja, hogy a kinyilatkoztatásnak lehetnek tárgyi jellegű és értékű kritériumai. Hanem igenis *c)* a *megélést* kénytelen megtenni az elfogadás végső instanciájának. Ám ez merőben alanyi valami, teljesen alkalmatlan arra, hogy reáépüljön egy tárgyi értékű hihetőségi ítélet. Tehát az immanentizmus nemcsak nem állít föl megbízható kritériumot, hanem arra képtelen.

Az immanentizmus a maga álláspontjának védelmére és a katolikus

[1] 1 Jn 5₆. [2] Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1790. [3] Lásd *Schütz A.* A bölcselet elemei (1927) 15. § 1.

tanítás megdöntése végett így *érvel :* Ami a kinyilatkoztatás veleje- vagy függvényeként fölkínálkozik, az mind emberi tudaton átszűrve kerül elénk. Mert hisz ami kinyilatkoztatásnak vallja magát, azt a maga tudatvilágában megélte egy isteni küldött (próféta vagy apostol). De ha mint *tudattartalom* jelenik meg, akkor kritériumokkal, melyek végelemzésben maguk is tudattartalmak, nem lehet azt bizonyítani, hogy azok az állítólagos kinyilatkoztatási tudattartalmak természetfölöttiek, azaz tudatkívüli felső világból jönnek. A tudat erejével nem lehet átlépni a tudat körét. — *Felelet.* Ha az immanentizmusnak ez a sokféle változatban föltálalt főérve és alapgondolata helyt állna, akkor *vége volna egyáltalán minden igaz ismeretnek*, a matematikai, logikai megismerésnek is, de elsősorban az ú. n. transzcendens megismerésnek, vagyis annak, melynek tárgyai tudatunktól függetlenül létező vagy önnálló valóságok, pl. a nem-én létezése. Mert hisz ezek mind tudatunkon keresztül jutnak el megismerésünkbe. Pedig a józan bölcselők évezredes tanusága szerint ezek az ismeretek lehetségesek, még pedig azért, mert magukban a transzcendens tárgyakra vonatkozó tudattartalmakban vannak olyan mozzanatok, melyek elutasíthatatlan logikával a tudaton túli világba utalnak mint elégséges okukra.[1] Ugyanígy vannak, illetőleg lehetnek olyan tudattartalmaink, melyekben bizonyos tudatmozzanatoknak elégséges oka csakis a természetünket meghaladó kinyilatkoztatás lehet.

3. *A belső kritériumok*, az egyetemesek is, *külön-külön nem szolgáltatják a kinyilatkozatásnak elégséges kritériumát.* Elégségesnek ugyanis csak azt a kritériumot lehet mondani, mely lehetségessé teszi a hihetőségi ítéletnek erkölcsileg biztos megfogalmazását. Ámde a belső kritériumok, vagyis a vallásnak legnemesebb aspirációinkkal való megyegyezése és ezeknek az igényeknek kielégülése általában valószínűvé teszi ugyan, hogy kinyilatkoztatással van dolgunk, mint az emmauszi tanítványok vallották :[2] «Nemde szívünk gerjedezett bennünk, amint szólott az úton és megfejtette nekünk az Irásokat?» s ezért maga az Irás[3] is utal rájuk : «Izleljétek meg és lássátok, mily édes az Úr !» De egy-egy megélés és lelki tapasztalat magában nem alkalmas arra, hogy kizárjon minden megokolt kétséget arra nézve, hogy az a vallási ráhatás esetleg mégsem kinyilatkozatás.[4] S csakugyan a történelem és az élet azt mutatja, hogy akárhányan nagy lelki békét és boldogságot, sok nemes ösztönzést találtak, legalább ideig-óráig, nyilván téves vallásokban, mint pl. ma is akárhányan a hinduizmusban, teoszofiában, zugfelekezetekben (amilyen pl. a Salvation Army). Adott esetben (tehát nem önmagában, hanem a körülményeknél fogva ; non per se, sed per accidens) persze egy-egy ilyen belső tapasztalat lehet alkalmas arra, hogy *elégséges alanyi bizonyosságot* teremtsen, amint Szent Pál, Máté, Lydia megtérése mutatja.[5] — Mindebből az is következik, hogy az ú. n. *immanens apológia* magában elégtelen ; bár adott esetekben nagyon jó szolgálatot tehet. De azért sem egészen bátorságos, mert nem tudja elég hatásosan elhárítani azt a gyanut, hogy a külső kritériumokat nem értékeli eléggé.

4. *A belső kritériumok együttvéve elégséges ismertetőjegyet adnak.* Ha

[1] Lásd A bölcselet elemei 17. § 2. [2] Lc 24$_{32}$. [3] Ps 33$_9$. [4] *Thom* III 112, 5. [5] Act 9 ; Mt 9 ; Act 16.

egy vallási rendszer olyannak bizonyul, hogy alkalmas kielégíteni az emberi természetnek összes nemes törekvéseit és igényeit, sőt ebben az irányban a végtelenbe táguló távlatot nyit, annak elégséges oka nem lehet maga az emberi természet, melynek épen valláserkölcsi téren akkora a tökéletlensége és elégtelensége, hogy ezen épül föl a kinyilatkoztatás erkölcsi szükségességének leghatásosabb bizonyítéka (5. § 2). Elégséges oka tehát csakis az emberi természetet meghaladó természetfölötti tényező lehet. Ezt a kritériumot megfelelően megszólaltatni igen nehéz; kivételes megélő és elevenítő, alakító tehetséget kíván.[1]

5. *A külső kritériumok külön-külön is a kinyilatkoztatásnak elégséges ismertető jegyeit* szolgáltatják. A kívülrőlvaló, tény-kritériumokról, a csodáról és jövendőlésről ezt alább tüzetesen megmutatjuk (7. 8. §). Itt csak a tartalmi kritériumokat vesszük szemügyre.

A *bölcseség*. Ha negatív értelemben egy vallási tanítás kizár minden tévedést, és pozitív értelemben eleget tesz a vallási igazság minden követelményének, csak a kinyilatkoztató Isten lehet a szerzője. Ez nyilvánvaló mindabból, amivel az alaki kinyilatkoztatás erkölcsi szükségességét bizonyítottuk. A magáraálló elme ugyanis a vallási igazsággal szemben úgy áll, hogy Isten természetfölötti segítsége nélkül kevesen, azok is csak nagysokára és tévedések között jutnak a birtokába. Ha tehát egy vallásról kitűnik, hogy tévedés nélkül képviseli a vallási igazságot, nyilvánvaló, hogy Isten annak a tanítója. Ez a kritérium különösen hatásos próbaköve azoknak a vallásoknak, melyek kinyilatkoztatásként kínálkoznak föl, holott nem azok. Mihelyt ugyanis egy ilyen vallásban *csak egy tévedés is mutatkozik*, nyomban kitűnik, hogy szerzője nem lehet az igazság Istene; tehát nem kinyilatkoztatás.

Ennek a kritériumnak *súlya* még *növekszik*, ha *a)* igazi vallási *titkokat* tartalmaz, vagyis olyan tételeket, melyek meghaladják az emberi elmét, de nem mondanak neki ellen, sőt összhangban vannak egymás között és egyéb igazságokkal. Igazi titkot ugyanis az emberi elme nem tud teremteni; amit ilyen címen alkot, arról tüzetesebb vizsgálat hamar megmutatja, hogy vagy nem titok (amit ember kitalál, ember meg is érti), vagy pedig abszurdum, tehát nem igazság. Igazság, mely meghaladja az emberi elmét, csak az emberit meghaladó felsőbb elmétől jöhet. *b)* Ha tökéletes *tanítószerv* terjeszti és őrzi azt a tanítást. *c)* Ha *történetileg* kimutatható, hogy nem emberektől jön.

A *szentség*. Itt elsősorban magának a tanításnak, rendelkezéseinek, intézményeinek szentségéről van szó; azután követőinek, főként hirdetőinek szentségéről és az egész vallásnak szentség-termelő erejéről. *Negatív* értelemben ez fönnáll akkor, ha az a vallás semmit nem tartalmaz, ami az erkölcsi eszmény ellen van. S ez biztos negatív kritérium állítólagos kinyilatkoztatások ellen: a szent Istentől nem jöhet semmiféle erkölcstelenség. *Pozitív* értelemben ez a kritérium akkor érvényesül, ha *a)* a szentség eszményét adja hiány nélkül, úgy hogy az erkölcsi tökéletességnek legmagasabb igényeit is ki tudja elégíteni, sőt azokat meg is haladja; *b)* ha

[1] Egyike a sikerültebb és ismertebb ily irányú kísérleteknek *Bougaud E.* A kereszténység és korunk 5 k. Ford. Szentannai-Spett Gyula. Kevésbbé sikerült előfutárja *Chateaubriand* Le Génie du christianisme.

a tökéletesedés megfelelő hatásos eszközeit és indítékait tartalmazza; és *c)* ha ereje van tényleges szentségnek megteremtésére, legalább oly mértékben, hogy elég van téve annak a kritériumnak, melyet fölállít az Üdvözítő: Gyümölcseiről ismerni meg a fát.[1]

Megjegyzések. 1. A kritériumok *belső összefüggése.* A belső kritériumok a dolog természete szerint alá vannak rendelve a külsőknek: fölkészítik a lelket arra, hogy azokat befogadja. A külsők közül a ténykritériumok, a csoda és jövendölés, jobban kezeügyére esnek a megismerésnek, mely tapasztalatból szeret kiindulni; a tartalmiak fölségesebbek és mélyebbre nyúlnak. Maga az Üdvözítő mondja:[2] «Én vagyok az út, az igazság és az élet»; «Az igék, melyeket én szólottam nektek, azok szellem és élet». S az Apostol[3] megerősíti: «Beszédem és tanításom nem állott az emberi bölcseség hitető szavaiból, hanem a Lélek és az erő bizonyítékából». Az apologétikai gondolatfölépítésben a kettőt megfelelő módon egyesíteni kell.

2. Az ismertetőjegyek *mindenkinek hozzáférhetők.* Rendeltetésük ugyanis az, hogy a hihetőség ítéletének logikai alapot adjanak. De hogy megalkossuk ezt az ítéletet: amit itt és most elém adnak, az közvetlenül Istentől jön, tehát hitet érdemel, sőt követel, ahhoz elég megismerni, hogy van személyes Isten, aki tehát tud szólni; aki pedig olyant tanít és tesz, ami magánviseli az isteni bölcseségnek, szentségnek, hatalomnak jegyét, az mint Isten szavának hirdetője hitelt érdemel. Mind ennek a megismeréséhez azonban nem kell tudományos képzettség; elég a közönséges józanész, melynek természetszerű tárgya a való, és hatókörének sugara ez a való egész terjedelmében.[4] Az első elveknek (melyek a létnek és gondolkodásnak egyaránt elvei) megismerésére természetes rátermettség készteti az embert (habitus principiorum primorum innatus). Ha ez a rátermettség őszinte igazlelkűséggel, alázattal, komoly életfölfogással párosul, akárhányszor biztosabban elvezet a legmagasabb vallási igazságok fölismerésére, mint a tudós gőg, a jellemgyöngeség és a fellegeken járó szertelenség.

Mindazáltal nem ugyan az egyesnek, hanem a közösségnek, az Egyháznak érdekében mégis kívánatos, sőt szükséges a *hihetőség tudományos bizonyítása* is. Ez a bizonyítás *a)* lehetséges. A vatikáni zsinat[5] hittételként kimondja: «A keresztény vallás isteni eredete annak rendje és módja szerint bizonyítható». Lehet is tudományos fokon megismerni a kinyilatkoztatás kritériumait mint olyanokat, vagyis mint a kinyilatkoztatásról tanuskodó jegyeket, amint a ténykritériumokról tüzetesen megmutatjuk (7. 8. §) és a tárgyalás folyamán lassan a többiről is majd kitűnik. Ámde ez a tudományos megismerés már a kinyilatkoztatás bizonyítása; nem ugyan egyenes *(direkt,* azaz olyan, mely az okokból vagy a sajátos hatásokból bizonyítja a tényt); ez ellen ugyanis óvást emel a kinyilatkoztatás természetfölöttisége, mely épen abban áll, hogy mind okaiban, mind közvetlen hatásaiban meghaladja a természetet. Hanem igenis lehetséges a közvetett, *indirekt,* ad absurdum bizonyítás; vagyis ki lehet mutatni tudományos fokon, hogy aki tagadja a kinyilatkoztatást, az bölcseleti abszurdumokra jut.[6] *b)* Az Egyház számára ez a tudományos megismerés kívánatos, sőt szükséges. Mert egyrészt az Egyháznak az a hivatása, amit

[1] Mt 7$_{16}$. [2] Jn 14$_6$; Jn 6$_{64}$. [3] 1 Cor 2$_4$. [4] *Thom* Verit 1. [5] Vatic. 3 c. 3 fid. *Denz* 1812. [6] *Thom* III 55, 5.

Szent Pál[1] a magáénak vall: mindenkinek mindene lenni; tehát tudósoknak is megfelelő módon, azaz tudományos bizonyítás jellegével kell fölkínálnia és hirdetnie a kinyilatkoztatást. Másrészt pedig, akinek hivatása másokat oktatni a hit dolgaiban, annak természet szerint teljesebb ismeretre is van szüksége.[2]

7. §. A csoda.

Van Noort s. 1 cp 2 a. 3. § 2; R. *Garrigou-Lagrange* l. 1 s. 5 cp 19; *Hettinger* 21—24. §; A. *Schmid* p. 246—339. — J. de *Tonquédec* Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle 1916; A. *van Hoove* La doctrine du miracle chez s. Thomas 1927; *Spesz S.* Okkultizmus és csoda. 1927; A. *Zacchi* Il miracolo 1923; *Benedictus* XIV. De servorum Dei beatificatione et canonizatione 1743; *Lépicier* Le miracle 1936.

1. A csoda mivolta.

A *Vaticanum* azt mondja: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy csoda egyáltalán nem történhetik és hogy ennek következtében a csodamondó elbeszélések, a szentírásiak is, a mesék vagy mítoszok korából valók; vagy hogy a csodákat sohasem lehet biztosan fölismerni és velük nem lehet a keresztény vallás isteni eredetét annak rendje és módja szerint bizonyítani».[3] Ezzel a zsinat kimondja a csoda lehetőségét, fölismerhetőségét és kinyilatkoztatás-bizonyító erejét, szemben a modern racionalizmussal, melynek úgyszólván összes gondolatai és érvelései a csoda tagadásában futnak össze. Viszont a Szentírásnak úgyszólván minden lapja visszhangzik a csoda tanuságaitól. A kereszténység körül immár közel két százada folyó tudományos harc ide koncentrálódik és itt dől el. Ezért indokolt ma inkább mint valaha, a csoda elméletét teljes szabatossággal és alapossággal fölépíteni. Ennek az elméletnek alapvonalait páratlan zsenialitással megrajzolta már *Szent Tamás.*[4] — Mindenekelőtt a csoda teologiai eszméjét kell tisztáznunk. Ezen fordul ugyanis a Vaticanum által kiemelt három mozzanat tudományos igazolása.

1. *Meghatározás.* A *csoda* az emberi tapasztalás körében a természet rendjén kívül végbement esemény, melynek létesítő oka közvetlenül Isten, célja pedig a természetfölötti rend tanusítása.

A csoda tehát *a)* a *természet rendjén kívül* esik. A természet nevén itt az összes teremtményeket kell érteni, a teremtett magasabb szellemeket is (angyalok és bukott angyalok vagy démonok). Az igazi csoda tehát meghaladja az összes teremtmények rendjét, azaz törvényeit és képességeit. Tehát más mint a merőben *csodálatos*, amit a természet rejtett erői is létre tudnak hozni; más, mint a *csodálnivaló*, ami angyaloktól is telik, akik nem csodamódra, hanem a saját «mesterségük» szellemében működnek[5]; más mint a *varázslat*, ami a csodának torz ellenképe. *b)* A természet rendjének ez a meghaladása szabatosan kívül esik a természetnek nem a létrendjén, hanem a *tevékenységi rendjén*. Hisz a csodatévő isteni tevékenység határpontja (terminus ad quem) a természet létrendjén belül marad; a csodás kenyérszaporítás kenyeret teremt, a halott-támasztás

[1] 1 Cor 9_{20}. [2] *Thom* 2II 2, 6. [3] Vatic. 3 c. 4 fid. *Denz* 1813.
[4] *Thom* I 105, 6—8; Gent. III 98—9; Pot. 6. [5] *Thom* Pot. 6, 3 c.

embert, vagyis mindig olyant, amivel a természet létrendjén belül is találkozunk ; nem az a csoda, ami létrejön, hanem a mód, ahogyan létrejön. Ezért létrendileg a csoda más mint a kegyelem, mely létben is meghaladja a természetet. *c)* A csoda a természet rendjén kívül esik ugyan, de *nem jár ellenére.* Hisz a természet rendjéhez tartozik a teremtmények természetfölötti engedelmes fogékonysága (potentia obedientialis), melynek értelmében a teremtmény fogékony arra, hogy az történjék vele, ami Teremtőjének tetszik.[1] Minthogy azonban ez kívülesik a természetnek szokásos, vagyis a rendes világfolyásban megvalósított rendjén,[2] alkalmas arra, hogy csodálkozást keltsen (innen van a neve is), és mint szembetűnő fölkiáltójel fölhívja az embert további kutatásra, mint Mózest az égő, de el nem égő csipkebokor : «Odamegyek és megnézem ezt a különös látványt !»[3] *d)* A csoda *rendeltetése*, hogy tanuságot tegyen a természetfölötti rendről, nevezetesen a kinyilatkoztatásról. A csoda mintegy pecsét, melyet Isten az ő kinyilatkoztatásának nagy oklevelére reáüt. Erre való tekintettel a Szentírás a csodákat gyakran jeleknek nevezi (signum, σημεῖον). Hívja őket erőknek is (virtutes, δύναμις), mert Isten mindenhatóságát nyilvánítják, továbbá olykor portentum-oknak és prodigiumok-nak (τέρας, τέρατα); mert Isten hatalmát és fölségét kézzelfoghatóan nyomatékozzák.[4] *e)* A csoda azonban csak úgy lehet jel, ismertetőjegy, ha az emberi *tapasztalhatóság körébe* esik. Ebből a szemszögből nézve, nem megy csoda számba a megigazulás, átlényegülés, megtestesülés, jóllehet magukban tekintve a legnagyobb csodák.[5]

2. *Fölosztás.* A fönti meghatározás értelmében vett csoda vagy szubstanciáját vagy módját tekintve csoda. Szubstanciás csoda, *mi*-csoda (miraculum *secundum substantiam)*, ami mindenképen meghaladja a természet hatáskörét, még pedig vagy a tény tekintetében (secundum substantiam facti), amilyen pl. a nap megállása vagy épen visszafordulása, vagy az emberi test megdicsőülése ; vagy a befogadó alany tekintetében, amilyen pl. halottnak föltámasztása, vaknak látóvá tevése ; hisz a természet hatókörében is keletkezik élő vagy látó ember ; igaz, nem halotton vagy vakon. *Miként*-csoda *(secundum modum)*, mely magában, tartalmilag nem haladja meg a természet erőit, de igenis meghaladja az a mód, ahogyan történt ; pl. hirtelen gyógyulás, a tengernek parancsszóra való lecsöndesedése. Végelemzésben ugyanide torkollik Szent Tamásnak ez a híres fölosztása is : csoda a természet fölött, mellett, kívül (supra, contra, praeter naturam).[6] Fölébe nyúl a természetnek, ami tartalom és tény tekintetében csoda ; ellenére megy, ami tartalmilag és a befogadó alany tekintetében, s kívüle halad, ami módja szerint csoda.

Analog értelemben csodák, vagyis a csodának nem fajai, hanem más fajta valóságok, de rokonságban vannak a fönt meghatározott csodával : *a)* Az *angyaloktól végbevitt csodálatraméltó dolgok.* Ezek Isten parancsára történnek, tehát alkalmasak arra, hogy tanuságot tegyenek Isten akaratáról, nem mint közvetlenül Isten tettei, hanem mint Isten szándékainak

[1] *Thom* I 105, 6 ad 1 ; Gent. III 100. [2] *Thom* Gent. III 101. [3] Ex 3₃. [4] *Thom* 2II 178, 1 ad 1. [5] Lásd azonban *Thom* III 29, 1 ad 2. [6] *Thom* Pot. 6, 2 ad 3.

közvetlen jelei; vagyis ezek viszonylagos csodák. *b)* Az *erkölcsi csoda:* csodálatos dolgok, melyek az ember közreműködésével történnek ugyan, de annyira kirínak abból, ami közönséges tapasztalás szerint embertől telik, hogy Isten rendkívüli támogatására utalnak ; ilyen pl. az evangélium gyors elterjedése, a vértanuk állhatatossága, az evangéliumi vallás föltűnő szociális hatása a római Imperium területén. Minthogy ezek a tények közvetlen és hatásos tanuságot tesznek Istenről mint az erkölcsi rend szerzőjéről, lehetnek a kinyilatkoztatásnak jelei épúgy, mint a viszonylagos csodák. Nem így *c)* a *varázslások*, melyeknek szerzői bukott angyalok, kik nem közvetlenül Isten parancsára és formális indítására (voluntas beneplaciti) működnek, hanem Isten bölcs gondviselésének számunkra sokszor kifürkészhetetlen akarata szerint (voluntas signi) Isten engedelméből visznek végbe csoda-torzító dolgokat. — A szó teljes elsődleges értelmében vett csodákat az Irás sokszor *karizmák*nak is nevezi, mikor t. i. az isteni követ azokat állandó isteni megbízás erejében, mint *thaumaturgus* viszi végbe isteni küldetésének bizonyítása végett, mint nagy arányban tette pl. Mózes vagy Illés.

3. *Téves meghatározások.* Ezeket csaknem mind a csodatagadás szándéka sugalmazza. Valamennyi két csoportra vihető vissza :

a) A csoda *pszichologiai* eszméje. Atyja *Spinoza*, aki a bibliai racionalizmusnak is atyja[1]. Alapgondolata : Csoda lehetetlen, mert belső ellenmondást tartalmaz ; amilyen lehetetlen pl. a négyszögű kör, olyan lehetetlen, hogy halott újra megéledjen. Ami a vallási területen csodaszámba megy, nem más mint föltűnő rendkívüli jelenségek, melyeket a jelenség igazi okát nem ismerő jámbor, legtöbbször vallásilag fölhúzott, exaltált állapotában közvetlenül Istenre visz vissza. A csodának ezt a spinozai eszméjét átvették a bölcseleti racionalizmus főkolomposai : Locke, Hume, a deisták (Cherbury, Toland, Collins, Tindal, Bolingbroke), Kant és a bibliai racionalizmus előharcosai (9. § 2). Magukévá tették a 19. századi valláshistorikusok is ezzel a hozzáadással : A vallás őskorában, mikor a dolgok igazi, természeti okainak nem-ismerése még virágjában volt, gyökeret vert az a meggyőződés is, hogy a mágia, varázslás segítségével az Istenséget rá lehet venni csoda-tevékenységre. Ugyancsak erre a csoda-eszmére támaszkodnak a 19. századi valláspszichologusok is Schleiermacher óta. Ezek különösen azt nyomatékozzák, hogy a jámbor ember az isteni kegynek, leereszkedésnek, megbocsátásnak megélését előbbutóbb okvetlenül csodában szimbolizálja. A csoda tehát eszerint a hitnek nem szülője (mint kritériuma, föltétele), hanem fordítva, gyermeke. Fölfogásuk szabatos kifejezését látják Goethe híres szavában : Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Ezt az *immanens és racionalista* csodafogalmat vallották a modernisták is.

b) A csoda *parapszichologiai* eszméje abból a fölfogásból táplálkozik, hogy az emberi természetben titokzatos erők rejlenek rendkívüli, csodás dolgok végbevitelére. Ezeket az erőket, melyek általában lappanganak, megfelelő vallási és esetleges aszkétikus élettel tettre lehet serkenteni, miként erre alkalmas rendkívüli személyek, ú. n. médiumok útján fogható módon meg tudnak nyilvánulni. Igy gondolkodtak már az új-

[1] *Spinoza* Tract. theologicus cp 6.

platónikus theurgos-ok Plotinos-szal az élükön, azután a reneszánsz-korbeli monista platonikusok, mint a napjainkban új életre keltett Paracelsus, majd a miszticista teoszófusok, mint J. Böhme, Schelling, Baader, a mi korunkban a spiritiszták és antróposzófusok.

2. *A csoda lehetősége.*

Hogy **a csoda lehetséges,** *hittétel* a Vat. fönt idézett határozata értelmében. A csoda lehetőségét tagadják elvszerűen a racionalisták, metafizikájuk erejében a deisták és panteisták; a panteizmusban azonban vannak irányok, amelyekkel a csoda nem okvetlenül összeférhetetlen.

Bizonyítás. Minthogy megdönthetetlen logikai elv értelmében az ami van, okvetlenül lehetséges, a csoda *dogmatikai bizonyítása* arra támaszkodik, hogy a Szentírás tanusága szerint Isten küldöttei, főként azonban Jézus Krisztus, csodákat tettek; a tévedhetetlen Egyház megtörtént csodákra utal mint a kinyilatkoztatás megismerésének alappillérjeire (55. lap). Vagyis kétségtelen, hogy csodák történtek; tehát lehetségesek.

Itt azonban a csodák lehetőségének *apologétikai bizonyítására* van szükség. Ennek a szükségességnek ismeretelméleti indítéka az a meggondolás, hogy a tény-megállapítás nem egészen független a tényre vonatkozó elméletektől. Amikor a természettudósok között egyetemes meggyőződés volt az energiák egyenlőértékűségének és állandóságának törvénye, az ezzel a törvénnyel látszólag ellentétes radioaktiv jelenségeket sokan egyszerűen nem vették tudomásul, vagy tagadták — a tényeket. A racionalistáknak is a csodák ellen mint megtörtént tények megállapítása ellen ez a főérvük: A csoda lehetetlen; tehát csoda nem is történik. Amit tehát a hivők annak tapasztalnak és minősítenek, az más valami. Ezért a racionalizmussal szemben a teologia döntő érdeke *a csoda lehetőségének tüzetes bölcseleti megállapítása.* Ez *Szent Tamás*[1] szellemében így történik: A csoda lehetséges, ha a csoda teologiai meghatározásának logikai elemei megférnek egymással; másszóval, ha a fönti meghatározásból következő tények nincsenek ellentétben Isten mindenhatóságával (a csoda létesítő oka), bölcseségével és szentségével (formai és céloka) és a természet rendjével (anyagi oka).

1. *A csoda nincs ellentétben Isten hatalmával.* Isten az ő mindenhatósága erejében teljesen szabad elhatározással, *szabad tettel teremtette* meg a világot, vagyis a végtelen sok lehetséges világ közül jónak látta megvalósítani ezt az egyet. De módjában volt más világot teremteni, más valókkal és más törvényekkel; következésképen előírhatta volna a természetnek egészen más rendjét. Amire Istennek volt hatalma a teremtéskor, arra most is van hatalma. Hisz a teremtett valók mindenestül tőle függnek, mind létükben és fönnállásukban, mind pedig tevékenységükben és célrajutásukban. Következésképen van hatalma Istennek most is teremteni dolgokat és létrehozni eseményeket, melyekre a természet mostani rendje képtelen *(mi*-csoda), hiszen az egész világot teremthette volna másnak; és van módja a jelen természeti rendben is lehetséges dolgokat és eredményeket létrehozni közvetlenül, amaz

[1] *Thom* I 105, 6; Pot. 6; Gent. II 22—30; III 98—9.

erőknek és törvényeknek kikapcsolásával, melyekkel létrehozná a természet rendje; hisz a természet rendje is csak az ő fönntartó és együttműködő teremtői tevékenységének köszönheti hatékonyságát; ha Isten tud teremteni gyümölcstermő fát, akkor tud teremteni gyümölcsöt is *(miként*-csoda).

A csoda *lehetősége* tehát *adva van a teremtő Isten eszméjével*, és csak az tagadhatja, aki *tagadja* a személyes Istent vagy a teremtést, mint a monisták (panteisták), vagy eltorzítja a teremtés gondolatát, mint a deisták. A csoda lehetőségének tagadása Isten világfölöttiségének, a világtól való függetlenségének és szabadságának tagadása; Istent hasonlóvá teszi ahhoz a mesteremberhez, aki kész művén már nem tud változtatni.

2. *A csoda nincs ellentétben Isten bölcseségével.* A bölcseséget jellemzi a tevékenységek és megnyilvánulások célrairányítása. Ámde Isten a teremtett világnak azt tűzte ki céljául, hogy dicsőítse a Teremtőt, aki minden dícséretre- és elismerésreméltóság, vagyis minden érték abszolút foglalata, és hogy boldogságra vezesse az eszes teremtményt (46. § 1). Már most a csoda ezzel a célkitűzéssel nemcsak nincs ellentétben, hanem egyenest beleilleszkedik. Hisz a természet rendjéből kiütköző, közvetlenül Istenre mint szerzőre utaló tények egyfelől új oldalról mutatják Istent; föltárnak a természet rendjéből ki nem olvasható kiválóságokat, és így az istendicsőítés lelkesebb, színesebb himnuszára tudják hangolni az istenimádó embert; másfelől pedig a természet megszokott rendjénél alkalmasabbak arra, hogy Istenről, az ő hatalmáról, szentségéről, szeretetéről beszéljenek az eszes teremtménynek és ezzel őt lángolóbb istenszeretésre gerjesszék. Igy a csoda *kiütközik ugyan a természet rendjéből, de* mindenestül *beleilleszkedik a gondviselés rendjébe.*

3. *A csoda nincs ellentétben a természet rendjével.* A természet rendje ugyanis metafizikailag nincs egy rangban és egy síkban a logika, matematika, metafizika, erkölcs rendjével. Ennek a négy rendnek törvényei ugyanis abszolút jellegűek és változhatatlanok. A 14. századi nominalizmusnak volt szomorú eltévelyedése az a hiedelem, hogy Isten teremthetne világot, melyben kétszer kettő nem négy, melyben az ellenmondás elve érvénytelen, melyben történhetik valami elégséges ok nélkül, ahol erkölcsileg dícséretes volna, ami most bűnös. Ellenben a természet törvényei nem ilyenek; azok Isten szabad tetszésének tételezései; következésképp az ő szabad tetszése azokat egyetemesen vagy részben meg is változtathatná: egészen új természeti rend létesítése útján. Megváltoztathatja egyes esetben is, anélkül hogy sérelem esnék a logikai-matematikai, a metafizikai és erkölcsi renden, melyek minden természeti rendnek gyökerét, koronáját és lelkét teszik; épúgy, mint a törvényhozó bölcseségével nincs ellentétben, hogy az általa hozott egyetemes törvény alól egyes esetben fölmentést ád, sőt, hogy más törvényt hoz — csak maradjon óva minden törvényhozás lelke, az igazságosság (iustitia legalis) követelménye.

Nehézség. A monista racionalizmus nehézségét *Spinoza* így fogalmazza:[1] «Ha történnék valami a természetben, ami ellentétben van az egyetemes törvénnyel, az szükségképen ellentétben volna az isteni termé-

[1] *Spinoza* Tract. theolog. cp 6.

szettel, értelemmel és végezéssel is; vagy ha valaki azt állítaná, hogy Isten a természet törvényei ellenére tesz valamit, az kénytelen volna azt is vallani, hogy Isten a tulajdon természete ellen cselekszik. Ez pedig a legnagyobb képtelenség volna». Az újabb racionalisták, kiket a *természettudományok*nak a 19. században elért sikerei fűtöttek, ennek a tudományeszménynek a szellemében hozzáteszik: Ha történnének csodák, azok áttörnék a dolgoknak megmásíthatatlan és megingathatatlan rendjét és megbízhatatlanná tennének minden természetismeretet és bizonytalanná tennék az erre alapított előrelátást és a technikát.

Megoldás. a) Az ellenvetés abból a hiedelemből táplálkozik, hogy Isten tehetetlenül és mozdulatlanul kötve van a természetnek egyszer megállapított rendjéhez. Holott a *teremtés eszméje* biztosít, hogy a természet rendje Istennek szabad tételezése, mely nem kötötte meg szabad teremtő és alkotó tevékenységét akkor, mikor azt létrehozta, és nem köti meg most, mikor az a természet még mindig, minden lét- és tevékenységmozzanatában az ő kezében van. *b)* Amikor pedig a nehézség, főként Spinoza fogalmazásában azt hangoztatja, hogy Isten tartozik az ő örök mivoltának, a tulajdon természetének azzal, hogy amit egyszer megalkotott, azt többé meg ne változtassa, különben ő is változnék, akkor α) teljesen téves eszmét alkot Isten változhatatlanságáról. Szent Tamás[1] megadja itt is a helyes szempontot: «Isten nem tesz a természet rendje ellenére, állhatatlan és változékony akarással; hisz öröktől fogva tudta és meg akarta tenni azt, amit az időben végbevisz. Úgy rendezte be tehát a világ folyását, hogy örök végezésével azt is előre meghatározta, amit olykor a természet rendjén kívül akar cselekedni». Más szóval *a csoda is benne van az Isten örök világtervében*; ha ellenkezik is a természet rendjével, nem ellenkezik, hanem mindenestül egyezik az Isten rendjével. «Ami csoda a földön, az törvény az égben» (Jean Paul). β) Isten rendjének az egész teremtett mindenségen végig *alaptörvénye*, amit megint Szent Tamás[2] így fogalmaz meg: «Minden dolognak természetében gyökerez, hogy irányulása és vonatkozása van az összes felsőbb okokhoz». Vagyis az alsóbb okok alá vannak rendelve a felsőbb okoknak és törvényeiknek; amikor tehát ennek az alaptörvénynek értelmében cselekszenek, nem tagadják meg, hanem egyenest vallják a maguk természetét. Amint tehát a villámhárító nem tagadja és nem szünteti meg, hanem csak felsőbb ok törvénye alá rendeli az elektromos kisülést, amint a repülőgép nem sebzi meg a gravitáció törvényét, ugyanúgy a csoda sem tesz erőszakot a természeten és nem forgatja föl annak rendjét, hanem csak a felsőbb okot iktatja be az alsóbb okok szövedékébe; itt és most felfüggeszti a természetnek nem törvényét, hanem annak csak a hatását. A tűz nem veszti el hamvasztó erejét azért, mert a három ifjú csodás módon épségben maradt a tüzes kemencében, jegyzi meg helyesen Szent Tamás;[3] épen úgy, amint nem szűnik meg, ha valaki aszbeszt-ruhában sértetlenül megy át lángokon. γ) Ezért a csodától nem kell félteni a természet rendjének állandóságát és a tudományos természetismeret megbízhatóságát; annál kevésbbé, mert épen a legújabb időben a legnagyobb elméleti természettudósok

[1] *Thom* Pot. 6, 1 ad 6. [2] *Thom* Pot. 6, 1 ad 17. [3] *Thom* Pot. 6, 1 ad 20.

rásejtettek, hogy a természet törvényei nem rideg matematikai skémák, hanem ú. n. *valószínűség-törvények*, melyek bizonyos eltérési köznek hagynak helyet, és így szinte kézzelfoghatóan mutatják, hogy nem logikai szükség kicsapódásai, hanem szabad elhatározás tételezései.

3. A csoda fölismerhetősége.

Tétel. **A csoda mint a kinyilatkoztatás ismertetőjegye biztosan fölismerhető.** *Hittétel* a Vaticanum[1] előterjesztésében.

Magyarázat. A csoda akkor lesz a kinyilatkoztatás ismertetőjegye, ha biztosan megismerhető, hogy 1. csoda történt, 2. hogy igazi csoda az, 3. van kinyilatkoztatás-igazoló ereje ; más szóval, ha biztosan megállapítható a csoda történeti, bölcseleti és teologiai valósága (veritas miraculi historica, philosophica, theologica ; az utóbbit relativa-nak is mondják, mert a csodát közvetlenül a kinyilatkoztatás tényével való vonatkozásában nézi). A bizonyosság, melyről a tétel szól, természetesen legalább is erkölcsi. *Tagadják* a racionalisták, akik mint láttuk, mindenekelőtt ádáz harcot folytatnak a csoda lehetősége ellen és azután dialektikai mesterkedésüket így folytatják: Ha a csoda lehetséges volna is, nem lehet biztosan megállapítani, megtörtént-e ; és ha igen, kétes marad, igazi csoda-e szemben az álcsodákkal ; és ha mégis, még mindig nem lehet vele bizonyítani annak a tanításnak az igazságát, melynek igazolása végett reá hivatkoznak. A csodának ezt a bizonyító erejét vagyis relatív valóságát tagadják illetőleg elhomályosítják a modernisták és az immanens apologétika hívei is.

Bizonyítás. Minthogy hittétellel van dolgunk, az *a hit forrásaiból* is igazolható. S csakugyan, ami a *Szentírást* illeti, az Úr Krisztus az ő isteni küldetésének igazolására sűrűn hivatkozik csodatételeire : «Maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem». Ugyanígy beszél már Mózes ; ugyanígy Szent Pál[2] és a Krisztustól küldött tanítványok. Ámde a csodák nem tehetnek igazi tanuságot, ha hármas valóságuk biztosan föl nem ismerhető ; hisz akkor bizonytalan és ennélfogva megbízhatatlan tanuk volnának. Ugyanígy a *hagyomány* legalább burkoltan tanuságot tesz tételünkről, valahányszor a csodákra hivatkozik mint a kinyilatkoztatás tanuira. — Most azonban ezt a jelentős tételt apologétikailag kell bizonyítani a racionalisták ellen, főként Spinoza, Hume és Voltaire támadásai ellen, kik a 18. és 19. századi racionalizmus fegyvertárát szolgáltatták; továbbá korunk racionalista vallásbölcselői, vallás- és dogmahistorikusai ellen.

1. *A csoda történeti valósága.* — A meghatározás értelmében a csoda az emberi *tapasztalhatóság* körébe eső jelenség. Következésképp a szem- és fültanu tudomást vehet róla, épúgy mint bármilyen más megtapasztalható jelenségről. Hogy valaki halott és utóbb él, hogy valaki vak és utóbb lát, hogy a tenger háborog és szavak elhangzása után hirtelen elcsöndesedik, hogy az égbolton hirtelen fényes kereszt tűnik föl (mint Nagy Konstantinnak), azt az épelméjű és épérzékű ember époly bizton-

[1] Vatic. 3 c. 3 fid. *Denz* 1813. Lásd még a *Bautin* elé terjesztett tételeket és az *antimodernista esküt Denz* 1624 2145. [2] Jn 5_{36} ; Ex 4 ; Rom 15_{18}; 2 Cor 12_{12} ; Gal 3_5.

sággal tudja megállapítani (ú. n. fizikai bizonyossággal), mint egyáltalán azt, hogy valaki él-e vagy halott, vak-e vagy lát. Hogy ezek a jelenségek nem épen mindennapiak, hogy *ritkák és föltűnők*, észlelésünk számára nem akadály, hanem épen ellenkezőleg. Hisz ezáltal szinte ellenállhatatlanul vonják magukra a figyelmet és szinte eltörülhetetlenül vésődnek az emlékezetbe, amint kitűnik a ritka természettünemények, hirtelen katasztrófák, fölfödözők tanuvallomásaiból. — Ha már most ilyen megbízható szem- és fültanuk tanuságukat közvetlenül vagy közvetve megörökítik írásban, és ezekről az írott tanuvallomásokról kitűnik, hogy történelmileg hitelt érdemelnek (amint a történeti forrástudomány mondja: az igazmondás és szövegépség követelményeinek megfelelnek), akkor az *utódok számára* is biztosítva van a csodás jelenség történelmi valósága; ők is megbizonyosodhatnak (erkölcsi bizonyossággal, mert a történeti tanunak ez jár ki), hogy a csodás jelenség tényleg megtörtént.

Nehézségek. 1. Gyakran megesik, hogy az emberek erősen fölhúzott (exaltált) állapotban, kivált ha amúgy is élénk képzelgésre és túlzásra hajlamosak, a közönséges eseményt is a rendkívülinek, sőt a csodának színébe öltöztetik (illúziónak esnek áldozatul), vagy épenséggel ami merőben képzeletük szüleménye, azt kivetítik (hallucináció), amint ez gyakran megesik eidétikusoknál (ilyen majdnem minden gyerek hat-hétéves koráig; de sok felnőtt is), akik képzelet illetőleg álom (van ébren-álmodás is) és valóság között nem tudnak éles határt vonni. Különösen gyakori ez a *csodalátó exaltáltság* tömegeknél, ahol az autoszuggesztió a tömegpszichologia törvényei szerint egy-kettőre bizonyos pszichikai fertőzés útján tömegszuggesztióvá lesz: amit egy látni vél, azt csakhamar sokan látják.[1]

Megoldás. Tagadhatatlan, hogy az illúzió, hallucináció, auto- és heteroszuggesztió sokszor súlyosan, sőt végzetesen beleszövődik a tanuzásokba. Azonban szofizma volna ez az elhamarkodott következtetés: tehát hamis (s legalább részben hamisító) minden tanuzás. Hisz akkor nem érdemelne hitelt semmiféle tanuság, épen ott, hol a szociális biztonság szempontjából arra a legnagyobb szükség van: büntényeknél és katasztrófák esetében. A tanuvallomásnak ebből a modern pszichologiájából csak azt lehet jogosan következtetni, hogy a lehető leggondosabban kell alkalmazni azokat a *kritériumokat*, az apologétikában is, melyek segítségével egy tanuvallomás történeti tartalmát teljes erkölcsi bizonyossággal le lehet mérni (lásd Bölcselet elemei 19. § 1).

2. *Hume*[2] így érvel: Hogy csoda történt, az ellentétben van azokkal a törvényekkel, melyeket fizikai bizonyossággal ismerünk, t. i. a természet törvényeivel; hogy egy egyébként épérzékű és épelméjű tanu téved, az ellentétben van azokkal a törvényekkel, melyek erkölcsileg bizonyosak, t. i. az emberi pszichologia és erkölcs törvényeivel. A *preszumpció*, az eleve várható nagyobb valószínűség tehát mindig *a csoda ellen* szól: nagyobb a fizikai bizonyosság mint az erkölcsi. S csakugyan, mit nyom a latban, ha

[1] Igy a *Titanic* híres elsüllyedéséből megmenekültek csaknem valamennyien abban a vészes éjszakai órában «láttak» elsurranni a süllyedő Titanic közelében egy nagy hajót, mely nem hederített segélykiáltásaikra, s melynek «lámpái» még órák mulva is belevilágítottak a kísérteties éjbe. Pedig teljes bizonyossággal meg lehetett állapítani, hogy abban az időben arra nem járt semmiféle más hajó. [2] *Hume* An Inquiry concerning Human Understanding sect. 10.

nagyon is néhányan azt állítják, hogy láttak egy halottat föltámadni, mikor nap-nap mellett ezer meg ezer ember azt látja, és a természet törvényei is azt írják elő, hogy a halottak nem élednek föl.

Megoldás. Hogy csoda történhetik, az nemcsak erkölcsileg, hanem metafizikailag bizonyos. Hogy megtörtént, arról csakugyan a megbízható tanu vallomásából csak erkölcsi bizonyosságot szerezhetünk ; de ha hozzávesszük a csoda megtörténhetésének metafizikai bizonyosságát, ez a *két bizonyosság* nem gyöngíti, hanem ellenkezőleg megerősíti egymást ; úgy hogy mindenképen helyt tud állni a természettörvény fizikai bizonyosságával szemben. Annyival inkább, mert α) a *természettörvény egészen más síkban mozog*, mint a csoda törvénye, mint azt fönt láttuk. Azok az ezren meg ezren, kik mindennap látják, hogy a halottak nem élednek meg, azaz pontosabban nem látják, hogy megélednek, arról tesznek tanuságot, ami a természet törvényei szerint történik ; azok a nehányan pedig, kik halotttámasztást tanusítanak, arról tesznek bizonyságot, ami az Isten szabad mindenhatósága szerint történik. A két tanuság tehát nem ütközik össze, hanem megfér egymás mellett. β) Ha Hume-nak igaza volna, semmiféle rendkívüli jelenség és esemény tanujának *nem lehetne hitelt adni.* Már pedig a történelem, a fölfedezések, utazások története tele van ilyenekkel, melyeket a tudomány régen beiktatott a maga épületébe, sokszor sarkkő gyanánt. Maga *Hume híres példája* rácáfol az ő logikájára : Egy délszaki fejedelem rabságába került északi ember azzal iparkodott enyhíteni helyzetén, hogy hazájáról érdekes, de teljesen kitalált rendkívüli dolgokat («münchhauseniádákat») mesélt unatkozó fejedelmének, aki mindezt ellenmondás nélkül elfogadta. Egyszer aztán azt mesélte, hogy az ő hazájában megjön egy évszak, mikor a folyók és tavak fölszíne megszilárdul, úgy hogy szekerek és csapatok száraz lábbal átkelhetnek rajtuk. Erre a fejedelem fölgerjedt és le akarta fejeztetni : ne tartsa őt olyan bárgyúnak, hogy abszurdumokat büntetlenül föltálalhat neki. A rabszolga csak úgy menekült meg, hogy váratlanul és szokatlanul ott is beköszöntött a kemény tél.

3. Az újabbak, főként a racionalista vallás- és dogmahistorikusok azzal toldják meg ezt a két kifogást, hogy a naiv *primitív fantázia* hajlamos mindenütt és mindenben csodát látni ; amint azonban az emberek mélyebb betekintést kapnak a természet rendjébe és törvényszerűségébe, kijózanodott tekintetük természetes folyamatot állapít meg ott, hol exaltált naiv korok csodát láttak. Időnként a tömegeket valóságos *csodaláz* szállja meg, és ez magával ragadja a józanabbakat is. Ilyen csodaéhes kor volt az az időszak, mikor megjelent Jézus Krisztus ; ilyen volt Nagy sz. Gergely százada, a középkor. Ha tehát ezekből a korokból és körökből csoda-mondó elbeszéléssel akad dolgunk, nem szabad neki hitelt adnunk ; azok a természetes jelenségeket az ő csoda-színt mutató szemüvegükön keresztül nézték.

Megoldás. a) Kétségbevonhatatlan pszichologiai igazság, mellyel az ismeretelméletnek is számolni kell, hogy embernél lehetetlen a tényeknek egyszerű tükrözése. Az emberi észlelés, tehát a ténymegállapítás is, mindig benyomások földolgozása ; tehát a kívülről jövő hatásoknak (a tényleges történésnek) szerves beiktatása a lelki világba. Ez pszichologiailag azt jelenti, hogy *minden ténymegállapítás egybeszövődik a tanu lelki alkatával és világnézetével.* Hogy mit látok és hogyan látok, az lényegesen függ attól,

hogy ki és mi vagyok, (ezt jelzi a közmondás is: castis omnia casta). De nemcsak a rendkívüli vagy épen csoda jellegű tények színe előtt vagyunk így, hanem minden ténymegállapításnál. Ha tehát ezen a címen meg lehetne támadni a csoda-mondó megbízhatóságát, akkor vissza kellene utasítani minden tanut. De ez képtelenség. Csakugyan itt is áll, ami az első nehézséggel szemben: Amint a tanunak kötelessége lehető tárgyilagossággal, az egyéni ízlés és elfogultság félretevésével elmondani azt ami történt, úgy a kritikának, az apologétikainak is, nagy körültekintéssel, a logika, pszichologia, karakterológia, történelmi kritika összes szempontjainak gondos latbavetésével mérlegre kell tenni a csoda-mondó tanuságot. Itt vakon elfogadni a tanuságot époly hiba volna (de nem nagyobb!), mint eleve vakon elutasítani. A thaumatophobia (csoda-iszony) époly kevéssé szolgálja az igazságot, mint a thaumatophilia (csodaláz). Mert *b)* tagadhatatlan, hogy korok és körök szerint változik a *csodával szemben való hangoltság.* De a csodalázas korokban is mindig vannak józaneszű és ítéletű, lelkiismeretes emberek, kik képesek legalább lényegben úgy meglátni és elbeszélni a dolgokat amint történtek; és ennek következtében nem szabad egy csoda-mondó tanuságot eleve visszautasítani csak azért, mert csodakedvelő korból való. És a «fölvilágosodás», a természetismeret virágkorában is igaz marad, hogy csodák lehetségesek, sőt hogy az ember kevésbbé vagy többé, de valamennyire mindig hangolva van a csodára. Sőt a fölvilágosodott és természettudományosan gondolkodó korok általában sok dologban hiszékenyebbek, mint az ú. n. csodaváró korok. A 18. századi filantrópia egészen naiv hiszékenységgel bízott az emberi ész és természet határtalan teljesítő képességében; és a mi korunk, a természettudományos műveltség netovábbja, egyfelől elképesztő könnyelműséggel elfogad minden hirlapi kacsát, másfelől pedig valóságos kiéhezettséggel veti magát a spiritizmus és általában az okkultizmus csodáira; nem is szólunk arról, hogy sok komoly természettudományos tanítás is meglehetős hitet követel; pl. a legújabb anyagelmélet, az Einstein-fizika.

2. *A csoda bölcseleti valósága.* — A *mi*-csoda fizikai bizonyossággal fölismerhető és megkülönböztethető az álcsodától. Hisz az ilyen csoda csak teremtő hatalomtól jöhet; csak az tud a létre irányulni. Ha tehát a csoda *létrehozást* jelent, mint pl. a kenyérszaporítás, vagy ezzel egyenértékű belenyúlást a létezés rendjébe, mint pl. a test és lélek egyesítését a halott-támasztásban, ha a csoda jellegű tett minden előzetes anyag vagy teremtett eszköz fölhasználása nélkül történt, mint pl. vihar lecsöndesítése merő parancsra, akkor az a tett vagy esemény közvetlenül Istenre utal mint létesítő okra. A természet ugyanis nem tud teremteni; a kérdéses jelenség viszont elégséges okot követel; és ez az elégséges ok itt egyedül a teremtő erővel rendelkező Isten lehet.

Ezt a következtetést végbeviheti *a nem tanult elme is;* ha talán nem is teljes kifejezettséggel, hanem bizonyos elmosódottsággal, mégis teljes bizonyossággal. Hisz nem kell ahhoz egyéb, mint alkalmazni a megismerés általános elveit, nevezetesen az okság elvét, melynek készsége (habitus), azaz könnyű és biztos fölismerése és alkalmazása veleszületett az emberrel. Igaz, elméletileg nem épen könnyű megmondani, hol van dolgunk igazi lét-változással (a skolasztikusok nyelvén: szubstanciás változással), a konkrét esetben mégis alig tévedhet még a közönséges

elme is. Amikor pl. arról van szó, igazi létrendbe vágó csoda-e a halott-támasztás, Urunk színe-változása, zárt ajtók mögött megjelenni, kenyeret szaporítani, vizet borrá változtatni, alig akad, aki ezeknek jellege felől kétségben marad.[1]

A *miként-csoda* erkölcsi bizonyossággal fölismerhető, ha az elmélő egybeveti ezt a két szempontot: *a)* ha az esemény igazán kívülesik a természet szokott rendjén, ha pl. egy betegség, melyet állandó és egyetemes tapasztalat gyógyíthatatlannak tud, hirtelen és teljesen meggyógyul;[2] *b)* ha ennek az eredménynek elérésénél eszköz vagy egyáltalán nem szerepelt, tehát azt a jelenséget merőben akarati elhatározás hívta létre, pl. mikor egy poklos megtisztul erre a szóra: «akarom, tisztulj meg»; vagy ha az igénybevett eszköz teljességgel nincs arányban az eredménnyel, pl. ha szervi betegség merő érintésre meggyógyul. A csoda jelleg fölismerésének ez a két elve nyilvánvaló az előzők után, és mindkettő a közönséges józanész elérhetőségének határain belül van. A *konkrét esetre* való alkalmazásuk azonban (ellentétben a mi-csodának mint olyannak fölismerésével) nem mindig könnyű. Némely esetben széleskörű pszichologiai, történeti, bölcseleti, teologiai és természettudományos ismeretre, nemkülönben biztos és megvesztegethetetlen tárgyilagos ítélőképességre van szükség avégből, hogy az igazi miként-csodát biztosan megkülönböztessük a relatív csodától, attól, ami csodás vagy épen boszorkányság.

A racionalisták nehézsége. Egy jelenség csoda jellegét fölismerni annyi, mint megállapítani, hogy meghaladja a természet erőit, és ezért csak közvetlenül Isten lehet a szerzője. *a)* Ámde *meddig terjed a természet hatóköre*, azt nem tudjuk és valószínűleg nem is tudjuk meg soha. Következésképen ami nekünk csoda számba megy, az még mindig jöhet a természetnek ismeretlen, titkos erőitől; az lehet hipnózis, telekinézis, spiritizmus vagy más okkult erő műve. Bizonyos, hogy a technika «csodáit», minő a rádió, telefon, repülőgép, minő volt a puska, ágyú, a primitív ember csodának tekinti (mint pl. az indiánok Kolumbus ágyúzásait és napfogyatkozás bejelentését); a mi szemünkben pedig ezek nem csodák, hanem a természet művei. *b)* Ezenfelül *ismeretelméleti meggondolás*ok, kivált Kant óta, arra tanítanak, hogy a természettörvények együttessége, a természet rendje nem más, mint saját elgondolásunk, saját fogalmaink a természetről; azok a szempontok és törvények, melyeknek együttessége alkotja a természet rendjét, voltaképen nem mások, mint az emberi természetben gyökerező kategóriák, mintegy velünk született szellemi szemüvegek (Kant nyelvén: aprióris ismeretkategóriák), melyekkel színezzük és rendezzük a valóságot. De hogy mi az a természeti valóság magában, azt épúgy nem tudjuk megfogni, amint nem tudjuk meglátni a Holdnak földünktől elfordult oldalát. Amit a természet rendjének nevezünk, ilyenformán csak a magában ismeretlen természettől ránk ható benyomásoknak emberi értelmezése. A csoda is ilyen *értelmezés:* A természetünkkel adott vallási kategóriába, a ‚mirum' kategóriájába fogunk bele bizonyos jelenségeket; kimondjuk, hogy meghaladják a természet erőit. Ez tehát voltaképen csak azt jelenti, hogy itt más értelmezési szempontot érvényesítünk, mint az ú. n. természeti

[1] *Thom* III 45, 2. [2] *Benedict.* XIV De servorum Dei beatificatione IV 1.

rend értelmezésében. Hogy amit így csodának minősítünk, az magában nem ugyanazon erőknek a tövén fakad-e, mint amit természet jelenségének értelmezünk, azt nem tudjuk eldönteni. Hiszen ismerésünk nem magát a természetet ragadja meg. *c)* Vegyük hozzá, hogy a legújabb természettudományos ismeretelméleti fölfogás szerint a természeti törvény nem más mint átlagtörvény, a nagy számok matematikai valószínűség-törvényének a természeti történésekre való alkalmazása. Megmondják ezek a «törvények», hogy bizonyos jelenségcsoportokon belül legtöbbször, általában hogyan mennek végbe a folyamatok, de nem elmozdíthatatlan, kivételt nem tűrő normák ; csak valószínűségek, melyek segítségével a természeti folyamatok sokféleségét könnyű, kényelmes és hasznos formulákba foglaljuk. Tehát erről az oldalról sem kapunk szilárd pontot annak a megállapítására, mi telik a természeti erőktől, és mi haladja meg hatókörüket. Amit mi csodának minősítünk, még mindig lehet egy amaz eshetőségek közül, melyeket nem ölel föl a törvény, azaz a leggyakoribb esetek egybefoglalása. Más szóval : a csoda lehet véletlen ; természeti jelenség, melyet azonban a törvény nem vett számba. *d)* Végül a csoda hivei kénytelenek megengedni, hogy vannak az embernél kiválóbb *szellemek*, angyalok és ördögök ; és ezek szerintük képesek olyan dolgokra, mik a természettől magától nem telnek. Tehát adott esetben nem lehet tudni, nem varázslás-e, amit csodának tartunk.

Felelet. a) Kezdjük a végén : Ami a tiszta *szellemek*et illeti, bizonyos, hogy azoktól telnek olyan tettek és művek, melyek meghaladják a természet rendjét. Itt azonban tegyünk különbséget. α) Az *angyalok* képesek ú. n. relatív csodákra. A szubstanciás csodák azonban ezektől mindig megkülönböztethetők ; azok teremtő hatalmat kívánnak, és az angyalok nem rendelkeznek teremtő erővel. A miként-csodáktól való megkülönböztetésük már nem olyan egyszerű dolog. De ez a csoda kritérium-jellege szempontjából nem is szükséges. A jó angyalok ugyanis csak Isten kifejezett meghagyására művelnek csodálatos dolgokat. Ha tehát ez kinyilatkoztatott tan vagy tett érdekében történik, akkor bizonyosak lehetünk, hogy az a tan vagy tett Istentől ered ; mert a tanusító csodás tett vagy mű, ha mindjárt teremtett szellemtől ered is, végelemzésben mégis Isten parancsára történt ; tehát Isten erkölcsi szerzőségére vall. Ha pedig angyal emberek megsegítésére visz végbe csodát (amilyen volt pl. az asszír király seregének csodás veresége Józiás király korában, Is 38), az akkor Isten rendkívüli gondviselésének egy mozzanata, Isten ujja a hálára és imádásra fölszólított ember számára ; és akkor irreleváns, hogy pontosan mi a metafizikai jellege ; vajjon közvetlenül vagy közvetve, fizikailag vagy erkölcsileg kell-e értelmezni Isten szerzőségét. β) Ami a *bukott angyalok*tól eredő csodaszerű műveket, a *varázslatok*at illeti, ezeknek mind fölismerésére, mind az abszolút és relatív csodától való megkülönböztetésére van mód. A csodának ugyanis Isten a szerzője (a relatív csodának is ő az erkölcsi szerzője) ; tehát minden csoda Isten hatalmának, bölcseségének és szentségének jegyét hordja magán. Mihelyt egy művön vagy tetten csak egy vonás is mutatkozik, mely ezzel a hármas pecséttel nem egyeztethető össze, már nem csodával van dolgunk, hanem ennek torzképével, varázslással. Ezt pedig nem nehéz megállapítani, ha gondos körültekintéssel mérlegeljük a kérdéses jelenség összes jellegzetes mozzanatait, a

«ki, mit, hol, hogyan, mily eszközökkel, mily indítékból és célból» ismert szempontjai szerint.[1] Nevezetesen a csodatevőnek tanítása, élete, működésének és művének gyümölcse hamar elárulja, hogy ki fia. Ne is mondja senki, hogy itt kerge okoskodásba, circulus vitiosus-ba sodródunk ; mintha ez volna az eszünk-járása : Hogy kinyilatkoztatott tannal van dolgunk, azt a csodából akarjuk fölismerni ; de hogy igazi csodával állunk szemben, arról meg a csodatevő tanításából akarunk megbizonyosodni. Itt t. i. a csodatevőnek élete és tanítása csak annyiban jön szóba, amennyiben az a közönséges józanésszel megítélhető, még pedig (s ez itt a döntő mozzanat) csak mint negatív kritérium ; t. i. ha a csodatevőnek életében, tanításában, működésének eredményében van valami, ami ellentétben áll Isten bölcseségével és szentségével, akkor az nem származhatik Istentől. Viszont a csoda pozitív kritériumként szerepel, pontosan a jegy szerepében (in ratione signi): Istentől ered az a tanítás, amelynek hirdetője a csoda pecsétjével tudja igazolni küldetését.

b) Ami a természet erőinek hatókörét illeti : α) A *mi-csodák* megállapítására nem kell pozitív fokon tudni, meddig terjed a természeti erők hatóköre ; elég tudni, meddig nem terjed ; elég tudni, hogy nem terjed a semmiből való teremtésig. Metafizikailag ugyanis bizonyos, hogy teremteni csak Isten tud (46. § 2). De a *miként-csodák* megállapítása végett sem kell pozitív módon ismerni a természeti erők egész hatókörét. Elég tudni, hogy a konkrét esetben szóbajöhető természeterők és tényezők mire képesek, pl. mire képes a nyál a néma nyelv megoldására, a sár a vak szem meggyógyítására ; mit tesz a tűz azzal az emberrel, akit ruhástul beledobtak. Itt nem is kell az embernek még azon sem törni a fejét, hogy valamikor talán sikerül majd a természet erőinek segítségével föltalálni ugyanilyen eredmények létrehozását, pl. sántának vagy vaknak meggyógyítását. A döntő ugyanis az, hogy az itt és most alkalmazott tényezők magukban létre tudják-e hozni az eredményt. Ha valaki pl. Izajás korában rádiózott vagy telefonált volna, az akkor épúgy csoda lett volna, mint ahogy ma csoda volna egy súlyos rákbeteget máról-holnapra makkegészségessé tenni ; ez csoda volna akkor is, ha esetleg száz év mulva minden orvos meg tudja ezt csinálni. β) Ami az *okkultizmus «csodáit»* illeti, ezen a néven sok dolog került forgalomba, amelyeknek történeti hitelessége ma is pör alatt áll. Ezen a téren ugyanis rengeteg ámítás és önámítás történt és történik. Ami biztos vagy nagy valószínűséggel igaz, úgymint bizonyos hipnózises gyógyítások, telekinézises és spiritiszta jelenségek (l. 8. § 3), azokról részben kimutatható, hogy az ismert természeterők vonalán mozognak ; részben pedig egészen bizonyos, és konkrét esetben nem nehezen megállapítható, hogy az isteni hatalom, bölcseség és szentség hármas kritériumának valamelyikével ütköznek.

c) Ami a *természet rendjének és törvényeinek* fönt érintett modern *ismeretelméletét* illeti : α) A bölcselet (A bölcselet elemei 17. §) igazolja, hogy a természetismeret nem merőben a mi természetünkkel veleszületett aprióris kategóriák belevetítése a világba, vagyis a magában ismeretlen természet folyásának alanyi értelmezése, hanem az alanytól független tárgyi értékű megismerés ; ha ez a megismerés nem is teljes, kimerítő, és ha nem

[1] Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando ; lásd *Thom* III 7, 3.

is mentes a tévedésektől. Tehát természetismeretünk igenis nyujt tárgyi alapot annak a megítélésére, mi telik tőle és mi nem.

β) Ha a *természettörvényt* úgy is fognók föl, *mint a valószínűleg bekövetkező esetek egybefoglalását* (ez az álláspont mint módszeres megszorítás meg van engedve a természettudósnak ; de neki nincs illetékessége annak a megállapítására, hogy csakugyan ilyen-e a természettörvény metafizikai jellege is), akkor is fönnállna a létesítő és a célokság metafizikai törvénye (27. § 2; 34. § 2), és így elvben akkor is meg van adva a lehetőség annak a megállapítására, mi ered közvetlenül Istentől, mi nem ; csak pontosan és következetesen alkalmazni kellene az elégséges ok elvét. A konkrét esetben persze nem mindig könnyű a végére járni, nincs-e véletlennel dolgunk, és nem csodával ; előállhat az a helyzet, hogy csak átfogó szakismeret, iskolázottság és érett ítélet tud dönteni. Azonban ez a konkrét nehézség nem homályosítja el az igazi csoda eszméjét ; épúgy mint ha olykor a «véletlen» hoz létre olyast, ami eszes alkotásnak látszik, ebből senki sem következtetheti, hogy már most minden eszes jellegű alkotás a véletlen műve ; többek közt már csak azért sem, mert ha ész és észtől eredő eszes alkotás nem volna, akkor nem is lenne normánk az ú. n. «véletlen» eszes művek fölismerésére. Azután azt is észbe kell venni : Ha nehány határesetben nem könnyű megállapítani, hogy a kérdéses dolognak a csoda vonalán innen vagy túl van-e helye, ebből nem következik, hogy a normális esetekben a normális elméjű ember nem tud biztosan ítélni ; épúgy mint abból a tényből, hogy vannak hamis pénzek, és nem mindig könnyű eldönteni, hogy most és itt hamis vagy jó pénzzel van-e dolgom, épenséggel nem következik, hogy minden pénz hamis vagy hamisságra gyanus, és hogy rendes körülmények között nem tudom megítélni, jó pénzzel állok-e szemben.

3. *A csoda teologiai valósága.* — A csoda teljes bizonyossággal igazolja annak a tanításnak igazvoltát, melynek érdekében történik. Ezt *Szent Tamás*[1] csattanósan így okolja meg: «Meg nem eshetik, hogy aki hamis tant hirdet, igaz csodát vigyen végbe. A csodát ugyanis csak isteni erővel lehet végbevinni, és Isten a hamisság tanuja volna. Ez pedig nyilván képtelenség». A csodának ez a bizonyító ereje természetesen azon fordul, hogy egyrészt igazi csoda legyen, másrészt, hogy *kapcsolata legyen a kérdéses tanítással.* Ez a kapcsolat pedig fönnáll vagy közvetlenül, kifejezetten, ha a csodatevő kijelenti, hogy a csodát tanításának igazolására műveli ; vagy kerülő úton (indirecte), mikor valaki Isten követének mondja magát és ennek igazolására csodát művel, mert akkor kerülő úton azt is igazolja, hogy Istentől reábízott tanítást hirdet ; vagy burkoltan (implicite), mikor az összefüggés a csoda és tan között a körülményekből állapítható meg.

Ebből három dolog *következik: a)* Az az *érv,* mellyel csoda bizonyítja egy tanítás igazvoltát, *logikai jelleg* tekintetében nem-egyenes, kerülő úton való, indirekt bizonyítást ád ; t. i. közvetlenül nem magának a tanításnak igazvoltát nyilvánítja, hanem azt a tant összekapcsolja egy jellel (a csodával), és ennek következtében előáll egy logikai összefüggés : Ha ez a tanítás nem volna igaz, képtelen dolog következnék, (az t. i., hogy Isten csodával pecsétel meg tévedést) ; tehát igaznak kell lennie. *b)* Ennek a csoda-

[1] *Thom* Quodlib. II 6 ad 4 ; cf. 2II 178, 1 2 ; III 55, 5 ; Gent. III 155.

bizonyítéknak az a sarkallója, hogy a csodának csak Isten lehet a szerzője; tehát minden csodában maga Isten jelenik meg és tesz bizonyságot a tan mellett. Ezért egy kinyilatkoztatás igazvoltát, egy isteni követ törvényességét *már egyetlenegy csoda* is elégségesen igazolja. *c)* Ez a bizonyító erő a csodának természetéből fakad, és az emberben a legegyetemesebb logikai és metafizikai megismerésre hivatkozik. Ezért a csoda *bizonyító ereje nincs korhoz, kultúrhaladáshoz, szellemi áramlatokhoz kötve.* Minthogy azonban, mint jeleztük, nem minden kor szellemi arculata reagál egyformán a csodára, a csoda-iszony korában, amilyen a miénk is, a csoda-bizonyításnak ezzel a tényállással bölcsen számolni kell.[1]

Nehézségek. 1. A *sátán* hamis csodákkal, varázslással meg tudja téveszteni az embereket. — *Felelet.* A démoni avagy torz csodát apologétikailag pontosan *meg lehet különböztetni* az igazi csodától (lásd 77. lap). Nem is engedheti meg az igazság Istene, hogy ördögi mesterkedések az igazság pecsétjét bizonytalanná tegyék; különben őreá hárulna a megtévesztés felelőssége. Ezért a sátáni mesterkedések itt is mint egyebütt csak azokat tévesztik meg, akik kacérkodnak vele. Szent Ágoston szerint a sátán leláncolt eb; csak azt harapja meg, aki közelébe megy; nevezetesen azokat ejti meg, akik hanyag nemtörődömséggel állnak szemben vele, amint Jézus Krisztus világosan megmondta[2]: Az utolsó időben«támadnak hamis krisztusok és hamis próféták; és nagy jeleket és csodákat tesznek, hogy tévedésbe ejtsék, ‚ha lehet', még a választottakat is».

2. *Az Egyház magának tartja fönn* a csodák valódiságára nézve a végső fokon az ítéletet. Ezzel a gesztussal azonban azt vallja, hogy a csoda mint ilyen, önmagából, a tévedhetetlen és hivatalos hitelesítés nélkül nem ismerhető föl. — *Felelet.* Az Egyház mikor a csodás jelenségek csoda jellegéről a végső ítéletet magának tartja fönn, *nem mint a kinyilatkoztatás kritériumát* akarja megítélni és az ő hitelesítésével ellátni, hanem amennyiben a csoda az Egyház szentségének is jele és folyománya, azon őrködik, hogy az Egyház szentségén és tisztaságán folt ne essék. Ezért a csodáról való ítéletét csak a szenttéavatás és búcsújárás ügyeiben (pl. a lourdesi csodák dolgában) gyakorolja közvetlenül és egyenest; a kinyilatkoztatás kritériumát alkotó csodákról csak akkor és csak annyiban ítél, amennyiben és amikor tanító tiszte ezt megokolttá teszik.

3. Csaknem *minden vallás* utal a maga igazolása végett jelekre, még az eretnekségek is. — *Felelet. a)* Ez a tény csak azt bizonyítja, hogy szinte közmeggyőződése az emberiségnek: *a kinyilatkoztatásnak természetszerű velejárója* és magától értődő tanuja meg pecsétje a csoda. *b)* Ami csodára a téves vallások hivatkoznak, azoknak vagy történeti *valósága* nincs igazolva, amint ezt Szent Ágoston[3] kimutatja Aesculapius, Thyana-i Apollonius, a donatisták csodáiról; vagy pedig bölcseleti illetőleg relatív valóságuk kétes. Szent Tamás[4] szerint nincs kizárva, hogy téves vallás területén is történhetik igaz csoda. Ilyenkor azonban nem a téves tanítás erejében történik és nem annak igazolására, hanem vagy egy igazságnak vagy egy meghatározott erénynek bizonyságául. Talán ilyen jellegűek azok a csodálatosságok, melyek a janzenista Párizsi diákonus sírjánál történtek, vagy melyeket Cronstadt János orosz pópa vitt végbe.

[1] Lásd *Chrysost.* in Jn 24. [2] Mt 24$_{24}$. [3] *August.* Civ. Dei XXII 7—9; Unit. Eccl. 19. [4] *Thom* 2II 178, 2 ad 3.

8. §. A jövendölés.

Van Noort s. 1 cp. 2 a. 3. § 3; *Garrigou-Lagrange* l. 1 s. 5. cp 20; A. *Schmid* p. 340—48; *Hettinger* § 25. — *Thom* 2II 171—5; Verit. 12; Gent. III 1. — I. B. *Becker* Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung 1890; M. A. *van den Oudenrijn* De prophetiae charismate in populo israelitico 1926.

1. A jövendölés fogalma.

A próféta (a görög ige προ-φημι: valaki helyett, valakinek nevében szólni) Szent Ágoston[1] szerint *általában* «Isten igéjének hírnöke az emberek számára». A szó *tágabb* értelmében próféta tehát az, aki Isten sugallatára isteni dolgokat hirdet;[2] ez a נָבִיא. *Szűkebb* értelemben: aki egyedül Istentől tudott titkos dolgokat nyilvánít («látó»: רֹאֶה, חוֹזֶה). Ezek a titkos dolgok lehetnek jelenvalók, de helyben távolesnek a prófétától és hallgatóitól (cryptognosis); lehetnek nem jelenvalók hanem a multból (pl. a világ eredete, egy nép őstörténete) vagy a jövőből valók. A jövő titkos dolgok prófétai előremondása a *legszorosabb* értelemben vett jövendölés vagy prófécia. Elsősorban erre gondolunk, mikor a jövendölést a kinyilatkoztatás ismertetőjegyének mondjuk. Eszerint

A *jövendölés* (vaticinium) olyan jövendő dolognak előre való megmondása, melyet csak közvetlenül Isten megvilágosítására lehet biztosan előre tudni. Ennek a meghatározásnak értelmében:

a) a jövendölésnek sajátos *tárgya* az ú. n. *esetleges jövendők* (futura contingentia); t. i. azok a dolgok, melyek természetüknél fogva közömbösek lét és nem-lét iránt. Ilyenek elsősorban Istennek, azután a teremtett szellemi valóknak, tehát az embernek is szabad elhatározásból fakadó tettei és művei; azután olyan események, melyek közvetlenül ugyan nem teremtményi szabad elhatározás tárgya, de létrejöttükhöz annyi természeti oksornak kell egy közös pontban találkozni, hogy biztos előreszámításuk meghaladja az embernek, sőt legtöbbször általában a teremtett szellemnek hatókörét; pl. hogy milyen termés lesz 1979-ben a Tiszántúl, vagy 250 év mulva lesz-e háború és ha igen, mi lesz az oka és lefolyása; egy még most meg nem született ember milyen korában és körülmények között hal majd meg? Ami ebben a körben egyedül az isteni mindentudás tárgya, az *abszolút* jövendölés; ami meghaladja ugyan az emberi előrelátást, de nem a magasabb szellemek előretudását, az *relatív jövendölés.*

b) Minthogy az esetleges jövendő dolgok az emberi elmének a tulajdon erejéből hozzáférhetetlenek, azokat az ember csak akkor tudja megjövendölni, ha közvetlenül Isten adja értésére. Ez a sajátosan *prófétai megtudás* (cognitio prophetica) «két mozzanatot ölel föl: az egyik a jövendő dolog megjelenítése a tudatban, a másik a róla való biztos ítélet».[3] A megjelenítés szól vagy az érzékekhez, mint pl. Dan 5-ben, vagy a képzelethez mint Act 10-ben (ebben az esetben mindig elragadtatás kíséri),[4] vagy az értelemnek. A közölt ismeretről való biztos ítélet, az ú. n. *prófétai megvilágosítás* (lumen propheticum), mely természetesen nem állandó készség, hanem csak a közlés tartamára szorítkozó átmeneti fölkészültség[5] (non

[1] *August.* Quaest. 17 in Exod. [2] Cf. Num 12₆-₈; 1 Cor 14; 1 Reg 10₅.
[3] *Thom* 2II 173, 3. [4] *Thom* ibid. [5] *Thom* 2II 171, 2.

habitus sed dispositio), a prófétai megtudásnak legjelentősebb mozzanata, és abban áll, hogy Isten külön, természetfölötti úton megvilágosítja a prófétát arra, hogy biztosan és világosan lásson két dologban : mi az értelme annak, ami tudata előtt megjelenül, és hogy Isten az, aki a jelenítést műveli. A prófétai megvilágosításnak ki kell terjeszkedni az első mozzanatra is, vagyis arra, hogy a próféta valamennyire megértse, amit Isten neki kinyilatkoztat, és amit neki majd mint kinyilatkoztatást az emberek előtt hirdetni kell. Nem volna ugyanis összeegyeztethető Isten bölcseségével, hogy az embert mint a maga eszközét úgy használja, hogy erőszakot tesz emberi természetén. Már pedig az ember értelmes természetének ellenére jár, hogy olyan valaminek legyen a tanítója és tanuja, amit maga sem ért. Ennek az értésnek azonban nem kell teljesnek lenni. Helyesen jegyzi meg Szent Tamás :[1] «Amint a hitnek már a neve is az ismerésnek bizonyos tökéletlenségét jelzi (ahol teljes, belátásos a tudás, ott nincs helye hitnek ; lásd 18. § 3), így a jövendölés neve is bizonyos homályt és a teljes értéssel szemben bizonyos distanciát jelent».

c) A prófétai jövendölés *határozott.* Nem kétértelmű, csűrhető-csavarható mint a jóslás, mely már a pogányoknál is hirhedt volt kétértelműségéről ;[2] nem is bizonytalan, mint a vakmerő jóslás, mely bízik a véletlen teljesedésben. A jövendölésnek ez a határozottsága azonban korántsem azt jelenti, hogy a jövendölés elővételezett történelem, és hogy a próféta a jövőből merítő történetíró. A próféta Istentől elsősorban azért van küldve, hogy hirdesse és tanusítsa, mennyire föltétlenül érvényesülnek Istennek nagy szempontjai, miként a multra, úgy a jövőre nézve. Ezért a jövendölés elég részletes szokott lenni ahhoz, hogy fölkeltse a jóakaratú emberek figyelmét, és fölhívja őket komoly vizsgálatra ; de elég burkolt ahhoz, hogy ez a vizsgálat és nyomában az állásfoglalás teljes egyéni *szabadsággal és felelősséggel* mehessen végbe. Innen van, hogy a jövendölés sokszor jelképek, metaforák, allegoriák, példabeszédek köntösében jelenik meg. S mert a próféta Isten álláspontján áll, s Isten szemszögéből néz és tanít nézni, az örök Isten előtt pedig a dolgok és események összefüggése (érdemek és felelősségek, szándékok és valósulások összefüggése) és bennük az Isten szent nagy szempontjainak érvényesülése számít, nem pedig az időtartamok (hisz előtte ezer esztendő annyi mint egy nap) : ezért a próféta is nem egyszer nagy arányokban összevonja, egy képben látja és láttatja, ami hosszú idő folyamán fejtőzik majd ki (synopsis prophetica, *prófétai egybe-nézés).*

A *racionalisták* a jövendölésnek ezt a valódi eszméjét meghamisítják és eltorzítják. Némelyek egyszerűen egy kalap alá foglalják a pogány jóslásokkal (oracula). Mások meg úgy fogják föl, hogy nem más az, mint az intenzívebb vallási érzéknek és megélésnek egy megnyilvánulása, mely a jelen kiáltó ellentéteit a jövő reményébe oldja, s ott ígér és vár az istentelen számára büntetést, a jámbor szenvedő számára elégtételt, a bűnbánó

[1] *Thom* 2II 174, 2 ad 3. [2] Ilyen a Krézusnak tett jóslás : «Ha seregeddel átléped a Halys folyót, egy nagy birodalmat teszel tönkre (a jóslás elhallgatta, hogy a királynak vagy ellenfelének birodalmát érti-e). Hasonló a hadba induló vezérnek adott jóslat : Ibis redibis non morieris in bello (aszerint, mint a non elé vagy mögé gondolom az elválasztó vesszőt, azt jelenti : Mégy, visszatérsz, nem halsz meg a csatában ; vagy : Mégy, nem térsz vissza, meghalsz a csatában).

számára bocsánatot, a nyomorgó szent számára jutalmat. Velük szemben a jövendölés valódi, katolikus eszméjét képviseli a vatikáni zsinat,[1] mikor azt tanítja, hogy a jövendölés tárgya isteni tettek, «melyek Isten végtelen mindentudását fényesen mutatják, és ezért a kinyilatkoztatásnak teljesen biztos jegyét alkotják, és mindenkinek hozzáférhetők».

A *dogmatikai* igazolás azon az úton történik, mint a csodáé (68. lap). Az *apologétikai igazolás* vallásbölcseleti gondolatmenetekkel megmutatja, hogy a katolikus értelemben vett jövendölés lehetséges és megismerhető.

2. A jövendölés lehetősége.

Tétel. **A jövendölés lehetséges.** *Biztos.* — Bizonyítás. 1. *Isten ismeri, sőt egyedül ő ismeri az esetleges jövendőket.* Minden ugyanis, ami ő rajta kívül van, tőle van ; ő mindennek első és teljes oka. Ámde nem tudná létrehozni a dolgokat, ha nem ismerné őket mielőtt vannak, úgy amint lesznek (lásd 32. § 2). Istenen kívül azonban ezeket senki sem ismeri. Ez nyilvánvaló azokról a jövendő dolgokról, melyek Isten szabad szándékának tárgya, valamint azokról, melyek az eszes teremtmény szabad akaratának műve. A szabadságot ugyanis az jellemzi, hogy «az akaratnak szabad megmozdulása semmiféle természeti okkal nincsen sem függés, sem kapcsolat viszonyában».[2] Ami szabad elhatározás tette, nemcsak a jövendő, hanem jelen is, az a cselekvőn kívül semmiféle teremtett elme előtt nem nyilvánvaló, a természeti okság összefüggéseiből ki nem következtethető ; a legjobb esetben valamelyes hozzávetőlegességgel sejthető. Ezt a két igazságot csak azok *tagadják*, kik a személyes abszolút, világfölötti, teremtő Istent tagadják, tehát a monisták és természetesen az antrópomorfista politeisták. 2. *Ami jövendő dolog egyedül Isten előtt van tudva, azt ő tudja az emberrel közölni.* Hiszen ez a közlés nem más, mint általában Istennek közvetlen megnyilatkozása az ember előtt. Tehát ha lehetséges egyáltalán kinyilatkoztatás, akkor a jövendőre vonatkozó isteni tudásnak kinyilatkoztatása is lehetséges ; még pedig ugyanazokon a módokon, melyeken Isten egyáltalán közölhet valamit. Ezt csak azok tagadhatják, kik egyáltalán tagadják a kinyilatkoztatás lehetőségét.

Nehézség. Lehetetlen megjövendölni legalább *a szabad emberi tetteket*. Ami ugyanis így meg van jövendölve, az vagy szükségkép be is következik, és akkor vége a jövendölésben érdekelt személy vagy személyek szabadságának ; vagy pedig nem következik be szükségképen, hanem az érdekelt személy vagy személyek szabad állásfoglalása meghiúsíthatja, és akkor vége Isten tévedhetetlen mindentudásának. — *Felelet.* Amiről Isten tételesen megmondja, hogy majd megtörténik, az tévedhetetlenül, halálos biztossággal be is következik, és azt semmiféle hatalom nem tudja meghiúsítani ; különben nem volna Isten az Isten. Mindazáltal az eszes teremtmény szabadsága nem kerül veszedelembe, amint azt a maga helyén megmutatjuk (32. § 2). *Metafizikailag* következik ez Isten előrelátásának és együttműködésének abszolút, teremtői jellegéből. *Pszichológiailag* is lehetséges, hogy a jövendölésben érdekelt emberek szabadon cselekszenek és mégis biztos jövendölést teljesítenek ; ez azáltal válik lehetségessé, hogy

[1] Vat. 3 cp 3 *Denz* 1790. [2] *Thom* Verit. 8, 13.

az ilyen jövendölésben épen a közvetlenül érdekeltek számára mindig van annyi viszonylagos homály, hogy hely marad szabadságuk számára, és csak tetteik után látják tisztán (ha látják ; ennek nem kell bekövetkezni ; hisz a jövendölés nemcsak, sokszor nem is elsősorban nekik van adva), hogy jövendölést teljesítettek (lásd az egyiptomi József történetét). — Nem szabad azt sem felejteni, hogy Isten bizonyos jövendöléseket *föltételhez* köt, így különösen fenyegető ítéleteit. Ezek természetesen csak akkor teljesülnek, ha a föltétel megvalósul ; lásd Jónás történetében a Ninive pusztulását hirdető jövendölést.

3. A jövendölés megismerhetősége.

1. A jövendölés *történeti valósága* akkor válik ismertté, ha megállapítható egyfelől, hogy megtörtént, másfelől, hogy teljesedésbe ment. Mindkét mozzanat történeti tény és a biztos megismerésnek ugyanoly módon hozzáférhető, mint bármilyen más történeti valóság. Ennek a megismerésnek a lehetőségét tehát legföljebb a megcsontosodott agnósztikusok tagadhatják. A racionalisták támadásai úgyszólván csak a csoda bölcseleti valósága ellen irányulnak. Ezt kell tehát tüzetesebben igazolni.

2. **A jövendölés bölcseleti valósága legalább erkölcsi bizonyossággal megismerhető.** *Hittétel.* Burkoltan ugyanis benne van a Vaticanum-nak abban a tanításában,[1] hogy a jövendölés a kinyilatkoztatásnak kritériuma, még pedig olyan, «mely minden ember értelmének hozzáférhető». Ennek a rendeltetésének ugyanis csak akkor felel meg, ha a magáraálló elme meg tudja ismerni mint az isteni mindentudás jelét és meg tudja különböztetni mindenfajta jóslástól.

Bizonyítás. Igazi jövendöléssel akkor van dolgunk, ha előre meg van mondva olyan valami, amit egyedül Isten tudhat, és ha az előremondás pontosan bekövetkezik, úgy hogy jövendölés és teljesedés véletlen egybevágóságára nem lehet gondolni. Ebben az esetben ugyanis nyilvánvaló, hogy az előremondás csak attól jöhet, aki mindentudásával előretervez és világkormányzásával terve és szándéka szerint pontosan véghez is visz mindent. Már most a közönséges józanész is nyilván látja, hogy *ha valósággá válik egy előre megmondott esetleges jövendő dolog*, amely merőben Isten belső szándékán fordul (pl. Istennek emberré-levése), vagy pedig sok ember és sok esemény pontos találkozásán fordul, ha az sok idővel a teljesedés előtt teljes határozottsággal és megfelelő részletességgel meg volt mondva, akkor nem lehet arra gondolni, hogy a teljesedés véletlen műve. Ilyen esetben ugyanis az együvé-rendezésnek és összehangolásnak egy nyilvánvaló esetével állunk szemben. De a *rend* nem lehet ú. n. véletlen játéka, hanem csakis rendező értelem műve, amint azt tüzetesen megmutatjuk a nomologiai istenbizonyítás tárgyalásánál (31. § 2). De hosszas bizonyítás nélkül is átlátja a józanész, hogy ha pl. egy bonyolódott hadművelet a kezdetnek látszólagos összevisszasága után az ellenség bekerítésére vezet, az nem volt a véletlen műve, hanem gondos haditervnek, tehát hadvezérnek célkitűző és rendező tette.

Ez a metafizikai meggondolás elégséges arra, hogy a jövendölésnek a merő *hozzávetéstől való biztos megkülönböztetésére* segítsen. Hozzávetés

[1] Vatic. 3 cp 3 c. 3 ; *Denz* 1812 collatum cum 1790.

még embertől is telik. Az emberek, a történelem és az élet mélyebb ismerete alapján akárhányszor több-kevesebb valószínűséggel meg lehet sejteni, mi történik majd ilyen vagy olyan új helyzetben. Azonban az ilyen gazdasági, történeti, politikai «jóslás» mindig csak tapogatózás, melyre a valóság a legtöbbször egészen döbbenetesen rácáfol.[1] Az igazi jövendölés azonban biztosan és pontosan teljesül.

Etikai és pszichológiai meggondolások pedig arra segítenek, hogy az igazi jövendölést legalább erkölcsi bizonyossággal megkülönböztessük *a jóslástól*. Ezek a meggondolások a következő szempontokat követik:

a) Tartalmi tekintetben. Az igazi jövendölés nem tartalmazza soha a legcsekélyebb hamisságot, tévességet, istentelenséget. Már Aranyszájú sz. János[2] igen szellemesen azt mondja: «Némelyek a sátán szellemében jövendölnek, mint pl. a jósok. De könnyű őket leleplezni. Megesik ugyan, hogy a sátán is olykor igazat mond; de nem esik meg, hogy a Szentlélek olykor hazudik».

b) Cél tekintetében. Az igazi jövendölés mint az isteni bölcseség megnyilatkozása mindig arra szolgál, hogy növekedjék és gyarapodjék Isten országa, az igazság és szentség országa. Vagyis a jövendölés az embert aláveti Istennek. A jóslás ellenben, mint a vallástörténet bőségesen igazolja, ideigvaló érdekeket szolgál; legtöbbször hívságos, nem egyszer erkölcstelen vagy kétes erkölcsű dolgok körül forog, aztán az egyéni, nemzeti, uralkodói önzés szolgálatába szegődik; «Pytho philippizat», mondotta Demosthenes, mikor a Delfi-jósdából olyan mondások kerültek ki, melyek a makedón érdekeket szolgálták az aténiekkel szemben.

c) Mód tekintetében. Az igazi jövendölés mind eredet, mind mód tekintetében elárulja, honnan jön, mi a hazája. A próféta úgy szól, mint aki az igazság és világosság Istenének iskoláját járta; világos öntudattal, határozott célkitűzéssel, elszánt készséggel szól, mint akinek küldetése van, akinek hivatása tanuságot tenni az igazságról. Ellenben a jósok egyfelől nem az igazság és világosság iskolájában keresnek tájékozódást, hanem orákulumokban, az értelmetlen természetjelenségekben, madarak beleiben és röpülésében, sorsvetésben, önkívületbe vagy épen őrületbe esett emberek értelmetlen dadogásában és sikoltozásában; mind olyan dolgok, melyeknek semmi közük a jövendő tudásához. S ezeket a már magukban is értelmetlen jeleket aztán vagy meg nem értett és lelküket vesztett, üres formulákká lett gépies hagyományos sablónok szerint, vagy sajátmagukat is önkívületbe lovalva, a legtöbbször érthetetlen sőt szándékosan kétértelmű kijelentésekbe foglalják; amint megállapítja már Cicero[3]: «Apollo orákulumaival Chrysippus egész könyvet töltött meg. Ezek részben hamisak, amint én látom; részben véletlenül váltak be, amint nem ritkán megesik emberi beszéddel; részben bizonytalanok és homályosak, úgy hogy itt a tolmács tolmácsra szorul, és a sors fölött új sorsot kell vetni; részben kétértelműek és csűrhetők-csavarhatók, s így a dialektika körébe tartoznak». Egyszóval a jóslás már keletkezésének és terjesztésének módjával elárulja, hogy a természet homályos szakadékaiból tör elő, mint Delfiben a Pythót sugalmazó gőzök; ezért szervei többnyire nők, a merőben ter-

[1] Lásd *Schütz A.* Isten a történelemben. [2]1934 p. 239. [2] *Chrysost.* in Mt 19. [3] *Cicero* Divinat. II 56; cf. *Orig.* Cels. VIII 45.

mészetszerű, irracionális élményeknek fogékonyabb alanyai. Ellenben a jövendölés az értelem, világosság, ellenőrizhetőség és erkölcsi felelősség régióiból jön, és így már pályája mutatja, hol a hazája és mi a nemesi levele.

Ezek a szempontok elégségesek az **okkultizmus** jelenségeinek megítélésére is. Ez a kérdés azért is érdemel külön figyelmet, mert első tekintetre úgy tűnik föl, mintha itt olyan jelenségekkel találkoznánk, melyek legalább is *bizonytalanokká teszik a természetfölötti*, igazi jövendölés és a merőben természeti jóslás (s ugyanígy a csoda) *határait;* sőt mintha azt mutatnák, hogy amit a hivő lélek csoda és jövendölés címén természetfölötti eredetű jelnek tart, az végelemzésben csak többé-kevésbbé homályos (okkult), ki nem kutatott természeti mélységek párázata.

Ami okkultista jelenség címén ma az óriásivá dagadt ide vágó irodalomban szerepel, az öt csoportba osztható: 1. A *tudatalatti* jelenségek: szuggesztió (a hipnózis és jelenségei), automatizmusok, nevezetesen automatikus írás (a médium teljes szenvedőlegességgel ül az asztalnál írószerszámmal a kezében; egyszer csak kezd írni, akarata és tudta nélkül) és a cryptaesthesis, az érzékelésnek olyan finomsága és foka, mely a megszokott mértéket messze meghaladja. Mindezeket az jellemzi, hogy általuk nem nyílik meg olyan titkos terület, mely a megismerés rendes utainak is hozzáférhető ne volna. Valamennyi a szokásos pszichologiai területén is föllelhető jelenségeknek csak fokozása; ezek tehát nem jelentenek új világot. 2. *Parapszichológiai jelenségek:* Telepátia, távoli dolgoknak (pl. távoli haláleset vagy katasztrófa) meglátása; claire voyance, jelen de rejtett dolgok meglátása, pl. zárt szekrénybe-látás, leborított írás elolvasása, elásott kincsek, romok, földalatti víz- vagy ércerek fölismerése, szerszám, könyv, ruhadarab történetének magáról a dologról való leolvasása (ezt a parapszichológusok ma pszichometriának nevezik); second sight (második szem), bizonyos jövőbelátás; ennek a tehetségnek birtokosa pl. elmegy egy épület mellett és látja égni, s néhány nap mulva csakugyan leég; belép egy házba, lelki szemmel ott ravatalozást lát, mely napok mulva csakugyan ugyanúgy be is következik. 3. *Parafizikai jelenségek:* Telekinézis, távolba mozgatás, amilyen volna pl. írni anélkül, hogy az író kézbe venné a tollat. Ide lehet sorozni az ú. n. materializációkat: megjelenő szellemekről való fényképek, paskolatok, ködök, fluidumok stb. 4. *Spiritiszta jelenségek:* szellemek megjelenése és megnyilvánulása. 5. *Asztrologia* és *teoszófia:* emberről, világegyetemről, másvilágról való titkos felsőbb ismeret.

A *parafizikai és spiritiszta* jelenségekre nézve mindmáig sok a vita, szakemberek között is. Biztos ugyanis, hogy itt rendkívül gyakori a részvevők önámítása, mely pszichológiailag nagyon is érthető; és nem épen ritka dolog még ma sem a bemutatók szemfényvesztése. Ami kétségtelen tényként megállapítható, elég érdekes és megérdemli, hogy komoly kutatás tárgya legyen. Itt t. i. az embernek kevésbbé ismert (némelyek szerint valaha elterjedt, a kultúra folytán elsatnyult) tehetségeire derülhet új fény. Attól azonban nem kell tartani, hogy általuk *a csoda természetfölötti jellege* elhomályosul vagy bizonytalanná válik. Mert *a)* a kétségtelen tények között eddig nem akadt még, mely ne volna pszichikailag vagy fizikailag magyarázható. Olyan erők működnek itt, melyek kezdő fokon az általános pszichologia keretén belül is megtalálhatók; vagy pedig merőben immanens, azaz a jelenlevők tudatvilágában végbemenő jelenségek kivetítésével

van itt dolgunk (a spiritiszta jelenségek alighanem mind idetartoznak). *b)* Amennyiben mégis akadnának, főként a spiritiszta jelenségek körében mozzanatok, melyek ezen a módon nem magyarázhatók, azok mind tartalmi mind formai tekintetben magukon hordják a démoni eredet jegyét. Nevezetesen gyümölcseiről lehet itt is megismerni a fát: a spiritiszta praxis ritkán tett valakit erkölcsileg igazán jobbá; azonban igen sok részvevőt megrontott és összezavart. A fönt (75. lap) adott kritériumok szerint könnyen megkülönböztethetők az igazi csoda-jelenségektől.

A *jövendölés szempontjából* szóbajöhetnek a *parapszichológiai és teoszófiai* jelenségek. Azonban ezek nemcsak nem veszélyeztetik a jövendölés természetfölötti jellegét, hanem még a határokat sem teszik annyira bizonytalanokká, mint első tekintetre látszik. Mert *a)* tartalmi szempontból nem nyujtanak ezek semmi olyant, ami meghaladná a részvevők (a médium és közreműködők) tudását. Ámde a pszichológiai heteroszuggesztió és kifejezés törvényei szerinti megnyilvánulások, ha mindjárt a szokásosnál nagyobb érzékenységet követelnek is, analógiájuk vagy kezdő fázisuk szerint megtalálható a rendes pszichológia körében is, úgyhogy a különbség csak fokozati, olyanféle mint a zseni és a közönséges ember tudatvilága között; nem meta-, hanem csak para-pszichológiával, a lelki jelenségeknek nem új létrendjével, hanem csak a szokásostól eltérő rendjével van itt dolgunk. Ezért a gondos vizsgálat legtöbbször megtalálja bennük a részvevők szellemi színvonalának minden tökéletlenségét: tévedéseket, túlzásokat, tudatlanságot, képzeletszüleményeknek igazi tudásként való árusítását; főként a teoszófiát jellemzik ezek a banalitások és a régi gnósztikusok képzelgéseire emlékeztető elmeszöktetések. Ez a kritérium fönnáll azokkal a jelenségekkel szemben is, melyeket talán nem lehet a fönti pszichológiával magyarázni. Tartalmuk és célzatuk semmiképen nem vall közvetlen isteni eredetre.

Ami már most a *pszichometriá*nak és a *second sight*-nek első tekintetre föltűnő teljesítményeit illeti, itt két szempont jön tekintetbe: *a)* Épen ezeken a területeken a történeti valóság kérdésében sokszor van helye nagyon is megokolt kétségeknek. *b)* Az ide tartozó «jóslások» legtöbbször bizonyos óvatos általánosságban vannak tartva, úgyhogy a hiszékeny tanu könnyen igazolva látja a tényekből, holott voltaképen csak beleolvasta a későbbi tényekbe a korábbi elmosódott célzásokat. Annyival inkább, mert itt nagymértékben dolgozik az a sokszor megfigyelhető (pl. a szerencsétlen napok vagy számok keletkezésében is érvényesülő) törvény, hogy a bevált eseteket nagyon is nagy jóakarattal bírálják el és hirdetik, ellenben a be nem vált eseteket elhallgatják és hamar elfelejtik. Különben amit a jövendölés pszicho-etikai megítéléséről mondottunk, a tartalom, cél és mód szempontjából, itt kétségtelenül megállapítja, hogy nem igazi jövendölésekkel van dolgunk, hanem a pogány orákulumokhoz hasonló hívságokkal, melyeken nem lehet semmiképen sem fölismerni a nagy szent Isten pecsétjét. Az okkultizmus szolíd ismerete a bölcseletileg és teologiailag iskolázott gondolkodót mindenesetre arra készteti, hogy kiutasítson a természetfölöttiség területéről bizonyos jelenségeket és eseteket, melyekben hiszékenyebb és iskolázatlanabb nemzedék csodát vagy jövendölést lát.

3. A jövendölés *relativ valósága*. — Az igazi jövendölés kizárólagos szerzője Isten; mintegy értelemrendi csodával van itt dolgunk. Ezért

mindig biztosan Istenre utal, mint már Cicero[1] mondja: «Ez a két dolog annyira összefügg, hogy ha van Isten, van jövendölés és fordítva». Ha tehát a jövendölés egy tan vagy isteni küldött érdekében hangzik el, akkor a közvetlen isteni eredetnek kétségtelen jele. A jövendölés és tan közötti összefüggés pedig erkölcsileg biztos, ha vagy a tanító jövetele meg volt jövendölve, vagy ő maga ád jövendölést, tanának avagy küldetésének igazolására. S ez, miként a csodánál, történhetik kifejezetten vagy kerülővel vagy burkoltan.

Nehézségek. 1. A tiszta *szellemek* ismerete sokkal messzebbre terjed mint az emberé, és így megtörténhetik, hogy az ezektől eredő előremondásokat az emberek jövendölésnek tartják. — *Felelet.* Itt is tegyünk különbséget, mint a relatív csodánál: Ha *jó szellemtől* ered az ilyen előremondás, akkor Isten rendelkezésére történt, és miként a relatív csoda, a kinyilatkoztatásnak jegye. Ha *gonosz szellemtől* ered, minthogy ez nem Istennek tételes rendelkezése, hanem csak megengedése, a gonosz szellemek jellegét hordozza; Lucifer «nem adhat mást mint ami lényege», még akkor se, ha sátán jellegét takarni akarná; következéskép a tartalom, cél, mód szempontjai a körültekintő szemlélőt itt is biztosan eligazítják. Annyival inkább, mert az igazság Istene, ha kifürkészhetetlen bölcseségében enged is a gonosz szellemeknek ilyen szerepet, azt nem engedi, hogy ezáltal az ő kinyilatkoztatásának biztos fölismerhetősége veszélybe kerüljön.

2. *Gonosz emberek* is adtak jövendölést, mint Bálám (Num 22), Kaifás (Jn 11), azok kiket Jézus Krisztus nem ismer el, jóllehet az ő nevében jövendöltek (Mt 7). — *Felelet.* Isten olykor ilyen különös eszközökkel is él az ő terveinek keresztülvitelére. S ezért nincs kizárva, hogy olykor a pogányok körében is adott helyt igaz jövendöléseknek.[2] Azonban ilyenkor a jövendölés tanusága az igazságot támogatja; de a tanura, aki elzárkózik az általa hirdetett igazság elől, az a sors vár, amelyet az Üdvözítő[3] kilátásba helyezett ezeknek a prófétáknak: «Akkor megmondom nekik, hogy sohasem ismertelek titeket; távozzatok tőlem, ti gonosztévők!»

2. fejezet. A kinyilatkoztatás valósága.

Amint egyszer bizonyos, hogy a kinyilatkoztatás lehetséges, sőt szükséges, továbbá mint ilyen biztosan fölismerhető, nyomban következik, hogy fönnáll a *kötelezettség:* gondosan utánajárni, történt-e kinyilatkoztatás, és az hol található meg; még pedig utánajárni azzal a lelkiismeretességgel és odaadással, mellyel kötelessége az embernek eljárni a nagy életkérdésben, ideigvaló emberméltósága és örök üdvössége kérdésében. Az egyes ember számára ez a kötelezettség természetesen akkor válik esedékessé, mikor fölmerül előtte legalább a gyanu: nincs kizárva, hogy Isten kinyilatkoztatás útján segített az ember vallási inségén.

Ennek a kötelezettségnek az a *logikája,* hogy a kinyilatkoztatás kritériumait alkalmazzuk azokra a vallásokra, melyeket a történelemből megismertünk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy matematikailag

[1] *Cicero* Divinat. I 5. [2] Nevezetesen a Megváltóra nézve (lásd 67. § 4). Cf. *August.* Ep. 258; *Lactant.* Instit. I 6. [3] Mt 7$_{23}$.

minden egyes vallást tüzetesen ama kritériumoknak a mérlegére kell tennünk. Elég azokat szemügyre venni, melyek úgyszólván már első tekintetre magukra vonják a kutató figyelmét, vagy tartalmi jelentőségükkel, vagy történelmi súlyukkal, és amelyek belenyúlnak a jelenbe. Ilyenekül kínálkoznak mindenesetre a buddhizmus, mohamedanizmus, judaizmus és a nyugati ember számára csaknem kizárólag a kereszténység ; már azért is, mert egyrészt ezek és csakis ezek nőttek ki egy-egy nép keretéből és lettek világvallások, másrészt pedig ha a vizsgálat során kitűnik, hogy egy közülük megfelel a kinyilatkoztatás kritériumainak, a vita el van döntve. Az előző fejtegetésekből ugyanis világos, hogy az a vallás lesz az Isten akarta és Isten adta igaz vallás, amely eleget tesz a kritériumoknak, és több igaz vallás nincs.

Igy konvergálnak a kinyilatkoztatás-keresőnek, illetőleg ama keresés tudományos rendszerének, az *apologétikának* útja és a kinyilatkoztatás birtokosának, a hivőnek, illetőleg a hívő meggyőződés tudományos rendszerezésének, az *alapvető teologiának útja.* A hivő ugyanis szintén föl van híva[1] arra, hogy az ő hite «észszerű hódolat» legyen, és hogy készen álljon számot adni az embereknek a benne élő reményről. Evégből természetesen elég, ha erkölcsi bizonyosságot szerez arról, hogy a kinyilatkoztatás kritériumai ráillenek arra a tanításra, melyet Egyháza hivés végett eléje ád ; viszont nem illenek rá azokra a vallásokra, melyek az ő vallási látóhatárán a kinyilatkoztatottság vagy legalább a felsőbbség látszatával vagy épen igényével jelentkeznek ; s ilyenek épen az említett világvallások. A különbség tehát (a külső gondolatmenet tekintetében) csak az, hogy az apologétika lelkiismeretes szemlét tart a világvallások fölött, és az Egyház által előterjesztett evangéliumi tanításnál köt ki ; az alapvető teologia pedig, a hivő önigazolás az egyházi tanításból indul ki és a világvallásoknál tett kémlő körút után visszatér oda.

A katolikus igazságnak ez a *tudományos igazolása két irányban* haladhat. Lehet az útja *előremenő*, progresszív. Ilyenkor követi állomásról állomásra a kinyilatkoztatás történelmi egymásutánját. Először igazolja, hogy a kinyilatkoztatás kritériumai kijárnak az őskinyilatkoztatásnak, melyet Isten az ősemberben az egész emberiségnek adott. Minthogy a vízözön után a kinyilatkoztatás hirdetője és az újabb kinyilatkoztatások alanya végelemzésben Israel lett, következik ennek igazolása, amint először megcselekedte Eusebius hatalmas Praeparatio evangelica-jában. Ezt követi az evangéliumi kinyilatkoztatásnak, majd az egyházi előterjesztésnek igazolása, a demonstratio christiana et catholica, mint a 17. századi nagy apologéták elnevezték és kiépítették.

Lehet az út *visszamenő*, regresszív : Először megmutatjuk, hogy az élő egyházi előterjesztés megfelel a kinyilatkoztatás kritériumainak ; azután már sokkal könnyebb, az Egyház igazolt tanusága alapján igazolni az evangéliumi, mózesi és ős kinyilatkoztatásnak igazságát. Ez az eljárás nemcsak könnyebb mint az előbbi, hanem természetesebb is ; mert abból indul ki, ami hozzánk közelebb esik és abból, ami élő és fogható valóság. Továbbá bizonyos, hogy ennek az útnak szilárd a teologiai módszeres megalapozása. Aki ugyanis mint hivő hitének észszerű megalapozására törekszik, közben

[1] 1 Pet 3_{15} ; Rom 12_1.

nem mond le erről a hitéről, és még a Descartes-féle ú. n. módszeres kételkedéssel sem indul neki, úgy t. i. *mintha* még nem volna hite, hanem mintha még keresné azt.[1]

Gyakorlati szempontok javasolják, hogy *azt az utat járjuk*, melyet ma a legtöbb apologéta követ (legalább elvben): Közvetlenül és egyenest igazoljuk, hogy a Krisztus hirdette evangéliumi vallás eleget tesz a kinyilatkoztatás kritériumainak. Ezzel részint burkoltan részint közvetve igazolódik a Krisztus előtti kinyilatkoztatás és az egyházi előterjesztés is. Ez az igazolás, a demonstratio evangelica logikusan úgy történik, hogy először a végére járunk magának Jézus Krisztus szóbeli tanuságtételének. Ezt aztán megerősíti az ő csodáinak; főként föltámadásának, evangéliuma csodás fönnmaradásának és elterjedésének («az Egyház csodája»), majd a jövendölésnek és az evangéliumi vallás tartalmi értékének tanusága. Alkalmas betetőzése ennek a mérlegelésnek az evangéliumi vallás befejezettségének és abszolút tökéletességének megállapítása; logikus megalapozása és bevezetése pedig az evangéliumi kinyilatkoztatás forrásainak a hitelreméltóság szempontjából való vizsgálata.

9. §. A kinyilatkoztatás történeti forrásai.

Garrigou-Lagrange I. 2. s. 1. cp 1; *Hettinger* 28—30. §; *Schanz* II [3]1905 § 19 22 23. — H. *Felder* Jesus Christus I [2]1923; F. *Tillmann* Die Quellen des Lebens Jesu 1912; J. *Goettsberger* Einleitung in das Alte Testament 1928; J. B. *Aufhauser* Antike Jesus-Zeugnisse 1913; L. *de Grandmaison* Jésus Christ I [5]1927; F. *Braun* Où en est le problème de Jésus? 1932; *Pataky* A. A kereszténység eredetére vonatkozó újabb elméletek 1936.

1. A források hitelessége.

Az *őskinyilatkoztatás* kizárólagos elsődleges forrása a Genezis (Mózes I. könyve) első 11 fejezete.[2] A *mózesi* kinyilatkoztatást elsődlegesen az ószövetség nyujtja, az *evangéliumit* az újszövetségi Szentírás, elsősorban természetesen a négy evangélium és az Apostolok cselekedetei (Actus apostolorum). Az *Egyház*ra vonatkozó források az egyháztörténet írott és nem írott emlékei, az apologétikai szempontból döntő első szakaszára nézve főként a szentatyák művei. Ezeknek hitelreméltóságát ma már senki sem vonja komolyan kétségbe; s ezért nem szükséges, hogy itt kiterjeszkedjünk reájuk, kivált amióta katolikusok számára is teljesen megbízható összefoglaló munkák állnak rendelkezésére.[3]

Lehetetlen azonban alaposan szemügyre nem venni a *szentkönyvek hitelreméltóságát*. Ennél a vizsgálatnál a szentkönyvek mint történeti források jönnek tekintetbe; a szentkönyveket mint olyanokat, vagyis mint istenileg sugalmazott könyveket, valamint az egyháztörténet forrásait mint a szenthagyomány tanuit később tárgyaljuk (15. és 16. §). De ennek a hitelreméltóságnak tüzetes és részletes megállapítása nagy munka, melyet

[1] Lásd G. *Rabeau* Apologétique 1930. [2] Lásd P. *Heinisch* Das Buch Genesis 1930; W. *Schmidt* Die Uroffenbarung 1911. [3] G. *Rauschen*-B. Altaner Patrologie [11]1931; O. *Bardenhewer* Geschichte der altkirchlichen Litteratur 5 k. 1913/32. Az egyháztörténeten végig az eseményeket és a legjelentősebb forrásokat és irodalmat megbízhatóan regisztrálja *Funk*-K. *Bihlmeyer* Kirchengeschichte 3. k. [10]1936 kk.

annak rendje és módja szerint a szentírástudományok végeznek el. Az apologétikai logikának eleget teszünk, ha rövid összefoglalásban igazoljuk az evangéliumi vallás forrásainak, főként az *evangéliumok*nak történeti hitelreméltóságát. Ha aztán az evangéliumi vallás kinyilatkoztatott jellege egyszer apologétikailag igazolva van, akkor (ugyancsak apologétikailag) könnyebb igazolni az ószövetség hitelreméltóságát (14. §), ami egyenes eljárással körülményesebb munka volna.

A mai történetkritika[1] egy történeti forrás *megbízhatósága* számára *két* föltételt jelöl meg. Az egyik a forrás *hitelessége* (genuinitas, authentia), amely megköveteli, hogy abból a korból, arról a helyről, attól a szerzőtől származzék, aminek adja magát. Ezzel kizárja a hamis, becsúsztatott, apokrif forrásokat. Hozzátartozik ehhez az épség, mely kizár lényeges változtatásokat, nevezetesen idegen betoldásokat. A másik az *igazmondása*, melynek ezek a kritériumai: *a)* a szerzőnek és az elbeszélésnek jellege, *b)* a tartalomnak más megbízható forrásokkal, *c)* valamint annak a kornak egyetemes jellegével való összhangja.

Az *evangéliumok és Act* (Apostolok cselekedetei) **hitelessége.** — Az evangéliumok és Act keletkezési *ideje* tekintetében a teologiai szentírástudomány ma már eléggé általánosan, az ú. n. kritikai iskolától is elfogadott eredménnyel megállapítja, hogy Máté és Márk evangéliuma a K. u. 60. évnél nem később keletkezett; Lukács evangéliuma és Act 61–64 között, János 80–100 között. A katolikus szentírástudomány[2] azt is igazolja, hogy *szerzőik* azok, kiknek nevét viselik (Lc-ra és Act-ra nézve ezt elismerik ma az ú. n. kritikai irány képviselői is).

Ezt egyenest *bizonyítja* a *hagyomány*nak, főként az egyházi íróknak a 2. század közepétől kezdve majdnem egyöntetű és hézagtalan tanusága. Itt elég utalni a legrégibbekre és legjelentősebbekre: Papias-ra, aki még hallgatta Szent János evangelistát, Jusztinra, aki 150 k. írt, a Muratori-féle töredékre, mely 160 után vsz. hivatalos jellegű jegyzékét akarja adni a megbízható szentkönyveknek.[3] Megerősítik ezt a külső tanuságot igen súlyos *belső érvek a)* A zsidóság politikai, társadalmi és kultúrai helyzete a jeruzsálemi templom pusztulásával, 70 után teljesen megváltozott. Ennek a változásnak azonban semmi nyomát nem viselik a szinoptikusok (Mt, Mc és Lc, kik Jézus Krisztus életét és tanítását megegyező szempontok szerint tárgyalják, mintegy együttes nézésben: σύν-οψις). Miliőjük az a kor és helyzet, mikor a templom még áll, és a zsidóság római fönnhatóság alatt éli a maga vallási és társadalmi életét, úgy amint az a fogságból való visszatérés után kialakult. *b)* Az első század végén keresztény írók kezdik idézni őket és pedig egyre gyakrabban; a 2. század közepétől kezdve ezekből az idézetekből már elég sok szövegeltérést, ú. n. lectio varians-t lehet megállapítani, melyek minden régi írásnál a másolás velejárójaként jelentkeznek. Mindkét mozzanat pedig arról tanuskodik, hogy az evangéliumok már akkor nagy és elterjedt használatnak örvendtek. Tehát jóval előbb kellett keletkezniök. *c)* Az evangéliumok és az Act tartalma lépten-

[1] Lásd E. *Bernheim* Lehrbuch der historischen Methode [6]1908 és A. *Felder* ugyanezzel a címmel [3]1924. [2] Lásd *Tillmann*nak föntidézett munkáját és mint az újszövetségi irodalomtörténeti bevezetés megbízható összefoglalását és irodalmi útmutatóját J. *Sickenberger* Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament [4]1925. [3] Papias ap. *Euseb.* Hist. III 39 15 16; *Iustin* Apol. I 66; *Iren.* Haer. III 1, 1 2; V 8, 3.

nyomon elárulja, hogy íróik a zsidó és az őskeresztény dolgokban egyaránt teljesen jártasak. *d)* Sőt az evangéliumok és Act tartalmukkal, jellegükkel és bizonyos jellegzetes mozzanatokkal burkoltan elárulják szerzőjüket.[1]

Ugyancsak vitán felül áll ma ezeknek az írásoknak **épsége**, legalább abban az értelemben, hogy eredetük kora után már nem történtek lényegbevágó szövegváltoztatások vagy épenséggel betoldások. Az evangéliumoknak kb. 3000 másolatát ismerjük és rengeteg (állítólag 40.000) lectio varians-t, melyekről azonban már a híres Hort (1882) megmutatta, hogy az evangéliumi szövegnek alig ezredrészét érintik, és sehol sem lényegesen. Megerősíti az a tény, hogy már a legrégibb fordítások (főként a latin és szír), melyeknek eredete a 2. századra megy vissza, a mienkkel egyező eredetire utalnak. Hozzájárul, hogy legújabban napfényre kerültek papirusra írt evangélium-töredékek, melyek a 2. század első felére (esetleg 120 k.-re) mennek vissza, és a mi görög szövegünkkel megegyező szövegeket hoznak. Nem csekély értékű ellenbizonyítékot szolgáltatnak az ú. n. szövegkritikai kiadások. A szövegkritikából ugyanis az utolsó században külön tudomány lett, melyre rengeteg szorgalmat, éleslátást, tudást és lelkiismeretességet fordítottak protestáns és katolikus tudósok. Ezek a kritikai szövegkiadások, ha mindjárt szélsőbali «kritikusoktól» erednek is, mint pl. von Soden kiadása (1913), néhány nem döntő jelentőségű eltérést leszámítva, a mienkkel egyező szöveget adnak.

2. A források igazmondása.

1. Az újszövetség történeti tartalmú szentkönyveinek, az evangéliumoknak és Act-nak szerzői

a) Kifejezetten *valóságot akarnak írni:* nemcsak a szinoptikusok, kiknek művei alakilag is történeti jellegűek, hanem János is, akiről némely kritikus azt mondja, hogy nem történeti valóságot akar írni, hanem Krisztus megélése nyomán kelt gondolatait és vallási élményeit. Azt írja ugyanis evangéliuma végén :[2] «Még sok egyéb jelet is cselekvék ugyan Jézus az ő tanítványai láttára, melyek nincsenek megírva ebben a könyvben ; ezek pedig megírattak, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia».

b) Ezeknek az íróknak *volt is módjuk megtudni a valóságot.* Hiszen részint szem- és fültanui a leírt dolgoknak, mint Máté és János, részint pedig közvetlen tanuknak tolmácsai. Igy Márk Szent Péter «csatlósa», mint Papias mondja[3] ; Lukács pedig Szent Pál társa, amint azt Harnack[4] is kielemzi a szövegekből, főként az Act «mi»-elbeszéléseiből. Lukács ezenfelül megvallja, hogy «miután mindennek elejétől fogva gondosan a végére járt», «sorrendben» (καθεξῆς) leírja, hogy címzettje (a kereszténnyé lett előkelő Theophilos) megismerje «azoknak a dolgoknak bizonyosságát, melyekre oktatták».[5]

c) A szerzőknek ezt a lelkületét, mely a kendőzetlen valóságot akarja leírni, igazolja az *írásmódjuk:* egyszerűen, köntörfalazás nélkül elmondanak mindent, úgy amint történt, azt is, ami szégyenletes volt rájuk nézve ;

[1] Lásd *Tillmann* i. m. Kap. 2 3 5 6. [2] Jn 20$_{30}$. [3] Papias ap. *Euseb.* Hist. Ecl. III 39, 15. [4] A. *Harnack* Lukas der Arzt 1906. [5] Lc 1$_{1-4}$.

nem mentegetőznek és nem magyarázgatnak, nem elméletieskednek és nem tesznek úgy mint más írók, kik a maguk gondolatait és elméleseit beleszövik az eseményekbe. Ez igen jelentős mozzanat a szentírók történeti megbízhatósága szempontjából. Szent *Pál*nak már vannak az Úr Krisztusra vonatkozó mélyen járó rendszeres elgondolásai; van ú. n. szentpáli teologia, melynek alapvonalai Krisztusnak időelőtti léte, Isten-volta, megváltó tevékenysége, ennek hatása: a megigazulás és Krisztus titokzatos testének kiépülése, Krisztus megdicsőülése. Már most a szinoptikusok, jóllehet a legnagyobb valószínűség szerint akkor írtak, mikor Szent Pálnak eszméi a fő leveleiből már ismeretesek voltak, mégsem adják ezeket Jézus Krisztusnak ajkára, hanem szemmelláthatóan az evangéliumi *világnak* egy differenciálatlanabb fázisát írják le; világos jelül, hogy az előadásukba *nem viszik bele a maguk gondolatait*, hanem csak a tényeket beszéltetik. Igen jellemző az is, hogy Szent *János* az ő híres Logos-tanát (lásd 43. § 1) világosan körvonalozza evangéliumának bevezetésében (az ú. n. prologusban), de sehol nem adja Krisztusnak ajkára.

d) A szentíróknak épen az evangéliumok egyszerű, közvetlen előadásából elénk táruló *jelleme* erkölcsi biztosíték arra, hogy távol állott tőlük a hamisítás és megtévesztés szándéka. Jámbor lelkük rettegett attól a gondolattól, hogy «Isten hamis tanuinak találtassanak».[1] Minden megtévesztésnek, illetőleg *csalás*nak megvan a *pszichikai indítéka*. De mi indíthatta volna az apostolokat és szentírókat arra, hogy ne úgy beszéljenek, ahogyan tudták a dolgokat? Mihelyt Jézus Krisztushoz csatlakoztak, kivonták magukat népi közösségük védelme alól; sőt szembehelyezkedtek népük vezetőinek balítéleteivel, szenvedélyeivel, reményeivel és állandó ádáz üldözésnek tették ki magukat. Azóta ezek a vezetők árgus szemmel figyelték minden lépésüket, és ha rajtakapták volna akármilyen ferdítésen vagy épenséggel csaláson, azt nyomban kegyetlenül a torkukra verték volna. Akik pedig jobbhiszeműek voltak, azokat az evangelisták mint Krisztus követői meg akarták nyerni egy vallásnak, mely sok és súlyos áldozatot követelt. Az efféle toborzásnak azonban nem csalás az útja. Ami pedig őket magukat illeti, írásaikkal úgy amint azok előttünk vannak, csak lenézést, rágalmazást, sőt üldözést és halált szereztek. Ámde minden pszichológiának arculütése az a gondolat, hogy józan emberek azért hamisítsanak és csaljanak, hogy érte üldözés és halál legyen a részük. Ellenkezőleg; a józan pszichológia az, aminek Pascal ád kifejezést: Je crois à des témoins, qui se laissent égorger. De még ha meg is történt volna ez a pszichológiai lehetetlenség, ha meg is lett volna a szándékuk elbeszélésükbe belevinni a maguk hamis elgondolásait, az nem sikerült volna. Pszichológiai lehetetlenség ugyanis Jézus Krisztus személyiségét és jellemét, ezt a páratlan erkölcsi csodát (11. § 1) embernek kitalálni; még kevésbbé irodalmilag iskolázatlan, jóindulatuk dacára koruk és népük balítéleteibe rögzött embereknek. És ki tudja komolyan elfogadni, hogy az evangéliumi vallási ideált, még a relativista és racionalista álláspont szerint is a történeti vallások legkiválóbbját (13. §), ezek a tanulatlan emberek találták ki? Sőt ma már arra is utalnak, hogy az evangéliumok irodalmi jellegét abban a korban egyszerűen nem lehetett kitalálni; a szabadon alkotó klasszikus irodalom

[1] 1 Cor 15$_{15}$.

nem értett az egyeditéshez.[1] Igy az evangéliumi előadás tartalma és jellege megerősíti, amit Szent János mond[2]: «Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit néztünk, és kezünk tapintott az életnek Igéjéről . . . azt hirdetjük nektek».

2. Az evangéliumok előadása *összhangban van*

a) a kereszténység másik jelentős történeti forrásával, *az Egyháznak létével és élő tanuságával.* Történeti tény ugyanis (16. §), hogy az Egyház fönnállott, még mielőtt evangéliumok íródtak ; sok helyütt utóbb is, sőt még századok mulva is gyökeret vert, és gyarapodott Irás nélkül ; és mégis kezdetben is, később is azt hirdette és vallotta szóval és élettel, egészen a vértanuságig, amit az evangéliumok elbeszélnek. A hiteles vértanu-aktákból össze lehet állítani az evangélium fő adatait. Az Egyház tehát az evangélium tartalmának független tanuja ; és igy elég van téve ennek a törvényszerű követelménynek : «Két vagy három tanu szájának kell állítani minden dolgot».[3]

b) Sőt maguk *az evangéliumok is viszonylag egymástól független tanuk,* kiknek tanusága a lényeges pontokban egyezik.

A *szinoptikusok*ra nézve ez ma általánosságban el van ismerve. Hiszen ez a tény adja nekik modern össznevüket is (szinoptikusok ; ami annyit jelent, mint az evangéliumi eseményeket egy szemszög alatt nézők). Ami Szent *Jánost* illeti, a történeti kritika egy időben kétségbevonta történeti megbízhatóságát és úgy tekintette, mint egy körnek, illetőleg egy szerzőnek Jézus Krisztusról és az ő evangéliumáról való elgondolását, nem pedig mint történeti dolgok előadását. Ámde bizonyos, hogy János egyfelől az időrendi egymásutánt, történeti jellegű előadásoknak ezt a legkényesebb követelményét, pontosabban szem előtt tartja, mint a szinoptikusok, sőt mint Lukács is, aki pedig könyvének bevezetése értelmében (lásd 91. lap) kifejezetten arra törekszik, hogy «sorrendben» írjon. Továbbá jóllehet többnyire terjedelmes elméleti tanításokat közöl, ezeknek történeti keretét, a helyet, időt, körülményeket, a szereplő személyeket olyan pontosan, olyan határozott és akárhányszor aprólékos vonásokkal rajzolja, hogy igy csak az írhat, aki azt hirdeti, amit látott és hallott.[4] Nem utolsó bizonyíték, hogy ahol Szent János a szinoptikusokkal közös dolgot tárgyal, teljes összhangban van velük.[5] Ami pedig sajátja, pl. az eucharisztiás beszéd, minden zökkenő nélkül beleilleszkedik abba a történeti keretbe, melyet megrajzolnak az evangelisták.

A *kritika* főként a következő mozzanatokra gondol, mikor árkot von János és a szinoptikusok közé : János evangéliumának *más a színtere ;* nem a szinoptikusok Galileája egyszerű népével, hanem Jeruzsálem az ő irástudóival. *Más a tartalma:* a szinoptikusoknál csodák és a vallásilag érdekelt egyszerű hallgatósághoz hozzámért tanítás példabeszédekben és diatribés, szentenciás előadásban ; Jánosnál ellenben az akkori rabbi teológiával rokon szubtílis és terjedelmes teológizáló értekezések. És *más a Krisztusuk:* a szinoptikusoknál a nép iránt mérhetetlen részvéttel el-

[1] *Schütz A.* Krisztus 1932. p. 127. [2] 1 Jn 1$_{1-3}$. [3] Deut 19$_{15}$; cf. Mt 18$_{16}$ 2 Cor 13$_{1}$. [4] 1 Jn 1$_{3}$; ezt a levelet a tudósok ma úgy tekintik mint a szentjánosi evangélium bevezetését és kisérő levelét. [5] Itt mindössze két pont az, ami a tudósok között mindmáig vita tárgya : az utolsóvacsora ideje és az Úr Krisztus halálának időpontja. Ezekre nézve lásd J. M. *Lagrange* Evangile selon Saint Jean ^{2}1925.

töltött vallási megújító, az Isten akarata alatt meggörnyedő, de meg nem rendülő szent és nagy ember; Jánosnál a világelőtti és világfölötti Logos, az örök Istenség létegységébe merítve, mielőtt emberré lett.

Ami mindenekelőtt az utolsó mozzanatot illeti, annak idején (57. § 2) tüzetesen megmutatjuk, hogy Szent *János krisztológiája* nem más mint a szinoptikusoké. Ami meg a *színhely és a tan* különbözőségét illeti, az nem ellentét, hanem kiegészítés. Szent János nem tagadja Krisztus galileai tartózkodását és tanítását, sőt egyet-mást elbeszél belőle (pl. Jn 6-ban); s viszont a szinoptikusok is jelzik, hogy Krisztus sokat tartózkodott Jeruzsálemben és ott szembekerültek vele a zsidó nép szellemi vezérei, kik számon kérték tőle küldetését és tanítását. Ha tehát János itt részletezi, amit a szinoptikusok csak jeleztek, ez nyilván nem tagadás és ellentét, hanem kiegészítés. De a színhely és a hallgatóság más kerete érthetővé teszi a tanításnak is más módját és részben más tartalmát. Azonkívül jó figyelmen kívül nem hagyni, hogy János *majdnem egy emberöltővel később* írt mint a szinoptikusok, mikor a régi apostolok már meghaltak, mikor az egyházközség-alapító első és második nemzedék már sírba szállt, és gnósztikus szekta-mozgalmak kezdték barázdálni az addig egységes «szeretet»-szövetséget. Ebben a megváltozott miliőben természetes, hogy előtérbe kerültek a tanításnak finomabb árnyalatai; s az első nemzedék közvetlen magatartásával szemben, melyet elsősorban az új tartalom fogott meg, előtérbe nyomult *az Üdvözítő személye;* s ennek megrajzolására csakugyan az az apostol volt a leghivatottabb, aki símuló nagy szeretetében legmélyebben hatolt bele ennek a személynek mélységes titkába, és akinek a többi apostolnál nagyobb volt a műveltsége is. Evangéliumának történeti megbízhatóságán tehát nem esik csorba azzal, hogy Krisztusért égő nagy lelkének tulajdon tüzén keresztül ragyogtatja elénk Krisztust és az ő evangéliumát. Döntő bizonyság itt is az az *aprólékos gond,* mellyel megrajzolja azoknak a szárnyaló tanításoknak történeti keretét. Továbbá: Jézus Krisztus istenségének annyira határozott hangsúlyozása mellett csattanós tanuságot tesz igaz embersége mellett; leírja pl. hogy mikor a kereszten függő Úr Krisztusnak oldalát a katona megnyitotta lándzsájával, «legottan vér és víz jött ki. És aki ezt látta, bizonyságot tett róla, és igaz az ő tanusága; és az tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyétek».[1]

A kritika szeret rámutatni azokra az *ellentétek*re, melyek az evangéliumi elbeszélésben *némely esemény tekintetében* fönnállnak, minők a föltámadott Krisztus megjelenései, a kenyérszaporítás, a templomi latrok kiűzése. Ezekről a tudományos exegézis[2] pontról-pontra megmutatja, hogy eltérések ugyan, de nem ellenmondások, csak látszatra *(enantiophania*-k). S ha itt a mai tudomány nem tud minden apró részletet tisztázni, azon nem lepődik meg, aki meggondolja, hogy olyan dolgokról van itt szó, melyek időben, térben, jellegben egészen távol esnek tőlünk, és amelyekről épen a legkisebb részleteket illetőleg aránylag kevés és szűkszavú forrás áll rendelkezésünkre. De ha nem is oldható föl minden kétség, egyfelől érintetlen marad az evangéliumi elbeszélés lényege; az alapvető mozzanatok

[1] Jn 19$_{34}$. [2] Lásd a ma legterjedelmesebb és legalaposabb kommentárt: J. M. *Lagrange* Évangile selon s. Matthieu, Marc, Luc, Jean; több kiadás 1920 óta (Paris, Gabalda).

megbízhatóságához ugyanis nem férhet semmi kétség akkor sem, ha bizonyos alárendelt részletekben eltérések mutatkoznak. Másfelől pedig épen ezek a nem mindenestül elsimítható eltérések arról tesznek bizonyságot, hogy a szentszerzők nem másolták ki egymást, illetőleg nem tették azt, amit a tervszerűen dolgozók: nem akarták minden áron elsimítani a látszólagos ellenmondásokat és kiegyenlíteni az eltéréseket,[1] hanem naiv elfogulatlansággal azt írták, amiről meg voltak győződve, hogy meg kell írniok. Az eltérések tehát nemhogy csökkentenék az evangéliumok megbízhatóságát, hanem inkább támogatják; mert kizárják az összebeszélésnek és tervszerű összehangolásnak még a gondolatát is.

c) Az evangéliumi elbeszélés *összhangban van a szentpáli levelek elbeszélésével.* Nem épen sok ugyan az, amiben találkoznak vagy érintkeznek; hiszen Szent Pál nem elbeszélést ád, hanem tanítást. De alapvető pontokat ő is érint, és ezekben az evangéliumokkal való összhangja annál értékesebb, mert a kritikai irány is elismeri fő leveleinek hitelességét, sőt elismeri, hogy 51–59 közt keletkeztek; tehát az ő álláspontjuk szerint az evangéliumnak az eredethez közelebb eső forrásai, mint a szinoptikusok.

3. Az evangéliumok tartalma, hangja, utalásai, föltételezései teljesen *beleilleszkednek koruknak abba a történeti és kultúrai világába,* vallási, politikai és világnézeti eszméibe és történeti helyzeteibe, személyeibe, melyeket a profán történetből ismerünk, és amit nagy részletességgel elénk tárnak Schürer, Bousset és Felten munkái.[2] Ez az összhang külön figyelmet érdemel mint az evangéliumi szerzők megbízhatóságának bizonysága; főként azért, mert a zsidó háború után, 70 után ez a világ teljesen megváltozott; és a történetben, archeológiában, kultúrtörténetben járatlan evangelisták számára teljesen lehetetlen lett volna írók módjára rekonstruálni ezt a miliőt anélkül, hogy a mai exakt történettudomány lépten-nyomon rájuk ne cáfolna. Igy azonban kénytelen megerősíteni tanuságukat még olyan jelentéktelen kicsinységekben is, mint két helységnek egymástól való távolsága, amint ezt mai ásatások és helykutatások igazolják.

4. Az evangéliumi előadást megerősítik Szentíráson kívüli **pogány és zsidó** *kortanuk.* Ezeknek száma mindenesetre csekély. De ez nem lephet meg. Abban az időben a római birodalom nagysága és az augustusi kor fénye ígézte meg az elméket; s a hellenizmus világtávlataihoz szokott írók édeskeveset törődtek azzal, ami ennek a világnak egy egészen jelentéktelen zugában történt, az akkori világ vallási viharsarkában, a «detestabile genus Iudaeorum» közepett. Annál értékesebb ennek a néhány írónak az evangéliumokkal egyező tanusága.

Mindenekelőtt *Josephus Flavius* († 95 k.), egészen ebben a hellenista és impériumos eszmekörben élő zsidó történetíró beszél Keresztelő Sz. János[3] igehirdetéséről, nagy befolyásáról és Heródestől történt haláláról.

[1] Bár viszont a föltűnő egyezések, nemcsak a tartalomban, hanem a megfogalmazásban is, melyek épen a szinoptikusoknál észlelhetők, szintén követelnek magyarázatot. Ez a «*szinoptikus kérdés*» mindmáig nincsen kielégítően megoldva; itt még föltevés küzd föltevés ellen. Lásd *Tillmann* i. m. Kap. 3. [2] E. *Schürer* Geschichte des israelitischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3 k ⁴1901/9; W. *Bousset* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter ³1926. J. *Felten* Neutest. Zeitgeschichte 2 k. ³1925. [3] *Josephus Flavius* Antiqu. iud. XVIII 5, 2.

Elbeszéli,[1] hogy Ananiás főpap megköveztette másokkal együtt Jakabot; és ez «tanítványa volt annak a Jézusnak, akit Krisztusnak mondottak». Továbbá azt olvassuk :[2] «Abban az időben élt Jézus Krisztus, bölcs ember (ha ugyan szabad őt embernek mondani). Csodálatos dolgoknak végbevivője volt ő, (mester azok számára, kik az igazságot szívesen beveszik), és sok zsidót, sok pogányt vonzott magához. (Ő volt a Krisztus). Mikor aztán Pilátus a mi népünk vezéreinek följelentésére kereszthalálra ítélte, nem szűntek meg ragaszkodni hozzája, kik kezdettől fogva szerették. Meg is jelent harmadnap, új életre kelve, amint ezt és sok más csodálatos dolgot előre megmondották róla a próféták. A keresztények gyülekezete róla vette a nevét, és tart mindmáig». Erre az utóbbi szövegre nézve ma a tudósok megegyeznek abban, hogy ebben a formában nem eredhet Flaviustól, nagyon is keresztény ízű kitételei miatt. Némelyek (köztük Harnack is) a zárójeles részeket keresztény kéztől eredő betoldásoknak tartják, de a többit hitelesnek tekintik, abban a meggondolásban, hogy ha Josephus szólt a Keresztelőről és Jakabról, nem hallgathatott Krisztusról. Viszont mások, kiváló katolikus tudósok is, az egészet keresztény kéztől való betoldásnak minősítik, főként mert a régi keresztény írók nem tudnak róla.[3]

Ami nézeteket abban az időben a zsidók tápláltak a keresztényekről és Krisztusról, azt a *Talmud*ból olvashatjuk ki.[4] Ott bizony sok súlyos tévedés esik, szemmelláthatólag mende-mondák, evangéliumi adatok népies elferdítései; pl. hogy szegénységében Egyiptomba ment napszámosnak, ott azután a papoktól megtanulta a varázslást, mellyel hazájában utóbb bámulatba ejtette követőit. Sőt istenkáromló mozzanatokat is tartalmaznak, a közismert fanatikus talmud-gyűlölet nyilvánvaló termékeit; pl. hogy egy Panthera nevű katona törvénytelen fia[5]. De mindenesetre tanuságot tesznek Krisztus személyének történeti valósága mellett. Ez a tanuság annál értékesebb, mivel az ú. n. tannaim-tól ered, az első két század talmudi törvénymagyarázóitól.

A rómaiak közül *Tacitus*[6] elbeszéli Nero hitvány tettét, Rómának 64-ben történt fölgyujtását, és azután folytatja : «Hogy tehát véget vessen a sok szóbeszédnek, a vádat áthárította és a legkeresettebb büntetésekkel sujtott le azokra, akiket a tömeg istentelen életük miatt gyűlölt és keresztényeknek nevezett. Ennek a névnek szerzőjét, Krisztust, Tiberius uralkodása alatt Poncius Pilátus kivégeztette. Ez a vészes babona, melyet sikerült egy pillanatra elfojtani, ismét kitört és elözönlötte nemcsak Judeát, ennek a bajnak fészkét, hanem még a Várost is». *Suetonius*[7] elmondja, hogy Claudius «a zsidókat,[8] kik Chrestus[9] izgatónak a hatása alatt folyton lázongtak, kiűzte Rómából». Az ifjabb *Plinius*[10] († 113) Trajánus császárhoz fordul tanácsért a keresztények ügyében; azt mondja : «Bűnük vagy tévedésük főként abban állott, hogy meghatározott napokon napkelte előtt

[1] U. o. XX 9, 1. [2] U. o. XVIII 33. [3] *Origenes* említi a Keresztelőről és Jakabról szóló helyeket (Cels. I 47 és II 13), de nem a Krisztusra vonatkozót. Elsőnek *Euseb.* Hist. E. I 11 említi. [4] Lásd *Huber* L. Zsidók Jézus Krisztusról 1933; J. *Klausner* Jesus von Nazareth ²1934. [5] *Orig.* Cels. I 29 32. [6] *Tacitus* Annales XV 44. [7] *Sueton.* Vita Claud. 25. [8] A rómaiak a még akkor igénytelen, jobbára zsidókból toborzódó keresztény gyülekezetet zsidó felekezetnek nézték. [9] A rómaiak sokszor ezt az alakot használják; t. i. a görög χρηστός-ból származtatják χριστός helyett; cf. *Tertul.* Apol. 3. [10] *Plin.* Epist. X 97.

össze szoktak gyűlni, és Jézusnak mint Istennek váltakozva éneket zengenek». Más gyakrabban idézett nem evangéliumi szövegeket, nevezetesen *Abgár* fejedelemnek Krisztushoz írt levelét, a mai történettudomány teljes bizonyossággal hamisítványoknak leplezett le.

Ezek a profán bizonyságok az evangéliumi elbeszélés közvetlen támogatása tekintetében nem sokat jelentenek ; hisz rendkívül szűkszavúak és általánosságokban mozognak. Történeti értéküket azonban épen napjainkban nem szabad kicsinyelni, mert egymagukban elégségesek annak az ostoba mozgalomnak megcáfolására, mely a század elején *Jézus Krisztusnak történeti létét* is kétségbe vonta.[1]

3. A források racionalista tagadása.

A racionalizmus tagadja minden természetfölötti kinyilatkoztatásnak, csodának, jövendölésnek lehetőségét ; tehát tagadja, hogy természetfölötti valami bármikor bármilyen formában is történeti valósággá vált. Mikor ezzel a «dogmatikájával» kézhez veszi a Szentírást, nevezetesen az evangéliumokat, kénytelen kétségbevonni a megbízhatóságukat mindazokban az esetekben, melyek természetfölötti tényeket beszélnek el. S minthogy az evangélium át meg át van szőve természetfölöttiséggel, ez az álláspont a gyakorlatban az egész újszövetség hitelreméltóságának elvetését jelenti. A racionalizmus tehát arra van utalva, hogy ama természetfölötti tartalmú elbeszélések eredetét «észszerű», azaz racionalista módon magyarázza. Ez az igyekezet szülte a *bibliai racionalizmust*, melynek jelentősebb evangélium-racionalizáló elméletei a következők :

1. A *csalás-elmélet.* Szerzője *Reimarus* Sámuel hamburgi tanár ; idevágó műve : Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, melyből halála után Lessing 1774–8 között adott ki szemelvényeket Wolfenbütteler Fragmente címen. Elsőnek állította föl azt a vakmerő és káromló tételt, hogy ami természetfölötti, csodás mozzanat van az evangéliumokban, az apostolok kitalálása megtévesztés céljából. Szerinte az apostolok fanatikus zsidó hazafiak, forradalmárok voltak, kik Krisztusban nemzeti szabadítót üdvözöltek és azt remélték, hogy majd kikiáltja a zsidók világuralmát (a politikai messiás-eszmény értelmében ; lásd 10. § 1). Maga Krisztus is osztozott ebben a fölfogásukban és reményükben. Mikor aztán a zsidó főemberek Krisztust mint veszedelmes fölforgatót kivégezték, először teljes csalódottság és kétségbeesés szállta meg őket. De minthogy vonakodtak visszatérni régi foglalkozásukhoz, lassan fölocsudtak ; ráeszméltek, hogy Krisztus politikai gondolatait lehet szellemi Isten-országára is értelmezni és így is lehet majd fölállítani a zsidók világuralmát. Hogy ennek az új elgondolásuknak és terjesztésének kellő nyomatékot adjanak, ellopták a holttestét, föltámadásának hírét költötték ; majd egyéb csodákat is mondtak rá, és ezeknek a hírét is szorgalmasan terjesztették.

2. A *természeti magyarázás* elmélete. Reimarus durva fikciói kihívták még a fölvilágosodottaknak is a tiltakozását és undorát. Annál nagyobb

[1] Lásd F. *Meffert* Die geschichtliche Existenz Jesu [13]1921; F. *Kiefl* Der geschichtliche Christus u. die moderne Philosophie 1911.

visszhangot talált egy másik elmélet, ugyancsak a 18. századi sekélyes vallási «fölvilágosodottság» szülötte. Eszerint sem az apostolok, sem kivált Jézus Krisztus, egyáltalán nem csalók. Csodákat ugyan nem művelt, nem is művelhetett, minthogy ilyenek nincsenek. Hanem igenis szívén viselte a népe valláserkölcsi emelésének ügyét. Mint jó pedagógus tudta, hogy az a tanulatlan nép, melyet naiv képzelet és szertelen vágyak hevítenek, csak úgy veszi be a józan tanítást, ha az ő ízlésének megfelelő tálalásban kapja : csodák, jövendölések, rendkívüliségek köntösében. Krisztusnak és az evangelistáknak szemében azonban ez a csodás elem csak pedagógiai beöltöztetés a naiv, gyerekes emberek számára. Az érettség és fölvilágosodottság fázisába jutott emberiségnek a helyes értelmezéssel ki kell hüvelyezni ebből a különös burokból a józan valláserkölcsi tanítás értékes magvát. Igy tanított Kant (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793), így a német humanizmus vezető emberei, főként Herder, Lessing, Goethe. Teologiai rendszert csinált ebből a «*pedagógiai alkalmazkodás*» gondolatából H. E. *Paulus*, heidelbergi protestáns teológiai tanár († 1851), aki a «természetes értelmezés» számára ezt a receptet adta : El kell gondolni, hogyan történhetett természetes módon, amit az evangélium csodának beszél el ; nevezetesen az evangéliumi szöveget a hiányzó mozzanatokkal ki kell egészíteni, és ami ilymódon a szövegben fölöslegesnek bizonyul, azt el kell hagyni. Pl. Urunk színeváltozása így történt : Krisztus hegyi találkozást beszélt meg két ismerősével tanítványai tudta nélkül. Mikor kora hajnalban fölért három tanítványa kíséretében a hegyre, az idegenek késtek. Ő elkezdett imádkozni, a tanítványok elbóbiskoltak. Közben megjelentek az idegenek ; a fölneszező tanítványok a hajnali ködbe burkolt, a kelő nap sugaraitól megvilágított alakokat égi jelenéseknek gondolták, kivált, mikor azok a ködben megint észrevétlenül eltűntek. Ennek az iskolának elkésett fanatikus és ügyes reklámozója E. *Renan* Vie de Jésus 1863 c. hírhedt könyvével.

3. *A mítosz-elmélet.* Miután már a 18. század végén fölmerült és itt-ott alkalmazásba ment az a fölfogás, hogy a mítosz nem más mint a tanulatlan népek metafizikája és vallási világnézete költészet formájában, Fr. D. *Strauß* († 1874) alkalmasnak látta arra, hogy az evangéliumok racionalista magyarázatának kulcsa legyen, és azzá is tette híressé vált művében : Das Leben Jesu 2 k. 1835. Alapgondolatai a következők · A keresztény vallás és az evangéliumok születésének ideje vallásilag fölzaklatott kor volt. A zsidók határtalan fanatizmussal képviselték messiási eszméiket, fölhevült és amúgy is túltengő képzeletük ezeket mind csodás színbe öltöztette ; folyton gyarapították ilyen csodás elemekkel, főként a várt jövendő messiás személyét, tevékenységét, művét. S ezeket a máris mítosszá lett eszméket, vagyis az öntudatlanul költő képzelet mezébe öltöztetett eszméket a zsidók egy része átvitte Jézus Krisztusra, egy szerény viszonyok közt élő, egyébként tiszteletre és szeretetre méltó rabbira. Igy ez a semmiesetre sem rendkívüli ember csakhamar nagy csodák fényétől övezetten jelent meg híveinek lelke előtt. Ezek a lelkes hivek minden csalási és félrevezetési szándék nélkül, pusztán izgatott képzeletük és fanatikus lelkesedésük sugallatára tudat alatt végbevitték ezt a következtetést: A messiás ilyen meg ilyen csodadolgokat cselekszik, mikor majd megjelenik. Ámde ez a rabbi Krisztus a messiás. Tehát ilyen csodás módon született,

élt, működött, halt meg és dicsőült meg. Így megszületett a keresztény mítosz, mely a történeti Krisztust természetfölötti színben látta és mutatta. Ez a mítosz az azt alkotó első nemzedék után is még folyton gyarapodott, főként csodás elemekkel, míg végre a keresztény község a 2. század közepén azt írásba foglalta, és megszülettek a mai evangéliumok.

4. *A tübingai racionalista iskola.* F. Ch. *Baur* († 1860) Hegel hatása alatt a kereszténységet úgy magyarázta, mint Hegel általában a világ és a történelem folyását: ellentétek harcából és kiegyenlítődéséből. Szerinte a kereszténység nem más mint a Péter-párti Krisztus-követők tézisének és a Pál-pártiak antitézisének szintézise. A *két párt* vetélkedésében Krisztus személye és élete folyton gyarapodott csodás elemekkel, jobbára a tudattalanul dolgozó mítosz-alkotó képzelet, olykor azonban a szándékosan dolgozó jámbor buzgóság hatása alatt is, persze mindig a pártszínezet megőrzésével. Végre kiegyezésre került a sor, és ennek eredményekép a keresztény pártiratokat a 2. század vége felé az egyeztetés szellemében átdolgozták, anélkül azonban, hogy az eredeti jelleget mindenestül el tudták volna tüntetni. — A mult század utolsó emberöltőjében a racionalisták szükséglet szerint a különféle előző elméletekből szőtték össze a maguk fölfogását. Ezek közül az eklektikusok közül legismertebbé vált Wrede után *Harnack*, akinek eszméi Das Wesen des Christentums 1901 c. népszerűsítő munkája útján széles körökbe hatoltak. Némi új szempontokat hozott, de eklekticizmusnál tovább nem jutott.

5. *A vallástörténeti iskola* (Reitzenstein, Bousset, Frazer; Heitmüller, Gunkel, Bultmann, a modernisták Loisy-val az élükön és sokan mások). Alaptételei a következők: *a)* A *vallás forrása* az emberben egy külön érzék, a sensus numinis, mely a tudatalattiság mélységeiből tör elő és közvetlenül belenyujtózik a vallás világába. Amit a jámbor hivő természetfölötti mozzanatnak tekint: csoda, kinyilatkoztatás, Isten megjelenése és megtestesülése nem más mint ennek a vallási érzéknek és a belőle sarjadó vallási élménynek intenzivebb megnyilvánulása. A különb vallási tehetség, főként a vallási zseni ezekbe a rendkívüli formákba, mítoszba és szimbolumba, titokba és csodába öltözteti a maga legintenzivebb vallási élményeit. *b)* Ennek a vallási érzéknek, miként a közösségi, úgy a történeti és pszichológiai *kifejlődésében* megvannak a törvényei. A kereszténységet is ennek a vallástörténeti kifejlődésnek a keretében kell elhelyezni és kritikai mérlegre tenni. Így kitűnik, hogy az nem más mint szinkretizmus, sok vallástörténeti elemnek egybeszűrése, melyben a fő összetevő a zsidó vallás; de vannak benne elemek az összes környező vallásokból és világnézetekből, főként a hellenizmusból és a mandeizmusból. A kereszténység az eddigi vallások közül mindenesetre a legtökéletesebb, de nem a tökéletes vallás, hanem maga is fejlődésben van és tökéletesedésre szorul. *c)* Az újszövetség, nevezetesen az *evangéliumok* nem egyes szerzőktől erednek, hanem a hivő közösségnek névtelen alkotásai, melyekben az kifejezésre juttatja a maga hitét, és nevezetesen értelmezni akarja a misztérium-vallásokból vett vagy azokat utánzó istentiszteleti ténykedéseit, tekintet nélkül ennek a hittartalomnak történeti jellegére. Elsősorban az alsó társadalmi rétegekből kerültek ki ezek a névtelen írók, kik az ott dívó «irodalmi formákat» (Kleinliteratur; ezért: formengeschichtliche Methode) használták, minők a közmondás, parabola, legendás elbeszélés, az erkölcsi buzdító írás (diatribe).

Egy nagyobb gyüjteménye a legendás elbeszéléseknek (a Márk-evangélium) és egy Krisztusnak tulajdonított beszédgyüjtemény (Logia) lettek aztán a mai evangéliumoknak közvetlen forrásai (ezért: Zwei-Quellen-Theorie). *d)* Ezek a források tehát nem azt mondják el, ami valaha volt és történt, hanem amit a keresztény község hitt; s a hitnek e Krisztusából és evangéliumából a kritikának kell megállapítani, mi a történet Krisztusa és az ő evangéliuma.

Méltatás. Ami ezeknek a racionalista elméleteknek az értékét illeti, elöljáróban egy valamennyire vonatkozó megállapítást kell tenni. Azzal indultak és ma is azzal toboroznak, hogy a történet-kritika nevében «kénytelenek» lerontani a »kritikátlanok» naiv hitét. Könnyű azonban megállapítani műveikből és a bibliai racionalizmus történetéből, hogy elméleteiket *nem a történeti kritika* követelményei és igényei indították útnak és táplálják mind máig, hanem az a meggyőződés, hogy a természetfölötti, nevezetesen a csoda, kinyilatkoztatás, titok, lehetetlen (bölcseletileg), tehát nincs (történetileg). Harnack, a híres «historikus» azt mondja: «Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, dass was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, dass es also in diesen Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann».[1] De ez a racionalista alapmeggyőződés téves (4–8. §); tehát légbőlkapottak és tévesek a rajta épülő elméletek is.

Hogy csakugyan nem a tények tárgyilagos vizsgálata és méltatása, hanem a bölcseleti racionalizmusnak a természetfölötti valóságot tagadó negatív *fődogmája* sugalmazza a bibliai racionalizmust, kitűnik magának a bibliai racionalizmusnak *történetéből: a)* Minden új elmélet az előzőt kegyetlen kritikával elemi tévedésben marasztalja el: Strausz Paulust, a vallástörténetiek az eklektikusokat, kivált az egy időben szinte egyeduralkodó Harnackot. Ez világos bizonyság arra, hogy *nem tényeken épülnek*, hisz a tények minden hozzáértőnek szemében ugyanazok, hanem világnézeten, mely korok, személyek és pszichológiai szempontok szerint változhatik. Ugyanaz áll tehát rájuk, mint a Krisztust Pilátus előtt vádoló zsidókra: Testimonia eorum consentientia non erant.[2] És sorsuk az apostol ítélete: «Ime, akik eltemették férjedet, az ajtónál állnak, és téged is kivisznek».[3] *b)* Módszerük végzetes kerge-okoskodásba, *circulus vitiosus*-ba sodorja őket és onnan többé ki nem engedi. Ők t. i. azt hánytorgatják, hogy Jézus Krisztusnak és az őskereszténységnek igazi, történeti jellegét, tanítását és sorsát ők állapítják meg, persze minden természetfölötti elem kibökésével; és ezt teszik, amint ők mondják, a történetkritikai módszer nevében; csakis a megtisztított, megbízható szövegeket használják föl; természetfölötti elemek szerintük csak a meghamisított és betoldott, tehát meg nem bízható szövegekben vannak. Mikor pedig arról van szó: milyen alapon rekesztenek ki bizonyos szövegeket mint meg nem bízhatókat, kitűnik, hogy erre ez a zsinórmértékük: ami természetfölötti mozzanatot tartalmaz, az nem történet leírása, hanem a későbbi «hit-élménynek» költése. A módszernek ez a kikerülhetetlen körbenforgása kimondja a bibliai racio-

[1] A. *Harnack* Das Wesen des Christentums 56–60. ezer 1908 17. lap. [2] Mc 14_{56}. [3] Act 5_9.

nalizmus fölött a tudományos halálos ítéletet : nem tudományos szükség, hanem világnézet, hit, még pedig fanatikus (igaz, negatív) hit szülte.

De nyílt *ellentétbe kerül a történettel* és a történeti tanuzás pszichológiájával is. Ma a kritikusok is megengedik, hogy a tübingaiak és Strausz súlyos történeti tévedést követtek el, mikor arra építették elméletüket, hogy az evangéliumok a 2. század közepén vagy még később jöttek életre. Harnack, általános meggyőződés szerint az utolsó két emberöltő legtudósabb racionalista protestáns teológusa, már félszázaddal ezelőtt megvallotta :[1] «Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition. Der chronologische Rahmen, in welchen die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten von den Paulsbriefen bis zu Irenäus richtig». Azután jött a *vallástörténeti iskola*, és kimutatta, hogy azok a szövegek, melyeket természetfölötti tartalmuk címén kiböktek még Wrede és Harnack is, ugyanolyan irodalmi jellegűek mint a többiek ; sőt ezenkívül a legtöbb esetben elválaszthatatlan irodalmi egységet alkotnak velük. Tehát a kritika nevében nem küszöbölhetők ki ; hanem az újszövetségi szentiratokat vagy mindenestül úgy kell venni, amint előttünk vannak, vagy pedig mindenestül kell elvetni. Sőt ez a legújabb iskola a legjelentősebb részletekben azt is megengedi, hogy ezeknek az irodalmi egységet alkotó szövegeknek katolikus értelmezése felel meg a valóságnak, és nem a liberális racionalista protestáns értelmezés (pl. az eucharisztiás szövegek : 100. § 2).

Ma a bibliai racionalizmus erre a tételre van visszaszorítva : Az a húsz vagy huszonöt év, mely Krisztus halálát elválasztja a szentpáli levelektől, elég volt arra, hogy abban a magas feszültségű vallási légkörben a történetnek merőben természeti Krisztusát átformálják a hitnek természetfölötti Krisztusává, sőt emberi valóságot öltött Istenné. Amikor azonban ezt komolyan lehetségesnek tartják (valóságát úgysem tudják semmiféle történeti adattal bizonyítani), kénytelenek megengedni a következő *képtelenségeket: a)* Az első keresztények, ép az ő folyton hajtogatott tételük szerint is a legalsó társadalmi rétegből toborzódott emberek, képesek voltak *költeni Jézus Krisztus jellemét* és evangéliumát, szerintük is a legfölségesebbet, amit eddig a vallástörténet létrehozott. Ez ellen azonban óvást emel az elégséges ok elve (lásd 11. §). *b)* Ez történt volna akkor, mikor élt még a *szem- és fültanuk* egész serege, köztük ádáz ellenségek is, akik már Krisztus életében sem voltak tétlenek, mikor az ő természetfölötti küldetésének és jellegének kikezdéséről volt szó. *c)* Ez a példátlan történethamisítás megnyerte volna az emberiség legjobbjait és megtermette a kritikusok elismerése szerint is a vallástörténetnek eddig legkiválóbb gyümölcseit. *d)* El akarják hitetni, hogy a 20. századi *kritikusok*, jobbára szobatudósok, kikben nem élnek, vagy csak nagyon halványan élnek a történelem- és életformáló vallási őserők, két évezred mulva jobban és pontosabban tudják, mi és mikép történt egy tőlük időben, térben, miliőben, szellemben és jellegben annyira távoleső világban, mint a kor- és munkatársak. Szerintük már a harmadik keresztény nemzedék semmit sem tudott abból, ami tényleg végbement a kereszténység bölcsőjénél ; ők azonban kb. mindent és pontosan tudnak. Mindezeknek a következményeknek elvállalása hasonlítha-

[1] A. *Harnack* Geschichte der altchristlichen Literatur 1887 I pag. X.

tatlanul több hitet kíván, mint a legszélsőbb természetfölötti evangéliumhit. Az is bizonyos: ha ugyanezek szerint a szempontok szerint tennék tűvé a *világtörténet forrásait* és első kezdeteit, akkor vége volna minden történettudománynak.

10. §. Jézus Krisztus öntanusága.

Garrigou-Lagrange l. 2. s. 1. cp 2; *Hettinger* § 31; *Schanz* § 24. 25. — P. *Maranus* Divinitas d. n. Iesu Christi manifestata in Scripturis et traditione 1746; L. de *Grandmaison* Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves 2 k. [5]1927; H. *Schell* Jahve und Christus [2]1908; H. *Felder* Jesus Christus I [3]1923; *Schütz A.* Krisztus 1932. F. *Tillmann* Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis 1907; Ph. *Kneib* Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie 1908.

1. A tanuság ténye.

Tétel. **Jézus Krisztus tanuságot tett, hogy ő Istennek utolsó és abszolút vallási küldötte az emberekhez.**

Magyarázat. «Sok rendben és sokféle módon szólván Isten hajdan az atyákhoz, legutóbb ezekben a napokban Fia által szólott hozzánk.»[1] Tehát Jézus Krisztus nem egyszerűen csak abban az értelemben Isten küldötte, hogy Isten igazságait hirdette s Isten országát építette és gyarapította közvetett küldetéssel, mint minden apostoli tevékenységű férfiú, pl. Szent Bonifác vagy Xavéri sz. Ferenc; hanem közvetlenül van Istentől küldve, sőt azzal a megbízással, hogy Isten kinyilatkoztatásainak sorát lezárja minden idő és minden nép számára; tehát Istennek abszolút vagyis föltétlen tekintélyű és *végső fórum jellegű* követe. S ennek a föltétlen és teljes, végső fórum jellegű tekintélynek gyökere az a tény, hogy *ő* nem is egyszerűen Isten követe, mint a próféták és apostolok, hanem Isten Fia, a szó metafizikai értelmében, vagyis az emberré lett második szentháromsági személy. Mikor igazoljuk azt a tételt, hogy Jézus Krisztus Isten utolsó és föltétlen tekintélyű követének vallotta magát, burkoltan (implicite et materialiter) igazoljuk *istenségét* is. Kifejezetten s annak rendje és módja szerint (formaliter et explicite) a krisztológia igazolja Jézus Krisztus istenségét (57. §).

Bizonyítás. 1. Jézus Krisztus *Megváltónak tanusítja magát.* Kétségtelen tény, hogy a próféták jövendölésének és Izrael reményének főtárgya egyaránt a Messiás, az eljövendő Megváltó (12. §) és az ő országa, Isten országa, mennyek országa (84. § 1).

Az is bizonyos, hogy a makkabeusok kora (a K. e. 2. század közepe) óta, mikor Izrael politikai önállósága előbb megingott, azután pedig egyszersmindenkorra (K. e. 63) elveszett, általában olyan messiást vártak, aki a zsidók politikai függetlenségét visszaszerzi, az összes népek fölött uralkodó, az idők végéig fönnálló hatalmas zsidó országot alapít és kegyetlen bosszút áll majd az elnyomókon, főként a római Impériumon. Ez a *politikai messzianizmus*, elsősorban a rabbik és farizeusok álma, Jézus Krisztus korában az egyszerű nép körében is közkeletű volt, kivált a vállalkozóbb és harciasabb galileaiak között; ennek a gondolatkörében éltek eleinte az apostolok is. Irodalmi lecsapódásának és okmányának kell tekinteni az

[1] Heb 1₁.

ószövetségi apokrifeket[1] és a Talmudot. Ugyancsak Jézus Krisztus megjelenése idejében akadtak nem kevesen, kik letettek arról a reményről, hogy a világ rendes folyása szerint, az Impériumnak látszólag megingathatatlan hatalmával szemben meg lehessen alapítani a messiási országot. Ezek meg voltak győződve, hogy amikor eljön a messiás, hamarosan végét veti ennek a világnak, új világszakot nyit, és ebben valósítja meg a messiási birodalmat. Ez az *eszchatologiai és apokaliptikus messzianizmus*, melynek irodalmi okmánya néhány jelentősebb apokrif, nevezetesen a Henoch-könyv és Ezdrás 4. könyve.[2] Csak néhányan, nagyon kevesen a jámborok közül várták azt a szellemi jellegű, valláserkölcsi Isten-országát, melyről a próféták jövendölése szólt; így az újszövetség tanusága szerint Keresztelő sz. János, Szent József, Zakariás, Simeon és Anna.[3]

Jézus Krisztus pedig egyszerű magátólértődéssel, de teljes határozottsággal hirdeti, hogy ő a próféták jövendölte Messiás, kit korának tisztult fölfogású jámborai vártak. *a) Ember-fia* nevével illeti magát; még pedig nem futólag, hisz az írott evangéliumok nem kevesebbszer, mint 87-szer adják ajkára ezt a nevet. Ámde ez a sajátságos elnevezés, melynek ószövetségi forrása Dan 7, a kritikusok szerint is a szentírási miliőben messiási elnevezés, terminus technicus jellegével. *b)* Nyilvános működése kezdetétől fogva szóval és tettel hirdeti, hogy küldetése *megalapítani Isten országát* (84. §). *c)* A *szinoptikusoknál* α) kijelenti, hogy ő az, akit az ószövetség igazai látni kívántak. «Boldogok a szemek, melyek látják, amiket ti láttok. Mert mondom nektek, hogy sok próféta és király kívánta látni, amiket ti láttok, de nem látta; és hallani, amiket ti hallotok, de nem hallotta.»[4] Benne teljesednek a próféták jövendölései: «Ne gondoljátok, hogy fölbontani jöttem a Törvényt vagy a prófétákat; nem jöttem én fölbontani, hanem teljesíteni».[5] β) Ő az, akivel beköszöntött a messiási idő. Mikor Keresztelő sz. János hozzája küldötte tanítványait azzal a kérdéssel: «Te vagy-e az Eljövendő, vagy mást várunk?» azt felelte: «Elmenvén, jelentsétek meg Jánosnak, amit hallottatok és láttatok, hogy a vakok látnak, a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak, a siketek hallanak, a halottak föltámadnak, a szegényeknek az evangélium hirdettetik; és boldog, aki énbennem meg nem botránkozik».[6] *d)* Szent *Jánosnál* is ismételten és ünnepélyes alkalmakkor is kifejezetten Messiásnak vallja magát; így Nikodémusnak, a szamáriai asszonynak, tanítványainak, Pilátus előtt.[7]

Ennek alapján nem csoda, ha a mai *racionalista kritikusok* az előző nemzedékkel (Wrede nemzedékével) szemben megengedik, hogy Krisztus Messiásnak mondotta magát. Hanem azt állítják, hogy *a)* ezt nagykésőn, élete vége felé tette, még pedig környezetének hatása alatt, mely egyre fokozódó tisztelettel, sőt rajongással egyre határozottabban Messiásnak várta és remélte. Ez az állítás azonban nem felel meg a valóságnak; illetőleg csak akkor tartható fönn, ha az ellenkező állításokat tartalmazó szövegeket nem-hitelesekként eleve elvetjük. Mert már tizenkétéves korában

[1] Lásd St. *Székely* Bibliotheca apocrypha 1923 p. 64 kk.; *Huber L.* A talmud 1897. [2] A legjelentősebb ószövetségi apokrifeket megbízható fordításban és megvilágításban adja: P. *Rieszler* Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 1928. [3] Mt 3 Jn 1; Mt 1_{20}; Lc 1; Lc 2. [4] Lc 10_{24}. [5] Mt 5_{17}; cf. 11_3; Mc 12_{10}; Lc 7_{19-22}. [6] Lc 7_{18-28}. [7] Jn 3; 4; 5_{33} 10_{36}; 18_{36}.

a templomban azt mondja: «Nem tudtátok-e, hogy az én Atyám dolgaiban kell lennem?»[1] Elég világosan beszél már az a tény is, hogy elhagyta hazáját, családját és törzsét. Ez t. i. az akkori törzsszervezet keretei között annyit jelentett, hogy lemondott a jogi védelemről, melyet csak a törzsbenélés biztosított; tehát meg volt győződve, hogy máshová hívja a küldetése. Bizonyos azonban, hogy a téves zsidó messiásvárások miatt bizonyos bölcs tartózkodást és fokozatosságot tanusított. Először csak burkoltan vallotta messiási küldetését, amennyiben elfogadta és nem hárította el az önkénytelen vallomásokat.[2] Azután hellyel-közzel messiási kiváltságokat és meghatalmazást tulajdonított magának, de nem nyilvánosan.[3] Végül nyiltan és nyilvánosan is megvallotta és hirdette messiásságát, s egyben elítélte és elutasította a hamis megváltó-eszméket: tanítványai előtt[4] és a nép előtt[5], s közben néha még megtiltotta, hogy nyiltan hirdessék;[6] legvégül a legünnepélyesebben a szinedrium előtt.[7] *b)* Hogy Krisztus maga is *eszchatológiai messzianizmus áldozata* volt; vagyis küszöbön állónak gondolta a világ végét, és csak azutánra, egy végállapotszerű világban várta a messiási ország megvalósulását. Azonban erre rácáfol α) az a tény, hogy Egyházat alapított (84. § 1). Bizonyos továbbá, β) hogy az ő második eszchatológiai eljövetelét, a parúziát nem gondolta közvetlenül küszöbön állónak (12. § 1).

2. Azt állítja magáról, hogy ő nemcsak közvetlenül Istentől küldött, hanem *Istentől jövő követ*, aki azt hirdeti, amit Istennél, az ő Atyjánál látott. «Aki titeket befogad, engem fogad be; és aki engem befogad, azt fogadja be, aki engem küldött.» «Más városoknak is kell hirdetnem az Isten országát; mert azért küldettem.» «Én az Istentől származtam és jöttem; hisz nem jöttem én magamtól, hanem ő küldött engem.»[8] Nem hágy kétségben aziránt sem, hogy milyen jellegű ez az ő küldetése:[9] «Úgy szerette Isten ezt a világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta; hogy mindaz, aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen» (lásd 57. §; itt igazoljuk annak rendje és módja szerint Krisztus istenségét és metafizikai istenfiúságát). Ez a körülmény adja Krisztus tanításának sajátos jellegét és értékét, mellyel semmiféle más tanítónak, sőt isteni küldöttnek tanítása nem állítható párhuzamba: «Aki bennem hisz, nem énbennem hisz, hanem abban, aki engem küldött... Mert én nem beszéltem magamtól, hanem aki engem küldött, az Atya, ő adott nekem parancsot, hogy mit mondjak és mit beszéljek. És tudom, hogy az ő parancsolatja örök élet».[10]

3. Ezért föltétlen tekintélyű, *abszolút vallási tanító*nak vallja magát, *a)* aki *rendelkezik minden tanító hatalommal*, és aki után már nem lehet újat várni[11]: «Mindeneket átadott nekem az én Atyám; és senki sem tudja, kicsoda a Fiú, hanem csak az Atya; és kicsoda az Atya, hanem csak a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni». «Ti pedig ne hívassátok magatokat rabbinak (azaz tanítómesternek, amint ezt szerették hallani magukról a farizeusok és írástudók); mert egy a ti tanítótok.» «Minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön. Elmenvén tehát,

[1] Lc 2$_{49}$. [2] Mint pl. Jn 1$_{19}$ Mt 4. [3] Így Mt 16$_{15}$ Jn 4$_{20}$ 6$_{69}$. [4] Mt 16$_{21}$ 22$_{19}$ Mc 10$_{37}$ Lc 5$_{34}$ 22$_{49}$. [5] Mc 10$_{45}$ Mt 26$_{10}$ Lc 17$_{24}$. [6] Mc 1$_{34}$ 3$_{12}$ Mt 16$_{20}$. [7] Mt 26. [8] Mt 10$_{40}$; Lc 4$_{43}$; Jn 8$_{42}$. [9] Jn 3$_{16}$. [10] Jn 12$_{44-50}$. [11] Lc 10$_{22}$ cf. Mt 11$_{27}$; Mt 23$_{8}$; Mt 28$_{18}$.

tanítsatok minden népeket.» *b)* Nagyobb Salamonnál és a prófétáknál.[1] Jogot tulajdonít magának értelmezni és megváltoztatni az ószövetségi törvényt, még pedig a saját hatalmából; a Hegyi beszédben (Mt 5-7) ugyanis minduntalan visszatér ez a fordulat: «mondatott... én pedig mondom nektek...» Ezért aztán az ő tanítása minden életnek, az örök-életnek is, elve, normája, tartalma és záloga: «Aki hisz énbennem, örök élete vagyon». «Én vagyok az út, az igazság és az élet.»[2] *c)* S ez a föltétlen jellegű tanítás és irányítás szól minden időnek: «Ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak»; «És íme, én veletek vagyok minden nap a világ végezetéig».[3] És szól minden embernek. Ismételten hangoztatta ugyan, hogy Izraelhez ő van küldve; mindazáltal mindjárt tanításának kezdetétől fogva hirdette, hogy az ő evangéliuma minden népnek és minden kornak van szánva; még pedig nemcsak burkoltan vagy merőben tanításának egyetemes jellegével, mint azt Harnack gondolta; sem csupán életének vége felé, mint H. J. Holtzmann hitte;[4] hanem kifejezetten is, főként a nagy lakomáról, a tékozló fiúról, a szőlejét bérbeadó gazdáról mondott példabeszédekben. Különben ezt a kérdést eldönti már a tény, hogy a próféták Isten jövendő országát, a messiási országot egyetemesnek hirdették, főként Iz 2, Jer, Ez, Zach 14; és képtelenség azt gondolni, hogy Krisztus, az igazságnak, istenfélelemnek és szeretetnek országáról kicsinyesebben gondolkodott, mint a próféták.

Mindezek után csak természetes, hogy helybenhagyta Szent Péter vallomását:[5] «Uram, kihez mennénk? Az örök élet igéi nálad vannak. És mi hittük és megismertük, hogy te vagy a Krisztus, azIsten Fia».

2. Krisztus öntanuságának valósága.

A *farizeusok* óvást emeltek Krisztusnak önmagáról tett tanusága ellen[6]: «Te tenmagadról teszel tanuságot; a te bizonyságod nem számít. Felelé Jézus és mondá nekik: Ha én magam felől is teszek tanuságot, igaz az én bizonyságom, mert tudom honnan jöttem és hová megyek». És valóban a tanu megbízhatósága ezen a két mozzanaton fordul: hogy tudja azt, amiről tanuságot tesz, és hogy úgy tegyen tanuvallomást, amint tudja a dolgot. Mindkét tekintetben az Úr Krisztus annyira kimagaslik minden emberi tanu fölött, hogy valóban tanuk tanuja.

1. Jézus Krisztus *a bölcseség netovábbja.* Ami évezredek óta nem hagyta nyugodni az emberiség legkiválóbb szellemeit és ami minden gondolkodó embernek főproblémája: mi a lét értelme, eredete és vége, mi az ember viszonya az emberfölötti valósághoz, ki és mi az Isten és hogyan kell őt tisztelni, mi az emberhez méltó és Istennek tetsző életnek útja, mindezekről a dolgokról olyan biztosan, bölcsen és hozzá olyan magátólértődéssel szól, mint ezeknek a nagy titkoknak közvetlen szemlélője. Ugyanezt a biztos, átható és átfogó ítéletet és tudást tanusítja, valahányszor súlyos helyzet elé kerül, amint különösen csattanósan kitűnik a zsidók ravasz tőrvetéseivel szemben tanusított fölséges magatartá-

[1] Mt 12$_{42}$; 22$_{41}$. [2] Jn 6$_{47}$; 14$_{6}$. [3] Mt 24$_{35}$; 28$_{20}$ [4] Lásd M. *Meinertz* Jesus und die Heidenmission ^{2}1924; *Schütz A.* A missziós tevékenység dogmatikai indítékai; in: Az Ige szolgálatában 1928 p. 557 kk. [5] Jn 6$_{70}$. [6] Jn 8$_{13}$.

tásában (lásd 13. 62. §). Sőt az egész teologia, az a rendszer is, mely ebben a könyvben elénk bontakozik, mi más, mint Krisztus szuverén bölcseségének nagyarányú bizonysága? Különben ez a tény annyira kiáltó, hogy a *racionalisták* sem vonhatják ki magukat varázsa alól. Harnack ezzel kezdi híres előadásait «a kereszténység lényegéről»: «A nagy pozitivista bölcselő, John Stuart Mill, egyszer azt mondotta: nem lehet eleget emlékeztetni az emberiséget, hogy valaha élt egy Sokrates nevű ember. Igaza van; de mérhetetlenül fontosabb dolog az embereket folyton újra meg újra arra figyelmeztetni, hogy valaha élt közepette egy Jézus Krisztus nevű ember... Nincsen senki fia, aki, ha az ő világosságának csak egy sugara érte is, úgy tudná folytatni a létét, mintha nem hallott volna felőle...»

Már most a legkiáltóbb képtelenség volna, hogy aki ennyire világosan és biztosan ítél meg minden embert és helyzetet, minden problémát és valóságot, épen csak önmagával ne volna tisztában, sőt önmagát tévesen ítélné meg. A karakterológia megföllebbezhetetlen tanulsága, hogy *minden világ- és emberismeret kulcsa az önismeret.* A szem, amellyel az ember meglátja és megítéli azt, ami rajta kívül van, az ő tulajdon elméje. A hályogos szem nem láthat tisztán; aki önmagát áltatja, sőt tévedésbe ejti önmagára nézve, az ködfelhőbe burkolózik és nem lát többé tisztán. Maga az Úr Krisztus kimondja ezt[1] (szuverén bölcseségének ez is fogható tanusága): «Tested világa a szemed; ha a szemed jó, egész tested világos leszen; ha pedig rossz a szemed, egész tested sötét leszen».

2. Jézus Krisztus *a szentség példaképe* (13. 63. §). Legádázabb ellenségei is hiába kerestek rajta kivetnivalót. Ha tehát Jézus Krisztus bölcsesége teljességgel kizárja, hogy önmagára, mivoltára, személyére, küldetésére nézve tévedésben ringatózzék, akkor szentsége, nevezetesen alázatossága, egyensúlyozottsága, föltétlen igazlelkűsége, Isten előtti mérhetetlenül gyöngéd és élénk felelősségérzése lehetetlenné teszi, hogy túlozzon vagy másítson, mikor tanuságot kell tennie öntudatáról. Hisz ő azzal az igénnyel járt az emberek között, hogy az ő tanítását és életének példáját föltétlen életútnak, zsinórmértéknek tekintsék; ez pedig minősíthetetlen könnyelműség avagy önhittség és nagyzás volna az emberekkel szemben és egyenest káromlás Istennel szemben, ha nem a valóság kifejezése lenne.

Ezért elutasíthatatlan a *trilemma*: Krisztus vagy az, akinek tanusítja magát; vagy nyomorúságos önámításban élt; vagy, ami még szomorúbb, nyomorúságos ámító volt. Mivel azonban az önámítást pszichológiailag lehetetlenné teszi föltétlen bölcsesége, mások ámítását föltétlen szentsége, elutasíthatatlanul következik: Krisztus az, akinek mondja magát, azaz a prófétáktól jövendölt Megváltó, az Istenség mélységeiből emberként jött isteni követ, a kinyilatkoztatások abszolút tekintélyű betetőzője.

Nehézség. Rég elmúlt az az idő, mikor Reimarusok megpendíthették azt a minden pszichologiát megcsúfoló káromló gondolatot, hogy Krisztus ámító. Ma az a gondolat kap lábra a racionalisták között, hogy Krisztus elámított ámító, vagyis jóhiszemű tévedésben volt önmagára és küldetésére nézve. Ennek a gondolatnak többféle fordulatot adnak:

[1] Mt 6_{22}.

1. A legvisszataszítóbb bizonyos idegorvosoknak az az állítása, hogy Krisztus *paranoikus*, vagyis szelid téboly áldozata. Így beszélt már egy emberöltő előtt egy francia orvos, Binet-Sanglé, utána egy dán Rasmussen, napjainkban W. Lange-Eichbaum. Ennek a vakmerő állításnak kereken ellenemondanak az evangéliumi tények. Ezek Krisztust *a)* egészen kivételes fizikummal rendelkező embernek mutatják, aki győzte a szabad ég alatti éjszakázást, koplalást, virrasztást, fáradságot, fájdalmakat ; tehát nem patológiás a testi konstitúciója. *b)* Részletes összevetés pontról pontra megmutatja, hogy a paranoia kórképe nem illik reá.[1] A lelki betegességnek ellenemond jelleme (11. § 1) és műve (13. §).

2. Mivel ez a brutális elmélet a jóízlést is sérti, nemhogy a keresztény érzést, ezért komolyabb racionalisták egy fokkal lejjebb adják : Krisztus nem paranoiás, de a pszichótikusoknak abból a fajtájából való, akik túlzottan reagálnak minden külső hatásra, és ugyanígy minden belső élményüket túlfűtött képzelet és túltengő önérzet kohójába vetik ; mindjárt extázisba esnek és mindjárt víziókat látnak, s ezek a normális arányaikból kiemelt élmények kifelé aztán sokszor mint rendkívüli, sőt Istentől eredő világjavító és világirányító nagyzás jelentkeznek. Krisztus ilyen *extatikus és vizionárius* volt. Így beszélnek róla J. Weisz, R. Otto, A. Schweitzer stb.

Méltatás. a) Ha az ember keresi ennek a vakmerő elméletnek *érveit*, végül mindig itt köt ki : A természetfölöttiség minden formában ontológiailag lehetetlen ; tehát ami annak adja magát, azt pszichológiailag, a legújabb tudományos divat szerint pszichopatológiailag kell értelmezni. Parádés érvük : Krisztust a kortársak is ördöngösnek tartották.[2] Azonban ezeket a *szövegeket* csak elfogulatlanul el kell olvasni összefüggésükben, és nyomban kitűnik, mennyire melléje fog a valóságnak a racionalista értelmezés. Ezeken a helyeken t. i. nem az van mondva, mi volt Krisztus, hanem minek hirdették ellenfelei, kiknek természetesen minden ürügy és látszat jó volt arra, hogy megbénítsák evangélium-hirdetésének példátlan hatását. Egy helyen (Mc 3) az van elmondva, hogy a megijedt rokonságban milyen gondolat merült föl, mikor először rájuk borult Krisztus nyilvános életútjának rendkívülisége és (polgári szemmel nézve) veszedelmessége ; ami természetesen rájuk is veszedelmet jelentett a törzsuralomnak abban a korában. Aki csak kissé jártas az életpszichológiában, ma is tanuja lehet nem egyszer annak a jelenségnek, hogy a polgári mérték, kivált a rokoni gondoskodás, hogyan hajlandó «meghibbantnak» minősíteni azt, aki rendkívüli úton jár (lásd pl. Assisi sz. Ferenc és atyja esetét). *b)* Amit az evangéliumok Jézus Krisztus páratlan *jelleméről* tanusítanak (11. § 1), főként példátlan lelki nyugalma, egyensúlyozottsága, biztonsága teljességgel kizárja még a pszichológiai lehetőségét is annak, hogy itt beteges, kilengő lelkialkattal van dolgunk. *c)* S lehet-e komolyan, a logikai és pszichológiai törvények lábbaltiprása nélkül szóba is állni azzal a gondolattal, hogy *az evangélium vallása*, a racionalista kritikusok szerint is legalább viszonylag a legkiválóbb vallás, az eredetét, elterjedését, fönnmaradását, csodás hatásait és áldásait egy beteges vizionáriusnak köszönheti?

Ennek a tényállásnak világánál az igazi emberismerő előtt már nem az

[1] Amint ezt megtette a protestáns orvos H. *Schäfer* Jesus in psychiatrischer Beleuchtung 1910. Lásd *Schütz* Krisztus 78 kk. [2] Jn 8_{48} 10_{20} ; főként Mc 3_{21}.

a kérdés: Van-e valami igazság abban, hogy Jézus Krisztus *rajongó vagy épen beteges lelkű* valaki volt; hanem az válik problémává, mikép lehet eljutni erre az ismeret-kritika legelemibb követelményeit gúnyoló, Istenkáromló álláspontra? Az elfogulatlan ember- és világismerő ámulva kérdi: Rajongó volna az a Krisztus, akinek egész lénye, minden szava oly titokzatos egyensúlyozottságot és békét áraszt, mely előbb-utóbb igézetébe von mindenkit, aki elfogulatlanul érintkezésbe lép vele? Beteg volna az a Krisztus, akihez gyógyulásért özönölnek a betegek, és aki mindmáig az igazán sujtottak egyetlen reménye és orvosa? Vallási őrült volna az a Krisztus, akinek egyéniségén nevelődnek immár két évezrede a leggyöngédebb, leggazdagabb és legegészségesebb vallásosság legtündöklőbb hősei?

Ha akadnak napjainkban, akik szomorú bátorsággal mégis igent mernek mondani, annak magyarázata: *a)* az a szobatudós típus, amelynek elveszett minden érzéke a valóságok világa iránt; a valóság helyett saját konstrukcióiban él, és azt hiszi, hogy ha egy-egy megkedvelt eszméjével a valóságnak utána rajzol (mint a kis gyerek színes cerurájával a fekete nyomású képnek), és ezt az utólagos rajzot sikerrel csinálja meg (és sikerülhet, mert hisz a gondolatok könnyen tologathatók, nem úgy mint a kemény valóságok), azzal már tényleg a valóságnak képét rajzolta meg, illetve föltárta azokat az okokat és erőket, melyek a valóságot építették. *b)* Hogy e megkedvelt eszmék közt a patológia is szerepel, hogy ma egész iskolák mindent, ami nagy és nemes az emberi történelemben, beteges és rendellenes lelkületre akarnak visszavezetni (Freud iránya), egyrészt a szaktudós egyoldalúságából fakad, másrészt azonban egy szomorú lelki perverzióra enged következtetni: «Ki miben tudós, abban gyanós» (Pázmány). *c)* Sokszor ily módon akarnak Krisztussal elkészülni és tőle szabadulni Pállá fordulni nem tudó fanatikus Saulok. Az Üdvözítő istenségének ugyanis nem utolsó bizonyítéka az a tény, hogy nem hagyja nyugodni, aki egyszer érintkezésbe jutott vele. Vele szemben nem lehet közömbösnek maradni, és ha valakinek valami oknál fogva nincs ereje vagy kegyelme melléje állni, iparkodik szabadulni tőle; és ha máskép nem tud, próbálja jelentéktelennek, abnormisnak föltüntetni, vagy épenséggel a létét is tagadni. Ezek nem tanulták meg az egyedüli forrásból, a tulajdon lelkük szenvedélyes megélésében, milyen hatalmas életerő és egészség kell ahhoz, hogy az embereket hatásosan magasabb valláserkölcsi életnívóra emeljük. Ezek többnyire olyan emberek, kik beleringatóztak abba a hiedelembe, hogy az evolúció az a varázskulcs, amely megnyitja minden lét- és létesülésproblémának zárait, és közben nem veszik észre, hogy minden fejlődéslogikának arculütése az a hiedelem, hogy születhetik egészség betegségből, erő gyatraságból, világosság sötétségből, teljesség darabságból.

Marad tehát az előző nemzedék mentő gondolata: Azok a bizonyságok, melyekkel Krisztus tanuságot tesz hivatásáról, küldetéséről és méltóságáról, nem a történet Krisztusának szavai, hanem *a hit Krisztusának megnyilatkozásai;* tehát nem azt mutatják, mit tartott Krisztus maga felől, hanem hogy mit tartott felőle a hivők lelkes községe. Így B. Weisz, O. Pfleiderer, A. Harnack stb. De *a)* mint láttuk, ennek a fölfogásnak is egyetlen alapja és érve az a negatív dogma, hogy a természetfölötti való lehetetlen (9. § 3). *b)* Ha az első hivő nemzedék kitalálása mindaz, amit Krisztus a maga isteni küldetéséről és méltóságáról mond, akkor nem

lehet tudni a történeti Krisztusról sem semmit. Hisz, amint a legújabb racionalista irány, a vallástörténeti iskola megvallja, a természetfölötti tartalmú szövegek irodalomkritikailag azonos értékűek a természetiekkel; következésképp vagy el kell fogadni hitelesnek valamennyit, és akkor Krisztusnak önmagáról tett tanuságát is; vagy pedig el kell vetni valamennyit, és akkor a történeti Krisztusról sem lehet semmi bizonyosat megállapítani. Akkor természetesen nincsen alapja annak a racionalista alaptételnek, hogy más a hit és más a történet Krisztusa. *c)* Ez az elmélet fölteszi, hogy Jézus Krisztus egyéniségét, ezt a legnagyobb történeti csodát (11. § 1) és az ő tanítását, a vallási bölcseség netovábbját (13. §), tanulatlan, gyalogelméjű emberek találták ki. Ez azonban feje tetejére állít minden logikát: okozatot állít, mely messze meghaladja az oknak hatókörét.

3. Jézus Krisztus öntanuságának nyomósitása.

Jézus Krisztus önmagáról tett tanuságát támogatják és nyomósítják

1. Tanuságának *kisérő körülményei.* Öntanuságát megerősítik *a)* a *tettei.* Ő ugyanis kezdettől fogva «cselekedett és tanított». «Ti engem mesternek és úrnak hívtok; és jól mondjátok, mert az vagyok ... Mert példát adtam nektek, hogy amint én cselekedtem, ti is úgy cselekedjetek».[1] És ezt a példát megpecsételte halálával.[2] *b) Személye.* Az ő előadásában nyoma sincs azoknak a fogásoknak, melyekkel a retorika és szuggesztió dolgozik. Itt nincs színpadi hatásokra vadászó jelenetezés, nincsenek széles gesztusok és öblös hang, hanem egyszerű, nyugodt, bensőséges megnyilatkozások, melyek mögött nem áll más, mint egy mindenestül valódi személyiség, melynek titokzatos varázsát, de egyben föltétlen megbízhatóságát megérzik hallgatói is. «És lőn, mikor elvégezte Jézus ezeket a beszédeket, álmélkodának a seregek az ő tanításán; mert úgy tanította őket, mint akinek hatalma van, és nem mint az ő írástudóik és a farizeusok».[3]

2. *Erkölcsi hatása.* Akik jó lélekkel voltak tanui annak az önbizonyságnak, tétovázás nélkül elfogadták és többé nem tágítottak tőle; így Nikodémus (Jn 3), a szamáriai asszony (Jn 4), főként azonban az apostolok (Mt 16 és Jn 6). Épen ők áldozatos életükhöz, fogyhatatlan buzgóságukhoz és vértanu halálukhoz az erőt abból merítették, hogy közvetlen szem- és fültanui voltak Krisztus nagy tanuságának, amint kitűnik főként Act 1-4 és 1 Jn 1 kijelentéseiből. S ez a nyomósítás megsokszorozódik, mikor a népek megtérnek és az evangélium csodálatos gyorsasággal és hatással terjed (11. § 4).

3. Jézus Krisztus öntanuságának nyomósítása végett kifejezetten utal jövendölésekre és csodákra. Igy tehát a *csoda és jövendölés*, jóllehet megvan az önálló tanusító erejük, megfelelő rezonanciát ád Krisztus öntanuságának és vele egy hatalmas tanuséggá olvad.

11. §. A csodák tanusága.

Van Noort s. 2. cp 2. a. 3. 4; cp 3. a. 1. 2; *Garrigou-Lagrange* l. 2. s. 3. cp 5; *Hettinger* § 38—45. — 1. *Schütz* A. Krisztus 1932; H. *Schell* Christus [22]1922; K. *Adam* Jesus Christus [4]1936; R. *Guardini* Das Bild von Jesus dem Christus im N. T. 1936. —

[1] Act 1_1; Jn 13_{13-5}. [2] Mc 16_{62}. [3] Mt 7_{29}.

2. F. *Chable* Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang 1897; L. *Fonck* Die Wunder des Herrn im Evangelium ²1907; L. Cl. *Fillion* Les miracles de Notre Seigneur Jésus-Christ 2 k 1909/10; A. *Hoppeler* Bibelwunder u. Wissenschaft. Betrachtungen eines Arztes ⁶1917. — 3. I. *Muser* Die Auferstehung Jesu u. ihre neuesten Kritiker 1914; E. *Dentler* Die Auferstehung J. Christi 1920; E. *Mangenol* La resurrection de Jésus 1910. — 4. J. *Rivière* La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles 1907; A. *Ehrhardt* Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin 1911.

1. Jézus Krisztus személyiségének csodája.

Jézus Krisztus személyisége, vagy amint szeretik ma mondani, *jelleme*, amint az evangéliumból elénk rajzolódik, nemcsak meghaladja a történelem legkiválóbbjait is, hanem olyan vonásokat mutat, melyeket nem lehet karakterológiailag megmagyarázni, melyek kézzelfoghatóan emberentúli eredetre utalnak, tehát együttvéve *erkölcsi csoda*-számba mennek. Jézus Krisztus egyéniségét a következő szempontok szerint kell méltatni:

1. *Transzcendencia.* Az evangéliumban Jézus Krisztus úgy jelenik meg mint *ember*, aki nem tart magától idegennek semmit, ami igazán és nemesen emberi. Megfordul lakomákon és lakodalmakban, szívesen betér barátainak és tisztelőinek házába, szóbaáll szegényekkel és előkelőkkel; értéssel és kedvteléssel nyugtatja tekintetét az élet és természet ezer tarka jelenségén, meglátja az utcán ugráló és sipoló gyerekeket, a vámnál ülő éhes tekintetű vámosokat, a kamaráját kisöprő, mécsesét igazító, garasát kereső, kis kenyerét gyúró özvegyet, a vőlegényre váró hajadonokat; hallja és érti a természet halk nyelvét: mit mond a mezőkön fű és liliom, füge és szőlő, mit csipog a veréb a héjazaton és mit vijjog a saskeselyű a levegőben; megfigyeli a kertészt és szőlőművest, a szántóvetőt és aratót; ember, aki jár-kel, elfárad és megéhezik, kérdez és vitatkozik, elszomorodik és fölujjong. És ez a minden ízében ember, aki mindkét lábával benneáll az életben, mégis föltétlen szuverénséggel, a legteljesebb szabadsággal és függetlenséggel megy végig rajta. Mindent besugároz egyéniségének melege, őt magát azonban semmi be nem fogja. Nincs hol lehajtania fejét, rendesen néhány cigányhal vagy egy marék búza az eledele, és mindamellett nincs nála még nyoma sem a koldus vagy akárcsak a rideg aszkéta lelkületnek, épúgy mint nem ejti meg az előkelők társasága; érintetlenül és diadalmasan megy végig azon az életen, mely körülözönli. Mi több: mihelyt megszólal, nyomban megérezzük, hogy benne és vele *más világ* nyílik meg előttünk. Hangja mintha harangszó volna, mely elérhetetlen távolban szól és mégis lelkünkben csendül meg; tekintete mintha a végtelenből nézne ránk és mégis közel; megilletődően idegen és mégis rokon, döbbentő és mégis vonzó, más világ és mégis mindenestül a mi világunk.

2. *Teljesség.* A belülvalóságnak, a szellemerkölcsi kiválóságnak egész világa tárul föl Krisztusban. Ami egy jellemnek nagyvonalúságot tud adni még szűk életkeretek között is, a *hivatás* iránti teljes odaadás, az Krisztusnál világméretekbe tágul. Föladatának tekinti az embereket Isten igazságára vezetni: Én azért jöttem a világra, hogy bizonyságot tegyek az igazságról. És ennek a föladatnak szól minden lépése és lélekzése. A hivatás iránti odaadás alaptónusában fölragyog *minden erény:* egyetemes és fogyhatatlan szeretet gyámoltalanok és erősek, szentek és bűnösök,

gyermeklelkek és farizeusok meg nekikeményedett szadduceusok iránt; határtalan türelem, értés, irgalom, alázat, bensőség, áhítat. És miként a külső életrelációkon érintetlenül, szuverén diadalmassággal ment végig, úgy nagy erkölcsi föladatok és problémák lapályaiból illetetlen tisztaságban emelkedik ki, mint az Eiger havasa a nyári napsugárban. Ki fedd meg engem közületek a bűnről, így merte reákérdeni a kákán is csomót kereső kajánságot, és tizenkilenc század óta senki sem meri vádló szóra nyitni ajkát. S ennek az erkölcsi nagyságnak megfelelő *szellemi nagyság* jár a kíséretében. A titokzatos másvilágról úgy szól, mint aki lát és teljességből merít; e világ dolgait felülről nézi és fenékig átlátja, a legkényesebb helyzeteket is döbbenetes magátólértődéssel oldja meg. Minden szavában benne zúg az egész mindenség. Aki el tudta mondani a Hegyi beszédet, az tekintetével átfogta az életet és történelmet, a jelen és másvilágot, a mélységet és magasságot.

Ennek a tartalmi jellemteljességnek páratlansága akkor tűnik ki igazi mivoltában, ha összevetjük a legnagyobb erény- és jellemhősökkel, a *szentekkel*. Ezek közöl a legjelesebbek is egy-egy irányban váltak ki. Nem úgy Krisztus: Akármilyen oldalról közelítjük meg kiválóságát, lassan-lassan, legalább a sejtés éjtszakájában kigyullad minden kiválósága. Ha pl. elmélyedünk irgalmasságába, lassan meglátjuk benne szigorú igazságosságát, világalakító erejét és egeket ölelő transzcendens öntudatát és imádságos lelkületét...

3. *Egyetemesség.* A történelemben a legnagyobbak is koruknak, népüknek, kultúrájuknak gyermekei; Platon az alkonyodó görög világ gyermeke, Ágoston a hanyatló római kultúra fia, Néri Fülöp 16. századvégi olasz szent, Nagy sz. Terézia 16. századi spanyol nő; még Szent Pál is szellemének óriás felsőbbsége dacára zsidó — ex secta pharisaeorum. Krisztus is zsidó test szerint — Israel e quibus Christus secundum carnem. De az embert emberré nem a teste és vére teszi, hanem a szelleme. És Krisztuson ki tud kimutatni csak egy szemernyit is a zsidó szellemből? Krisztus élesen körülrajzolt *egyéniség*, aki eltörülhetetlenül mint ilyen belénkvéződik már első jordánparti megjelenésében. Ez az élesen megjellegzett egyéniség a szellemiségnek fajtól, kortól és történeti kultúrfázistól teljesen érintetlen egyetemességében példátlan jelenség a történelemben. Ezt nem emberek gondolták ki; ez a kép csak látás után készülhetett. Az ember, ha maga indul eszménykereső útra, egészen egyoldalú eszményt alkot. Ép ezért egy Sokrates, a humanisták joggal megbámult embere, semmit sem mond a mai bérmunkásnak, egy Szent Ágoston nem eszmény a katonának, egy Páli sz. Vince a tudósnak és így tovább. És íme, Krisztus tud *eszménye* lenni a tudósnak, pedig nem írt egy értekezést sem és nem alapított akadémiát; tud eszménye lenni a katonának, pedig Szent Péternek visszaparancsolta a kardját; eszménye a rómainak, pedig nem imperialista, eszménye a görögnek, pedig nem filozofál, eszménye a Keletnek, pedig nem kvietista, és eszménye a Nyugatnak, pedig nem kultúrtörtető; eszménye a vergődőknek és keresőknek, pedig ő megérkezett; eszménye egy szóval minden életszaknak, minden állásnak és minden nemnek.

4. *Harmónia.* Krisztusban tökéletes harmóniába egyesülnek azok a vonások, melyek másoknál harcban állnak és egymást gyöngítik, vagy

a legjobb esetben egymást váltogatják: transzcendencia és a legteljesebb valóságérzék, átható világlátás és gyermekded közvetlenség, egyetemes nézés meg elvi következetesség s viszont az egyedi helyzetek legpontosabb megítélése, imádságos bensőség és gyakorlatiasság, a legteljesebb igénytelenség és a legegészségesebb életigenlés, alázat és önérzet, gyöngédség és határozottság. Ennek a sokdimenziójú jellempolaritásnak láthatatlan centruma és egységének biztosítéka a küldetése iránti föltétlen odaadás és ennek alapja: a páratlan istenközösség. Ebből fakad jellemének még egy példátlan vonása: a legteljesebb *mértékesség*. Az emberek között nincs az az ész, mely időnként ne akarna ragyogni; nincs az az erő, mely ne volna kisértve olykor mutogatni magát; nincs az az apostoli buzgóság, melyet néha el ne fogna valami ideges lázasság. Nem így Krisztus. Ő nem idegeskedik és nem kapkod. Szinte kézzelfoghatóan mutatja, hogy ő tud várni, neki van ideje, neki nem kell mohó sietséggel lepörgetni egy programot, mint akinek lejár az ideje. Ő rendelkezik a csodatevésnek minden hatalmával, és mégis: három halottámasztás, tíz természetcsoda, huszonegy gyógyítás minden, amit az evangélium itt elmond. Ezzel szemben az emberi képzelet és törekvés hogy tobzódik az erő fitogtatásában! A legnagyobb dolog embernek: mértéket vinni az erő teljességébe. Ezt a föladatot maradék nélkül megoldani csak Krisztusnak sikerült.

5. *Befejezettség.* Ő ott áll az emberek előtt bűn nélkül; de bűntelensége nem tisztulás, bűnbánat és vezeklés gyümölcse. Transzcendenciája már tizenkét éves korában bámulatba ejti környezetét (Lc 2, 49). Mikor először szólal meg nyilvánosan szülőföldjén, a kafarnaumi zsinagógában, álmélkodva tanakodnak tulajdon földijei: Honnan tud ez írást, mikor nem tanulta? Ott áll az erkölcsi tökéletesség legmagasabb csúcsán, és legcsekélyebb nyom sem vall arra, hogy oda úgy kellett fölkapaszkodnia. A történelem nagyjai közül a legnagyobbakat is az jellemzi, hogy éjtszakából, alulról, távolból küzdötték föl magukat Isten közelébe. Nem is mondom, egy Buddhának, Mohammednek és annyi másnak, kiket nagyoknak tart az emberiségnek jelentékeny része, hanem egy Ágostonnak, Pálnak megvoltak nemcsak a tanuló, hanem a nagyon is kérdőjeles vándorévei; Krisztusnak nem! S ez a befejezettség az *abszolútság* jellegével lép elénk. Krisztus bűnbánatot és bűnbocsánatot hirdet mindenki számára; de ő maga nem veszi igénybe, és vele szemben senkinek sem jut eszébe reáolvasni: medice, cura teipsum. Az istenfiúság evangéliumát hirdeti és istenfiúságra hív; de ő maga kezdettől fogva ott van. Fölszólít mindenkit: Legyetek tökéletesek, és magamagát ebbe a fölhívásba nem veszi bele.

6. *Erő.* Aki egyszer találkozott Krisztussal, mássá lett. Ő reánéz a tagadó Péterre, és az a tekintet bánatot fakaszt, melynek könnyei többé el nem apadnak. Az ölni kész Gualbert János felé kitárja keresztalakban karjait, és a hetyke katonából alázatos szerzetes lesz. Ez a két találkozás tipikus. Az evangélium mintha a kétezer év előtti korból kiemelkednék az időtlen lét régiójába; onnan sugározza erőit *minden korra és minden nemzedékre.* Ma is ahány bűnös eléje vánszorog, ahány irgalmas kar eléje visz inaszakadtat, az ő szájából hallja: Menj békével és ne vétkezzél többet; és — erőt érez járni ezen az úton. Fölkeresik nikodémusok kétségeik éjjelén, és megnyugodva távoznak; találkoznak vele késedelmes tanítványok emmausi útjukban, és szavára fölgerjed szívük; magukba szállt

szadduceusok és vámosok meghívják lakomájukra, és megtapasztalják Zakeussal, hogy az nap üdvössége lett házuknak. Gazdag ifjak otthagynak mindent és követik őt; írástudók az ő színe előtt rányitnak, mi a fontos a törvényben; akik terhelve vannak és fáradtak, végeláthatatlan menetben hozzája zarándokolnak, és ő megenyhíti őket. Erő árad belőle, és ennek áldásáért tolonganak kicsinyek és jóllakottak, munkások és művészek, anyókák és professzorok. S ami talán még csodálatosabb: jel lett, melynek *ellenemondanak* mindmáig. Ma is ott settenkedik körülötte a kritika minden farizeusa és a nyugalmát meg pozícióját féltő szadduceusok hada, és mind feneketlen gyűlölettel tanakodik ma is, hogyan tehetnék ártalmatlanná. Ez a gyűlölet ott parázslik a Krisztus-tépő kriticizmusban nem kevésbbé, mint egy Anatole France talmudi alattomosságában és a bolsevisták nagypénteki csőcselékre emlékeztető fanatikus kegyetlenségében. Példátlan dolog, hogy valaki évezredek mulva is még mindig a közvetlen élet középpontjában áll: szeretik és gyűlölik, mint mikor élt; nem egyszerűen kultusztárgy, vagy álmodozók és kutatók vagy épenséggel ritkasággyüjtők célja, mint Konfucius vagy Buddha vagy akár Mohammed; hanem a lüktető, hullámzó életnek pólusa, forrása, centruma.

Ennek a példátlan jelenségnek csak egy kielégítő magyarázata van, csak egy *elégséges oka* lehet, az, amit Szent János evangéliumának prológusa juttat kifejezésre: «Az Ige testté lőn és mi köztünk lakozék; és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, aki teljes volt kegyelemmel és igazsággal».

S ebből jelentős *apologétikai következmény* foly, melyre már többször történt itt utalás: Ezt a személyiséget az első hivő község hite nem tudta megalkotni, ez nem az első keresztény nemzedékek kitalálása. Hisz meghaladja az ember hatókörét. A pszichológia és karakterológia törvényei itt át vannak törve. Jézus Krisztus az ő jellemével és személyiségével meghaladja az embernek elérhető lelki-erkölcsi színvonalat; következésképen emberi erő nem hozhatta létre. S ennek a rendkívül jelentős ténynek, mely az evangéliumok történeti megbízhatóságának erős támasza, a történelem értékes megerősítését adja. Az első hivő község is meg volt győződve, hogy Jézus Krisztus személyiségének rendkívülisége csak egy magyarázatot tűr meg: Krisztus több mint ember, benne ember alakjában megjelent az Isten. Ámde ez a gondolat: Isten emberré lesz és a földön jár mint egy közülünk, ősidők óta kíséri és környékezi az intenzív vallási lelkületet, és így a vallástörténetben és a vallási irodalomban bőven akad példa arra, hogy *milyennek gondolta el a jámbor lelkület az emberré lett Istent.* Sőt van módunk tanulmányozni, hogyan tükröződött ez a gondolat az első keresztények lelkében. Ott vannak az újszövetségi apokrifek. Épen ezeknek banalitásai, sutaságai, hívságai[1] kézzelfoghatóan mutatják, hogyan festene az evangéliumban is Jézus Krisztus egyénisége, ha ilyen jámbor képzelet szüleménye volna. És így az apokrifek, az evangélium utánzatai, visszájáról új bizonyságot tesznek az evangéliumok hitelességéről és megbízhatóságáról.

[1] Példák *Schütz* Krisztus 129. lap. Az újszövetségi apokrifek jelentősebbjeit nyujtja E. *Hennecke*: Neutestamentliche Apokryphen ²1924; racionalista protestáns, jegyzeteit csak óvatosan lehet használni.

2. *Krisztus csodái.*

Az evangéliumoknak egyik legszembeötlőbb vonása, hogy a csodát úgy állítják elénk, mint Jézus Krisztus életének, tevékenységének és tanításának állandó, természetszerű kísérőjét. Csodák vezetik be és kísérik születését, keresztségét, halálát és megdicsőülését, csodák teszik nyilvános működésének jelentős részét, annyira, hogy vallástörténeti szempontból is első hely illeti őt a csodatevők, a *thaumaturgos*-ok között: olyannak mutatkozik, mint aki nem átmenetileg, hanem állandóan és tetszése szerint rendelkezik a csodatevés hatalmával. Az evangéliumok nem egyszer sommásan számolnak be: «Erő ment ki belőle, és meggyógyította mindnyájukat». «Még sok egyéb jelet is cselekedett ugyan Jézus az ő tanítványai láttára, melyek nincsenek megírva ebben a könyvben.» Sőt: «Van még sok egyéb is, amit Jézus cselekedett, miket ha egyenként mind megírnának, azt vélem, maga a világ sem tudná befogadni a könyveket, melyeket írni kellene».[1] Részletesen elbeszélnek három halotttámasztást (a naimi ifjú, Jairus leánya, Lázár), 21 gyógyítást és ördögűzést, 10 természet-csodát.[2] Most igazolnunk kell ezeknek apologétikai szempontból jelentős hármas valóságát.

1. Jézus csodáinak *történeti valósága.* — *a)* Ezek a csodák nyilván végbement, ép érzékekkel *megtapasztalható* tények; sőt olykor hivatalos és tüzetes hatósági vizsgálatnak is tárgya voltak, mint a született vaknak meggyógyítása (Jn 9) és Lázár föltámasztása (Jn 11). Tehát époly könnyen és biztosan meg voltak állapíthatók, mint bármilyen más, nem csoda jellegű események. Ha tehát az evangelisták azokban hitelt érdemelnek, akkor ezekben a csodás elbeszélésekben is. *b)* S csakugyan *elfogadták* azokat megtörténteknek α) a *zsidók*, Krisztus ádáz ellenségei. Lázár föltámadásának kétségtelen igazolódása után «egybegyüjtötték a főpapok és farizeusok a főtanácsot és mondották: Mit csináljunk? mert ez az ember sok csodajelet művel. Ha tovább is így hagyjuk őt, mindnyájan hisznek majd őbenne».[3] β) A *pogányok.* Jusztin vértanu[4] († 165 k.) fölhívja pogány kortársait, tanulmányozzák Jézus Krisztus tetteit «a Poncius Pilátus alatt készült hivatalos följegyzésekből».[5] Celsus,[6] aki az első nagyarányú tudományos támadást intézte a kereszténység ellen a 2. század végén, Krisztus csodatételeinek történeti valóságát nem tagadta, hanem azt tagadta, hogy azokat isteni erő vitte végbe; varázslásnak minősítette. Quadratus[7] Hadrián császárhoz a keresztények érdekében beadott védőiratában azt mondja, hogy akiket Krisztus meggyógyított vagy föltámasztott, azok közül némelyek még életben vannak (120 k. írt); tehát akárki hozzájuk fordulhat és kikérdezheti őket. *c)* Sok csoda szorosan *egybe van szőve* Jézus Krisztus küldetésével vagy más evangéliumi eseményekkel, pl. Nikodémus megtérésével (Jn 3), a Galileai tenger lecsöndesítése sok galileai ember megtérésével (Mc 4); más meg jelentős tanító beszédekkel (mint Jn 4 6). Ha tehát valaki

[1] Lc 6$_{19}$; Jn 20$_{30}$; 21$_{25}$. [2] *Thom* III 44. [3] Jn 11$_{47}$; cf. Mt 12 Mc 3$_{6}$.
[4] *Iustin.* Apol. I 48. [5] Ezek elvesztek. Ami most *Acta Pilati* (valamint állítólagos elődjének Lentulusnak a római szenátushoz írt levele) nevén szerepel, apokrif.
[6] *Origen.* Cels. I 38. [7] Quadrat. ap. *Euseb.* H. E. IV 4.

ezeket a csoda-mondó részeket ki akarná bökni az evangéliumokból, összeomlanék az egész szöveg, mint azt ma már sok kritikus is megengedi.

Ezeknek a tényeknek a színe előtt a *racionalisták* ahhoz a gondolathoz menekülnek, hogy az evangéliumok olyan kornak szülöttei, mely csodajárványban szenvedett. Akkor közkeletű dolog volt, hogy minden rendkívüli eseményt csodának tekintettek, minden rendkívüli tettet egy-egy kiemelkedő ember csodatételének minősítettek, sőt eleve elvárták és természetesnek tartották, hogy kiemelkedő emberek kiemelkedő tetteket, azaz csodákat is visznek végbe; ezért mintegy becsületbeli kötelességünknek tekintették, hogy a megemlékezésben ilyeneket rájuk fogjanak. — *Méltatás.* Ez az elgondolás nem más, mint a racionalizmus alapdogmájának, a csoda lehetetlenségének egy variációja, melyet beható elbírálás tárgyává tettünk (7. §). Ezúttal elég a következő utalás: Krisztus csodái elválaszthatatlanul egybe vannak szőve személyével, küldetésével, egész művével. Ha tehát csodaváró, hiszékeny és képzelgő emberek kitalálásai, akkor maga az egész evangélium is kitalálás. De akkor itt van a nagy *történeti csoda*, melyet a racionalizmusnak meg kellene magyarázni: ez a naív hiszékenység és kitalálás hogyan tudta világra hozni a kereszténységet, annak fölséges tanítását, valláserkölcsi erőit, elterjedését, fönnmaradását, eredményeit?

2. Krisztus csodáinak *bölcseleti valósága.* — Krisztusnak akárhány csodája már első tekintetre *abszolút csodának* bizonyul, ha észbevesszük a csoda teologiai elméletében mondottakat (7. § 3). Ilyenek mindenesetre a halott-támasztások, a kenyérszaporítás, a tenger lecsöndesítése, a született vaknak meggyógyítása, az elefantiázisban szenvedő leprások (bélpoklosok) meggyógyítása; az elefantiázis t. i. nem egyszerű bőrbetegség, hanem vérfertőzés, amelynek hatása alatt előbb a nyálkahártyák, utána az egyes tagok ízenként lerothadnak. Más csodákról kitűnik ugyanaz, ha szemügyre vesszük a kísérő körülményeket; idetartoznak azok a *gyógyítások*, melyek egyszerű fölszólításra történtek, pl. az inaszakadtnak gyógyítása. Ami kétség maradhat némely gyógyítás és ördögűzés csodajellege tekintetében, azt megszünteti az a tény, hogy Jézus Krisztus ezeket a kétségtelen csodajellegűekkel egy sorba teszi: «Nekem nagyobb bizonyságom van Jánosnál: maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőlem, hogy az Atya küldött engem».[1] Ez teljes értékű instanciának bizonyul, ha észbevesszük a Jézus Krisztus öntanuságáról fönt mondottakat (10. §). Megerősíti ezt a direkt bizonyságot a *racionalista magyarázatok* tarthatatlansága:

1. Krisztus *okkultista médium;* mindenesetre a legkiválóbb; s így a természetnek erőivel, bár általánosan nem ismert erőivel vitte végbe azt, amit az avatatlanok csodának minősítettek. — *Felelet. a)* Az evangéliumi előadás kizárja azt a lehetőséget, hogy Krisztus olyan *titkos természeti erők*et használt föl, melyeket ő nem ismert. Hisz teljesen belátása, tetszése és szándéka szerint tette csodáit; tehát a föltevésben teljesen tervszerűen használta föl a titkos természeti erőket. Ha pedig ő ismert olyan erőket, melyekkel végbe lehet vinni azt, amit az evangéliumok elbeszélnek, akkor ez a példátlan és idáig el nem ért természetismeret maga nagy történeti

[1] Jn 5_{36}.

és erkölcsi csoda. *b)* Csak naivság minősítheti az evangélium csodáit *spiritiszta mutatványok*nak. Először is ezen a területen nincsen semmi, amit a szubstanciás csodákkal lehetne párhuzamba állítani. Azután itt minden mutatványt nagy előkészület vezet be, sok homályosság kísér, és valamennyiről hiányzik a hatalom, bölcseség és szentség hármas jegye. Ha van is bennük valami emberfölötti, az a sátán világából jön; tehát nem a Krisztusnak, hanem az antikrisztusnak jegye. Próbálkoztak már ezzel a gyanusítással Jézus Krisztus kortársai: «Bélzebub által űzi ki az ördögöket». Ő pedig maga megadta a döntő feleletet: «Ha a sátán a sátánt kiűzi, maga ellen meghasonlott; hogyan állhat fönn tehát az ő országa»?[1]

2. Legalább az evangéliumi *gyógyítások szuggesztió* művei. Hisz maga Krisztus hitet követel azoktól, kiket meg akar gyógyítani,[2] és hazájában «nem tett sok csodát az ő hitetlenségük miatt».[3] — *Felelet. a)* Bizonyos, hogy *szervi* megbetegedéseket nem lehet szuggesztióval igazán meggyógyítani; mint pl. a született vakot (Jn 9), az elefantiázisban szenvedő bélpoklosokat, az elszáradt kezű asszonyt. *b)* Olyan területeken is, hol a mai orvostudomány a betegségek anatómiai és fiziológiai alapjainak tüzetesebb ismerete híján *funkciós betegség*ről beszél, amilyen az epilepszis és bizonyos paralízises esetek, a szuggesztiónak, még a hipnózises szuggesztiónak is nagyon korlátolt és átmeneti a hatása; igazi, teljes és állandó gyógyulások itt alig esnek, és akkor is csak könnyű esetekben és többnyire csak hosszadalmas kezeléssel. *c)* Jézus Krisztus ezekben az esetekben sem vitte végbe azokat az előkészületeket és nem tartotta meg azokat az obszervanciákat, melyeket a hipnózissel és szuggesztióval gyógyító orvosok kénytelenek használni, és — ez dönt: nem mint hipnotizőr, hanem mint Istentől küldött thaumaturgus vitte végbe ezeket a csodákat is. Hitet is csak ezért követelt: higgyék, hogy ő a Krisztus, akit Isten küldött.

3. Az *ördögűzések* is szuggesztiós gyógyítások. T. i. az ördöngösök hiszterikusok voltak, kiket a néphit ördögtől megszállottaknak tartott. Jézus Krisztus alkalmazkodott ehhez a teologiai étiológiához; belement abba a hitbe, hogy ezekben a hiszterikusokban az ördög működik, és hatalmas egyéniségének szuggesztiós erejével kiszabadította őket ebből a balhitükből. — *Felelet. a)* Ez az elmélet abból a hiedelemből táplálkozik, hogy nincsenek *ördögök* és hogy lehetetlen a gonosz lélektől való megszállottság. Ez azonban tévedés (50. § 3). *b)* Fölteszi, hogy Krisztus alkalmazkodott a népnek téves ördög- és megszállottság-hitéhez. De akár tudva akár nemtudva tette ezt, már nem mondható sem bölcsnek, sem szentnek. Az *alkalmazkodás* ellene van Krisztus jellemének. *c)* A mai orvostudomány kénytelen megállapítani, hogy épen a *hiszterikusok* nagyon kevéssé hozzáférhetők a szuggesztiónak, különösen annak a rövid tartamú és mégis állandó hatású szuggerálásnak, melyet az evangéliumi esetekben kellene föltételeznünk. Épen az evangéliumokban leírt konkrét esetek tüzetes elemzése mutatja meg, mekkora az érdemi különbség az ördögűzés és a hiszterikusok gyógyulása között.[4] Ha valakinek föltűnik az ördöngösök nagy száma az evangélium területén, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az üdvtörténetbe mennyivel többször nyúl bele közvetlenül a világ-

[1] Mt 12$_{24 s.}$ [2] Mc 9$_{22}$. [3] Mt 13$_{58}$. [4] H. *Felder* Jesus Christus [2]II 442 ss.

kormányzó és történelem-irányító Isten, mint a profán történelembe. A mi esetünkben: Isten azért engedett meg akkor annyi ördöngösséget és ördögűzést, hogy kézzelfogható módon nyilvánvaló legyen Jézus Krisztus megváltói küldetése; messze láthatóvá kellett lenni, hogy e világ fejedelme kivettetett, és a sátán mint a villám leesett az égből.[1]

3. Krisztus csodáinak *teologiai valósága.* — *a)* Maga Jézus Krisztus ismételten is, ünnepélyesen is *hivatkozik* az ő csodáinak tanuságára: «Maguk azok a művek, melyeket én viszek végbe, tanuskodnak felőle, hogy az Atya küldött engem». «Ha nem műveltem volna közöttük a tetteket, amilyeneket senki más nem művelt, bűnük nem volna.»[2] Lázár föltámasztását azért kéri az Atyától, hogy higgyék, hogy az Atya küldötte őt; az inaszakadtat azért gyógyítja meg, hogy az emberek megismerjék, hogy van hatalma megbocsátani a bűnöket.[3] *b)* Ha Krisztus csodáit áttekintjük *a maguk egészében*, kitűnik, hogy a tökéletes hatalom, bölcseség és szentség kiáltó jelei. Kézzelfoghatóan mutatják, hogy Krisztusnak van hatalma a szellemek, az emberek, a természet fölött, s ezt a hatalmát úgy használja, hogy csodái megannyi tanu és tanító lesz; mind azt mutatja és tanítja, hogy a megváltás valósággá vált, és mély betekintést engednek a megváltás részleteibe; így pl. a tengeren-járás és a kenyérszaporítás az Eucharisztiába, a siketnéma és született vak gyógyítása a keresztségbe. Már Szent Ágoston azt mondja: «Amiket testileg végbevitt, azoknak lelki értelmet adott».[4] *c)* Ezt igazolja a *hatásuk* is. Amit Nikodémus tanusított: «Rabbi, tudjuk, hogy Istentől jöttél tanítóul; mert senki sem cselekedheti e jeleket, melyeket te cselekszel, hacsak nincs vele az Isten»,[5] ugyanezt megélték a tömegek is. Mikor látták a csodás kenyérszaporítást, mondták[6]: «Ez bizonnyal az a próféta, ki e világra jövendő».

Nehézségek. 1. Jézus Krisztus maga nem tulajdonított az ő csodáinak nagy jelentőséget. A királyi embert megfedette[7]: «Hacsak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek»; és azokat hirdeti boldogoknak, kik nem láttak és mégis hittek. Ezzel összevág, hogy mielőtt csodát tenne, hitet követel.[8] — *Megoldás.* Jézus Krisztus az efféle kijelentésekkel nem akarja csökkenteni csodáinak bizonyító erejét, hanem egyrészt ostorozza azt a *felületes* és állhatatlan lelkületet, mely nem az igazságra szomjas, hanem szenzációra éhes, sőt ebben a csodavárásban, csoda-szimatolásban és -bámulásban a komoly, következetes és áldozatos vallásosság pótlékát látja. Továbbá feddi azokat a *megátalkodottak*at, kik a legnyilvánvalóbb csodának tanusító és bizonyító ereje elől is elzárkóznak, kik folyton új és az előzőknél hatásosabb csodák ürügye alatt kitérnek az evangélium hívása elől. Hogy Jézus Krisztus egyáltalán nem veszi csekélybe a csodákat, csattanósan bizonyítja ő maga: az idézett helyeken is tesz csodákat. *Hitet* egyáltalán ritka esetben kíván; és akkor sem közvetlenül a konkrét kérdéses csoda hitét, hanem azt az általános hitet és bizalmat, melyet az igazság és valódiság iránt megnyílt romlatlan lélekbe már az ő megjelenésének kellett belesugalni.

2. *Mások is műveltek* csodákat: Buddha, Mohammed, sőt olyan

[1] Jn 12$_{31}$; Lc 10$_{18}$. [2] Jn 5$_{36}$; 15$_{24}$. [3] Jn 11$_{15}$; Mt 9$_{6}$. [4] *August.* in Jn 24, 2. [5] Jn 3$_{2}$. [6] Jn 6$_{14}$. [7] Jn 4$_{48}$. [8] Jn 20$_{29}$; Mc 9$_{22}$.

vándor-thaumaturgosok is, mint Thyana-i Apollonius. S mégsem biztos, hogy igazat tanítottak; sőt! — *Felelet.* De az effélék túlnyomó részben történetileg nem igazoltak vagy nagyon is kétesek. Ami esetleg mégis megtörtént, mindenesetre híjával van a teologiai valóságnak. T. i. hiányzik a szerves kapcsolat a csoda és a csodatevő kérdéses tanításának szentsége meg igazsága között. Csoda és csoda-tevő egyéniség, csoda és tanítás t. i. mindig szerves kölcsönhatásban vannak, és így kölcsönösen világítják meg és támogatják egymást.

3. A *zsidók* Krisztus csodáinak szem- és fültanui voltak, és csekély kivétellel mégis *hitetlenek maradtak.*[1] — *Megoldás.* Mint láttuk (6. § 1), a csoda és általában a kinyilatkoztatás kritériumai nem arra valók, hogy közvetlenül hitet teremtsenek, hanem hogy *hitre előkészítsenek:* hihetségesnek sőt hiendőnek igazolnak egy tanítást. Maga a hit azonban az embernek szabad állásfoglalása a kegyelem hatása alatt. Már merőben pszichológiai szempontból is más tényezői és föltételei is vannak ennek, mint a csoda, illetve a kinyilatkoztatási kritériumok. Nevezetesen kell oda az a megátalkodottságtól ment lelkület, mely megnyílik az igazság szavának. A *megátalkodottak* látván nem látnak és hallván nem hallanak. Ilyenek akadtak nemcsak a régi zsidók között, hanem a mi időnkben is. Egy Voltaire, Renan stb. nem átallanak ilyent mondani: annyira meg vannak győződve a természet folyásának folytonosságáról és egyformaságáról, hogy akkor se hinnék el egy halottnak föltámadását, ha szemük láttára történnék.

Jegyzet. Amit itt Jézus Krisztus csodáiról mondottunk, természetesen érvényes azokra a csodákra nézve is, melyek kísérik születését, keresztelkedését és halálát. Közülük egy, a föltámadás, alapvető jelentősége miatt azonban külön tárgyalást kíván.

3. Krisztus föltámadása.

A föltámadás Krisztus isteni küldetésének legkiáltóbb jele, amint ő maga ismételten és ünnepélyesen hangsúlyozta[2]: «Ez a gonosz és házasságtörő nemzedék jelt kíván; de nem adatik neki jel, hanem csak a Jónás próféta jele. Mert valamint Jónás a cethal gyomrában volt három nap és három éjjel, úgy leszen az Emberfia a föld szívében három nap és három éjjel». Ahhoz ugyanis a legcsekélyebb kétség sem fér, hogy a föltámadás szubstanciás csoda. Bizonyító ereje is minden vitán felül áll; hisz Krisztus ismételten hangoztatta, hogy majd saját erejében támad föl. Ezenkívül a föltámadás Krisztus tanításának és művének legerősebb pecsétje és legkifejezőbb reprezentánsa; biztosíték arra, hogy ő a «föltámadás és élet», először a maga számára, és azután az emberiség számára: «Odaadatott bűneinkért és föltámadott megigazulásunkért». És ezért az evangélium-hirdetésnek és az evangéliumi hitnek is főpillérje: «Ha Krisztus nem támadt föl, akkor hiábavaló a mi tanításunk, hiábavaló a ti hitetek is».[3] Minthogy így a föltámadás Jézus Krisztus egyéniségének, művének és tanításának középpontja és foglalata, nem csoda, ha a *racionalista tagadás* és támadás is ide koncentrálódik. Főbb kísérleteik a következők:

[1] Jn 12_{37}. [2] Mt 12_{39}; cf. 16_4. Jn 2_{18}. [3] Rom 4_{25}; 1 Cor 15_{14}.

1. A *csalás-elmélet.* Ezt vallották a szadduceusok minden időben Reimarusig és napjainkig, kezdve a Krisztus korabeli főpapokon és véneken, kik «sok pénzt adtak a katonáknak meghagyván: mondjátok, hogy eljöttek tanítványai az éjjel és ellopták őt, míg mi aludtunk».[1] 2. A *«természetes» elmélet* (Paulus, Schleiermacher és a fölvilágosodás korában sokan mások) azt gondolja, hogy Krisztus tetszhalott volt. A földrengés, melyről az evangélium is szól,[2] fölébresztette aléltságából, a sírzáró követ elhengerítette, s ő övéinek odaadó táplálása mellett talpra állt, de az elszenvedett kínok és a vérveszteség csakhamar halálba vitte. 3. A *vizionárius elmélet.* Strauß és Renan után az újabbak (Harnack, a modernisták[3] stb.) így gondolják a dolgot: Az apostolokat, tanítványokat, az első lelkes hivőket nagyon leverte Krisztus halála. De amint fölocsúdtak első nyomottságukból, jelentkezett a rajongásig tisztelt és szeretett mester viszontlátásának szenvedelmes vágya. Ezt fűtötték a messiás új eljövetelére magyarázott jövendölések is, melyeket exaltáltságukban Krisztusra magyaráztak; s így lassan gyökeret vert az a hit, hogy Krisztus nem halt meg mindenestül. Az ifjú evangéliumi községnek ez a hite aztán némely gyulékonyabb lelkületű és élénkebb képzeletű Krisztus-hivőben (valószínűleg Péterben vagy Mária Magdolnában) odáig fokozódott, hogy kezdtek hallucinálni: mintha megjelent volna nekik Krisztus. És ez az élmény a tömegszuggesztió törvényei szerint a hasonló dispozíciónál fogva csakhamar átragadt a többire is. Ez a folyamat nem a jeruzsálemi hivő községben ment végbe; ott a halál és a sír vaskos ténye nagyon is fogható óvást emelt ilyen képzelgés ellen; hanem amint Szent Pál, a föltámadásnak legrégibb írott forrása tanusítja, *Galileában;* ott, távol a nagyváros ideges zajától, a hallgatag, magányos tájakon, élénkebb megváltó-vágytól hevített emberek «látták» először a «föltámadt» Krisztust. Ez a húsvéti hit aztán lassan megteremtette a húsvéti tényt is: az üres sír meggyőződését. A vallástörténeti iskola hozzáteszi: a húsvéti hit kialakulásában nagy része volt a különféle pogány vallásokban található *föltámadási mítoszok*nak is: a halódó és éledő természet, a halálraváló és föltámadó isten (Adon, Ozíris, Persephone, Dionysos, Attis, Thammuz) mítoszának.

Krisztus föltámadása *a hitnek is alapvető dogmája* (70. §). Most azonban mint a kinyilatkoztatás kritériuma jön szóba. Hisz Krisztus halála és újból való élése tapasztalatilag megállapítható tény. Hogy az előbb halált szenvedett és utóbb újból élő Krisztus a tulajdon erejéből, a megváltás művének betetőzésére támadt föl, azt a hit állapítja meg. Szent Tamás is azt mondja Szent Tamás apostolról[4]: «Mást látott és mást hitt; látta a sebeket, és hitte az Istent». A föltámadást tehát *itt mint hihetőségi indítékot,* mint csodát kell igazolni, még pedig a racionalista támadás és tagadás szemmeltartásával.

Ennek az igazolásnak föltétele, hogy *Krisztus halála történeti valóság.* Ezt pedig minden kétséget kizáró módon lehet igazolni. Tanuk rá az összes *evangelisták,* köztük János, a szem- és fültanu, aki lapidáris rövidséggel és határozottsággal mondja: «És lehajtván fejét, kiadta lelkét».[5] Tanuk Krisztus barátai és *közelállók,* ú. m. Arimateai József, Nikodémus, az

[1] Mt 28$_{13}$. [2] Mt 28$_{2}$. [3] Lamentabili 36 *Denz* 2036. [4] *Thom* III 55, 5 ad 3. [5] Jn 19$_{30}$.

asszonyok, kik a keresztről levett holttestet a zsidó szokásnak megfelelő módon elkészítették a temetésre. Tanuk Krisztus *ellenségei*, kiknek csak egy gondjuk volt: ádázul őrködni azon, hogy valamikép valósággá ne legyen az ő jövendölése: «Három nap mulva föltámadok».[1] Joggal mondhatta egy Renan is, hogy Krisztus halálának legsúlyosabb bizonyítéka ellenségeinek gyűlölete. Tanuk a *hatósági emberek*, kik a római hatósági előírások értelmében meg voltak bízva a lábszártöréssel, és Pilátusnak hivatalosan beszámoltak a bekövetkezett halálról. Maga *Pilátus csodálkozása* (talán azon lepődött meg a tapasztalt római kormányzó, hogy egy java korabeli egészséges férfiú oly gyorsan halt meg; talán titokban ő is valami rendkívülit várt), csak megerősíti azt a tényt, hogy csodálkozásának tárgya, Krisztus halála valóság volt. Ezeket a tanuságokat megerősítik a *körülmények:* a temetés módja, a száz font erős keleti fűszer, a zsidó szokás szerinti kendőkbe-csavarás, a szűk sír; mindez fiziológiai törvényszerűséggel elvégezte volna a halál művét egy tetszhalotton, ha ugyan jóval előbb alaposan el nem végezte volna a keresztrefeszítés kínja. Különben a katonának lándzsadöfése és a nyomában kifolyó «víz és vér», vagyis az élő vérnek placentára és vérsavóra való szétbomlása fiziológiailag is teljes biztosítékot ád.

Hogy ez a valóban meghalt Krisztus *harmadnap megint élt* a tulajdon testében és megjelent az emberek között, szintén történeti tény, és mint ilyen történeti módon sokféleképen igazolható:

1. *A húsvéti hír hatása.* — Már Szent Ágoston így érvel:[2] Az apostolok rövid idő alatt elfogadtatták a világgal Krisztus föltámadását, és épen ezáltal meglepő gyorsasággal terjesztették el az evangéliumot. Aziránt ugyanis nincs kétség, hogy az első apostoli igehirdetésnek főtárgya és nyomatéka Krisztus föltámadása volt.[3] De *ha e húsvéti hír mögött nem áll a valóság*, akkor teljes történeti és pszichológiai lehetetlenség ezt az oly súlyos és szokatlan tartalmú hírt elfogadtatni emberekkel, kik tele voltak balítéletekkel, nehézségekkel, és egy az evangélium iránt ellenséges légkörben éltek. «Akkor elég nekünk ez az egy csoda, hogy a világ elhitte csoda nélkül» — fejezi be Ágoston a következtetését. Csakugyan az apostolok a meghalt és új életre támadt Krisztust hirdették, «kinek mi tanui voltunk». Már az áruló és öngyilkos Judás helyébe apostolt kellett választani, ki «a föltámadás tanuja». A föltámadás-tagadókkal szemben csak ez az egy érvük: Ha Krisztus nem támadt föl, «akkor Isten hamis tanuinak találtatunk».[4] Elszakíthatatlan lánc fűzi egybe ezt a három mozzanatot: húsvéti hirdetés, húsvéti hit, húsvéti tény. Ha egyet kiveszünk, szétgurul a lánc.

2. *A megjelenések.* — Az evangelisták és Szent Pál tanusága szerint «a kínszenvedés után ezeknek élve megmutatta magát sok bizonyságban, megjelenvén nekik negyven napon át és beszélvén az Isten országáról».[5] Kifejezetten tizenegy megjelenést sorolnak föl:

1. Mária Magdolnának (Mc 16_{9-11} Jn 20_{11-18}). — 2. A sír felé igyekvő asszonyoknak (Mt 28_{8-10} Mc 16_{12}.) — 3. Az emmausi tanítványoknak (Lc 24_{13-35}). — 4. Péternek (Lc 24_{34} 1 Cor 15_{6}). — 5. Az összes apostoloknak

[1] Mt 27_{63}. [2] *August.* Civ. Dei XXII 5. [3] Igy Péter: Act 2_{22} 5_{30} 10_{39} 1 Pet 1_{3}; Pál: 1 Cor 15 Eph Col Thes Heb. [4] Act 3_{15}; 1_{22}; 1 Cor 15_{15}. [5] Act 1_{3}.

Tamást kivéve (Lc 24$_{36-43}$). Ezek a föltámadás napján történtek. A föltámadás után: — 6. Az összes tanítványoknak nyolcadnap (Jn 20$_{24-9}$). — 7. Öt apostolnak és hét tanítványnak a Genezáret tavánál (Jn 21$_{1-14}$). — 8. Több mint ötszáz tanítványnak Galileában (1 Cor 15$_6$). — 9. Az ifjabb Jakabnak (1 Cor 15$_7$). — 10. A tanítványoknak Jeruzsálemben a mennybemenetelkor (Mt 28$_{18-20}$ Mc 16$_{14-18}$ Lc 24$_{44-9}$ Act 1$_{4-5}$). — 11. Pálnak Damaszkus előtt (Act 9 1 Cor 15).

Ha az újszövetségi szentírók egyszer megbízható tanuknak vannak igazolva, akkor ezeknek a megjelenéseknek elbeszélésében is megbízhatók; annyival inkább, mert a húsvéti hirdetésben, mely meghódította a világot, mindig erre támaszkodnak és hivatkoznak: «ettünk és ittunkővele, miután halottaiból föltámadott».[1] Ez a bizonyosság nem gyöngül azáltal, hogy a fölsorolásban bizonyos kisebb egyenetlenségek és *eltérések* mutatkoznak. Ezek ugyanis mint általában azok a látszólagos eltérések, melyek ugyanazoknak az eseményeknek párhuzamos előadásában mutatkoznak, csak arról tesznek bizonyságot, hogy a szent szerzők nem másolták le egymást. Egyébként a látszó eltérések itt is főként az előadás rövidségéből és a kisérő körülményeknek számunkra való részleges ismeretlenségéből erednek. A számbajöhető helyek gondos egybevetése és értelmezése megmutatja, hogy lényegbevágó eltérések nincsenek.[2] Nevezetesen alaptalan a racionalistáknak az az állítása, hogy Szent Pál *csak galileai megjelenéseket* ír le, tehát olyan húsvéti «hagyományt» képvisel, mely ellentétben van a jeruzsálemi «hagyománnyal». Mert először is a két «hagyomány» nemcsak nincs ellentétben, hanem amint a fönti sorrend mutatja, hiánytalan időrendi sorozatot adnak. Azután nem is igaz, hogy Szent Pál nem ismeri a jeruzsálemi megjelenést; a Kéfás és tizenegy előtt történt megjelenés csak jeruzsálemi lehet.[3]

Ha számbavesszük a jelenések *irodalmi forrásait*, azt kell mondanunk, hogy alig akad történelmi tény, melyet annyi egymástól különböző forrás akkora egyértelműséggel tanusít. Az egyetlen kifogás, melybe a racionalizmus menekülhet: Ezek a források nem érdemelnek hitelt, mert olyasmit beszélnek el, ami nem eshetik történeti tapasztalás alá, t. i. *természetfölötti eseményt*, valóságos csodát. De ez a kifogás nem áll helyt. Amit ezek a források elbeszélnek, azt történetileg meg lehet állapítani és ennélfogva tanusítani is: hogy t. i. Krisztus valóban meghalt, és hogy néhány nap mulva megint megjelent a tulajdon testében és élt. Ez ugyanis kétségtelenné teszi a föltámadás megtörténtét, a föltámadást mint eredményt (resurrectio in facto esse). S egyáltalán nem szükséges, hogy ugyanígy történeti tanusítás tárgya legyen a föltámadás lefolyása (resurrectio in fieri). Ennek ugyanis nem volt más külső tanuja mint a föltámadás angyala; belső pedig nem is lehetett más mint a föltámasztó Isten.

3. *Az üres sír.* — Történeti tény, hogy húsvét napján üres volt a sír, melybe három nappal előbb eltemették volt Krisztust. Ezt tanusítják *a)* akik az evangelisták szerint saját szemükkel *látták* az üres sírt, elsőknek Péter és János. *b)* A jeruzsálemi *húsvéti hirdetés*. Pszichológiailag ugyanis teljes képtelenség jóhiszeműleg és a meggyőződésnek csak némi

[1] Act 10$_{41}$. [2] K. *Adam* Jesus Christus ^{4}1935 p. 238 kk. [3] Amint kitűnik, ha egybevetjük 1 Cor 15$_5$-öt Lc 24$_{34}$-el és Jn 20$_{19}$-el.

lendületével is föltámadottnak hirdetni azt, akiről a hirdetők tudják, hogy néhány száz lépésnyire tőlük jól elzárt sírban fekszik a teteme; és talán még nagyobb lehetetlenség ezt belebeszélni olyanokba, akiknek akármikor volt módjuk személyes megtapasztalással meggyőződni az ellenkezőről. *c)* A *zsidók*. Azoknak ugyanis akkor még egyetlen gondja volt eltussolni a húsvét nagy tényét. Tehát a föltámadást hirdető apostolokkal szemben első dolguk lett volna a sírjába zárt tetemre való utalással egyszersmindenkorra elhallgattatni őket. Ámde az üres sír tényének nincs más történetileg számbajöhető magyarázata, mint amit az angyal mondott a sírhoz sietők asszonyoknak: «Nincs itt, föltámadott».

4. *A jövendölés*. — Krisztus föltámadása mind az ószövetségi jövendölésnek mind Krisztus jövendölésének egyik főtárgya. A föltámadás tényét tehát igazolja a jövendölés tanusága (12. §).

5. *A racionalista elméletek tarthatatlansága*. — A nyers *csalás-elmélet* már első tekintetre annyira otrombának mutatkozik, hogy ma nincs képviselője. Már Szent Ágoston[1] a maga szellemes módján elintézi ennek az elméletnek első képviselőit, a kapkodó főzsidókat, kik megvesztegették az őröket, hogy azt mondják: Míg mi aludtunk, ellopták őt. Azt mondja ugyanis: «Alvó tanukra hivatkozol? Valóban aludtál, mikor ilyent kiagyaltál. Ha aludtak, mit láthattak? És ha semmit se láttak, hogyan lehetnek tanuk?» S csakugyan csak határtalan naivság tudná elhitetni magával és másokkal, hogy az amúgy is félénk és akkor még jobban megfélemlített gyámoltalan apostolok, a zsidó húsvét sokadalma között, az árgus szemekkel őrködő főzsidók és a kötelességtudó római őrök és katonák szeme láttára meg merték bolygatni a sírt (a keleti ember szemében ez még súlyosabb istentelenség, mint a mi elbírálásunkban), el tudták vinni és máshová rejteni a holttestet, úgyhogy azóta sem akadt rá senki; és hegyébe még el tudták hitetni a világgal, immár kétévezrede, hogy ez a Krisztus halottaiból valóban föltámadt, fölment a mennyekbe és ül az Atyának jobbja felől.

A *természetes elmélet* egy Strauß szerint is ostoba agyszöktetés. S csakugyan oly sok és világos beszédű tanu ellenére, a történeti lehetőségek és valószínűségek arculcsapása nélkül hogyan lehet azt mondani, hogy Krisztus nem halt meg? Hogy földrengés ébresztette föl tetszhalálából, vagy épenséggel, hogy elnyelte a meghasadt föld (így Schleiermacher)? Hisz a zsidó szokás szerint vászonleplekbe volt csavarva; egy tetszhalálból ébredő hogyan bontakozhatott volna ki ezekből? Vagy ha föld nyelte el, hogyan maradhattak ezek a leplek «összehajtogatva külön egy helyen», amint a szemtanuk elbeszélik? Végül minek kell minősíteni azt a logikát, mely hitelt ád az evangélistáknak, mikor földrengésről tesznek említést, és ezt megtagadja tőlük, mikor a föltámadást mondják el?

A *víziós elmélet* ma már az egyetlen, mellyel némi látszattal szóba állhat a gondolkodó ember. De csak látszattal! Ez is a fönt (1–4 alatt) megállapított *történeti tények* színe előtt logikailag tévedésnek bizonyul: contra factum non valet argumentum. *Pszichológiailag* is lehetetlen. A föltámadott Krisztus megjelenésének körülményei ugyanis döntő módon ellenmondanak annak, ami a pszichológia szerint jellemzi a hallucinációt, vagyis képzelmeknek a külvilágba való vetítését. T. i. ezek a jelenések α) a legkülönfélébb

[1] *August.* in Psalm. 63, 19.

időkben és helyzetekben történtek : zárt helyen és a szabad ég alatt, éjjel és nappal, egyesek és gyülekezetek előtt, hívők és hitetlenek előtt. β) Kezdődtek egy határozott időpontban, húsvét reggelén, és megszűntek megint egy határozott időpontban, a mennybemenetel után ; ez az időhatárok közé szorítkozás tömeghallucinációknál ki van zárva. γ) A megjelent Krisztus a megjelenés tanuival beszélgetéseket folytatott, rendelkezéseket tett. A tanuk nemcsak látták, hanem érintették, így nevezetesen Tamás apostol, aki így Nagy sz. Gergely találó megjegyzése szerint hitetlenkedésével sokak számára volt hitnek szerzője ; sőt ettek vele.

Kívált ez az utóbbi mozzanat kizárja a föltámadásnak azt a magyarázatát is, melyet némelyek a bölcselő *Lotze* nyomán megkíséreltek : Krisztus valósággal megjelent az első keresztény község körében, de nem föltámadott testében, hanem csak a lelkével, mely a hivők tudatában létrehozta az evangélisták által leírt hatásokat. Ez ugyanis nyílt ellentétben van magának a föltámadott Krisztusnak tanuságával[1] : «Nézzétek meg kezeimet és lábaimat, hogy énmagam vagyok ; tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontjai nincsenek, amint látjátok, hogy nekem vannak». Ugyanezért tarthatatlan az az egyébként is teljesen légből kapott és mindenestül téves föltevésekre épült spiritiszta elmélet, hogy Krisztus «fluidumos» teste okozta a jelenéseket (R. A. Hoffmann 1921). De ami ennél súlyosabb : föloldhatatlan ellentétben van Krisztus jellemével. Aki merő szellem létére úgy jelenik meg és szándékkal olyan benyomást kelt, mintha teste volna, az csaló.

Nem áll meg a víziós elmélet alapföltevése sem. Nem felel meg a valóságnak, hogy Krisztus első hívei *hallucinálásra különösen hajlamos* hiszékeny emberek voltak. Ellenkezőleg ; az evangéliumok és Act tanusága szerint nagyon is józan, normális, sőt prózai lelkületű emberek voltak, akik megtudták különböztetni a valóságot a hallucinálástól, amint azt Szent Péter csodálatos szabadulásának részletes leírásában lehet tanulmányozni (Act 12). Annyira nem voltak hiszékenyek, hogy az asszonyok első húsvéti híradását esztelenkedésnek minősítették, és egyáltalán nem dőltek be az emmauszi tanítványoknak, akik maguk is tanulságos példát mutatnak arra, hogy Jézus Krisztus közvetlen köre nem várta a föltámadást, ami pedig hallucinálások számára az első föltétel. Sőt, ha meg is lett volna a hallucinálásra hajló lelkület, az *nem megdicsőült Krisztust* láttatott volna a tanítványokkal. T. i. nem ilyennek gondolták és várták őt ; idevonatkozó jövendöléseit az evangéliumok tanusága szerint nem értették meg életében, hanem csak a föltámadás tényének világánál. De ezenfelül a legélénkebb hallucinációk is előbb-utóbb kénytelenek engedni a valóságnak. Ha merő képzelgés és nem valóság volt a föltámadt Krisztus megjelenéseinek sorozata, akkor semmiesetre sem állhatott volna meg Krisztus halálának, a sírnak történeti tényével, a zsidó ellenmondással és a pogány tusakodással szemben. Avagy komolyan gondolja valaki, hogy az evangéliumi vallás és történeti diadala (11. § 4 és 13. §) egy hallucináció eredménye?

Nehézségek. 1. A századok folyamán *sokan* állították, többnyire olyanok, kiknek jámborságához és lelkiismeretességéhez nem fér szó, hogy Krisztus megjelent nekik ; és ebből mégsem lehet következtetni, hogy ez

[1] Lc 24[39].

történeti valóság. — Ám *a)* a kétféle jelenés között *nincs párhuzam.* Az evangéliumi jelenések mindenekelőtt két pontos határ között helyezkednek el, és ezalatt a legkülönfélébb idők, helyek, emberek, egyesek és gyülekezetek voltak a tanui ; és ezeknek a jelenéseknek fizikai valóságát kétségtelenné teszi az a körülmény, hogy a tanuk érintették, étkeztek vele stb. *b)* A későbbi, nem evangéliumi jelenések között is lehettek valóságos, sőt test szerinti megjelenések, hisz Krisztus megdicsőült testében ül az Atyának jobbján ; azonkívül a hit tanusága szerint testi valósága szerint, ha mindjárt titokzatos módon is, jelen van az Eucharisztiában. Ezek a jelenések tehát minden egyes esetben az apologétikai és teologiai szempontok szerint megejtett tüzetes vizsgálat alapján ítélendők meg.

2. A föltámadott Krisztus *csak barátainak és híveinek* jelent meg. Ebből kovácsol tőkét már Celsus.[1] — *Felelet. a)* A barátok és hívek is lehetnek teljes értékű tanuk. *b)* Krisztus ellenfelei is tesznek tanuságot olyan mozzanatokról, melyekben burkoltan benne van a föltámadás ténye ; ilyen pl. az üres sír, a földrengés, a sírelzáró kő elmozdulása. *c)* Miért nem jelent meg Krisztus az ellenséges indulatú zsidóknak is? Ezt ő maga megmondja a dúsgazdagról és a nyomorult Lázárról szóló súlyos példabeszédében :[2] «Ha Mózesre és a prófétákra nem hallgatnak, akkor, ha valaki a holtak közül feltámad, annak sem fognak hinni».

3. A tanítványok egyszerűen átvitték Krisztusra a meghaló és föléledő istenekről való akkor nagyon elterjedt *mítoszt.* — Felelet. De ki, honnan, mikor hurcolta be az ősegyházba ezt a mítoszt? Bizonyos, hogy abban a kultúrmiliőben, melyben az ősegyház gyökeret vert és megnőtt, a hellenista világban, nem volt talaja annak a gondolatnak, hogy meghalt ember újra föléled. Ezt világosan mutatja az aténieknek magatartása a föltámadást hirdető Szent Pállal szemben (Act 17). A babiloni vagy épenséggel az ind mítoszról hogyan szereztek volna tudomást azok az egyszerű emberek, kik Palesztina határát nem lépték át? Ne felejtsük, hogy a húsvéti hír és húsvéti tény irodalmi tanusága már Szent Pálnak a 51—3 között írt levelében (1 Cor 15) megvan, vagyis legkésőbb húsz évvel Krisztus halála után ; tehát később nem keletkezhetett a «mítosz». Dehát mikor keletkezett volna, mikor épen ennek az írott forrásnak tanusága szerint már akkor közkincse volt a a keresztény hitnek és reménynek, tehát jóval előbb kellett útrakelnie a húsvét hitének?

4. Az Egyház csodája.

Ez a csoda főként *három mozzanat*ban tárul elénk : az evangélium csodás elterjedésében, fönnmaradásában és csoda-karizmájában.

1. *Az evangélium csodás elterjedése.* — Ismeretes Tertullianus mondása : «Tegnapiak vagyunk, és mindenteket betöltünk ... Egyedül templomaitokat hagytuk meg nektek».[3] És ha ez a kijelentés a kisebbségi önérzet fűtötte retorikai túlzásnak látszik, itt van egy minden gyanun fölülálló tanuság a legtekintélyesebb modern «kritikustól» :[4] Amit Arno-

[1] *Orig.* Cels. II 63. [2] Lc 16$_{31}$. [3] *Tertul.* Apol. 37 ; cf. *Iustin.* Tryph. 117. [4] A. *Harnack* Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten ^{4}1925 ; ebben a kiváló műben Harnack példát és sok tekintetben anyagot vesz egy régibb nagyszabású, de sajna csonka katolikus munkából : Th. M. *Mamachi* Originum et antiquitatum christianarum ll. 4. 1749—55.

bius, Eusebius, Ágoston csodálkozással állapítottak meg, t. i. az evangéliumnak nemzedékről-nemzedékre növekvő gyors terjedését, megerősíti a történelem. Hetven évvel a szír antiochiai egyház megalapítása után Plinius panaszkodik, hogy Bithyniában, az Imperiumnak ebben a legtávolabbi zugában a római vallást már-már elnyomja a kereszténység. Ismét hetven év mulva az ú. n. húsvéti vita (Viktor pápa korában; † 198) tanu rá, hogy a keresztény közösség Edesszától Lugdunum-ig (Lyon) ér. Megint hetven év mulva Décius császár († 251) azon kesereg, hogy hatalmát veszélyezteti a római püspök; és újabb hetven év mulva (Nagy Konstantin alatt) a keresztény jel felszökik a római hadilobogóra.

Az evangéliumnak ez a diadalútja csak akkor tárul elénk teljes jelentőségében, ha számbavesszük, mi volt a *föladat*, mik voltak az *eszközei* és *akadályai*.

a) A *föladat* volt egy vallásnak terjesztése, melynek tanítása a látszatokkal és képzeletekkel merőben szembehelyezkedő szellemisége és titkai által a magabízó emberi elmének kihívása; életeszménye és előírásai következetes világfelettiségükkel, meg nem alkuvó határozottságukkal és az egész embert igénylő totalitás-álláspontjukkal mindenestül ellenére járnak a jelenvilágiságra, kényelemre hajló, jórarest emberi természetnek. *b)* Ennek az evangéliumnak *terjesztői* tanulatlan, félénk emberek voltak, kik mesterüket életében nem értették, halálában megtagadták, halála után gyáván kerülgették megvallását «a zsidóktól való félelmük miatt». Azonkívül zsidók voltak, a rómaiak szemében «a szolganépség legalja, útálatos egy fajzat».[1] S akire hivatkoztak mint az evangélium szerzőjére és igehirdetésük oszlopára, maga is ebből a népből való volt; s hozzá azt kellett felőle hirdetniök, hogy keresztfán halt meg, még pedig a római hatóság ítéletéből (ez egymaga olyanféle hatást váltott ki, mintha ma azt mondanók valakire: bírói ítélet alapján akasztófára került); maga a keresztrefeszített Krisztus «a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság»[2] volt. Mindez hogyan hatott a gondolkozó pogányokra, rendkívül tanulságosan mutatja Celsus írása, melynek Origenes Contra Celsum c. művében megőrizte a velejét. *c)* S ennek a már tartalmánál és apostolainál fogva is rendkívül kevés eséllyel induló igehirdetésnek nagy *akadályok* állták útját. Első volt az általános erkölcsi romlottság, mely minden rostjával tiltakozott és tusakodott az evangélium szigorú erkölcse ellen. Azután a nagy vallási inség és éhség dacára vagy talán épen ennek következtében elharapózott egy nagy közömbösség: Annyiféle vallás és filozófia kínálta magát úgyszólván nap-nap mellett, főként Keletről, hogy pszichológiailag majdnem lehetetlen volt az evangéliumot is ama zugvallások egyikének nem tekinteni; részben innen ered, hogy a kortársak, a vezető szellemek is oly csekélybe vették: nem is tartották érdemesnek komolyan szóbaállni vele vagy megemlékezni róla. Viszont a pogány vallások, jóllehet akkor már régen elvesztették hitelüket és toborzó erejüket, mégis a hosszú évszázadok alatt át- meg átjárták az emberek gondolkodását, szokásait, magánéletüket és nyilvános intézményeiket úgy, hogy itt az evangélium, mely nem alkudhatott meg ezzel a szellemmel, miként az imént említett egyebünnen kínálkozó vallások, szemben találta magával az uralkodót, a hatóságokat, a papságot, melynek

[1] *Tacit.* Hist. V 8. [2] 1 Cor 1$_{23}$.

létét veszélyeztette, a kereskedelmet, a tömegeket. Ez az általános ellenkezés továbbá kegyetlen irtóhadjáratot és rágalomáradatot indított el, rendszeres és huzamos irodalmi támadásokat kezdett: megannyi súlyos új akadály, melyek az evangéliumnak nemcsak elterjedését fenyegették, hanem a létét is.

Ha már most szembesítjük ezt a két tényt: a nehézségeket és a gyors terjedést, elutasíthatatlan a *következtetés*, melyet levont már Szent Ágoston[1]: Az evangélium gyors terjedése csak úgy történhetett, hogy a gondviselő Isten, a szívek irányítója, maga belenyúlt itt a történelem irányításába. Az egész pedig meglepő módon igazolja az Üdvözítő jövendölését[2]: «Ha fölemeltetem a földről, mindeneket magamhoz vonzok».

Nehézségek. 1. *Sok természetes történelmi ok* lépett itt szövetségre és teremtett olyan helyzetet, melyek történetileg érthetővé teszik az evangéliumnak az Imperiumban való gyors térfoglalását: Az *Imperium* épen Krisztus korában Augustus hatalmas uralkodói zsenijének keze alatt kultúrái egységgé lett; az egységes kormányzat, a törvény és törvénykezés egységessége, a szellem, nyelv, szokások egysége, a közlekedés biztonsága és gyorsasága (a kitűnő hires császári utak!) és élénksége (katonai, kereskedelmi forgalom): mind oly mozzanatok, melyek rendkívül megkönnyítették az evangélium-hirdetőknek is, hogy eljussanak ők és tanításaik a Birodalom minden részébe. Továbbá: a zsidóság akkor már szétszóródott az egész Birodalomban *(diaspora);* alig volt jelentősebb város, hol nem volt zsinagógájuk, és így az apostolokat mindenütt várta az evangélium-hirdetés legtermészetesebb kiinduló és fogódzópontja. Bizonyos továbbá, hogy az Imperium egész területét *nagy vallási éhség és fogékonyság* szántotta föl; a régi vallások mindenütt elvesztették a hitelüket és erejüket; a fokozódó elszegényedés, a növekvő társadalmi és történelmi sorsbizonytalanság a népvándorlás fenyegető veszedelme alatt, ez mind fölszította a rohamosan alkonyodó Imperiumban a másvilági vágyat és megnyitotta a szíveket egy abszolút jellegű transzcendens tanításnak. Így különösen Gibbon (Decline and Fall of the Roman Empire cp 15). Ehhez a modern kritika hozzáteszi: Az evangélium zsidó, keleti és hellenista *szinkretizmusával* visszhangot tudott kelteni mindenütt, ahol ezekből az elemekből valami élt a lelkekben. S csakugyan, (ez ennek a gondolatmenetnek mintegy ellenpróbája), ahol a fölsorolt mozzanatok hiányoztak, Perzsiában, Kínában, Indiában, általában Keleten, az evangélium nem tudott meggyökerezni mindmáig, nemhogy megterebélyesedni.

Méltatás. Tagadhatatlan, hogy az Imperiumban a fönt vázolt kultúrtörténeti viszonyok kedveztek az evangélium-hirdetésnek. De *a)* ez a helyzet nem szüntette meg a fönt jellemzett *nehézségeket*, sőt egészen újakat is fakasztott. Pl. a kormányzati egység és a közlekedés könnyűsége nemcsak az igehirdetésnek kedvezett, hanem a rágalmak és üldözések gyors és biztos terjedésének is. A kultúrközpontokban található zsinagógák nemcsak az igehirdetésnek szolgáltak kiindulópontul, hanem az evangélium ellen szervezkedő zsidó fanatizmus keresztény-gyűlöletének is melegágya voltak és történetileg kimutathatóan a keresztényüldözéseknek kútfeje lettek.[3] A vallási inség és fogékonyság nemcsak az evangéliumnak kedvezett,

[1] *August.* Civ. Dei XXII 5. [2] Jn 12_{32}. [3] *Tertul.* Scorp. 10.

hanem azoknak a keleti kultuszoknak is, melyek hihetetlen arányokban elárasztották az Imperiumot és szülői voltak annak a vallási szinkretizmusnak, melyet épen a kereszténység nem fogadhatott el, kizárólagossági és abszolútsági igénye miatt (13. §). *b)* És épen ez itt a meglepő: ezek a keleti kultuszok és szinkretista vallások, jóllehet a történeti konstelláció nekik épúgy kedvezett mint az evangéliumnak, menthetetlenül elmerültek; az evangélium pedig gyökeret vert és ellenállhatatlan lendülettel meghódította az Imperiumot; világos jelül, hogy egyrészt más volt a történeti életrevalósága, «vitalitása» mint azoknak, másrészt a kedvező *kultúrtörténeti helyzet is egy mozzanata volt annak a gondviselő világkormányzásnak*, mely épen az evangélium számára készítette el a helyzetet úgy, hogy az idők teljessége legyen (lásd 67. § 4). *c)* Hogy a kereszt árnyéka mindezideig inkább Nyugatra vetődik mint Keletre, mindenesetre titok, a Krisztus nagy Miértjének egy mozzanata; de nem gyöngíti annak a ténynek erejét, hogy az evangélium minden történeti várakozás és számítás ellenére oly meglepő gyorsasággal terjedt el az Imperiumban és annak szélein.

2. *Más vallások* is csodálatos gyorsasággal hódítottak, így a buddhizmus, mitraizmus, mohamedanizmus, luterizmus; anélkül, hogy ebből tanításuk igazságára vagy isteni eredetére lehetne következtetni. — *Felelet.* Ezeknek a vallásoknak terjedése *nem állítható párhuzamba* az evangélium terjedésével. Pontosan meg lehet ugyanis jelölni azokat a történeti okokat, melyek ama vallások gyors terjedésének hiánytalan magyarázatát adják, és nem hagynak helyet csoda számára. Igy a *buddhizmus* kezdetben nem nagyon hódított; csak a nem-papi magasabb társadalmi osztályú hinduk között akadtak követői. A K. e. 3. században nagyobb lendületet vett ugyan, de kimutathatóan Ashoka királynak politikai eszközökkel is erősen dolgozó személyes hatása alatt. A későbbi lazább buddhizmus, a mahāyāna mindenesetre óriási elterjedést vett a kínaiak, japánok és mongolok közt; de egyrészt szinkretizmus lett belőle, mely fölszívta és továbbította a régi kínai, japán és mongol vallás népi elemeit, és ennek következtében annyira nem egységes valami, hogy bajos a buddhizmus elterjedéséről beszélni. Azután: épen szinkretista jellegénél fogva, melyet az erkölcsi térre is átvitt, senkinek meggyőződését és lelkiismeretét nem zavarja; bő köpenyege alatt elfér minden ázsiai babona és keleti tohonyaság. *Mitra* misztériumát római katonák terjesztették, fölkapaszkodott katona-császárok oltalma és védnöksége alatt. Mihelyt megszűnt ez a hivatalos támogatás, hirtelen összezsugorodott, sőt végleg összeomlott. A *mohamedanizmus* tekintetében közismert történeti tény, hogy tagadhatatlan gyors terjedését tisztán a fegyvereknek köszönheti; nagy szerepe volt annak a mozzanatnak is, hogy bámulatos ügyességgel hozzá volt szabva az arab és rokon törzsek érzékies, harcias, fanatikus lelkületéhez. A *luterizmus* gyors elterjedését nagyon is emberízű okoknak köszönheti, amint II. Frigyes, maga is lutherista, nagy szellemességgel megállapította: «En Allemagne ce fut l'ouvrage de l'intêret, en Angleterre celui de l'amour, et en France celui de la nouveauté». Továbbá a luterizmusnak és némely más szektának gyors elterjedésében nem csekély része volt annak is, amit már Tertullianus megállapított[1]:

[1] *Tertul.* Praescript. 42.

«Nem pogányok megtérítése, hanem a mieink eltérítése, ez az ő módszerük». Hasonlíthatatlanul könnyebb is tömegeket a valláserkölcsi életnek egy magasabb álláspontjáról alacsonyabb színvonalra lerántani, mint ellenkezőleg: fölemelni abból az alacsonyságból, hová minden emberi gyarlóság és szenvedély súlypontja húzza (lásd még 13. § 1 és 84. §).

2. *Az evangélium fönnmaradása.* — A kereszténység nemcsak első elterjedésében ütközött olyan nehézségekbe, hogy annak a természet rendje szerint meg kellett volna akadni; hanem a századok folyamán folyton *annyi új és súlyos támadás*nak és nehézségnek volt kitéve, hogy a történelem törvényei szerint régen el kellett volna pusztulnia. Tanításával szemben az értelmi gőg, a gyalogjáró empirizmus épúgy mint a felhőkbe kapaszkodó szubjektivista elméletieskedés, erkölcsével szemben az érzékiség, romlottság, tunyaság, szervezetével nevezetesen az egyházkormányzattal szemben a totalitásra törekvő államhatalom úgyszólván örökös harcot hirdet és táplál. S erre a háborúra minden elgondolható fegyvernemet mozgósít: a szellem fegyvereit, a tudományt és irodalmat Lukianos-tól és Celsus-tól kezdve Voltaire-on keresztül a beszbozsnik és Rosenberg propagandájáig; a rágalom és izgatás fegyvereit a római csőcseléktől kezdve a marxizmusig; a nyers erőt és üldözést, mely az első jeruzsálemi üldözéstől kezdve napjainkig nem szünetel (Szovjetoroszország, Mexikó, Spanyolország). Mindehhez járul a házi ellenség, mely talán még veszedelmesebb: a szakadások, eretnekségek, botrányok, versengések, a méltatlan elöljárók és hívek, és mind akik megtagadják életükkel azt a Krisztust, kit ajkuk vall.

A kereszténység ezeket a veszedelmeket nemcsak legyőzte és legyőzi, hanem közben *folyton gyarapodott és gyarapszik*, amint azt már Hilarius († 379) megállapította[1]: «Ez jellemzi az Egyházat: akkor gyógyul, ha megsebzik; akkor talál megértésre, mikor rágalmazzák; akkor veti meg lábát, mikor elhagyják». Története állandó harcok közepett diadalmenetek sorozata. Legyőzte a zsidóságot és az Imperiumot, legyőzte a sokkalta veszedelmesebb mert szellemi ellenséget, a gnószticizmust és arianizmust; állta a népvándorlás ostromlásait, s a támadó barbárokat legodaadóbb híveivé tette; kiheverte a keleti és a nyugati szakadást, és nem ingott meg a reneszánsz-szellem és a vallásújítás csapásai alatt; kibírta a fölvilágosodás és a forradalmak századát; föléje kerekedett a 19. századi liberalizmusnak és közömbösségnek, és kibírta a természettudomány káprázatos fölvonulását. Igy a történelem minden kétséget kizáró módon eldöntötte azt az alternatívát, mely elé állította a bölcs Gamaliel rabbi az evangélium ellen fenekedő hitsorsosait[2]: «Ha ez a terv vagy mű emberektől van, fölbomlik; ha azonban az Istentől van, nem ronthatjátok le».

Nehézség. Más vallások is fönnmaradtak az idők viszontagságai közepett, mint pl. a buddhizmus, a zsidóság, mohamedanizmus, luterizmus, a görög skizma. — *Felelet. a)* Az Egyház képviselte evangéliumi vallás fönnmaradása annak rendje és módja szerinti (formális); vagyis itt ugyanaz a dolog marad fönn az idők változásai közepett, mind eredeti mivoltában mind pedig állandó életerejében: stat crux dum volvitur orbis. Ellenben

[1] *Hilar.* Trinit. VII 4. [2] Act 5$_{39}$.

az említett analógiák jórészt nagyon is kézzelfogható *metamorfózisokon mentek keresztül*, annyira, hogy az eredeti állapottal legtöbbször úgyszólván csak a név azonossága köti össze, mint a buddhizmust, zsidóságot (a mai talmud-zsidóságnak alig van valami köze az ószövetségi valláshoz), luterizmus. Részint pedig hullaszerű mozdulatlanságba és tehetetlenségbe rögződtek, ami a hivatalos kereteket illeti; s ez alatt a megkövesedett kéreg alatt, magában a népben a ki nem irtható vallási igények egészen új irányokat és alakulatokat hoztak létre, melyekhez kevés közük van azoknak a megmerevedett hivatalos kereteknek. Ilyen képet mutat a görög skizma és részben a mohamedanizmus. *b)* Ezek a vallási közösségek sohasem voltak olyan huzamos és változatos üldözéseknek kitéve, mint az evangélium a katolikum képviseletében. Általában a hivatalos hatalom támogatásának örvendtek, kivéve az egy zsidóságot, mely azonban nem is annyira mint vallás maradt fönn, hanem mint faj. Ez a fönnmaradás azonban így is történeti csoda, mely a jövendölés tanuságába illeszkedik bele mint szerves mozzanat (14. § 1). A görög skizma és a török mohamedanizmus pedig épen napjainkban a példátlan politikai konstelláció (bolsevista orosz állam, újtörök reform) következtében egészen új próba elé van állítva.

Megjegyzés. Az evangélium a történet tanusága szerint nem mint absztraktum maradt fönn, nem mint valami eszme-szivárvány, mely ott lebeg a történeti valóságok fölött, hanem mint az a vallás, melyet vall és gyakorol az Egyház. Következésképp az evangéliumnak ez a csodálatos fönnmaradása nemcsak az evangéliumi igazságnak, hanem egyúttal az Egyház igazságának is kézzelfogható nagy bizonyítéka (88. §). Róla teszi *Macaulay*, a híres protestáns angol történetíró a pápaságról írott tanulmányának elején ezt a megállapítást: «Nincs más intézmény Európában, mely visszavinne abba a korba, mikor a Panteónból még égnek szállt az áldozatok füstje, és zsiráfok meg tigrisek szökeltek a flaviusi amfiteátrumban. A legbüszkébb uralkodóházak is csak tegnapiak a római pápák sorozatához hasonlítva. A velencei köztársaság közelíti meg régiségre nézve. De a velencei köztársaság modern volt a pápasághoz képest, és a velencei köztársaságnak vége; a pápaság pedig áll. Áll s élettől és erőtől duzzad; míg a vele egykorú birodalmak már rég elporladtak. A katolikus Egyház még most is a világ széléig küldi hittérítőit, s ezek nem kevésbbé buzgók, mint voltak azok, kik Ágostonnal Kentben szálltak partra; s ellenséges uralkodók ellen még most is azzal a hatalommal lép föl, mint annak idején Attila ellen. Híveinek száma nagyobb, mint volt valaha, és az új világban tett hódításai bőven kárpótolták az óban szenvedett veszteségekért... Nem is látunk jelenséget, mely azt mutatná, hogy hosszú uralmának vége közeledik. Ő látta kezdetét minden kormánynak és minden egyházi intézménynek, ami jelenleg van; s alighanem arra van hivatva, hogy a végét is lássa valamennyinek. Nagy és tisztelt volt, mielőtt a szász Britannia földére lépett, mielőtt a frank átkelt a Rajnán, mikor Antiochiában még görög ékesszólás járta és Mekkában bálványokat imádtak. És alighanem áll még akkor is, mikor az újzélandi utazó nagy pusztaság közepett foglal helyet a London-bridge-nek egy tört ívén, hogy a Szent Pál-templom romjait vázlatozza. Ha végiggondolok a rettenetes viharokon, melyeket a római Egyház kiállott, *bajosan tudom elgondolni, mi módon mehetne tönkre*».

3. *Az evangéliumi csodatevő karizma.* — A thaumaturgiai karizma az

Egyházban sohasem szünetelt egészen, noha később nem árad már olyan bőven, mint az első időkben, az alapításkor. Ez nem lephet meg. Helyesen mondja Nagy sz. Gergely[1]: «A hitet meg kellett öntözni csodákkal; csak úgy nőhetett. Mikor csemetét ültetünk, addig öntözzük, míg jól meggyökerezett; azután abbanhagyjuk». Minthogy azonban a hitnek folyton új talajba kell gyökerezni, folyton új nemzedékekbe kell ültetődni, ezért *a csodatevés karizmája az Egyházban sohasem maradhat el egészen.* Alig van szent, akinek nevéhez ne fűződnének csodák, melyeket teljes történelmi hitelességgel meg lehet állapítani. Az egyháztörténet arra is tanít, hogy különösen akkor történtek nagyobbszámú és föltűnőbb csodák, mikor az evangélium igazságáról felötlő bizonyságot kellett tenni, akár eretnekségekkel, akár pogányokkal szemben; így a vértanuk korában, az arianizmussal majd a donatizmussal szemben, a barbár térítések idejében, a 16. századi ázsiai térítések kezdetén (Xavéri sz. Ferenc). Napjainkban is történnek valódi csodák, melyeket a kritika minden előírása szerint meg lehet vizsgálni, így különösen Lourdes-ben.[2]

Ami csodás dolgot az egyháztörténeti források említenek, nem mind igazi csoda, amint erre maga az Egyház figyelmeztet (XIV. Benedek), és amint a szenttéavatási pörökben tanusított körültekintő óvatosság is mutatja. Viszont ami csodás dolgokról hallunk az Egyházon kívül, nem okvetlenül mind ámítás vagy varázslás. Ezek, ha történeti és bölcseleti valóságuk vitán felül áll is, természetesen nem okvetlenül a velük kapcsolatos tanítás igazságáról tesznek bizonyságot, hanem mindenesetre bizonyságot tesznek arról az egyetemes isteni gondviselésről és szeretetről, mely felkölti napját a jókra és gonoszokra. Ellenben az Egyházban a csodatevés karizmája nem más mint beszédes kommentárja és folytatása az evangelista tanuságtételének[3]: «Azok pedig elmenvén prédikáltak mindenütt, velük együtt munkálkodván az Úr és a beszédet megerősítvén a kísérő csodajelekkel».

12. §. A jövendölés tanusága.

Van Noort s. 2. cp 2. a. 2; *Garrigou-Lagrange* l. 2. s. 3. cp 6—7; *Hettinger* § 32—37. — L. *Reinke* Die messianischen Weissagungen 5 Bde 1859—62; V. *Caillard* Jésus-Christ et les prophéties messianiques 1905; A. *Schulte* Die messianischen Weissagungen des A. T. 1908; P. *Heinisch* Die Weissagungen des A. T. von dem kommenden Erlöser ²1925.

1. Krisztus jövendölése.

Jézus Krisztus sok jövendölést adott önmagáról, a zsidókról és az ő Egyházáról.

1. *Önmagáról. a)* Jézus Krisztus rendelkezett a *szívek ismeretének* karizmájával (cardiognosis). Teljes bizonyossággal olvasott az emberek lelkében: tisztában volt azzal, mit terveztek és fondorkodtak ellene a főpapok és vének, az írástudók és farizeusok.[4] Ismerte apostolainak leg-

[1] *Gregor. M.* in Ev. 29, 4. [2] G. *Bertrin* Histoire critique des événements de Lourdes ⁴⁰1914; A. *Vallet* Des guérisons de Lourdes 1926—30. [3] Mc 16₂₀. [4] Mt 9₃ 12₂₄ 22₁₈ 26₇ Mc 2₈ Lc 5₂₁ 6₈ 7₃₀ 9₄₆ stb.

titkosabb gondolatait.[1] Tudta «elejétől fogva, kik azok, kik nem hisznek, és ki fogja őt elárulni».[2] Tudta a *legtávolabbi eseményeket* és dolgokat. Natánaelnek megmondotta, hol volt előbb; a szamáriai asszonynak föltárta tulajdon multját; megmondotta a távoli Lázár halálát, a húsvéti előkészítés bizonyos mozzanatait.[3] A tanítványokban ennek következtében megérlelődött a meggyőződés: «Mindent tudsz, és nincs szükséged, hogy valaki kérdezzen téged; ezért elhisszük, hogy az Istentől jöttél ki».[4] *b)* Legalább három ízben megjövendölte a *kínszenvedését:* Péter vallomása után, a holdkórosnak gyógyítása után, és teljes részletességgel a szőlőművesek példabeszéde után[5]: «Ime, fölmegyünk Jeruzsálembe, és az Emberfiát a papifejedelmek és írástudók kezeibe fogják adni és halálra ítélik; és átadják őt a pogányoknak, hogy kicsúfolják, megostorozzák és fölfeszítsék; és harmadnapon föltámad». Nyomatékosan megjövendölte *föltámadását:* Színeváltozása tanuinak meghagyta, hogy ne szóljanak arról, amit a Tábor hegyén láttak, «míg csak az Emberfia halottaiból föl nem támad».[6] Mikor megjövendölte, hogy tanítványai majd megtagadják őt, hozzátette[7]: «Majd ha föltámadtam, előttetek megyek Galileába». A főzsidók nagypénteken Pilátustól őrséget követeltek, azzal a megokolással[8]: «Uram, emlékszünk, hogy ez a csaló még életében azt mondta: Három nap mulva föltámadok». Már nyilvános működése elején, mikor az árusokat és pénzváltókat kiverte a templomból, és a zsidók jelt kértek tőle, hogy igazolja ennek a kétségtelenül messiási öntudatra való tettének a jogcímét, azt felelte[9]: «Bontsátok el ezt a templomot és én harmadnapra fölállítom ezt... Ő pedig ezt a maga testének templomáról mondotta». Ugyancsak megjövendölte *mennybemenetelét* is.[10] *c)* Az apostoloknak előre megmondotta, hogy őt majd megtagadják és elhagyják, hogy Judás elárulja[11]; föltámadása után veszik a Szentlelket, megkapják a nyelvek adományát, őérette üldözést és vértanuságot szenvednek.[12] Nevezetesen Péternek előre megmondotta apostolságát, hármas megtagadását, egyházi főségét és halálának módját.[13]

2. *A zsidókról. a) Jeruzsálem és a templom pusztulását,* még pedig halála előtt kifejezetten,[14] miután előbb már ismételten jelezte;[15] és pedig nagy részletességgel: a zsidók majd föllázadnak a római hatalom ellen; ezek kegyetlen háborút indítanak ellenük, körülzárják sánccal Jeruzsálemet; a megszállás alatt benn a városban példátlan gyötrelmek és ínség dúlnak, a város maga elpusztul, úgy hogy kő kövön nem marad; a pogányok megcsúfolják és eltiporják. Jelezte ennek a nagy eseménynek idejét: El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek megleszsznek. *b)* Megjövendölte, hogy *a zsidók* makacsul ellenállnak majd az ő evangéliumának, üldözik, elnyomják és megölik a küldötteit; ezért Isten országa elvétetik tőlük, és ők szétszóródnak a népek közé.[16]

3. *Az Egyházról.* Az evangélium majd végighangzik az egész világon és a zsidóktól átmegy a pogányokra;[17] igénytelen kezdetből hatalmas

[1] Mc 9$_{33}$. [2] Jn 6$_{65}$ 7$_{20}$ 13$_{11}$ stb. [3] Jn 1$_{48}$; 4$_{18}$; 11$_{14}$; Mt 21$_{2}$ [4] Jn 16$_{30}$. [5] Mt 16$_{21}$; 17$_{21}$; 20$_{18}$. [6] Mt 17$_{9}$. [7] Mc 14$_{28}$. [8] Mt 27$_{63}$. [9] Jn 2$_{19}$; cf. Mt 12$_{38}$. [10] Jn 14$_{29}$. [11] Mt 26$_{31}$. [12] Mt 10$_{17}$; Jn 15$_{18}$. [13] Lc 5$_{10}$; Mt 16$_{17}$; Jn 21$_{18}$. [14] Mt 24 par. [15] Jn 4$_{20}$; Mt 22$_{32}$. [16] Mt 21$_{2}$; 23$_{34-8}$; Mc 12$_{9}$. [17] Mt 10$_{17}$; 16$_{18}$; Lc 13$_{29}$; Jn 16$_{2}$ stb.

szervezetté fejlődik, és elnyomások meg üldözések ellenére is folyton gyarapszik, és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta[1]; hogy egységes lesz és szent.[2] Ezenkívül ott vannak eszchatologiai jövendölései a halottak föltámadásáról (121. §), az ő második eljöveteléről, a végítéletről és a világ végéről (122. §).

Krisztus jövendöléseinek *történeti valósága* következik az evangéliumok történeti megbízhatóságából. Ez teljes kezességet nyujt arról is, hogy teljesedésük előtt hangzottak el. Nevezetesen a *Jeruzsálem és a templom pusztulásáról szóló jövendölés* (a hívők szemében is a legkiáltóbb jel, és a racionalista kritika szemében is a legnagyobb botránykő) épen a kritika világánál olyannak mutatkozik, hogy nem is történhetett az események után (nem lehet «vaticinium post eventum»): *a)* Akárhány részletét pszichológiailag lehetetlen volt megírni a pusztulás után (lásd 95. lap). *b)* Tudott dolog, hogy Krisztus ott szól részletesen Jeruzsálem pusztulásáról, hol a világ végéről is beszél (Mt 24), és az evangelista a kettőt prófétai együvénézésben (synopsis prophetica) egyberója. Az írásértelmezőknek még ma is nem csekély fejtörést okoz ennek a két egybeszőtt jövendölésnek szabatos szétválasztása: mi vonatkozik belőle Jeruzsálem pusztulására, és mi a világvégre. Pszichológiai törvények szerint egészen bizonyos, hogy ha ez a jövendölés az esemény után készült volna, az író épen az eseményeknek elkerülhetetlen hatása alatt külön szólt volna a pusztulásról. *c)* Eusebius beszéli,[3] hogy a jeruzsálemi keresztények a római megszállás küszöbén megemlékeztek az Üdvözítő jövendöléséről, és a fenyegetett Városból átköltöztek a Jordánon túli Pellába.

Hogy Krisztus jövendölései *teljesedésbe mentek*, azt tanusítják az evangéliumok, Act és megbízható világi források. Nevezetesen, hogy miképen teljesültek a Jeruzsálem és a templom pusztulására vonatkozó jövendölések, azt teljes pontossággal és megdöbbentő részletességgel leírja *Josephus Flavius* (Bellum iudaicum VI–VIII), és megerősítik a római történetírók. Figyelemreméltó, amit a pogány Ammianus Marcellinus[4] ír a Hitehagyó Julián kísérletéről: Ez egyenest Krisztus jövendölésének meghazudtolására föl akarta építtetni a jeruzsálemi templomot, azonban a földből előtörő lángok lehetetlenné tették már a földmunkákat is. — Az *eszchatológiai jövendölések* természetesen még nem teljesedtek. De ezekről találóan jegyzi meg Szent Ágoston[5]: «Amelyek már teljesedtek, kezességet nyujtanak arra, hogy ezek is majd teljesedésbe mennek».

Bölcseleti valóságuk kitűnik abból, hogy Krisztus sok olyan dolgot mondott meg előre, melyek csak hosszú idő mulva következtek be, amelyek megvalósulásához szabadakaratú okoknak, sokszor az ismeretlenség és a jövő homályában rejtőző embereknek és történeti konstellációknak közreműködése volt szükséges. Ilyenek kétségtelenül Judás árulása, Péter Krisztus-tagadása, saját föltámadása, *Jeruzsálem és a templom pusztulása.* Ami épen az utóbbit illeti, joggal utalnak itt már az atyák is arra, hogy a rómaiaknak teljesen szokása ellenére járt, hogy a meghódított népek szentélyeit elpusztítsák. Titus kifejezetten parancsot is adott, hogy a világhírű templomot meg kell kimélni; és mégis minden óvatosság ellenére egy katona

[1] Mt 16_{19}; 28_{20}. [2] Jn 10_{16}; 17_{23}. [3] *Euseb.* Hist. E. II 3 III 5.
[4] *Ammian.* Rerum gest. XXIII 1. [5] *August.* Catech. rud. 24, 45.

belevetette a végzetes csóvát. Ilyen továbbá a *zsidók állandó szétszóródottsága*, megátalkodott hitetlenkedése, az Egyháznak üldözés közepett megizmosodó állandósága, elterjedése és diadala. Még ami lehetett is arányozás tárgya, mint pl. az apostolok várható szenvedései és vértanusága, két mozzanattal igazolja jövendölés voltát : Az egyik részletességük és konkrétségük (sokszor egyénhez vannak intézve és szabva, mint pl. Péter halálának módja). A másik a racionalistáknak az az állítása, hogy ezek esemény utáni jövendölések. Ezzel ugyanis ők maguk megvallják, hogy merő emberi hozzávetéssel (ők ugyanis csak ilyeneknek hajlandók elfogadni) ezeket nem lehetett előre megmondani ; hanem olyan részletesek és találók, hogy szerintük csak az események pontos ismerete alapján voltak megírhatók. Ha tehát történetileg bizonyos, hogy előre voltak megmondva, (s az evangéliumok megbízhatósága erről kezeskedik), akkor bizonyos az is, hogy igazi jövendölések.

Teologiai valóságuk. Krisztus olykor általánosságban hivatkozik a rendkívüli dolgokra, a jelekre, melyeket isteni küldetésének igazolására végbe visz ;[1] ebbe tehát burkoltan és utalásszerűen belefoglalja a jövendöléseket is. Sőt kifejezetten is azt mondja[2] : «Már most megmondom nektek, mielőtt megtörténik (Judás árulása), hogy mikor megleszen, higgyétek, hogy én vagyok». Ugyancsak kifejezetten utal a Jeruzsálem pusztulásáról szóló jövendölésére az álprófétákkal szemben.[3]

Nehézség. Jézus Krisztus nem egy ponton súlyos *tévedésben volt a jövőre nézve.* Nevezetesen a világ végét és az ő második eljövetelét, a *parúziát,* azután Isten országának véglegesülését (az eszchatológiai Isten-országát) közvetlenül küszöbönállónak gondolta és hirdette. Amikor az apostolok kérdezték : «Mondd meg nekünk, mikor lesznek ezek? és mi lesz a jele eljövetelednek és a világ végének?» ő a nagy eszchatológiai beszéddel felel, melyben először kétségtelenül Jeruzsálem pusztulásáról szól ; azután pedig folytatja : «Mindjárt pedig ama napok szorongása után a nap elsötétedik, a Hold nem adja világosságát, a csillagok lehullanak az égről . . . és meglátják az Emberfiát, amint jön az ég felhőiben nagy hatalommal és fönséggel . . . Bizony mondom nektek, el nem múlik e nemzedék, mígnem mindezek meglesznek».[4] Másutt is[5] jelzi, hogy az ő kortársai még tanui lesznek az ő parúziájának. Megerősíti ezt az állítást az a tény, hogy az apostolok, sőt általában az őskeresztények meg voltak győződve, hogy Krisztus második eljövetele és ami vele jár, az ítélet és Isten eszchatológiai országa, közvetlenül küszöbön áll.[6] Ámde ez nem következett be ; tehát Krisztus tévedett, mikor ezt megjövendölte. Igy a racionalista protestánsok közül az ú. n. *eszchatologisták* A. Schweitzer-rel és a modernisták Loisy-val az élükön. S ebből persze igen súlyos következtetéseket vonnak le : Ha Krisztus ebben az alapvető dologban ilyen gyökeresen tévedett, nem lehet Isten közvetlen küldötte, természetesen még kevésbbé megtestesült Isten ; nem alapíthatott Egyházat, történeti hivatással és történeti tartamra; sőt nem is hirdethetett történelmi jövőre szóló, minden történeti kort és nemzedéket kötelező erkölcsöt, hanem csak a világ közeli végéig érvényes átmeneti előírásokat adhatott («Interimsmoral»).

[1] Pl. Jn 5_{36}. [2] Jn 13_{19}. [3] Mt 24_{24}. [4] Mt $24_{3\ 29-34}$. [5] Mt 16_{27} par. ; 26_{64} 10_{23}. [6] 1 2 Thes ; 2 Pet 3.

Felelet. a) Tévedés, hogy Krisztus hirtelenül és közvetlenül megvalósuló *eszchatologiai Isten-országát* várt és hirdetett. Ellenkezőleg. Állandóan azt hangoztatta, hogy az ő országa mint a mustármag igénytelen kicsiny kezdetből fejlődik majd terebélyes fává, még pedig kitartó és áldozatos apostoli munka gyümölcseként, sokféle és tartós üldözés nyomása alatt (lásd 84. §). *b)* Tévedés, hogy Krisztus *valláserkölcsi tanítása* történelem-tagadó fanatikus adventizmus nyomait viseli és csak átmeneti jellegű. Ellenkezőleg, minden népnek és minden történeti kornak van szánva (lásd 14. § 2). *c)* Az evangéliumok tüzetes vizsgálata nem hagy kétséget aziránt, hogy Krisztus *nem akarta meghatározni* az ő második eljövetelének, *a parúziának időpontját.* Többnyire beéri azzal az egyszerű kijelentéssel, hogy újra eljön. Olykor egészen általános módon jelzi ennek a második eljövetelnek az idejét: este, éjtszaka, hosszú idő mulva lesz. Mikor pedig az apostolok sürgetik: «Uram, vajjon mostanában állítod-e helyre Izrael országát»? azt feleli[1]: «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és a pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított». Sőt azt is mondja[2]: «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem, hanem csak az Atya» (lásd 62. § 1).

Ami már most Jézus Krisztusnak ama kijelentéseit illeti, melyekre az *eszchatologisták támaszkodnak*, a józan hermeneutika (az írásértelmező elmélet) azt követeli, hogy ezeket a homályosabb és nehezebb helyeket a biztosak és világosak fényénél értelmezzük; annyival inkább, mert Krisztus öntanusága és a csodák tanusága nem hágy kétséget aziránt, hogy ő legalább is Isten közvetlen természetfölötti küldötte; ezzel a méltósággal pedig összeférhetetlenek az eszchatologistáktól neki tulajdonított súlyos tévedések. Tehát ezeket az ú. n. eszchatologikus helyeket, elsősorban a főhelyet, az eszchatologikus beszédet Mt 24-ben másképp kell értelmezni, mint azt az eszchatologisták teszik. A nem-racionalista exegéták az itt tagadhatatlanul fönnforgó exegétikai nehézségek megoldására *több kísérletet* tettek. *a)* Némelyek szerint itt a prófétai előadásnak egy sajátságos irodalmi alakjával van dolgunk. A *strófák és ellenstrófák* váltakozása szerint fölépített prófétai együvénézés itt úgy festi meg a jövő képét, hogy a strófák szólnak Jeruzsálem pusztulásáról, mely a világpusztulás előképe (típusa); az ellenstrófák szólnak a világvégről, Jeruzsálem pusztulásának ellenképéről (antitípus). Eszerint a döntő krisztusi szó: «El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek meglesznek» (Mt 24, 34) strófában van, és a típusra, Jeruzsálem pusztulására vonatkozik. *b)* Mások azt igyekeznek megmutatni, hogy ami a világ végéről szól, az *nagy közbeiktatás*, mintegy zárójelben van, úgy hogy a most idézett kritikus vers a zárójelen kívül kerül, és így Jeruzsálem pusztulására vonatkozik. *c) Batiffol* megkockáztatta azt a merészebb föltevést, hogy itt az evangélium szerkesztői egyberóttak két jövendölést, melyek nemcsak külön eseményekről szólnak, hanem különböző időben is hangzottak el. Eszerint tehát az értelmezőnek szabad visszaállítani az eredeti elkülönültséget. — Ezek a kísérletek, mint látnivaló, megegyeznek abban, hogy a kérdéses verset nem a világ végére, hanem Jeruzsálem végére vonatkoztatják. Nem lehet azonban azt mondani, hogy (bár első tekintetre van bennük megvesztegető), exegétikailag és

[1] Act 1[6]. [2] Mc 13[32].

kritikailag kielégítők. Nehéz velük szemben szabadulni attól a gondolattól, hogy olyan elméletekre támaszkodnak, melyek «ad hoc», épen ennek a nehézségnek megkerülésére készültek.

A *valószínű értelem*, mely az idevonatkozó szöveganyagra támaszkodik és a Szentírás szellemétől (analogia biblica) veszi irányítását, a következő: Jézus Krisztus első jövetele, az evangéliumi valláserkölcsi rend megalapítása már kezdete a második jövetelnek, a parúziának. Amint Jézus Krisztus megjelent és a Hegyi beszédben (Mt 5–7) kihirdette az evangélium alapokmányát, ettől az időponttól kezdve minden további életnek és történelmi alakulásnak ő a törvénye és normája. «Aki őbenne hiszen, meg nem ítéltetik; aki pedig nem hiszen, már megítéltetett, mert nem hitt az Isten egyszülött Fia nevében.»[1] Amint ő megjelent és megkezdte a megváltás művét, kivált miután ezt a művet befejezte a Golgotán és megkoronázta föltámadásával és mennybemenetelével, *bekövetkezett az utolsó óra*, a tizenkettedik óra; lényegesen új kinyilatkoztatások, új történet- és életirányító és megítélő szempontok már nem várhatók. Ami döntő a történelemnek, az időnek megítélésére, az valósággá vált. Minden ezután következő történeti fázis és korszak immár ez elé az egy döntő szempont elé kerül: Krisztus törvénye, ítélete, diadala. Ebben a világfölötti szempont alá helyezett történelemben az élettartalmak döntenek; az időtartamok itt elveszítik jelentőségüket, illetőleg csak annyiban jönnek szóba az evangélium szemével néző történelemszemlélet számára, amennyiben az utolsó órának, a történelem értelmét föltáró mozzanatoknak, a megjelent Krisztus ítéletének és diadalának föltűnő megnyilvánulásai és megvalósulásai. Ezek a kiemelkedő mozzanatok: az egyesnek megigazulása, az egyesnek halálával bekövetkező különítélet, azután a nagy történeti ítéletek, s ezek között különösen Jeruzsálemnek, a szent városnak és Isten templomának pusztulása. Semmi sem mutatja oly kézzelfoghatóan mint ez az esemény, hogy az ószövetségnek vége, és megkezdődött Isten országa, melynek nem lesz vége. Akik tehát ennek a nagy jelnek kortanui, azok már tanui mindannak, ami jellemzi és kitölti az utolsó órát: az Isten-országa diadalának, az ítéletnek, világvégnek, megdicsőülésnek.

Vagyis Jézus Krisztus második megjelenése, *a parúzia több fázisban teljesedik:* az egyesek megigazulásában, halálában és különítéletében, azután a nagy történeti eseményekben, nevezetesen Jeruzsálem és a templom pusztulásában, végül az ő dicsőséges második személyes eljövetelében, a világvégben és végítéletben, a végleges megdicsőülésben. Ezek azonban mind egy bensőképen összefüggő sort alkotnak, egy benső egységet, az utolsó órának tartalmát; valamennyi ugyanannak az egy kezdetnek kibontakozási mozzanata. Aki tehát tanuja a sor elejének, a kezdetnek, amelynek szembeötlőbb láncszeme Jeruzsálem és a templom pusztulása, az tanuja az egész sornak, mert hisz tanuja annak a történelem-irányító és ítélő krisztusi valóságnak, mely ezentúl minden kornak és eseménynek értelme, mértéke és ereje. — Mi volt az *apostolok és őskeresztények magatartása a parúzia tekintetében*, utóbb látjuk (122. § 2).

[1] Jn 3₁₈.

2. A Krisztusról szóló jövendölés általában.

1. Jézus Krisztus fölhívja a zsidókat[1]: «Vizsgáljátok az Irásokat, mert azt vélitek, hogy azokban van örök élet számotokra; és azok bizonyságot tesznek felőlem». Kínszenvedése előtt azt mondotta[2] tanítványainak: «Ime, fölmegyünk Jeruzsálembe, és beteljesednek mind, amiket a próféták megjövendöltek az Emberfiáról». Az Emmausba menő tanítványokat pedig megfeddette[3]: «Óh, ti balgatagok és késedelmes szívűek mindazoknak elhivésére, miket a próféták szólottak» és azután «kezdve Mózesen és valamennyi prófétán, megmagyarázta nekik mind, amik az Irásban felőle szóltak». Az evangélisták aztán megmutatják, mikép *teljesedett Krisztus* életének és működésének egyes mozzanataiban *az ószövetségi jövendölés*. Különösen *Máté* nem mulaszt el egy kínálkozó alkalmat sem erre az igazolásra, melyet szemmelláthatólag programjává tett. Kitűnik ez abból a merőben alaki mozzanatból is, hogy nála 39-szer fordul elő ez a kitétel: Ez pedig történt, hogy teljesedjék, amit az Irás jövendölt, vagy a próféta mondott.

2. Bizonyos, hogy épen Krisztus megjelenése korában *a zsidók között el volt terjedve az a fölfogás, hogy mostanában kell jönni a prófétának* (ὁ προφήτης), aki a Messiás. A főpapok küldöttség útján tudakozódtak Keresztelő sz. Jánosnál, vajjon Illés-e ő, vagy ὁ προφήτης. Mikor Heródes kérdést tesz, hol kell születni «a prófétának», az irástudók azonnal készek a felelettel: Juda Betlehemében. Zakariás az ő csodálatos módon született fiát, Keresztelő Jánost, úgy üdvözölte, mint a Megváltó útkészítőjét. Az agg Simeon várta «Izrael vigasztalását»; András és Fülöp lelkendezve jelentették társaiknak, hogy megtalálták a Messiást, «akiről Mózes írt a törvényben és a próféták»; a zsidók pedig sürgetik Jézust: «Ha te vagy a Krisztus, mondd meg nekünk nyíltan». A kenyérszaporítás után pedig a nép ujjongva fölkiáltott: «Ez bizonnyal az a próféta, ki e világra jövendő».[4]

Hogy a zsidók között abban az időben ez volt az uralkodó hangulat, arról bizonyságot tesznek az *apokrifek* is. *Josephus* Flavius pedig megírja, hogy a zsidókat a 64-i teljesen oktalan lázadásra és a józan belátás ellenére járó makacs kitartásra az a meggyőződés sarkalta, hogy most jön a messiás és diadalra viszi az ügyüket. Sőt a pogány *római* írók is tudnak erről az akkoriban Keleten általános messiás-várásról. Suetonius azt mondja: «Elterjedt akkor egész Keleten az az állandó ősi hiedelem, hogy meg van írva: Ebben az időben Juda szülötte lesz a világ ura».[5] S jóval később is élt a diaszporában az a meggyőződés, hogy «aki tagadja a Megváltó eljövetelének cikkelyét, hazuggá teszi az egész Szentírást».[6] Maguk a racionalista kritikusok megvallják, hogy ezt a hitet a zsidók nem vették egyebünnen, hanem az honi termés.

3. Valóban az ószövetségi könyvek először nagy általánosságban, majd egyre nagyobb határozottsággal és részletességgel egy sajátos gondolatkört rajzolnak meg, melynek nincs mása a történelemben: *a*

[1] Jn 5$_{39}$. [2] Lc 18$_{31}$. [3] Lc 24$_{25-7}$. [4] Jn 1$_{19}$; Mt 2$_{4}$; Lc 1$_{76}$; 2$_{29}$; Jn 1$_{45}$; 10$_{24}$; 6$_{14}$. [5] Psal. Salom.; 4 Esdr.; Henoch. *Ioseph. Flav.* Bell. iud. VI 5, 4. *Sueton.* Vespasian. 4; ugyanígy *Tacit.* Hist. VI 13. [6] *Maimonid.* art. fidei 13.

messiási ország gondolatát; különös részletességgel és befejezettséggel teszi ezt Izajás. Ennek az országnak királya a Messiás (מָשִׁיחַ = fölkent, Isten fölkentje, χριστός; az ószövetségi eszmevilágban t. i. a királyokat, a főpapot, a prófétákat szokták fölkenni Istennek külön erre a célra kijelölt megbízottai), aki egyben próféta, a próféták virága és főpap mindörökre, aki Dávid királyi uralmát kiterjeszti az egész földkerekségére, az egy igaz Isten ismeretét és tiszteletét meghozza az egész emberiségnek, a világot megszabadítja bűntől és bajtól, ítéletben megtisztítja azt, és boldogságot, békességet teremt mindörökre. Ennek a megváltónak személyéről, nevezetesen eredetéről, életéről, tevékenységéről, haláláról és megdicsőüléséről egyre több részletet tárnak föl; szinte előre megírják életrajzát. A babiloni fogság után nemsokára megszűnt az élő és éltető prófécia, és megkezdődött a betűtisztelet, melyet Krisztus korában a farizeizmusban látunk képviselve és amely azután megteremti a Talmud világát. Ebbe az időbe esik a messiási eszme politikai átértékelése is (102/3. lap); jellemző azonban, hogy az eredeti prófétai eszmény nem halt ki.

A *racionalisták* és modernisták a messiási jövendöléseknek ezt a hatalmas eszmekörét úgy intézik el, hogy itt egy népéért és hazájáért élő-haló szenvedelmes, emelkedett lelkület, politikai válságok és történeti viszontagságok közepett kifejezést és alakot ád legnemesebb honfi-vágyainak és reményeinek, sokszor az erőszakos ellenség elleni fenyegetések alakjában, úgyszólván képzeletben végbevitt megtorlás formájában (tényleg ugyanis tehetetlenek voltak), nem egyszer az elnyomásért való igazságszolgáltatás várásának, főként e várás szellemében kiszínezett dicső jövő ábrándjának formájában. Ezeket a többnyire bizonytalan tartalmú, dodónai mondásokat azután az őskeresztény tudat Krisztusra és az evangéliumra alkalmazta és értelmezte, többnyire olymódon, hogy a tényleg vagy elképzelésük szerint megtörtént eseményeket utólag beleolvasták ezekbe a homályos és nyujtható szövegekbe. — Igaz, itt már ellenmondásba kerülnek sajátmagukkal; hisz még ma is vallják Strausz tételét, hogy Krisztus tetteit és az evangélium eseményeit a jövendölések útmutatása szerint alkotja meg a mítosz-szövő képzelet (98. lap); azok tehát nem lehetnek annyira homályosak és elmosódottak.

A racionalizmusnak ezzel az elméletével szemben igazoljuk az ószövetségi jövendölésnek *hármas valóságát.*

Történeti valóságuk. — *a)* Ma a kritikusok is elismerik, hogy ezeknek a messiási jövendöléseknek sora nagyjából be volt fejezve *a K. e. 3. század közepén* (kivétel őszerintük a zsoltárok és Dániel; de ezekről is vallják, hogy a 2. század közepén már megvoltak). Tehát a kritikusok szerint is az utolsó messiási jövendölések is megvoltak kb. két századdal az események bekövetkezése előtt. *b)* Teljesedésüket leírják az evangéliumok, Act és a megbízható egyháztörténeti források.

Ezzel szemben a *racionalisták* nagy nyomatékkal kiemelik, hogy *sok jövendölés nem ment teljesedésbe,* főként azok, melyek a messiási ország teljes boldogságáról és békességéről, továbbá Izrael hatalmának helyreállításáról és az egész világra való kiterjesztéséről szólnak.[1] Erre nézve

[1] Igy főként Is 11 Ps 71 Am 9 stb.

általánosságban[1] a következőket kell megjegyezni: *a)* A messiási országnak fokozatosan kell megvalósulni, amint azt a jövendölések is hangoztatják. Tehát *több* egymásutáni *fázisa* van, melyek közül az előzők még nem mindenestül és nem teljes kibontakozottságban tartalmazzák azt, ami a következőkben kifejlődik. A fő fázisok: az ősi, a mózesi, a prófétai kinyilatkoztatás, azután az ősegyház, a történelem folyamán küzdő Egyház, az utolsó időkben élő, az ítélet alá kerülő, a dicsőséges Egyház. A próféták a prófétai együvénézés szokása szerint ezeket a fázisokat sokszor egybefogják. Hisz ők nem történelmet akarnak elővételezni, hanem az Isten országának belső összefüggéseit akarják föltárni, mintegy *természetfölötti történelmi pragmatizmus*ban a történelemnek és az időnek értelmezését akarják adni az örök Isten örök nagy gondolatai és szempontjai szerint. Amint aztán ezek az isteni gondolatok és szempontok megjelennek prófétai látóhatárukon, ők ezek világánál sokszor már késznek, megtörténtnek mondják a prófétai látásban, ami a merő történeti és időrendi nézés számára csak lassú egymásutánban bontakozik ki. A felületes és profán szemlélet tehát hajlandó lesz itt egy-egy történeti fázisra átvinni, ami egyelőre irányító elvként van kimondva és csak egy későbbi történeti fázisban válik történeti valósággá; így pl. ami a messiási ország békességéről és boldogságáról van mondva, aminek a dolog természete szerint csak az utolsó fázisban van helye (lásd 122. § 4), azt ők előző fázisokra akarják ráerőltetni. *b)* Akárhány jövendölés *föltételes*. Ha tehát a föltétel nem teljesült, természetes, hogy a föltételezett sem következett be. *c)* Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a prófétáknak megvan a *saját stílju*k. Mondanivalójukat sokszor sajátos prófétai képekbe öltöztetik, nevezetesen allegoriákba (pl. Is 5), előképekbe, típusokba (pl. a babiloni fogságból való szabadulás a bűn rabságából való szabadulás előképe), apokaliptikus képekbe, amilyenekkel tele van pl. a Jelenések könyve. Nem szabad tehát betű szerint venni, ami átvitt értelemben volt mondva.

Bölcseleti valóságuk. — A mondottak után az ószövetségi jövendölés történeti valóságát alapos okkal nem lehet kétségbevonni. A döntő harc itt is azon dől el, igazi jövendölésekkel van-e dolgunk. Evégből mindenekelőtt észbe kell venni, hogy itt nem egyes elszórt, többé-kevésbbé homályos nyilatkozattal állunk szemben, hanem egy *rendszeres nagy eszmekörrel*, melyben meglep némely részletnek tagadhatatlan homályosságával szemben az alapeszméknek következetessége és világossága, a mozzanatoknak sokfélesége, sok kijelentésnek részletessége, tartalmuknak a közönséges emberi történelem-értelmezéssel és várakozással meg a hozzávetéssel való ellentétessége. Avagy profán nézősíkon ki gondolná pl., hogy a messiáskirály példátlan szenvedés, megaláztatás útján alapítja meg és viszi diadalra az ő országát? Ha ezeket a mozzanatokat a maguk egészében elfogulatlanul engedjük hatni elménkre, lehetetlen arra a következtetésre nem jutni: A jövőnek ilyen előre való megrajzolása csak attól jöhet, aki ennek a jövőnek Ura és irányítója, aki egyedüli ismerője a szíveknek és veséknek, aki egyedül látja azoknak az egyeseknek és tömegeknek lelkületét és viselkedését, amelyek csak hosszú századok mulva jelennek majd meg a történelem színpadán, és nevezetesen egyedül ismeri a maga legszemélyesebb

[1] A részletekre nézve lásd H. *Schell* Jahve und Christus [2]1908. 263—77.

szándékait, amilyen pl. tulajdon Fiának világra-küldése. Következésképp a messiási jövendölések komplexuma nem jöhet egyebünnen, mint a történelem-irányító és a jövőt látó örök Istentől. S csakugyan a próféták, szentéletű, emelkedett lelkű, szilárd jellemű férfiak, állandóan és egyértelműleg vallják, hogy azt hirdetik, amit Isten rájuk bízott; és ezért a tanuságukért súlyos alkalmatlanságokat vállaltak, nem egyszer kínokat, sőt halált szenvedtek.[1]

Nehézségek. 1. A messiási jövendölések sora csak egy szenvedelmes, tehetséges elnyomott nép erős *nemzeti érzésének megnyilatkozása;* egyrészt az olthatatlan önállósági és szabadulási vágynak kifejezése, másrészt az elnyomók ellen bosszút lihegő tehetetlen szenvedély és képzelet szüleménye (137. lap). — *Felelet. a)* Ha a messiási jövendölés nem volna más, mint ilyen nemzeti hangulat kifejezése, teljességgel érthetetlen, miért találtak a próféták a tulajdon népük körében olyan általános és állandó nemértésre és ellenkezésre, miért voltak kitéve annyi agyarkodásnak és üldözésnek, amint ezt rendkívül tanulságosan lehet látni Jeremiás példáján. A nehézség föltevésében azt sem lehet pszichológiailag megérteni, hogyan jött létre a megalázott és szenvedő Messiás eszméje. *b)* A *messiási ország* a próféták szerint kétségtelenül *szellemi* ország. Két legjelentősebb föltétele: az egyetemes és tiszta etikai monoteizmus és a próféták szakadatlan sora. Ezeknek küldetése volt egy értelmetlen, érzéki és nyakas nép körében rendületlenül hirdetni és képviselni annak a minden népet és minden sorsot átfogó szigorúan szent és személyes egy Istennek törvényét és az evilégisággal meg a nemzeti aspirációkkal annyira ellentétes szempontjait. Ez azonban páratlan jelenség a vallások és népek történetében; maga nagy történeti csoda, amelynek nincs más észszerű oka, mint hogy Isten maga közvetlenül belenyúlt a történelem alakulásába, közvetlen küldöttek rendszeres sorozata útján (14. § 1).

2. A messiási jövendölések nem egyebek, mint az első keresztény község eszméinek, reményeinek, vallási tapasztalatainak beleolvasása azokba a határozatlan, kissé általános és homályos szövegekbe; ú. n. *alkalmazások*, accommodatio-k, mint a hermeneutika mondja. — *Felelet. a)* Ilyen alkalmazás akkor lehetséges, kivált ekkora arányokban, ha bizonytalan és többfélekép érthető kijelentésekkel van dolgunk. De a messiási jövendölések általában nem ilyenek (alább 3. szám). Hogy itt nem lehet szó alkalmazásokról, kitűnik a legújabb racionalisták jellemző viselkedéséből: Nem tudnak mit csinálni velük; igazi jövendöléseknek elismerni, ezt tiltja racionalista alapdogmájuk; sajátos jellegüket, vallástörténelmi egyedüliségüket tagadni, ez ellen tiltakozik történettudós becsületességük. *b)* Maga *Jézus Krisztus és az apostolok* elég gyakran *hivatkoznak* messiási jövendölésekre, még pedig többnyire ezzel a teleologiai fordulattal: Ez azért történt, hogy teljesedjék a próféta szava. Ha tehát ezzel nem tettek egyebet, mint hogy a maguk gondolatait beleolvasták egészen más tartalmú és célzatú, bizonytalan értelmű mondásokba, akkor csaltak vagy csalódtak. Ez azonban föloldhatatlan ellentétben van azzal, amit minden elfogulatlan embernek meg kell állapítani Jézus Krisztusnak és az apostoloknak jelleméről. — Ritka esetekben a szentírók csakugyan

[1] Lásd Is 6 Ier Ez Dan kezd.

engednek meg maguknak hermeneutikai értelemben vett alkalmazásokat[1]; de ezeket aztán maguk a szentírók vagy kifejezetten vagy burkoltan mindig ilyeneknek is jelzik.[2]

Teologiai valóságuk. — Ez nyilvánvaló. Hisz *a)* a jövendölések mind az eljövendő Messiásra irányulnak, amint kitűnik többek közt abból, hogy Krisztus korában a zsidók között általános volt a meggyőződés, hogy a Messiásnak mostanában kell jönni. *b)* Krisztus és az apostolok kifejezetten utalnak a messiási jövendölésekre Krisztus isteni küldetésének igazolása végett, amint láttuk (136. lap).

Nehézségek. 1. A messiási jövendölések a maguk egészében nem egyes bekövetkező történeti helyzetekre, eseményekre, személyekre, különösen nem egy megváltó személyre vonatkoznak, hanem bizonyos általánossággal csak azt a meggyőződést fejezik ki, hogy Izrael népének egészen sajátos vallástörténeti hivatása van. Igy nevezetesen a híres Is 49–53-ban Jahve szolgájáról (*«ebed Jahve»*) való jövendölés nem egy történeti személyre gondol, hanem a zsidó népet a maga egészében tekinti Jahve szolgájának. Tehát ezeknek a jövendöléseknek legalább keresztény értelmezése nem áll helyt. — *Felelet. a)* Ha némely jövendölés kiszakítva a maga összefüggéséből csakugyan így is volna értelmezhető (hogy t. i. a választott népre mint egészre és annak sajátos hivatására gondol), a jövendölések egészén lehetetlen nem látni a rendszert és összefüggést. Itt későbbiek sokszor korábbiakra utalnak, és valamennyinek egy és ugyanaz az alanya: a Messiás, akit egyes jövendölések oly határozott vonásokkal jellemeznek, hogy lehetetlen azokat nem egy személyre érteni (lásd 3. szám). Maga Izajás is az ebed Jahve-t kifejezetten egy személyre érti.[3] *b)* Maguk a zsidók is, kiket nem lehet «keresztény» beleolvasással gyanusítani, meg voltak győződve arról amit a Szanhedrin chelk mond: «A próféták valamennyien nem adtak jövendölést másról mint a Messiás idejéről.» Igaz, épen Krisztus eljövetele táján apokrifek itt-ott kezdték két külön személynek hirdetni a szenvedő és a diadalmas Messiást. Azonban nekik erre az alapot nem az ószövetségi jövendölések szolgáltatták, hanem az ő tulajdon messiási eszméjük, mely már akkor politikai színt öltött; ennek keretében persze nem fért el a szenvedő és (látszólag) alulmaradó Messiás. *c)* Ha a racionalistáknak igazuk volna, akkor Jézus Krisztusnak, az evangelistáknak és az apostoloknak a jövendölésekre való hivatkozása nem volna ama jövendölések valós tartalmának tanuságulhívása, hanem téves alkalmazás, akkomodáció; tehát csalás vagy csalódás.

2. Ha az ószövetségi jövendöléseknek Jézus Krisztus mellett bizonyító tanusága olyan nyilvánvaló volna, mint a keresztény hitvédők föltüntetik, akkor a szentírásukban annyira jártas zsidóknak két kézzel kellett volna utána nyúlni és őt Messiásnak vallani. Ez azonban nem történt meg; sőt *épen az irástudó zsidók zárkóztak el* a legnagyobb makacssággal. — *Felelet. a)* A zsidóknak ezt a kétségtelen magatartását teljességgel megokolja az a történeti tény, hogy Krisztus korában már a leg-

[1] Amilyeneket mi is viszünk végbe, amikor pl. a mostani nehéz időben idézzük Arany János Zách Klárájának bevezető sorait: «Rossz időket élünk, rossz csillagok járnak». [2] Igy pl. Ps 18$_5$ coll. c. Rom 10$_{18}$; Ps 6$_9$ coll. c. Mt 7$_{23}$; Mich 7$_6$ coll. c. Mt 10$_{36}$; Ex 16$_{18}$ coll. c. 2 Cor 8$_{15}$ stb. [3] Is 49$_{6-8}$; lásd F. *Feldmann* Der Knecht Gottes in Is 40—55. 1907.

több zsidó, főként azonban a vezetők, politikai messiást és messiási országot vártak. Hogy ezek szemében Krisztus nem lehetett a várt Messiás, csak természetes. Akik azonban vallották az ősi prófétai ideált, azok fönntartás nélkül hozzája álltak, amint kitűnik Zakariás, Simeon, Anna, az apostolok, az egyszerű nép magatartásából (lásd 136. lap). *b)* Maga a zsidó hitetlenkedés és az Isten fiával való ellenkezés is meg volt jövendölve[1]; része ez a messiási jövendölés rendszerének, mint annak utolsó mozzanata; tehát maga is bizonyságot tesz a messiási jövendölés igaza mellett. *c)* A jövendölést általában és a messiási jövendölést külön jellemzi, hogy nem egyszerűen elővételezett történelem, hanem mindig a történelmet irányító és értelmező nagy isteni gondolatok és szempontok energikus megjelölése olymódon, hogy elég hely maradjon mind a jövendölésben szerepelő személyek szabad elhatározása számára, mind a jövendölés fölkiáltó jelére figyelmessé lett hinni-hivatottaknak szabad hite számára. Már Szent Irén figyelmeztet[2]: «A jövendölések teljesedés előtt rejtély és bizonytalanság számba mennek. Mihelyt azonban teljesedésbe mentek, egyszerre nyilvánvaló és biztos az értelmezésük».

3. A jelentősebb messiási jövendölések.

Az *iró próféták kora előtt*, melyet megnyit Ozeás 750 k. K. e., a jövendölés főként *a Messiás eredetével* foglalkozik. Már a paradicsomban a bűnös Évára kimondott ítéletben megvillan az irgalmazó isteni üdvösség hajnala (lásd 72. § 1). Ennek a jövendő üdvösségnek hordozójául és eszközéül *Sem* ivadéka van megjelölve[3]: «Áldott legyen az Úr (Jahve), Sem Istene; Kánaán a szolgája legyen. Terjessze ki Jáfetet az Isten (Elohim) és lakozzék Sem sátraiban, és Kánaán a szolgája legyen». Valamivel később Sem ivadékából *Ábrahám*, Izsák és Jákob jelöltetik meg mint a váltság hordozója és reménye:[4] «Benned és ivadékodban nyer áldást a föld minden nemzetsége». Jákob fiai közül ismét *Juda* az, akire átmennek ezek a biztató ígéretek. «El nem vétetik a fejedelmi pálca Judától, sem a vezér az ő ágyékából, míg el nem jön az elküldendő (általában így fordítják a Vulgata nyomán a mostani héber szöveg kitételét שִׁילֹה, amelyet igen bajos értelmezni. A régi fordítások biztos tanusága szerint helyette שֶׁלּוֹ-t kell olvasni és fordítani: «amíg el nem jön az, akié» t. i. a fejedelmi pálca); az, akire a népek várnak (az eredeti szerint: övé lesz a népek hódolata)».[5]

Ezt a helyet, mely elsőnek szól személyes Megváltóról, a legrégibb fordítások és a zsidó értelmezők is messiásinak tekintik. Azonban a Messiás eljövetele idejének megállapítására aligha alkalmas. Nevezetesen a szöveggel is ellenkezik, a tényekben sem talál támogatást az a valaha nagy keletnek örvendő értelmezés: a Megváltó akkor jön el, mikor Judától elvétetik a fejedelmi pálca. Ez t. i. megtörtént már 587-ben K. e., nem Heródes korában. Ezenkívül a szöveg világosan kifejezi, hogy Juda ivadékában állandó lesz a királyi méltóság; tehát a Megváltó királyságára utal. Vonatkozásban van ezzel *Bálám* híres jövendölése, mely a napkeleti bölcseket is irányí-

[1] Is 6$_9$; 8$_{14}$; 53 Ps 117$_{22}$ coll. c. Mt 21$_{42}$. [2] *Iren.* Haer. IV 26, 1. [3] Gen 9$_{26}$. [4] Gen 28$_{14}$; cf. 22$_{18}$ 26$_4$ 28$_{14}$. [5] Gen 49$_{10}$.

totta[1]: «Látom őt, de még nincs itt; nézem őt, de nincs még közel. Csillag támad Jákobból, és királyi pálca kél Izraelből, s megveri Moáb fejedelmeit és mind elpusztítja Setnek gyermekeit». Azután Juda törzsében *Dávid* családjára ment át az a remény és kiváltság, hogy belőle támad majd a Messiás; az ő ivadéka kap sokszoros igéretet, hogy uralma örök lesz.[2]

Az író próféták közül **Izajás** érdemelte ki ezt a nevet: «evangelista a próféták között». S méltán. Az Üdvözítő személyéről, életéről, művéről más próféták megközelítőleg sem adnak olyan mély, színes és jelentős jövendöléseket. A főbbek a következők: «Az utolsó időkben az Úr házának hegye szilárdan áll majd a hegyek tetején, és magasabb lesz a halmoknál; hozzátódulnak mind a nemzetek és odamegyen számos nép, és így szólnak: Rajta, menjünk föl az Úr hegyére és Jákob Istenének házához, hogy megtanítson minket utaira és ösvényein járjunk. Mert a Sionról jön a tanítás, és Jeruzsálemből jön az Úr igéje».[3] A 7. fejezet bemutatja a nagy jelet: a Szűzt, aki majd szüli az Isten-velünk-et, az *Emmánuelt* (lásd 71. § 2), akiről aztán tovább szól a 9. fejezet: «Gyermek születik nekünk és Fiú adatik nekünk, és a fejedelemség az ő vállára kerül, és leszen az ő neve: Csodálatos, Tanácsadó, Isten, Hős, az örökkévalóság Atyja, a béke Fejedelme»[4]; rajta megnyugszik Isten lelke és hét ajándéka[5] (lásd 81. § 1). Azután leírja *országát*, mely dicsőség, békesség, boldogság, hatalom országa lesz[6]: «Akkor majd megnyílik a vakok szeme, és a süketek füle nyitva lesz; ugrándozik majd a sánta mint a szarvas, és megoldódik a némák nyelve». Külön ki van emelve a jövendő Megváltó szelídsége[7]: «Nem kiált ő majd és nem lesz személyválogató; szava nem hallatszik az utcán; a megtört nádszálat össze nem zúzza és a füstölgő mécsbelet ki nem oltja». Az 53. fejezet «a mi Urunk Jézus *Krisztus kínszenvedése* Izajás próféta írása szerint» (lásd 65. § 1). Az 54. 55. 60—62. fejezetek megrajzolják Krisztus egyetemes országának képét: «Kelj föl, ragyogj föl Jeruzsálem, mert eljött a te világosságod, és az Úr dicsősége fölragyogott fölötted... Népek jönnek majd világosságodhoz és királyok a neked támadt fényességhez... Nem a Nap szolgál majd neked továbbra is nappali világossággal, és nem a Hold fénye világít majd neked, hanem az Úr lesz neked örök világosságod».[8]

Joel 2 az *Isten nagy napjának* jövendölése; többek között ezt mondja: «Aztán kiöntöm lelkemet minden emberre, és prófétálni fognak fiaitok és leányaitok, álmokat látnak véneitek, és látomásokat látnak ifjaitok... és csodálatos jeleket tesznek az égen és a földön... mielőtt eljön az Úrnak nagy és rettenetes napja. És leszen: mindenki, aki segítségül hívja az Urat, megszabadul». Os[9], Abd 21, Mich 4 is az összes népek evangéliumi hívásáról jövendölnek.

Mich ezt a nevezetes jövendölést tartalmazza, melyet a zsidók is messiásinak tartottak: «De te, Efráta Betlehemje, kicsiny vagy ugyan Juda ezrei között (kb. ezer lakost számláló községei között); mégis

[1] Num 24_{17}. [2] 2 Reg 7_{11} 7_{29}; 3 Reg 2_4 8_{25} 9_6; 1 Chron 22_{10} 28_6; 2 Chron 6_{16} 7_{17} cf. Ps 88 131 Is 11_1 Jer 23_5 30_8 33_{14}; Os 3_4; Ez 34_{22} 37_{24}. Teljesülésüket elbeszélik Mt 1 és Lc 3 azzal, hogy Jézus Krisztus «családfáját» adják. [3] 2_{2-4}. [4] Ezeknek teljesedése: Mt 4_{12-5}. [5] 11. [6] Is 11 12 24—26; 35_5; teljesedése Mt 11_5. [7] Is 42_1; teljesedése Mt 3_{17} 12_{18} 17_5. [8] 60_{1-19}. [9] Os 3_5 11_{10}.

belőled származik majd nekem Izraelnek jövendő uralkodója, aki kezdettől fogva, az örökkévalóság napjaitól fogva származott».[1]

Jeremiás többek között megerősíti, hogy a Messiás Dávid házából származik, és nevezetesen arról szól, hogy a jövendő Megváltó majd új szövetséget köt, mely helyébe lép a Sinai tövében kötöttnek: «Ime napok jönnek, úgymond az Úr, és új szövetségre lépek Izrael házával és Juda házával, nem olyan szövetségre, amilyent atyáikkal kötöttem azon a napon, melyen megfogtam kezüket, hogy kivigyem őket Egyiptom földjéről..., hanem olyan leszen az a szövetség: Ama napok után úgymond az Úr, bensejükbe adom törvényemet és beleírom szívükbe. Én Istenükké leszek, ők pedig népem lesznek... Mindnyájan ismerni fognak engem, a legkisebbtől a legnagyobbig, úgymond az Úr, minthogy megbocsátom gonoszságukat és bűnükre nem gondolok többé».[2]

Ezekiel pásztornak jövendöli meg a Megváltót: «Én megszabadítom nyájamat, és nem lesz többé prédául... És egyetlen pásztort állítok föléjük, szolgámat Dávidot, hogy legeltesse őket. Ő legelteti majd őket, és ő lesz a pásztoruk».[3]

Dániel három fölséges proféciában megjövendöli *a)* a Messiás *királyságát:* «Ezeknek a birodalmaknak az idejében (Dániel Nabukodonozor álmának megfejtésében a szobor arany fejét, ezüst mellét, rézlágyékát, vas lábszárait meg agyaglábait négy egymást követő és összeomló nagy birodalomra értelmezi) az ég Istene egy más birodalmat támaszt, mely soha meg nem szűnik; annak uralma soha más népre át nem száll; ez összetöri és tönkreteszi mindama birodalmakat, maga azonban fönnmarad örökké».[4] *b)* A Messiást mint *Emberfiát:* «Majd azt láttam az éjtszakai látomásban, hogy íme az ég felhőiben valaki jött, aki olyan volt mint az Emberfia, és mikor az Ősöregig (heb. attik jómim) eljutott, az ő színe elé vitték. És ő hatalmat, méltóságot és országot adott neki, hogy minden nép, törzs és nyelv neki szolgáljon, és hatalma örök hatalom legyen, amely meg nem szűnik, és országa olyan, amely el nem pusztul».[5] *c)* Eljövetelének idejét a híres *hetek*ről szóló látomásban: «Hetven hét van kiszabva népedre (így magyarázza meg Dánielnek Gábriel arkangyal az ő egyik látomását) és szent városodra, míg megszűnik a törvényszegés és véget ér a bűn, eltörültetik a gonoszság és örök igazság támad, beteljesedik a látomás és a jövendölés, és fölkenetik a Szentek-szentje. Tudd meg tehát és értsd meg: Ama parancs kiadásától, hogy ismét fölépüljön Jeruzsálem, a fölkent fejedelemig hét hét leszen és hatvankét hét, és viszontagságos időkben ismét fölépülnek az utcák és a falak. A hatvankét hét mulva megölik a Fölkentet, és nem leszen az ő népe, mely őt megtagadja. S a várost és a szentélyt elpusztítja egy nép az eljövendő vezérrel, és a vége rombolás, és a háború vége után jön az elhatározott pusztulás. És egy héten sokakkal megerősíti a szövetséget, és a hét közepén megszűnik a véres-áldozat, és a templomban a vészthozó undokság (abominatio desolationis) leszen, és végesvégig megmarad a pusztulás».[6]

A hetven hétről szóló dánieli jövendölés mindmáig sok fejtörést okoz az írásértelmezőknek. Hogy messiási jövendöléssel van dolgunk, ahhoz

[1] Mich 5_2; teljesedését adja Mt 2_6 Jn 7_{42}. [2] Jer 31_{31-4}. [3] Ez 34_{22-4}.
[4] Dan 2_{44}. [5] Dan 7_{14}. [6] Dan 9; lásd Mt 24.

nem fér semmi kétség ; hisz maga Jézus Krisztus hivatkozott rá. Ilyennek tekintették a zsidók is. Az elől a gondolat elől is bajos elzárkózni, hogy a hetek itt évheteket jelentenek, mint számos más ószövetségi helyen is.[1] A Jeruzsálem fölépítésére kiadott parancs és annak ideje a nem racionalista exegéták egyhangú fölfogása szerint Hosszúkezű Artaxerxes határozata, melynek keltje valószinűleg 454 K. e. Az utolsó hetet általában Krisztus nyilvános működésére értik. De bármint vagyunk itt[2] és másutt a Megváltó eljövetelének idejét jelző jövendölésekkel, bármennyire nem tudjuk épen Dánielnél minden részletnek kielégítő magyarázatát találni, bizonyos, hogy az Úr Krisztus korában a zsidók között általános volt a meggyőződés, hogy mostanában kell jönni a Messiásnak. Ennek az általános meggyőződésnek nem volna elégséges oka, ha a messiás-várás forrásai, a szentírási jövendölések a Messiás eljövetelének idejére is elég világosan nem utaltak volna.

Krisztus eljövetelének idejéről szól **Aggeus** jövendölése is : «Még egy kevés idő, és én megrendítem a földet, a tengert és a szárazföldet. És megrendítem az összes nemzeteket, és eljő, aki után minden nemzet vágyakozik. És dicsőséggel töltöm be ezt a házat, úgymond a seregek Ura . . . Nagyobb leszen ennek az új háznak (a fogság után újraépített templom) dicsősége az elsőénél (a híres salamoni templom), úgymond a seregek Ura ; ezen a helyen adok én békességet, úgymond a seregek Ura».[3] Ezzel a próféta megmondja, hogy a második templom még áll, mikor eljön az Üdvözítő.

Zakarias : «Ujjongj és örvendj Sion lánya, mert íme én eljövök és benned lakom, úgymond az Úr. Azon a napon majd sok nemzet csatlakozik az Úrhoz, és az én népemmé lesznek, és én majd nálad lakom, és te majd megtudod, hogy a seregek Ura küldött engem hozzád».[4] «Fölötte örvendezzél Sion leánya ; ujjongj, Jeruzsálem leánya : Ime bevonul hozzád királyod ; igaz ő és megszabadít ; szegény ő és szamáron ül, szamárkanca fiatal vemhén.» «Harminc ezüstöt mértek ki béremül. Ám az Úr azt mondotta nekem : Vesd azt a fazekas elé, a dicső bért, melyre engem becsültek.»[5] «Kiöntöm Dávid házára és Jeruzsálem lakóira az irgalom és imádság lelkét, és ők majd rámtekintenek, akit átdöftek, és siratják majd őt oly sírással mint az egyszülöttet.» «Ha kérdezik tőle : Micsoda sebek ezek a kezeid között? azt feleli : Ezeket a sebhelyeket azok házában szereztem, kik szeretnek engem . . . verd meg a pásztort és elszélednek a juhok.» A három utóbbi hely[6] nem közvetlenül messiási, hanem közvetlenül olyanokra vonatkoznak, akik valamiképen előképei a Messiásnak.

Malakiás az 1. fejezetben az újszövetség áldozatát, az eucharisztiás áldozatot jövendöli meg (103. § 1) ; azután azt mondja : «Ime én elküldöm angyalomat, hogy elkészítse az utat színem előtt ; és csakhamar eljő templomához az Úr, akit ti kerestek, és a szövetség angyala, kit ti óhajtotok».[7]

A **zsoltárok** megerősítik ezeket a prófétai jövendöléseket és nem egy ponton megbővítik. *Közvetlenül messiási* zsoltárok biztosan a következők : **2** ; szól a Királyról, akinek hatalma és országa olyan terjedelmű és jellegű,

[1] Pl. 2 Chron 36_{21} Lev 25_{2-5} 26_{34}. [2] L. J. *Göttsberger* Das Buch Daniel 1928 ; szerinte közvetve messiási ; közvetlenül Makkabeus Judásra vonatkozik mint tipusra. [3] Ag 2_{10}. [4] Zach 2_{10}. [5] 9_9 ; cf Mt 21_4. [6] Zach 11_{12} ; 12_{10} ; 13_6 ; cf. Jn 19_{37} ; Mt 27_9. (cf. Jer 32). [7] Mal 3_1 ; cf. Lc 1.

hogy semmi földi uralkodóra nem érthető : «Szólt ugyanis hozzám az Úr : Fiam vagy te, a mai napon nemzettelek én tégedet. Kérd tőlem, és neked adom a nemzeteket örökségül és a föld határait osztályrészedül. Kormányozd őket vasvesszővel, cserépként törjed össze őket».[1] **15;** itt olvassuk : «Testem is reménységben pihen : Mert nem hagyod az alvilágban lelkemet, és nem engeded, hogy romlást lásson szented».[2] A **21.** zsoltár nem más mint «a mi Urunk Jézus Krisztus kínszenvedése Dávid király írása szerint» : «Istenem, Istenem, miért hagytál el engem ! . . . Én azonban féreg vagyok, nem ember, embereknek csúfja, népek utálata. Aki csak lát, mind gúnyt űz belőlem, félrehúzza ajkát, fejét csóválgatja : Az Úrban bízott, mentse meg őt, szabadítsa meg, ha kedvét leli benne ! . . . Körülvett engem sok tulok, körülfogtak kövér bikák ; kitátották rám szájukat, mint ragadozó és ordító oroszlán. Szétfolytam miként a víz ; minden csontom szertevált, szívem olyan lett testem bensejében mint a megolvadt viasz. Erőm mint a cserép kiszáradt, nyelvem ínyemhez tapadt, lesujtottál a halál porába. Körülvett engem nagy sereg kutya, körülfogott a gonoszok zsinatja, átfúrták kezemet és lábamat, megszámlálták minden csontomat. Néznek rám, bámulnak engem; szétosztották egymás között ruhámat, és köntösömre sorsot vetettek»[3]. **44** a Messiásnak és hivőinek viszonyát házasság allegoriájában tárja föl, mint azt teszi Os 3 és Cant. **77** leírja a messiási ország boldogságát, **109** pedig a Messiás-király megkoronázását, diadalát és örök papságát hirdeti : «Szólt az Úr az én Uramnak : Ülj az én jobbom felől, míg én ellenségeidet lábad zsámolyává teszem . . . Tied lesz az uralom hatalmadnak napján, a szentek fényességében ; a méhből a hajnalcsillag előtt nemzettelek én téged. Megesküdött az Úr és nem bánja meg : Pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint».

18. §. Az élet és szellem tanusága.

Van Noort s. 2. cp 3. a. 3. 4 ; *R. Garrigou-Lagrange* l. 2. s. 2 ; *Hettinger* § 45. — E. *Bougaud* A kereszténység és korunk (ford. Szentannai Spett Gyula) 5 k. [3]1893 ; M. J. *Scheeben* Die Mysterien des Christentums 1864 [3]1931. M. *Ollé-Laprune* Le prix de la vie [4]1897 ; F. *Hettinger* Apologie des Christentums 5 k [9]1906—8 ; P. *Lingens* Die innere Schönheit des Christentums ; P. *Allard* Dix leçons sur le martyre [3]1907 ; K. *Kempe* Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert [8]1935.

1. Az evangéliumi vallás bölcsesége.

Maga Jézus Krisztus így *foglalja egybe* az evangélium tanítását[4] : «Az az örök élet, hogy megismerjenek téged egyedül igaz Istent, és akit küldöttél, Jézus Krisztust». Az igaz Isten, akiről tanuságot tesz Krisztus, a szentháromságos egy Isten, és Jézus Krisztus tanuságtevő küldetése felöleli mind a teremtésnek mind a fölemelésnek (kegyelem és kegyelmi életrend) mind pedig a teljesedésnek titkait. Mi ennek az evangéliumi bölcseségnek részletes tartalma, annak kimutatására vállalkozik ez a dogmatikai tárgyalás is. Hisz ezek a főtémái : Isten, amint van a Valóság

[1] Ps 2[7-9]. [2] Ps 15[9] ; cf. Act 2[25-8] 13[36]. [3] Teljesedése Mt 27[35-44]. [4] Jn 17[3].

egységében és a fönnállás személyes hármasságában; azután amint megjelen a műveiben: a teremtés, a természetfölötti fölemelés és a teljesítés, nevezetesen a megváltás, Egyház, szentségek és végső állapot művében.

Ez a tanítás *csak közvetlenül isteni kinyilatkoztatásból származhatik:*

1. Tartalmazza mindazokat a *vallási igazságokat*, melyek körül a bölcselő elmék és a történeti vallások fáradoztak. Ami vallási kérdés valaha fölmerült az Isten felé tapogatózó elme előtt, ami probléma valaha megmozgatott vallásos embert vagy közösséget, itt határozott, átfogó, érdemleges és biztos feleletet kap, amint a részletekben megmutatja ez a könyv is. Ám ha észbevesszük, hogy ez a teljesítmény meghaladja az emberi elme erejét, amint világosan kitűnik a kinyilatkoztatás alaki szükségességéből (5. § 2), következik, hogy csak kinyilatkoztatásból eredhet. 2. Ezek a vallási igazságok többnyire *hittitkok*, vagyis olyan igazságok, melyek meghaladják az emberi elmét, tehát nyilván nem ennek az elménck a művei. Másrészt azonban mindegyiken rajta van a bölcseségnek ragyogó lángjegye. *a)* Minden hittitok fensőbb logikának hódol: mindegyikben lehet találni egy mozzanatot, melynek csak logikus kiépítése a többi; minden hittitoknak megállapítható úgyszólván a logikai struktúrája (lásd 19. § 1). *b)* A titkok együtt egy logikai egészet alkotnak, egymással oly bensőséges kapcsolatban vannak, hogy egynek tagadása valamennyit megdönti, viszont egynek elfogadása valamennyinek vállalása. *c)* Teljes harmóniában vannak a természeti igazságokkal, abban az értelemben, hogy amit a magáraálló elme mint biztos kezdetet el tud indítani vallási kérdésekben, annak természetszerű folytatása és betetőzése a titok; így pl. a Szentháromság titka csak megkoronázása és megpecsételése a bölcseleti istenesznének. *d)* Teljesen megfelelnek a legmélyebb és legmagasabb vallási igényeknek. Ennek csattanós bizonysága az a tény, hogy az evangéliumi vallás igazságai fogyhatatlan bőségben termékenyítik meg a valláserkölcsi életet és a spekulatív gondolkodást.

Ámde az a tanítás, mely meghaladja az emberi elmét, és Istenről a legfölségesebb és legbölcsebb igazságokat hirdeti, csak Istent vallhatja közvetlen mesterének. Mert egyedül Isten ismeri teljesen és tévedés nélkül azt ami Istené, és egyedül ő az, aki nem téved és nem téveszt; amint maga Jézus Krisztus mondja[1]: «Senki sem ismeri a Fiút más mint az Atya, az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú és akinek a Fiú ki akarja nyilatkoztatni». «Az én tanításom nem az enyém, hanem azé, aki engem küldött.»

Ez a gondolatmenet, valamint a következő kettő (a szentség és erő kimutatása) nem tesz egyebet, mint hogy alkalmazza az evangélium vallására a tartalmi kritériumokat, és ép ezért jóllehet az egész evangéliumi tanítás tüzetes mérlegelését és vizsgálatát kívánja, épenséggel nem alanyi, egyes emberekre szabott megállapításokat tesz, hanem eredményeiben épannyira objektív értékű, mint a csoda és a jövendölés kritériumának alkalmazása. Ép ezért nemcsak tanult embernek való, hanem a jóindulatú egyszerű embernek is, amint maga az Úr Krisztus hangoztatja[2]: «Aki kész az ő (az Atya) akaratát cselekedni, megismeri a tanításról, vajjon Istentől van-e az».

Nehézségek. 1. Jézus Krisztus *nem adott elméleti tanításokat*, sem Isten

[1] Mt 11$_{27}$; Jn 7$_{16}$. [2] Jn 7$_{17}$.

mivoltáról, sem az ő műveiről. Ő mint páratlan vallási megélések embere csak arra vállalkozott, hogy e vallási megélés számára másoknak is adjon indításokat és fogódzópontokat. Ez pedig megfér bármilyen «vallási metafizikával». Igy sok mai racionalista protestáns és a modernisták. — *Felelet.* Krisztus kifejezetten dogmatikai hitet követel; lásd 85. § 2.

2. A keresztény tanítás, melynek fölsége és gazdagsága első tekintetre csakugyan meglep, ezt a kiválóságát onnan veszi, hogy tételeit összeszedegette annak a kornak legkimagaslóbb vallási rendszereiből, nevezetesen a zsidóságból, a hellenizmusból és az ősi keleti bölcseségből; az evangélium bölcsesége *szinkretizmus.* — *Méltatás:*

a) Történetileg α) ez ellentétben van *Jézus Krisztusnak* fönt ismertetett *öntanuságával* (10. §) és a kortársak tanuságával: «Csodálkozának a zsidók, mondván: miképen tudja ez az Irásokat, holott nem tanulta?»[1] Hogy Krisztus fiatal korában Egyiptomban vagy épen a messze Keleten titkos ezóterikus (benfentes) bölcseséget szedett föl, százszor elcsépelt mese, melynek semmi néven nevezhető történeti alapja nincs; csak teljesen járatlan laikusok állhatnak egyáltalán szóba vele. β) Az *evangelisták és apostolok* szintén nem lehetnek azok, kik ezeket a tanításokat a különféle rendszerekből együvékovácsolták; hisz az evangéliumok bőséges tanusága szerint nem is értették Krisztust életében; tehát hogy lehettek volna szerzői az ő tanításának? Különben is ezek a röghözkötött egyszerű emberek honnan szerezték volna azt a rengeteg vallástörténeti és irodalmi ismeretet, mely a racionalista föltevésnek első és legszükségesebb föltétele?

b) Karakterológiailag. A keresztények szemében a pogány vallások és istentiszteletek a legmélyebb útálat tárgya voltak. Nemcsak nem álltak szóba velük, hanem a legteljesebb elszántsággal *ellenük fordultak.* «Ne húzzatok egy igát a hitetlenekkel! Mert mi része van az igazságnak a gonoszsággal? Vagy mi társulása a világosságnak a sötétséggel? Vagy mi egyessége Krisztusnak Béliállal? Vagy minő része a hivőnek a hitetlennel? És mikép egyezik meg az Isten temploma a bálványokkal?» «A zsidók jeleket kívánnak, a görögök meg bölcseséget keresnek; mi azonban a keresztrefeszített Krisztust hirdetjük, ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság, maguknak a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek egyaránt Krisztust, az Isten erejét és az Isten bölcseségét.»[2] Azután, ha az az evangélium nem volt egyéb mint pogány vallási elemek egybeszűrése, miért tusakodott ellene annyira ép a pogányok műveltebbje, és miért nem kaptak rajta mint valamin, ami vér az ő vérükből?

c) Bölcseletileg. Magában ugyan nem lehetetlen, sőt eleve valószínű, hogy akad tanítás, melyben az evangélium és a nem-evangéliumi vallások találkoznak. Egyrészt ugyanis az emberi természet azonosságából és a *vallási rátermettség* egyetemességéből következik, hogy a pogányok is rájöhettek bizonyos (természeti) vallási igazságokra, melyeket persze az evangélium is vall; másrészt pedig épen a kinyilatkoztatás tanusága szerint az emberiség mindjárt történelme kezdetén közvetlen vallási útmutatást kapott Istentől (az ú. n. őskinyilatkoztatást); és elvben épenséggel nem lehetetlen, hogy ennek az *őskinyilatkoztatás*nak töredékei megmaradtak a szentírási kinyilatkoztatás területén kívül álló vallásoknál is. Ha tehát

[1] Jn 7_{15}. [2] 2 Cor 6_{14-6}; 1 Cor 1_{22-4}.

az evangéliumi vallás és más vallások tanítása vagy intézményei között bizonyos hasonlóság vagy épen megegyezés mutatkoznék (a részletekre nézve ezt minden egyes esetben külön megvizsgáljuk ennek a könyvnek a során), ez még nem jelenti azt, hogy az evangélium kölcsönözte ; az *analogia* még *nem genealogia*. Azokban a konkrét esetekben, melyekben a racionalista vallástudomány kölcsönzést vagy függést föltételez keresztény részről, tüzetesebb vizsgálat jelentős különbségeket mutat ki, pl. a szentségtanban (93. § 1). S ez nem is lephet meg. Hisz minden vallási tanítás végelemzésben a vallás centrumára és kútfejére utal : az *istenes*zmére. Már pedig a kereszténység és a nem kinyilatkoztatott vallások között az az alapvető különbség, hogy azok monista naturalizmusban, természetistenítésben rekednek meg ; míg a kinyilatkoztatás, és egyedül ő a legteljesebb következetességgel a világfölötti személyes abszolút szent szellemi Isten eszméjét képviseli.

2. Az evangéliumi vallás szentsége.

Krisztus evangéliuma nemcsak igazság, hanem út is. És ennek az útmutató, gyakorlati evangéliumi bölcseségnek *veleje*, a keresztény élet eszménye, normája, forrása és célja a léleknek Istenhez való hasonulása : «Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes». Minden gyakorlati vallási előírás és törvény ebből a kútfőből tör elő : «Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb és első parancsolat. A második pedig hasonló ehhez : Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat. Ezen a két parancsolaton függ az egész Törvény és a próféták».[1] A valláserkölcsi tökéletesség eszménye tehát maga a végtelen, föltétlenül szent Isten, amint Krisztusban megjelent a földön ember alakjában. Ezért a valláserkölcsi tökéletesség, a szentségre való törekvés itt legföljebb gátakat talál, de határokat nem ismer. Ennek a ténynek erkölcsi kifejezést adnak az evangéliumi tanácsok, melyek fölhívják az embert folytonos erkölcsi tisztulásra és erőkifejtésre, míg el nem éri a Krisztusban való teljes kort. Ennek az eszménynek részletezését adja a Hegyi beszéd (Mt 5–7), az evangélium szerinti élet magna chartája, a legfölségesebb életprogram, ami valaha emberek elé tárult, melynek közelébe legföljebb a legnemesebbek legmerészebb sejtései férkőztek. Ennek a fölséges eszménynek megvalósítására az evangélium a leghatásosabb *eszközök*et folyósítja. Itt van először Krisztus fölséges és fogyhatatlan erejű példája, továbbá Isten titokzatos ereje az emberi gyarlóság megsegítésére és a legmagasabb régiókba való fölemelésére, t. i. a kegyelem és az Egyház, a liturgiájával, szentségeivel, közösségi életének annyi indításával és segítségével. Ez a három, kegyelem, szentségek, Egyház valósággá teszik az Isten felé igazodó lélek legbensőbb vágyát : titokzatos, de valóságos módon beleiktatják Krisztus szent életfájába és képesítik arra, hogy magának Jézus Krisztusnak és végelemzésben az örök Szentháromságnak életét élje (42. § 3).

Ennek a szent evangéliumnak *szerzője csak közvetlenül maga Isten lehet: a)* Már a *negatív kritérium* is azt mondja : az a tanítás, melyben nincs

[1] Mt 5_{48} ; 22_{37-40}.

semmi, ami ellentétben volna a tisztult isteneszmével és az erkölcsi eszménnyel, nem jöhet embertől, hanem csak Istentől ; amint kitűnik azokból a gondolatmenetekből, melyekkel igazoltuk a formai kinyilatkoztatás szükségességét. *b)* A *pozitív* oldalról a szentségnek hiánytalan eszményét tárja elénk : számbaveszi az összes valláserkölcsi követelményeket a legteljesebb összhangban, megadja a császárnak ami a császáré, Istennek ami Istené, és zavartalan harmóniában helyt tud adni a (polárisan) ellentétes valláserkölcsi igényeknek és rátermettségeknek : az Istenben elrejtett kontemplatív és az emberiségért meg kultúráért áldozó aktív életnek, a közönséges mértéknek és a hősi nagyratörésnek, a szellemi kiskorúságnak és az érett nagykorúságnak ; s minden irányt és fokot és típust megveszthetetlenül a valláserkölcsi élet központjába, Istenbe irányít. Ám ennek a szentségi eszménynek szerzője nem lehet ember, kinek második természete az egyoldalúság és korlátoltság, hanem csak Isten, minden erkölcsi mozzanat és érték foglalata.

Ez a következtetés mindenesetre nagy szellemi odaadás és munka eredménye ; de ha egyszer létrejött, metafizikai bizonyosságot teremt a kereszténység isteni eredete tekintetében ; természetesen azok szemében, kik Szent Tamással azt vallják, hogy az ember képes metafizikai bizonyossággal megismerni az erkölcs alapelveit.[1] Maga Jézus Krisztus[2] is közvetlenül Istentől származtatja az ő evangéliumának szentségét : «Az én eledelem az, hogy annak akaratját cselekedjem, aki engem küldött». «Atyám, ... ne úgy legyen, amint én, akarom, hanem amint te.»

Nehézségek. 1. A racionalisták itt is, miként az evangéliumi bölcseség kérdésében, a különféle vallási és bölcseleti rendszerekből tallózó *szinkretizmusra* utalnak. — Azonban *a)* itt is fönnállnak azok a meggondolások, melyek tiltakoznak az evangéliumi tanítás szinkretista eredete ellen. *b)* Még a nem szakember is aránylag könnyen meggyőződhetik arról, hogy a Hegyi beszéd fölséges szelleméhez semmi köze a zsidó-talmudista obszervanciáknak, a buddhizmus és sztoicizmus negativizmusának és passzivizmusának ; hogy ne is szóljunk olyan etikai rendszerekről, melyeknek alacsonyabbrendű célkitűzése már első tekintetre nyilvánvaló. *c)* Egyébként ha az evangéliumi erkölcs emberi vélelmekből volna összetákolva, hogyan magyarázható akkor az a különös jelenség, melyet *az evangéliumi erkölcs nagy paradoxonjának* lehet nevezni, melynek értelmében az evangéliumi erkölcsi megfordítja, mintegy feje-tetejére állítja e világ értékeléseit (és ezzel ő a nagy «átértékelő», és nem a kópiázó Nietzsche) ; lenézi, amiért e világ él-hal, és megbecsüli, amit e világ megvet. Miről van itt szó, megmagyarázza a Hegyi beszédnek egyszeri figyelmes elolvasása.[3]

2. Az újabb racionalisták nem egyszer épen a magasabb és tisztultabb *erkölcsi eszmény nevében* támadják az evangéliumi erkölcsöt. Nevezetesen *a)* sokan kifogásolják, hogy az evangélium nem törődik a jelen élet kötelességeivel és föladataival, minden erkölcsi igyekezetet és erőt az égre koncentrál, és ezzel meg azáltal, hogy az aszkézist, a világtagadást helyezi előtérbe, rengeteg erőt von el ennek az életnek föladataitól és így élettől idegenné válik. — Bizonyos azonban ezzel szemben, hogy semmiféle komoly

[1] *Thom* III 106—8. [2] Jn 4$_{34}$; Mt 26$_{39}$. [3] 1 Cor 1$_{18-31}$. Cf. Epistula ad Diognetum ; vesd hozzá pl. *Kempis* Krisztus követése III 2.

erkölcsi eszmény nem nélkülözheti az *aszkézist*. Hisz minden igazán emberismerő valláserkölcsi program kénytelen számolni azzal a ténnyel, melyet még a könnyűvérű pogány költő is megpanaszol: Video meliora proboque deteriora sequor. Ezt a kettősséget, melynek legmélyebb gyökere az ember-való test-szellemi összetettsége, csak az értékhierarchia félreérthetetlen biztosításával lehet megszüntetni, vagyis csak úgy, ha a szellemnek adjuk a föltétlen vezérszerepet, és a testet meg e világot mindenben energikusan a maga helyére utaljuk. Ámde ez minden aszkézis veleje. Nevezetesen az evangéliumi aszkézis világosan kifejezésre juttatja, hogy nem cél, mint a buddhista vagy yóga aszkézis, hanem csak eszköz. A cél és mérték az evangélium szemében az istenszeretet, mely termékeny emberszeretetben nyilvánul; és ma már az elfogulatlan szociológia és történetírás nem tagadja, hogy épen ezen a téren az evangélium csodás eredményekkel dolgozott. S aziránt megint nem lehet kétség, hogy a hősi keresztény ember- és istenszeretet forrása és anyja épen az evangéliumnak határozott másvilági orientációja. Ha ezt a forrást betömik, akkor a valláserkölcsi erők nem folynak majd annál bőségesebben a földre, hanem egyszerűen elapadnak, amint mutatja pl. a reneszánszban a Nyugatra betörő jelenvilágiság étosza.

b) Súlyosabban esik latba E. Hartmannak és a modern axiológusoknak («értékelmélet»-vallók) az a kifogása, hogy az evangéliumi erkölcs nem üti meg az erkölcsi tökéletesség igazi eszményének mértékét: az erkölcsiség normáját nem magából az erkölcsi tettből és lelkiismeretből, illetőleg az abszolút erkölcsi értékből meríti, hanem kívülről, Isten parancsából vezeti le; és ezért az evangéliumi erkölcs követője a jót nem önmagáért teszi, nem egyszerűen azért, mert jó, mert magában, függetlenül minden idegen szemponttól megérdemli, hanem mert másnak kedvében akar járni, és így végelemzésben azért, mert jutalmat vár vagy büntetéstől fél. Tehát bizonyos *szolga-lelkület*, *bér-hajhászás* szelleme szüremkezik bele az evangéliumba. A tiszta erkölcs autonóm, az erkölcs önértékűségére támaszkodik; az evangéliumi erkölcs *heteronom*, idegen területről vesz kölcsönt. — *Felelet.* Aki azt gondolja, hogy az evangéliumi erkölcs idegen zsinórmértéket követ, mikor Isten parancsára vezeti vissza az erkölcsi kötelezettséget, arról tesz bizonyságot, hogy teljesen idegenül áll szemben az evangélium isteneszméjével. Az evangéliumi erkölcs forrása, mértéke és tartalma csakugyan Isten akarata; de itt arról az Istenről van szó, aki teljesen szuverén szabad elgondolással és tetterős szent akarattal hívta létre a világot, alkotta a maga képére az embert; Istenről, aki maga a megvalósult szentség, az erkölcsi eszmény minden árnyék nélkül. Tehát az erkölcs-kitűző Isten egyáltalán nem idegen az embertől, hanem közelebb van hozzá mint ő maga, és annyira nem idegen az erkölcstől, hogy maga a megvalósult erkölcs. A keresztény erkölcs tehát *nem heteronom*, *hanem theonom*. S csakis ez az Istenben gyökerező theonom erkölcsiség képes egyfelől megalapozni az erkölcsi rendet és tud annak nyomatékot adni, másfelől csak ez tudja megokolni még a következetesebben gondolkodó axiológusok vallomása szerint is annak az erkölcsi rendnek olyan alapvető mozzanatait, mint a bűntudat és a lelkiismeret szava. Aki pedig *béres lelkülettől* és önzéstől félti a keresztény erkölcsöt azért, mert a «másvilágra» tekint erkölcsi állásfoglalásaiban, feledi, hogy az egyetlen másvilági jutalom maga Isten, és az egyetlen másvilági büntetés Isten elvesztése; és ez megint a keresztények Istene, az

abszolút igazság és szentség, minden alacsony vágynak, nemtelenségnek, önzésnek szöges ellentéte.[1]

Megjegyzés. *A természet szerint keresztény léleknek tanusága.* — Tertullianus[2] fölkiált: O testimonium animae naturaliter christianae! Ezzel azt akarja mondani, hogy *az egészséges emberi természet a legmélyebb és legnemesebb vágyaival*, igényeivel, sejtéseivel, abba az irányba mutat, ahol Jézus Krisztus evangéliuma van: csak az evangélium képes azokat kielégíteni. Igy tesz tanuságot az evangélium igazsága mellett maga a saját mivoltának legmélyebb ösztönzéseit követő természet.

Az embernek legmélyebb, kiirthatatlan vágya a *boldogság* vágya.[3] Ám teremtett jó azt nem tudja teljesen és végleg kielégíteni. De nem elégíti ki azt igazában az Istennel való akármilyen kapcsolat sem. Az emberben t. i. épen ez az olthatatlan vágy ég: megismerni az igazságot korlát nélkül, a jót vég nélkül, közösségben lenni az Élettel válaszfal nélkül, a legteljesebb közvetlenségben.[4] Ezt az igényt csak az Istennel való teljes és közvetlen életközösség elégíti ki, amint az megkezdődik a hitben és megteljesedik a boldogító istenlátásban. Tehát az embernek legmélyebb és legnemesebb vágya csak úgy elégül ki, ha már a földön van módja biztos fogással átölelni a teljes és föltétlen igazságot és jóságot. Ennek az igénynek meg tud felelni az evangélium vallása, mert a föltétlen igazságot és erkölcsi értéket föltétlen tekintély jellegű szervezet útján, az Egyház útján nyujtja, és minden embert bele tud iktatni abba az isteni életáramba, melynek forrása és folyama Jézus Krisztus (90. § 3). Ezzel azonban az evangélium vallása *közvetlenül isteni eredetű*nek bizonyul, legalább erkölcsi bizonyossággal. Aki ugyanis ismeri az embert és az emberi szellem történetét és teljesítményeit, nyilván látja, hogy oly biztos látással megismerni az emberi természet legmélyét és oly rendíthetetlen célbiztonsággal kielégíteni legemberibb igényeit csak az képes, aki mindenestül, legmélyebb mélységeiben is ismeri az embert és aki szuverén szabadság erejében rendelkezik a szellem kincseivel és értékeivel: Isten.

A boldogságnak ez a vágya, melyet csak a közvetlen istenközösség tud kielégíteni, magában az emberi szellem természetében gyökerezik. Jelentkezik ez tehát már a szellemi élet legalsó fokán, természetesen bizonyos kezdetlegességgel; és hatalmasan föllobog a lángja magasra feszülő lelkekben. Ebből két nevezetes *következmény* folyik:

1. Csak az a vallás tud eleget tenni a lélek mélységes boldogságigényének, mely elég gazdag és mélységes ahhoz, hogy a *legkiválóbb* szellemek számára is tud teret nyujtani égbetörő vívódásukban, és viszont elég elemi és tőrőlmetszett ahhoz, hogy az *egyszerű* léleknek is tud kenyere lenni. S valóban az evangélium Szent Ágoston zseniális megállapítása értelmében olyan, hogy folyamában az elefánt is tud úszni, és a bárány is képes gázolni.
2. Ez a kritérium: az evangélium tanításának és életeszményének fölsége, mely feleletet ád a lélek legmélyebb és legégetőbb kérdésére, mely gyujt és egyben nyugtat, legbensejében fölkavarja a lelket és egyben békességet ád, azt a békét, melyet e világ nem adhat: érthető okokból épen a *finomabb húrozatú és szárnyalóbb lelkeket* fogja meg, azokat, kikben leg-

[1] Lásd *Schütz A.* Az örökkévalóság 1936. 7. ért. [2] Apolog. 27. Ezt kifejti De testimonio animae c. kis értekezésében. [3] *Thom* III 2. [4] *Thom* I 12.

intenzívebben él a szívigények és az emberi tehetés minden feszültsége. Ezeknek útja többnyire Szent Ágostonnak evangélium-megtaláló útja lesz, melynek lényegét ő maga fejezi ki utolérhetetlen monumentalitással Vallomásainak elején, s melyhez a legbeszédesebb kommentárt épen az ő megtérés-története szolgáltatja: «Magad számára alkottál minket ó Isten, és hányódik a mi szívünk, míg békességet nem lel tebenned!»[1]

3. *Az evangélium ereje.*

Az evangélium megmutatja a maga egyedülálló fölségét nemcsak az eszmék birodalmában mint abszolút bölcseség, nemcsak az eszmények (a normák) világában mint föltétlen szentség, hanem a valóság rendjében is mint hódító, alakító és átalakító erő. S miként az evangélium bölcsesége közvetlenül Isten mindentudásának, szentsége Isten szentségének kiáltó jele, úgy az evangélium világalakító ereje közvetlenül Isten mindenhatóságának sugara és ezáltal az evangélium közvetlen isteni eredetének új kritériumát adja. Ezt az isteni erejét az evangélium főként a hitvallók tanuságában és az evangélium szerinti élet gyümölcseiben mutatja meg.

1. *A hitvallók tanusága.* — Az evangélium tanítása és életeszménye megfelel ugyan az egyenes, egészséges, el nem anyagiasodott és el nem érzékiesedett természet legmélyebb igényeinek és indításainak; de egyben ellene mond épen az alsó ember ízlésének, tilalomfát emel az alsóbb életösztönök és vágyak kitombolása ellen, ellenére jár az emberi kevélységnek, önhittségnek, önzésnek és önös igényeknek. S mindamellett mióta elhangzott, állandóan akadtak lelkes, odaadó őszinte *követői* minden rangú, rendű, korú emberek között, temperamentumok, lelkialkatok, népi, kultúrai és kortörténeti különbségek dacára, az alacsonyabb természetnek és a világnak annyival hangosabb hívása és annyi álprófétának annyival csábítóbb toborzása ellenére. Ez a jelenség nem magától értődő valami, hanem állandó pszichológiai csoda, melyet megnyomatékoz két más mozzanat.

a) Az evangélium ama hívei mellett, kik a jámbor, készséges lelkület egyenes útján jártak, mindig akadtak nem csekély számmal, kik súlyos belső harcok és ellenkezések után, sok kerülővel és nehézségek között találtak el az atyai házba. A megtérőknek, a konvertitáknak ez a serege az evangélium erejének külön bizonysága. Ezek a *megtérések* ugyanis nem földi hasznot és kényelmet jelentenek, mint legtöbbször a vallástörténeti párhuzamoknál, hanem ellenkezőleg, kihívták a rokonságnak és a társadalomnak, illetőleg az elhagyott vallási közösségnek ellenkezését, jelentették a megszokott kényelmes életről és jómódról való lemondást, és szakadatlan áldozattá tették az új életet. Vegyük hozzá, hogy akárhány megtérés a halál színe előtt történt, akkor, amikor már semmi földi haszon nem intett.
b) Az egyenes úton révbejutott hivők és a konvertáltak tanusága mellett az evangélium világmozgató erejét bizonyítják a *hitetlenek*. Amióta megjelent az evangélium, ott ahová fénye esett, főként a vezető rétegekben, mássá lett a világ. Ha még oly mélyre süllyedt is helyenként erkölcsi életében és gondolkodásában, sohasem tudott többé napirendre térni e

[1] *August.* Conf. I 1.

tény fölött, hanem valami egetvívó, szent nyughatatlanság mindig kiriasztotta tespedéséből. Az eszméknek és eszményeknek az az állandó harca, a szellemi irányoknak az a versengése, a legradikálisabb mozgalmaknak is az a magukat igazolni akaró lelkiismeretessége, mely épen a Nyugatot jellemzi szemben a tunya Kelettel, történeti arányú nagy bizonyság arra, hogy amióta a Pünkösd vihara fölkavarta az emberiséget, nem tud többé közömbös maradni az igazság, élet és eszmény nagy kérdéseiben és föladataiban. Sőt az a fanatizmus, mely időnként döbbenetes erővel kirobban az evangélium ellen, kiáltó nagy bizonyság arra, hogy él és hódít. Holtak ellen, árnyak ellen nem szokás fegyveres ellenállást szervezni.

Akik mint hitvallók az evangéliumhoz szegődtek, legtöbbször nemcsak hitvallásukkal és életükkel voltak csöndes, de annál beszédesebb tanui az igazságnak, hanem kifejezetten is odaálltak terjesztői közé, úgyhogy *az evangélium csodás elterjedése*, ez a történeti csoda (11. § 3), voltaképen *a hitvallók pszichológiai csodájából nő ki*. Ennek a pszichológiai csodának legfölségesebb kivirágzása a vértanuk.

Vértanu számba megy keresztény értelemben, aki Jézus Krisztusért türelemmel elszenved halálos kínt. Az egyháztörténet tanusága szerint különféle időkben és helyeken nagy számmal támadtak vértanuk, minden rendű és rangú emberek köréből, még gyönge leányok és gyermekek és aggastyánok is. Ezekre a Krisztus elleni gyűlölet sokszor olyan rettenetes kínzásokat mért, hogy leírásuknál megtorpan a toll; és ők elszenvedték akkor is, ha csak egy szavukba, a krisztustagadás szavába került volna a szabadulás. Különösen nagy számmal támadtak vértanuk az első három században az Imperiumban egészen Dioklécián[1]ig; aztán Perzsiában II. Sápur alatt († 380), Afrikában a vandal uralom alatt, Spanyolországban az arab hódítás idejében, Angliában a vallásújítás alatt, Franciaországban a nagy forradalom idején, napjainkban a kommunizmus vérengzései közepett, főként Oroszországban, Mexikóban és Spanyolországban.

A vértanuságnak ezt a jelenségét, nevezetesen a vértanuk nagy számát, állhatatosságát és türelmét *nem lehet természeti okokra visszavezetni*. A történelem ismer ugyan eseteket, mikor a dicsőség vágya vagy a fanatizmus, sőt tömeg-pszichózis bizonyos haláltmegvető heroizmust sugall; sőt tud néhány olyan esetről, hogy valaki meggyőződéséért imponáló lelkierővel vállalta a halált, mint Sokrates. Arra azonban nem tud a történelem példát, hogy annyi ember, oly különböző rang, rend, kor, állapot szerint, annyi helyen és annyiféle történeti konstellációban, világi indítékoknak, dicsőségvágynak, hiúságnak teljes kizárásával, fanatizmus nélkül, csöndes megadással és tűréssel, annyi csábítás ellenére oly borzalmas szenvedéseket elviselt, pusztán azért, mert nem akarták megtagadni Krisztust, sőt sokszor csak azért, mert ennek még a látszatát is el akarták kerülni. Ennek a nagyarányú ténynek *elégséges oka* csak az, amit Jézus mond[2]: «Kizárnak majd benneteket a zsinagógából; sőt eljön az óra, hogy mindaz, aki megöl titeket, szolgálatot vél tenni az

[1] *Dodwell* 17. századi angol író azt állította, hogy nagyon kevésszámú vértanuság esett ezekben a római üldözésekben. A történeti igazságot vele szemben megvédte *Ruinart* Acta martyrum praef. [2] Jn 16_{2-33}.

Istennek ... E világon szorongatástok vagyon; de bízzatok, én meggyőztem a világot». Más szóval a vértanuság fogható bizonyság arra, hogy a Szentlélek Úristen, Krisztus Lelke (40. § 1) emberfölötti erőt tud önteni a gyönge emberekbe.

Nem csoda ezután, ha a vértanuság minden időben az *evangélium* igazságának legbeszédesebb tanuja és *leghatásosabb terjesztője* volt. Már Tertullián diadalmas lélekkel odakiált a keresztény-üldöző rómaiaknak[1]: «Megszaporodunk, valahányszor learattok bennünket. A vértanuk vére keresztények magva». A vértanuknak ehhez a messze látható seregéhez csatlakoznak azok a *titkos* és nem vérontó *Krisztus-tanuk*, akik Krisztus megvallásáért megvetést, mellőzést, rágalmakat, félreértést, társadalmi és politikai üldözést, becsület- és vagyonvesztést szenvednek mindmáig; kiáltó bizonyságul, hogy az evangélium él és ma is minden emberi áldozatra képesít.

A vértanuság bizonyságát *nem gyöngíti a)* az a tény, hogy a kegyetlen és huzamos üldözések alatt *sokan meg is tagadták Krisztust* (először nagyobb számmal a Décius-féle üldözés alatt 251-ben). Hisz a kínzások alatt összeroppanni, a huzamos kínzástól szabadulni akarni: ez nagyon is emberi dolog, a természet útja, mindennapos tapasztalat. De Jézus Krisztusért hősiesen és állhatatosan tűrni a legnagyobb szenvedéseket és a halált, ez ellenére jár az emberi természetnek; tehát természetfölötti okot követel. A bukottak sokasága csak annál élesebb világításba helyezi az állhatatosak hősiességét. *b)* Nem lehet azt sem mondani, hogy a vértanu-kritérium *körbenjáró okoskodás* (circulus vitiosus). T. i. Szent Ágoston szerint[2] a vértanut nem az teszi, hogy szenved, hanem hogy miért szenved (Christi martyrem non facit poena, sed causa). Eszerint tehát csak úgy állapíthatjuk meg, hogy igazi vértanusággal van dolgunk, ha sikerül megállapítani, hogy azt az evangélium szelleme sugallta; vagyis az igazi evangélium mondja meg, ki az igazi vértanu; és nem fordítva: nem a vértanu bizonyítja, mi az igazi evangélium. Azonban leszámítva néhány valóban kétes esetet, általában már a körülményekből: az üldözés és kínzás jelszavaiból, a kínzottak lelkületéből, türelméből, megadásából, állhatatosságából könnyű megállapítani, hogy az igaz Isten ügyében való tanuságtételről van-e szó, vagy hamis isteneknek áldozó fanatizmusról.

2. *Az evangélium gyümölcsei.* — Jézus Krisztus azt mondja[3]: «Új parancsolatot adok nektek, hogy, amint én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást. Arról fogja mindenki megismerni, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretettel vagytok egymáshoz». S valóban már az első keresztények élete kiváltotta még az ádáz pogányokból is azt a vallomást: Hogy szeretik egymást! Emberszeretetük, jámborságuk, alázatosságuk (ennek még a nevét sem ismerték a pogányok), tiszta családi életük, föltétlen politikai és társadalmi becsületességük annyira föltűnt, hogy nem átallották még a pogányok sem megvallani: a keresztények a férfiak és nők mellett új, harmadik nemet (τρίτον γένος) alkotnak. Ez az *új életstíl* még a fanyar és fanyalgó pogány kritikusokat is bámulatra ragadta és elismerésüket csikarta ki[4]; az apologétáknak pedig

[1] *Tertul.* Apol. 50. [2] *August.* Crescent. III 47, 51. [3] Jn 13$_{34}$.
[4] *Plin.* Ep. X 97; Iulian. Apostata ap. *Sozomen.* Hist. E. V 16.

a leghatásosabb fegyvert adta a kezébe, mikor arról volt szó, hogy megvédjék a kereszténveket a pogányok rágalmai és üldözése ellen.[1]

Az evangélium valláserkölcsi hatásosságának legfoghatóbb bizonysága *a szentek*, kik egyfelől a legkülönfélébb helyzetekben és állapotokban minden fajta népség és lelkialkat talaján, hősi fokban, sokszor elragadó eredetiséggel illusztrálják és fogható, hódító valóságnak igazolják Jézus Krisztus evangéliumát; másfelől pedig az evangélium terjedésének és lélekmegújító erejének döntő szociális tényezői voltak, valahányszor az erkölcsi válságba került társadalomnak (Assisi sz. Ferenc; az újítók korában támadt szentek), vagy az evangéliumra térített népeknek lelki megújhodásra volt szüksége.[2]

Ezeknek a jelenségeknek *csak Isten lehet a közvetlen oka*, aki az ő kegyelme által közvetlenül működik a lelkekben, mint az Apostol mondja[3]: «Kegyelemből üdvözültetek a hit által és nem magatoktól. Az Istennek ajándéka ez». Maga Jézus Krisztus pedig azt mondja, hogy gyümölcseiről ismerni meg a fát. Annak a vallásnak tehát, mely oly nagy egyetemességgel és állandósággal, minden országban és minden népnél, minden korban és mindenfajta embereknél a természettel annyira ellenkező erényeket terem (alázatosság, tisztaság, ellenség-szeretés) és oly hősi fokban, nem lehet más fája, mint maga Jézus Krisztus, aki az ő Szentlelke által közvetlenül belegyökerezik és beleágazik a hivőkbe és így teszi lehetővé és biztosítja természetfölötti termékenységüket; «én vagyok a szőlőtő, ti vagytok a szőlővesszők (lásd 74. § 1).

Ezt a következtetést nem ingatja meg az a tény, hogy akárhány keresztény, sőt pap és szerzetes nem állott méltósága és hivatása magaslatán, hogy akárhányan súlyosan *kompromittálták az evangéliumot*. — Hisz *a)* a valláserkölcsi romlás és hanyatlás ezekben az esetekben nyilván nem azért következett be, mert itt az emberek hívek maradtak az evangéliumhoz, hanem épen azért, mert elhanyagolták és ellenálltak indításainak. *b)* Tény, hogy nem volt az Egyházban az a szomorú korszak, mikor nem termette az életszentségnek nagy és messze látható példáit, amint az egyháztörténet és nevezetesen a szentek élete is igazolja. *c)* A legjelentősebb mozzanat azonban az, hogy az Egyház a hanyatlás szakaiban is mindig kitermelte magából azokat az embereket, mozgalmakat, intézményeket, melyektől ismét megújult a lelke, és az evangéliumi élet útja megint fölszabadult; ezt különösen határozott vonásokban mutatja a 11., 16. és 20. századi egyházi megújhodás.

Megjegyzés. A szellem és élet nagy tanusága, mely bizonyságot tesz az evangélium igazságáról, a maga egészében egyúttal tanuságot ád *a katolikus Egyház igazságáról*. Hogy t. i. Jézus Krisztus igazság, út és élet, hogy az evangélium felsőbbséges bölcseség, szentség és erő, azt kimutatja az evangéliumi valláson nem mint a valóságok fölött lebegő valamin, hanem konkrét történeti valósultságán. Ámde az evangéliumot mint föladatot és valóságot mindig az Egyház képviselte. Épen a történelem világánál könnyű meglátni, mi lenne az evangéliumi igazságból az Egyháznak föltétlen tekin-

[1] *Arist.* Ap. 15; *Iust.* I 14 15; *Tertul.* Apol. 44; Scap. 2; *Orig.* Cels. I 26 III 29 etc.; Ep. *ad Diogn.* [2] Lásd *Szentek élete* az év minden napjára (szerk. Schütz A.) 4 k. 1932—3. [3] Eph 2$_8$.

tély-jellegű tanító irányítása nélkül, mi lett volna az evangéliumi szentségi eszményből és lélekújító erőből az Egyháznak biztoskezű hierarchiai életkormányzása és a szentségek útján való természetfölötti nevelése nélkül.

14. §. Az evangéliumi vallás abszolút jellege.

Van Noort App. I ; *Garrigou-Lagrange* l. 2. s. 4. cp 8 ; *Schanz* § 10. — N. *Peters* Die Religion des A. Testaments [5]1923 ; Unsere Bibel [3]1935 ; P. *Karge* Geschichte des Bundesgedankens im A. T. 1910 ; F. M. *Mayer* Israel in der Heilsgeschichte nach Rom 9—11 1929 ; F. X. *Kiefl* Katholische Weltanschauung u. modernes Denken [3]1923.

1. Az evangélium és az ószövetség.

Hogy az evangélium nem egyszerűen *egy* a vallások között vagy akárcsak a kinyilatkoztatások között, hanem az a vallás, mely után nem jöhet más tökéletesebb, és amely előtt minden más csak előkészítés volt, azt a következő tételek állapítják meg.

1. **Az ószövetség kinyilatkoztatást tartalmaz.** *Hitigazság* a Tridentinum alapján.[1] A tétel apologétikai bizonyítását a következő mozzanatok adják : *a)* Jézus *Krisztus*, kinek föltétlen vallási tekintélyét és küldetését apologétikailag igazoltuk (10–13. §), kifejezetten Isten szavának mondja az ószövetségi Szentírást. Az ószövetséget sokszor úgy idézi, mint Isten szavát : «Mondja Isten» vagy «Mondva van a Szentlélek által».[2] Hallgatóit nem egyszer a Szentíráshoz utasítja, mint amely tanuságot tesz az ő küldetéséről: «Vizsgáljátok az Írásokat ; azok tesznek bizonyságot rólam... Mert ha Mózesnek hinnétek, bizonyára nekem is hinnétek, mert ő énrólam írt».[3] Ugyanígy tesznek a többi újszövetségi szentírók is (lásd 15. § 1). *b)* Az ószövetségi isteni küldöttek, *Mózes és a próféták* jelentős csodákat műveltek ; így Mózes Egyiptomban és a kivonulás után a pusztában (Ex) sok csodát művelt ; a próféták betegeket gyógyítottak (4 Reg 5), halottakat támasztottak (3 Reg 17 ; 4 Reg 4 stb.). Sok jelentős jövendölést tettek. Igy Mózes megjövendölte az egyiptomi csapásokat, a Vörös-tengeren való átkelést, a mannát a pusztában (Ex 8–10 14 16), Illés a nagy szárazságot (3 Reg 17), Izajás Szennákerib asszír király vesztét (4 Reg 19), Jeremiás Babilon elestét, a babiloni fogságot (50 25) stb. Ezeknek a csodáknak és jövendöléseknek történeti valóságát az ószövetségi szentírástudomány igazolja ; bölcseleti valóságuk megítélése végett nem kell mást tenni, mint alkalmazni az elméletben (8. 12. §) adott általános szempontokat. Relatív (teologiai) valóságuk kitűnik abból, hogy szerzőik isteni küldetésük igazolása végett kifejezetten vagy burkoltan hivatkoztak rájuk. *c)* Az ószövetség kinyilatkoztatás jellegét igazolják a *messiási jövendölések* (12. §).

Ezt a kifejezett tanuságot megerősítik döntő jellegű *tartalmi szempontok* (tartalmi kritériumok). Ezek összefoglalhatók ebbe az egy nagy történeti csodába : *a zsidó nép csodája.* Itt mindenekelőtt tekintetbe kell venni, hogy közönséges történeti mértékkel mérve a zsidó nép a legjelentéktelenebbek közül való. Kultúrában, hadi kiválóságban, tehetségben

[1] Trid. s. 4 *Denz* 784 ; lásd 15. §. azután pl. Mt 22[32] 11[13] 4[7] Lc 16[16] stb.

[2] Sokszor a Hegyibeszédben Mt 5—7 ;

[3] Jn 5[39-47].

messze meghaladta legtöbb szomszédja. Hazájuk pedig helyzeténél fogva nagy világhatalmak ütközője volt, ami a zsidó népet állandó politikai és gazdasági függésben tartotta. És mégis páratlan világtörténeti jelentőséghez jutott, elsősorban egy könyv révén, mely több mint könyv, mert élet lett egy nép és az emberiség számára. Az *ószövetségi Szentírásban* főként négy jelenség vonja magára figyelmünket :

a) Isteneszméje, mely tisztaságával, erejével, emelkedettségével páratlanul áll a vallások és bölcseleti rendszerek világában (lásd 302. lap). Ezt az isteneszmét *nem vehette a környezetből;* hisz ott pogány naturalizmust, a legjobb esetben filozófiai monizmust talált (lásd 19. lap). *Önmagából sem*, mert épen szentírásának bőséges tanusága szerint bölcselkedésre nem hajlott, arra különösebb tehetsége nem volt ; vallási téren pedig ép olyan korlátolt és érzéki volt, mint semita szomszédjai. Ezt az isteneszmét különben sem lehetett megkonstruálni. Ha az ember alkot olyan téren, melyen nem vezeti közvetlen szemlélet, mindig a maga képére alkot. Ha a zsidók maguktól alkották volna isteneszméjüket, valamilyen monoteista ösztön hatása alatt, mint még Renan is el akarta hitetni a világgal, abból egészen más valami kerekedett volna. Izelítőt ád ebből a Szentírás is (Iud 11, 24). Ha azonban ez az isteneszme nem lehet kitalálás, akkor csak a valóság megélése lehet : maga Isten látogatott reá népére és mutatta meg magát azoknak, kik így szólnak róla.

b) A Messiás. A zsidó nép a jövőben élt : várta megváltóját és vele a szent és boldog Isten-országa eljövetelét. Amit tett és szenvedett, ami erőfeszítés és szenvedés volt sorsának osztályrésze, ebből a titkos középpontból kapta irányítását és erejét. Egy nép, mely mindenestül jövőjében él, és pedig nem a szokásos nemzeti ábrándok és remények országában, hanem Isten országáért küzd, jövőért, melyben a szentség a törvény és az istenszolgálat a nemzeti aspiráció : ilyen népet hiába keresünk még egyet a történelemben. Ez magyarázza meg *a zsidó nép fönnmaradását* is. Az már egymagában nagy történeti csoda, hogy közöttünk él az a nép, mely nemzeti önállóságának virágkorában, idestova háromezer év előtt mostani számának talán egy tizedével rendelkezett ; nép, melynek nincs igazi tehetsége sem a béke sem a háború nagy alkotásaira, mely nem szereti igazában sem a tudományt sem a művészetet, tunya a gazdaságra és az iparra, és mégis történeti tényező lett és valamiképen népek anyja : a keresztény népeké. A történet kategóriáiba szabatosan el nem helyezhető végzet az, mely ezt a vallása sőt hazája vesztett népet űzi a korokon végig, küszöbről küszöbre mint Ahasvérust, és arra szánja, hogy gyökértelenségében kovász legyen sok jóra és talán még több rosszra. Ez a páratlan történeti helyzet és szerep még mindig annak a hatalmas történeti lendítésnek tehetetlenségi nyomatéka, mely a messiási hitből és hivatásból indul. *A messiási eszmét* a zsidó nép megint *nem vehette a környezetből* és a történeti előzetből, ahol hiába keresünk hasonlót. Nem meríthette *önmagából* sem, nemcsak azért, mert önmagában semmivel sem talált különbet, mint annyi tehetségesebb szomszédjánál ; hanem főként azért nem, mert alantas eszmejárása, földhözragadt lelkülete folyton torzította és lefokozta még a kész eszményt is. Hisz Krisztus korában is politikai messiást várt, és ma is legtanultabb képviselői olyanféle állapotban látják megvalósulását, aminőt jobbára ők teremtettek a mai Oroszországban. A zsidó messzianiz-

mus történetileg érthetetlen, ha nem áll mögötte illetékes igéret ; s az nem jöhet másunnan, mint a jövő Urától, aki sokszor és sokféleképen szólott hajdan a próféták által.

c) A profétizmus. A prófétaságnak legfoghatóbb vonása a jövendölés, mely az isteni kinyilatkoztatásnak közvetlen jele (8. 12. §). De a prófétáknak alaphivatása az volt, hogy a zsidó nép közepett a kinyilatkoztatás isteneszméjének és a messiási gondolat eredeti emelkedettségének legyenek őrei és hírnökei. S itt megint elénk tárul egy példátlan történeti jelenség. Körülbelül ezer éven át szakadatlan sorban jelennek meg férfiak, kik a leghálátlanabb és legnehezebb szerepre vállalkoznak : folyton szemébe mondani saját népüknek bűneit és szégyenét, folyton fújni az ítélet harsonáját, s ezért vállalni félreértést, gyűlöletet, üldözést, sőt halált ; egy érzéki, ösztönös nép között tartani és éleszteni azt, ami egyáltalán a legsúlyosabb szociális föladat, t. i. a tisztult monoteizmus isteneszméjét, egy agyonsanyargatott és a jelenben nyujtózni meg élni akaró népet hallatlan nemzeti áldozatok árán a messze szellemerkölcsi jövőbe utalni. Az ő művük volt, hogy a zsidó vallás nem járta más vallások útját, az elfajulásnak útját, amikor maga a zsidó nép is könnyebbnek találta ezt az utat : Jahvétől az aranyborjúig ! Ennek a jelenségnek *sincs mása a történelemben.* Nem is szülte azt magából ez a nép. Az igazi próféták létükkel és tevékenységükkel igazolják, hogy nem népük küldte és nem saját buzgóságuk vitte, hanem hívta őket Valaki — aki hatalmasabb náluk, hatalmasabb a népnél, melyhez küldte, hatalmasabb a jövőnél, melyre küldte, kinek hatalma ellen hiába tusakodott emberségük (lásd Jeremiás és Ezekiel könyvének elejét, Jónás könyvét) : Isten, aki közvetlenül hív és küld.

d) A Szentírás. Fölkinálkozik a következtetés : Ha a szentírási isteneszme, a messzianizmus és profétizmus nem történeti alakítás és fejlődés eredménye, akkor nem lehet merő történelmi termék az az Irás sem, melynek ezek lényeges tartalmát alkotják. Ezek a tartalmak közvetlenül Istentől erednek, tehát az őket tartalmazó Irás is. De a Szentírás magában is, mint írásmű elárulja, ki a szerzője (lásd 15. § 2).

2. **Az ószövetség Istennek nem utolsó kinyilatkoztatása.** *Biztos.* Mert *a)* az ószövetség kezdettől fogva állandóan *utal egy következő fázisra,* mint amely meghozza teljesedését és befejezését ; t. i. állandóan és rendszeresen a Messiásra és az ő országára utal. Már Mózes azt mondja[1] : «Prófétát támaszt neked az Úr, a te Istened a te saját nemzetségedből és a te testvéreid közül, úgy mint engem : arra hallgass !» És ettől az időtől kezdve egymásbakapcsolódó jövendölések hosszú sora egyebet sem tesz, mint hogy leírja azt a messiási országot és királyát (12. §). Jeremiás kifejezetten hirdeti,[2] hogy Isten majd új szövetséget köt az ő népével, nem a szerint a szövetség szerint, melyet atyáikkal kötött. *b)* Az ószövetség nyilvánvaló *valláserkölcsi tökéletlenségeket* megtűr a választott népnél, amilyen a többnejűség, a házassági válás, a «Szemet szemért, fogat fogért» elve, a vérbosszú, a külsőséges obszervanciák nagy sokasága, az időleges, földi szempontok és indítékok nyomatékozása. Ezeknek megengedése ugyan nem méltatlan Istenhez, amint ez a tárgyalás a maga helyén mindegyikről kimutatja ; azonban a valláserkölcsi eszmény-

[1] Deut 18$_{15}$. [2] 3 Jer 31$_{31-4}$; lásd 143. lap.

hez mérve mégis vagy átmeneti mozzanatoknak bizonyulnak, melyeknek nincs helye Isten végleges és egyetemes országában, vagy tökéletlenségeknek, melyek tisztulás és tökéletesítés után kiáltanak. Ide utal a *partikularizmus* is, mely a kinyilatkoztatást és közvetlen isteni vezetést a zsidókra, a «választott népre» korlátozza. Ez a partikularizmus univerzalizmust sürget, amint maga az ószövetség kezdettől fogva jelzi: Izrael által a kinyilatkoztatás áldásában részesedni kell majd a föld minden népének (lásd 141. k. lap).

A racionalisták más, lényegbe vágó tökéletlenségeket is találnak az ószövetségben, nevezetesen isteneszméjében. Szerintük az ószövetség Istene részrehajló, mintha csak a zsidók Istene volna, igazságtalan, bűnöknek is okozója, vért kíván (ide utalnak a honfoglaló zsidók számára a kánániták kiirtására adott rendelkezések). Ugyanilyeneket találnak az ószövetség embereszméjében is: nincs kiemelve az egyéni halhatatlanság és a másvilági megfizetés. Ezek a kifogások azonban részint az ószövetség sajátos előkészítő jellegének, valamint a természet és a kinyilatkoztatás viszonyának félreismerésében gyökereznek, részint és főként pedig hamis írásmagyarázásra támaszkodnak. A további tárgyalás során ezek a kifogások a maguk helyén tüzetes méltatásban részesülnek.

3. **Az ószövetség teljesedett az újszövetségben.** *Biztos.* Jézus Krisztus nagy határozottsággal és ünnepélyesen tanuságot tesz, hogy ő benne valósággá lett az ószövetségi jövendölés (10. § 1), sőt hogy az egész ószövetség neki szólt: «Ha Mózesnek hinnétek, bizonyára nekem is hinnétek, mert ő énrólam írt».[1] Szent Pál szerint[2] a Törvény «nevelő volt Krisztusra»; «a Törvénynek vége Krisztus».

A *két szövetség* között tehát szabatosan a következő *vonatkozás* forog fönn. Mindkettőnek ugyanaz a *lényege*, amint maga Jézus Krisztus tanítja[3]: A nagy parancsolat az Istennek és az embernek szeretése; «e két parancsolaton függ az egész Törvény és a próféták». Aki ezt a két parancsot megtartja, az újszövetségben is üdvözül. Ez a lényeg azonban az ószövetségben még fejletlenül, kezdő fokon, az előkészítés állapotában volt; az evangélium meghozta a teljesítést és befejezést. Az Úr Krisztus maga mondja a Hegyi beszédben[4]: «Ne gondoljátok, hogy fölbontani jöttem a Törvényt vagy a prófétákat; nem jöttem fölbontani, hanem teljesíteni».[5] A két szövetség kölcsönös vonatkozása tehát *teleologiai egymáshozrendeltség*, amint Szent Ágoston megállapítja[6]: «Az ószövetségben bennerejlett az új, az újban nyilvánul az ó». Tekintetbe kell azonban venni, amit Szent Tamás mond[7]: Az isteni kinyilatkoztatást nem szabad egyszerűen fölosztani ó- és új szövetségre, mintha ez két külön fajta volna; hanem egy fajta az, amelyen belül a kettő úgy különbözik, mint a tökéletlen és tökéletes, a fejletlen és

[1] Jn 5_{46}. [2] Gal 3_{14}; Rom 10_4. [3] Mt 22_{37-40}; 19. [4] Mt 5_{17}. [5] Más kérdés, vajjon a kinyilatkoztatásnak ez a fokozatos kibontakozása *érinti-e a kinyilatkoztatott tanítás lényegét*? Nevezetesen a Szentháromság, teremtés, megváltás, eszchatológia, a kegyelem dogmája kezdettől fogva úgy van-e kinyilatkoztatva, hogy a kinyilatkoztatás későbbi fázisai már nem hoznak lényegesen új tartalmi mozzanatokat, csak nagyobb teljességet és több világosságot? Erre a kérdésre nézve spekulativ álláspontom valószínűbbnek látszik Szent Tamásnak igenlő nézete (2II 1, 7); pozitív alapon inkább tagadó felelet kínálkozik. Mi az egyes hittételek tárgyalásánál foglalunk állást. [6] *August.* Cat. rud. 4, 8. [7] *Thom* III 107.

kifejlett valóság. Lehet és kell tehát azt mondani, hogy *a mózesi törvény megszűnt;* még pedig nemcsak a politikai és szertartási része, amint azt általában szokás állítani; hanem az erkölcsi törvénye is. Azonban ennek az erkölcsi törvénynek (a *tízparancsolat*nak) nem szűnt meg a kötelező ereje. De most már nem az ószövetség erejében kötelez, hanem a természettörvény és az evangélium erejében.[1] Az ószövetségi törvénynek ez a megszűnése nem érvényenkívül-helyezés útján történt, hanem teljesítés útján. Rendeltetése ugyanis az volt és abban merült ki, hogy Krisztushoz vezetett. Amikor ezt a rendeltetését teljesítette, meg kellett szűnnie: «Amikor eljő, ami tökéletes, véget ér az, ami rész szerint való».[2]

4. A Krisztustól eredő evangéliumi kinyilatkoztatás *lezárja a kinyilatkoztatások sorát* és nem hagy helyet evolucionizmusnak.

2. Az evangélium és az evolucionizmus.

Az *evolucionizmus*nak az az alapgondolata, hogy minden tökéletesebb fázis és állapot föl egészen a legbonyolultabbakig és legtökéletesebbekig lassú fejlődés eredménye; egy sort alkotnak, hol minden következő tag az előzőnél különb. A kezdet mindig egészen primitív; akárhányszor egyáltalán semmit sem mutat meg a sor későbbi tagjainak minőségéből; ebből a primitív kezdetből apró hozzáadásokkal (kvantitatív úton), természeti erők által, természeti törvények szerint bontakoztak ki az egyre tökéletesebb tagok. Ennek a gondolatnak bölcseleti megfogalmazása és a kultúrtörténetre való alkalmazása *Hegel* műve volt; *Darwin* nagy tapasztalati anyag fölhasználásával az állatokra és növényekre alkalmazta, követői pedig az emberre; majd átvitték Darwin alapgondolatát, a merőben kvantitativ, mechanikai fejlődés gondolatát az összes kultúrterületekre. Szerintük az evangéliumi vallásnak ez a keletkezéstörténete: Az ember, maga is hosszú evolúció eredménye, közvetlenül valami emberszabású majomból lett és eleinte vallás nélkül volt. Különös élményekből, nevezetesen vagy az alvás, álom, halál, rendkívüli lelkiállapotok hatása alatt (animizmus; lásd 27. lap) vagy a titokzatosságnak sajátos borzongó megérzéséből (R. Otto 30. lap) kezdődött a primitív vallás, egyelőre mint titokzatos erők tisztelete, majd mint emberi és természeti erők istenítése (illetőleg először mint «démonizálás»). Sok változat után megjelent az emberszabású sokistenhivés; lassanként aztán ennek a panteónnak egy kiragadott tagja (henoteizmus) vagy épenséggel monarchiás feje (monarchizmus) az egy Isten gondolatát sugallta.

Jézus Krisztus korában ez a vallási fejlődés a legjelentősebb kultúrpontokon elérte a monoteizmus fokát és hozzá az isteneszme etizálását; vagyis Istent többé nem tekintették egyszerűen szeszélyes természeti lénynek, hanem erkölcsi elvek szerint ítélő és intéző személyes szellemnek. A vallási géniusz akkor már népekben és egyesekben (vallási zsenikben) különféle helyeken sok fölséges vallási eszmét termelt és vallási erőt folyósított; létrehozta a parszizmust és hinduizmust, a vedantát és a buddhizmust, majd a görög bölcseletet, mely Platonban érte el tetőfokát, és a zsidó profétizmust, mely utóbbi persze szöges ellentétben volt a zsidó népvallás-

[1] Cat. Rom. III 4, 4. [2] 1 Cor 13$_{10}$; cf. Act 15 Col 2$_{16}$ Heb 7$_{12-18}$ 8$_{13}$.

sal, főként annak démoni és mágiás elemeivel. Krisztus és főként Pál vallási zsenije a hellenizmus, judaizmus és a keleti vallások szinkretizmusából leszűrte az evangélium vallását, mely mindjárt az első századokban sok idegen, főként görög bölcseleti, majd római politikai elemmel bővült, sőt a misztérium-vallásokból a primitív vallásosságnak is sok elemét szedte föl, nevezetesen sok démoni és mágiás vonást. S így született meg a katolicizmus. Luther igyekezett az evangéliumot megtisztítani ezektől az idegen elemektől. De a 19. századnak volt fönntartva megismerni igazi jellegét. *A kritikai irány* szétválasztotta vallási és világnézeti elemeit; az előbbieket meg akarja becsülni mint nagy értékeket; az utóbbiakról azonban azt tartja, hogy amint azok annak idején a kortörténeti miliőből rárakódtak az evangéliumi magra, úgy most és később is ezeket alkalmazni kell a mindenkori kultúrnívóhoz; sőt az evangéliumi valláserkölcsi eszméket és indítékokat is folyton tökéletesíteni kell a haladó kor követelményei és igényei szerint. Nevezetesen napjainkban meg kell tisztítani végleg a semíta vonásoktól, hozzá kell szabni pl. az «árja» világ- és értékrendhez; gondolat- és erőrendszerét a másvilágtól a jelen életre, kultúrai és nemzeti föladatokra kell koncentrálni.

Az evolucionizmus bölcseleti alapjai és tanításai a maguk helyén kerülnek majd méltatásra.[1] Itt meg kell világítani a vallási fejlődésnek igazi útját.

1. *Az emberiség ősvallása monoteizmus*, mely lényegében azonos az ó- és újszövetség egyistenhitével; és azt *nem előzte meg az emberiségnek vallásnélküli állapota. a)* Mikor ezt a tételt bizonyítani akarjuk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy itt *történelmi tényről* van szó, melyet végre is történelmi tanuság dönt el. Ám az eredetről, az emberiség ősállapotáról nincs más történeti okmányunk, mint Gen 1–3. Ennek megbízhatóságáról kezeskedik Jézus Krisztus, aki burkoltan vallja föltétlen megbízhatóságát, mikor az egész ószövetséget isteni eredetűnek mondja, s kifejezetten is Isten szavának hirdeti a Gen bizonyságát (Mt 19). Ámde ez az egyetlen történeti forrás az ősemberről úgy beszél, mint aki Isten képére teremtve, Istennel közvetlen összeköttetésben van, tehát egy Istent imád és pedig a kinyilatkoztatás útmutatása nyomán. *b)* Ennek a monoteista őskinyilatkoztatásnak nyomai és maradványai halványan megsejthetők még a *törpe primitívek* vallásában (1. § 3). *c)* A vallás eredetének mind bölcseleti mind történeti vizsgálata kétségtelenné teszi, hogy a vallás nem vallástalanságból és nem heterogén forrásokból, érzésekből vagy animizmusból vagy képzeletből született, hanem metafizikai és pszichológiai törvényszerűséggel magából a szellemi emberi természetből fakadt (2. § 2).

A *vallástörténet* azt a figyelemreméltó törvényszerűséget mutatja, hogy a nagy vallások történetük folyamán elfajultak, és szerepüket végre is valami bölcselet vagy más vallás vette át. Amit tehát a vallási evolucionizmus kezdetleges állapotnak minősít, pl. démonizmus, animizmus, mágia, már elfajulás terméke és jelensége (26. lap). Hogy a monoteizmus és a profétizmus evolúció útján keletkezett volna, az bölcseletileg is lehetetlen: az okozat nem tartalmazhat többet, mint ami benne van az okban; kép-

[1] Lásd 2. 24. 27. 31. 34. 51. 52. §.

telenség, hogy a világosság sötétségből, a teljesség tökéletlenségből, az egész töredékből szülessék.

2. Az ősmonoteizmus után pedig a vallás Jézus Krisztusnak föltétlenül illetékes tanusága szerint *a következő utat tette meg:* Az ősvallásosság is hovatovább elfajult, úgy hogy az egy igaz Isten ismeretét és tiszteletét a vízözön idejében csak Noe és családja hordozta, utána Sém törzse, majd Ábrahám családja, végül Mózes közvetítésével Izrael népe. Ezt Isten arra választotta ki, hogy az egy igaz Isten tiszteletét és a Megváltó reményét hordozza, őrizze és terjessze.

Ami *a zsidó nép választottságát* illeti, erre nézve mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy abban Isten részéről nem volt igazságtalanság. Hisz ez külön kiváltság, külön kegyelem. Ámde Isten nemcsak hogy senkinek semmivel nem tartozik, hanem még önmagának, a maga bölcseségének és szentségének sem tartozik azzal, hogy valakit is fölkeressen külön kegyelmével.[1] Azonkívül nem szabad felejteni, hogy minden Istentől eredő kiváltságnak jellemzője: Aki többet kapott, többel is adós; a kiválasztottság mindig és minden téren nagyobb felelősséget és terhet is jelent (amint kitűnik a hivatásától elpártolt zsidóságnak páratlan történeti sorsából). Miért választotta Isten a vallási haladásnak ezt az útját, hogy t. i. egy nép legyen az egyetemesnek szánt kinyilatkoztatás hirdetője? Főként azért, mert Isten jónak látta, hogy a nép mint nép, mint az ő embereszméjének egy jelentős mozzanata is megfelelő szerephez jusson az isteni üdvterv keresztülvitelében, nevezetesen a Megváltó megfelelő előkészítésében (lásd 67. § 4).

Tehát az emberiség vallási fejlődése lényegesen a kinyilatkoztatás csillaga alatt áll. S amit Isten az emberiséggel közölni akart, azt nem egyszerre nyilatkoztatta ki, hanem idő folytán és **fokozatok**ban; még pedig nemcsak kiterjedés tekintetében, amennyiben egyre szélesebb köröket vont bele kinyilatkoztatásába, hanem egyúttal tartalmilag is, amint azt Nagy sz. Gergely megállapítja: «Az idő folytával nőtt a lelkiatyák tudománya is. A mindenható Isten tudományában bővebb oktatást nyert Mózes mint Ábrahám, a próféták mint Mózes, az apostolok mint a próféták».[2] Ami pedig a kinyilatkoztatás fokozatait illeti, a szentatyák nyomán[3] a kinyilatkoztatásnak általában *három korszakát* szokás megkülönböztetni: 1. Az őskinyilatkoztatás két fokozatban, a paradicsomban az ősszülőknek és aztán a törzsatyáknak Ábrahámig; ez az összemberiséghez volt intézve; szétszórt töredékei még föllelhetők a pogány vallásokban is. 2. Az ószövetségi kinyilatkoztatás ismét két fokozatban, Ábrahámnak és a többi patriarkáknak (patriarkai kinyilatkoztatás), majd Mózes útján az egész zsidó népnek; ennek utolsó szakaszában a kinyilatkoztatás a szomszéd népeknek is megüti fülét. 3. Az újszövetségi kinyilatkoztatás, az Úr Krisztus által és halála után kiegészítőleg az apostolok útján.

3. **Az újszövetségi vallással a kinyilatkoztatás be van fejezve**; tartalmilag új kinyilatkoztatás már nem várható; az újszövetség vallása a maga változatlan mivoltában a történelem végéig minden kornak és vallási igénynek van szánva, és ebben az értelemben abszolút.

[1] *Thom* 2II 105, 3 ad 1. [2] *Greg. M.* in Ez 2 hom. 4, 12; cf. *Naz.* Or. theol. 5, 15 27; *Thom* 2II 174, 6; Gal 4₁ 3₂₄ Hebr 1₁ 10₁ Jn 1₁₋₁₄. [3] *Tertul.* Virg. vel. 1; *August.* Trin. IV 7; Div. quaest. 66, 7; Enchir. 118; *Thom* 2 II 174 6.

Ez *biztos* katolikus igazság, amint kitűnt legutóbb is a modernizmusnak elítéléséből.[1] Az Egyház mindenha állást foglalt olyan mozgalmak és irányzatok ellen, melyek új kinyilatkozatást vártak vagy hirdettek, nevezetesen a Törvény és evangélium korszaka után a Szentlélek, a szeretet korszakát mint az előbbi kettővel szemben lényegesen új mozzanatokkal bővülő harmadik kinyilatkoztatási fokozatot. Ilyenek voltak a *montanisták*, az örök evangélium hirdetői, a fraticellusok, *Joachim a Floris* (Fiore) apát († 1202), Szent János egyházának hirdetői 1840 körül, különféle protestáns árnyalatok, ú. m. az anabaptisták, swedenborgiak, irwingiak. Az újabb *protestantizmusnak ú. n. liberális szárnya* legalább Jézus Krisztusnak (az ő mértékükre szabott) tanítását vagy egyéniségét akarja megmenteni mint a történet végéig fönntartandó és meg nem haladható vallási értéket. *A vallástörténeti irány* azonban a kereszténységben a vallás nagy köztársaságának csak egy provinciáját látja; minden nagyobb vallásban vesz föl kinyilatkoztatást (pszichologista vagy historicista értelemben); a kereszténységet viszonylag a legtökéletesebbnek tartja, vagy pedig az evolúció nevében a kereszténységet az emberiség vallási fejlődésében szükséges és értékes lépcsőnek nézi, amelyet azonban új fokozatoknak vagy legalább is lényegesen új átalakításnak kell követni. Igy a modernisták is. Ezek föladták a kinyilatkoztatásnak nemcsak abszolút voltát, hanem kinyilatkoztatott jellegét is; fölfogásuk racionalizmus és historicizmus.

Mindezekkel szemben *bizonyítjuk* a katolikus igazságot:

1. Az ószövetség lényegesen prófétai jellegű; történelmi és tartalmi megnyilvánulásainak úgyszólván minden pontján kiutal önmagából. *Jézus Krisztus* ellenben úgy jelenik meg, mint akiben megvalósult a próféták szent sóvárgása, az Isten országa. *a)* Az ószövetség szerint ugyanis a messiási időknek, az eljött Isten-országának jellemzéke a teljes Isten-ismerés egyetemes elterjedése.[2] Ez teljesedésbe ment, mikor megmondotta az Üdvözítő: «Egy a ti mesteretek», és küldetése velejét abba foglalta: «Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent és akit elküldöttél, a Jézus Krisztust».[3] Ezután csak a tanítványok jöhetnek, akiknek nem lehet más küldetésük, mint az idők végéig hirdetni az *ő* evangéliumát; ő maga immár együtt marad azokkal, akik hivatva vannak elvégezni a *tőle* kitűzött nagy föladatot, Isten országának kiépítését.[4] *b)* Krisztusban Isten országával együtt megjelent és kezdetét veszi az ítélet; új üdvtörténeti időszak nem ékelődik közbe. A prófétai távlatban az Üdvözítő első és második eljövetele, Isten evangéliuma és Isten ítélete, azaz kezdet és vég egybefolynak; nem mintha nagyobb időköz nem választaná el őket, hanem mert erkölcsi egységet alkotnak: az Üdvözítő eljövetelével kezdetét vette a világ napjának utolsó órája, megtörtént mindaz, ami mondani és adni valója volt Istennek az emberiség számára a kinyilatkoztatásban; most már csak annak az utolsó órának a lejárását és végét kell várni, az ítéletet, mely a Krisztus szabta elvek és szempontok szerint megy végbe.[5]

2. Erről meg vannak győződve az apostolok is: Jézus Krisztusban

[1] Lament. 21 54 58 59 *Denz* 2074 2020 cf. 1806. [2] Deut 6$_4$ 10$_2$ Jer 31$_{34}$ Sap 15$_3$. [3] Mt 23$_{8-10}$; Jn 17$_3$. [4] Mt 28$_{18-20}$ cf. 20 21$_{13}$ Mc 12$_1$ Lc 20$_8$ Jn 8$_{35}$ 14$_{26}$ 16$_{12-15}$ 1 Pet 1$_{10}$ 1 Jn 2$_{18}$. [5] Jn 3 Mt 3 4 Lc 3 16 17 21$_{31}$; cf. Act 3$_{19}$ Heb 7$_{11-28}$ 12$_{27}$ 1 Cor 11$_{23}$ 2 Cor 3$_{11}$.

megjelent a kegyelem és igazság teljessége, mindenki meríthet az ő bőségéből.[1] Szent Pál szerint az Üdvözítő az idők teljében jelent meg, pontot tett az időkre; vagyis utána már nem kell új időt, az üdvtörténetnek új szakaszát várni.[2] Az ő végrendelete ép azért örök és változhatatlan; más alapot senki sem vethet;[3] evangéliuma mint élő valóság áll szemben az ószövetséggel mint árnyékkal,[4] tökéletes és elégséges minden időkre;[5] senki, még angyali küldött sem változtathat rajta.[6] Tehát ami új kinyilatkoztatást még kaptak az apostolok,[7] az az Üdvözítő ígérete értelmében[8] nem nyitott új fejezetet a kinyilatkoztatásban, hanem csak a krisztusi szögletkőnek kiépítése volt.

3. A kereszténység ősidejétől fogva «a világosság útja ez: őrizd, amit átvettél, se hozzá ne adj, se el ne végy belőle».[9] Ezt a meggyőződést aztán Tertullián és Irén a legnagyobb energiával szegzik neki a montanisták és gnósztikusok újításainak.

4. *Teologiai megfontolás.* A vallás az egész embernek eleven odaigazodása Istenhez mint teremtőjéhez és végső céljához. A vallás tökéletessége tehát azon fordul, hogy általa a lehető legbensőségesebb istenközösségbe jut-e az ember; az istenközösség formája pedig Istennek mint abszolút igazságnak ésszel és akarattal való birása. Már most az újszövetségi kinyilatkoztatásban Isten, aki régente sokféle rendben szólott az atyáknak a próféták által, szent Fia által szólott; s ő nem azt beszélte, amit hallott, miként mások, hanem amit látott; ő maga az örök bölcseség.[10] Tehát az örök Ige teofaniájában Istennek mint igazságnak olyan közlése történt, melyet nem lehet meghaladni; «más alapot senki sem vethet azon kívül, mely vettetett, mely a Krisztus Jézus».[11] Ennek az abszolút igazságközlésnek megfelel az istenbirásnak az a bensősége és ereje, mely a Szentlélek bennlakásában (inhabitatio) jut kifejezésre. Megtestesülés és bennlakás a vallás tetőfoka; többet mint önmagát az örök Λογος-ban, bensőbben mint tulajdon szeretete tüzében, a Szentlélekben, nem adhat az Isten.

5. Ezt megerősíti a *vallásbölcselő megfontolás. a) Nincs vallás,* sem a multban sem a jelenben, *mely átvehetné az evangéliumi vallás szerepét.* Hisz valamennyi téves, sőt végzetesen téves eszméket táplál Istenről és az emberről, s valamennyi monizmusban és naturalizmusban reked meg, nem véve ki az annyira magasztalt vedanta vallást sem; nem is szólva a teoszofizmusnak sokfelől egybeszűrt zagyva gnószticizmusáról.[12] Továbbá nincs köztük egy sem, mely a megváltásnak és Isten országának igazságát tartalmazná; egy sincs, mely sértetlenül ébrentartaná az Isten- és emberszeretés nagy parancsát teljes tisztaságában és jelentőségében; egynek sincs igazi egyetemessége (lásd 88. § 3). Csak naiv tájékozatlanság vagy szellemi perverzitás kacérkodhatik azzal a gondolattal, hogy ezek a rendszerek vagy ezeknek valami szinkretizmusa vagy épenséggel a bolsevizmus vagy fajgondolat mint álvallás kiszoríthatja valaha az evangéliumot. *b) Ami jogos valláserkölcsi igény* vagy sejtés valaha és valahol fölmerült,

[1] Jn 1$_{15-18}$ 3$_{34}$. [2] Heb 1$_1$ 9$_{26}$ Act 2$_{17}$ Gal 4$_4$ Eph 1$_{5-19}$ 2$_{19-22}$ 1 Cor 10$_{11}$; cf. 1 Pet 1$_{20}$. [3] 1 Cor 3$_{11}$ Rom 10$_3$ Gal 3$_{23}$. [4] Heb 10$_1$. [5] Heb 7—10. [6] Gal 1$_8$ 1 Tim 6$_{20}$ 2 Tim 1$_{13}$ 2$_{13}$ 3$_{14}$ Jd 3 Rom 16$_{17}$. [7] Pl. Péter: Act 10$_{11}$. [8] Jn 16$_{12-14}$; cf. Eph 2$_{20}$. [9] *Barnab.* 19, 11; *Tertul.* Praescript. 8, 20—22; *Iren.* Adv. haer. IV 33, 8; *Lerinens.* Com mon. 21. [10] Heb 1$_1$; Jn 1$_{18}$ Jn 8$_{25}$ Col 2$_3$. [11] 1 Cor 3$_{11}$. [12] *Schütz A.* Az örökkévalóság 1936. 9. ért.

az evangéliumi vallásban megtalálja kielégülését, még pedig a tisztaság és teljesedettség fokán. Az evangélium a hittitkok által a szó jó értelmében complexio oppositorum, amint ez a dogmatikai tárgyalás az alaptitkokról kimutatja. Ép ezért el sem gondolható a jövőben sem olyan vallási igény, akár egyesek akár közösségek akár történeti helyzetek részéről, melynek meg ne tudna felelni ; «bírja a jelen és a jövendő élet igéretét».[1]

Akik a kinyilatkoztatásnak egy új korszakát várják, melynek létét és jellegét *a Szentlélek* adja, támaszkodva az Úr Krisztusnak a Szentlélek küldését tartalmazó igéreteire (Jn 14–16), nem gondolják meg, hogy Istennek kifelé való művei mind a három isteni személynek művei (42. § 1). Ezért az ó- és újszövetség egyaránt a Szentháromság műve; nem pedig: az ószövetség az Atyának, az új a Fiúnak külön műve, melyet mint harmadiknak követnie kellene a Szentlélek korának. A Szentléleknek az Úr Krisztustól kilátásba helyezett küldése nem jelent új korszakot, sem az Atyának vagy Fiúnak háttérbe szorítását ; mert a Szentlélek szabatosan mint Szentlélek jön, azaz mint az Atyának és Fiúnak lelke, amint az Üdvözítő meg is mondja : «Az enyémből veszi és hirdeti nektek».[2]

Akik pedig a *liberális protestánsokkal* (és modernistákkal) a kereszténységet ki akarják szabadítani a «történelmi kötöttségből» (Egyház, Szentírás, Jézus Krisztus személyének és életének történeti jellege), azzal az indokolással, hogy ami történeti, az relativ és veszélyezteti az abszolútságot, melynek csak időfölötti tartalomban («vallási ideákban») szabad érvényesülnie, felejtik, hogy *a)* maga a vallás is relativ valami, t. i. az embernek viszonya Istennel szemben ; ha tehát az abszolútság annyit jelent mint minden relativ mozzanattól való mentesség, abszolút vallásról egyáltalán nem lehet szó. *b)* A kinyilatkoztatás lényegesen történeti, mert a történelembe ezer szállal belegyökerezett emberiséghez intézett isteni tanítás ; történeti mozzanatok, nevezetesen az Üdvözítőnek test szerinti történeti megjelenése, a kinyilatkoztatás fönntartó szervének, az Egyháznak, megalapítása, Szentírás stb. lényegesen hozzátartoznak ; különben már nem kinyilatkoztatás, hanem bölcselés. A liberális fölfogás mint felemás álláspont nem is tartható fönn, hanem immanens logikával a kinyilatkoztatástagadó naturalizmusba és racionalizmusba torkollik.

Ebből kinálkoznak a következtetések : 1. Maga a vallás az ember szellemi természetében gyökerezik, tehát csak magával az emberrel szűnik meg. Viszont az evangélium vallás a legtisztább kiadásban, megalapozva és megkoronázva a kinyilatkoztatás abszolútsági jellegével ; következésképen ezután is «*a» vallás marad egészen a világ végéig»:* «Én veletek vagyok a világ végezetéig». «Sziklára építem Egyházamat és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta.» «Ég és föld elmúlnak, az én szavaim el nem mulnak.»[3] 2. Lehetetlen új egyetemes kinyilatkoztatás ; vagyis a *magánkinyilatkoztatások*, bármilyen értékes fölvilágosításokat és épületes mozzanatokat tartalmaznak, nem lehetnek új, egyetemes jellegű és egyetemesen kötelező természetfölötti vallási ismereteknek forrásai, és semmit sem adhatnak hozzá a hitnek apostoli letéteményéhez. 3. Nem keletkezhetnek *lényegesen új hitigazságok;* minden új dogma csak a hitletétemény egy már kezdettől fogva meglevő mozzanatának új formában való föltárása (20. § 1).

[1] 1 Tim 4$_8$. [2] Jn 14$_{16-18}$ 16$_{2-25}$. [3] Mt 28$_{20}$; 16$_{18}$; 24$_{35}$.

4. Lehetetlen a földi életben a hitigazságoknak egy a hivő elfogadástól eltérő új fajta megismerése valamilyen *gnózis* formájában, vagy pedig a hitigazságoknak lényegesen új értelmezése a modernizmus szellemében. (19. § 1). 5. Lehetetlen a *bűnbocsánatnak és megszentelődésnek* más formája, mint amelyet az Üdvözítő adott az Egyházban és a szentségekben.

3. Következtetések.

Itt az ideje, hogy levonjuk a végső következtetéseket mindabból, amivel a kinyilatkoztatás valóságát igazoltuk.

1. *Az evangélium vallása hitet érdemel.* Kimutattuk, hogy a kinyilatkoztatás kritériumai mind legalább erkölcsi bizonyossággal megtalálhatók az evangélium vallásában. Minthogy azonban a kinyilatkoztatással szemben nincs helye közömbösségnek (6. § 1), ezért 2. *Az evangélium vallása hitet követel.* Az az ítélet, mely kimondja: aki eszére hallgat, nem térhet ki az evangélium elfogadása és vállalása elől (ezt a teologia szabatosan iudicium speculativo-practicum credenditatis-nak nevezi el, mert közvetlenül a hívés küszöbéhez vezet), mint látható az előző fejtegetésekből és bizonyításokból, megalkotható a magára álló elme erői és szempontjai segítségével. Ámde ez a hitre kötelező elméleti ítélet közvetlen pszichikai alapot szolgáltat a hitre kötelező gyakorlati ítélet (iudicium practico-practicum credenditatis) számára: ami itt és most elém van adva, azt itt és most hittel el kell fogadnom. Azonban ez az ítélet, mely közvetlenül maga után vonja a hivő-készség kegyeletes lelkületét (pius credulitatis affectus), már a kegyelem segítségével jön létre; vizsgálata és méltatása a hittény elemzéséhez tartozik (18. § 3).

A kinyilatkoztatás forrásainak tanusága szerint a kinyilatkoztatás lezárása óta Isten senkihez nem szól közvetlenül (a magánkinyilatkoztatások, mint láttuk, nem érintik az egyetemesen kötelező hitletéteményt); addig is, amíg a kinyilatkoztatás kora le nem járt, Isten csak egyes kiválasztottakhoz: a patriarkákhoz, Mózeshez, a prófétákhoz, apostolokhoz szólott. Ebből a tényből súlyos kérdés támad: Mikép férkőznek a kinyilatkoztatáshoz a kinyilatkoztatás első címzetteinek kortársai, főként pedig a kinyilatkoztatás lezárása után élő emberek? A kérdés mélyen életbevágó, mert hisz a kinyilatkoztatás elfogadása kötelesség, melyen az ember üdvössége fordul.

Erre nézve a régi *protestánsok* azt tanították, hogy a Szentírás a kinyilatkoztatásnak egyetlen és elégséges közvetítője; könyvei felölelik a kinyilatkoztatásnak egész tartalmát, és olvasásával együtt megkapja mindenki azt a közvetlen isteni világosságot, mely biztosítja a kellő értést és a hivő elfogadást. Másszóval a Szentírás az egyetlen, elégséges és közvetlen zsinórmérték, melyhez a hitnek igazodnia kell, a közvetlen hitszabály (regula proxima fidei). A mai protestánsok többnyire föladták azt a meggyőződést, hogy a Szentírás az egyetlen és elégséges hitszabály; természetfölötti eredetét és jellegét is többé-kevésbbé kikezdték, s a tudományos történeti és kritikai kutatásnak teszik föladatává megállapítani, mi mehet kinyilatkoztatás számba; s itt természetesen az ő naturalista, racionalista és evolucionista kinyilatkoztatás-fogalmukat teszik meg irányadónak. Mind a két fölfogás találkozik abban, ami a protestantizmusnak is, a mai racio-

nalista szubjektivizmusnak is alapgondolata: a kinyilatkoztatás voltaképen csak az embernek fölkínált isteni segítség, melynek nincs más rendeltetése, mint támogatni az egyesnek vallási szükségletét, vigasztalásra és épülésre szolgálni.

Ezzel szemben *a katolikus fölfogás* azt vallja: **Az a szerv, mely a kinyilatkoztatást az egyes emberek számára közvetíti, az Istentől e célra rendelt hivatalos tanító testület.**[1] Ez azt mondja: A kinyilatkoztatás egészen új, a szó igazi értelmében természetfölötti életnek erőit, csiráit és törvényeit tartalmazó rendszer, mely nemcsak az egyén megújítását célozza, hanem az egész emberiséget és történelmét, annak minden alakulatát és irányzatát átfogó objektív világrendet akar megvalósítani: az Isten országát; továbbá a kinyilatkoztatás nemcsak kegyesen fölkínált segítség, hanem törvény is, az igazságnak és kegyelemnek törvénye, melynek elfogadása vagy elutasítása nem az egyesnek szabad tetszésére vagy jól fölfogott érdekére van bízva, hanem a szuverén Isten abszolút fölségjogának kérdése; Isten a kinyilatkoztatást nemcsak adja és fölkínálja, hanem elfogadását és föladatainak megvalósítását szent fölségének teljes komolyságával és alkut nem tűrő következetességével meg is követeli. Ennek a szuverén akaratnak érvényesítésére alapított és rendelt egy tanító testületet, melynek nemcsak engedélyt, hanem egyenest megbízást és meghatalmazást adott tanításra; tagjait egyben ellátta méltósággal és hitelesítésekkel, ugy hogy biztosan föl lehet őket ismerni mint a kinyilatkoztatás hivatalos hirnökeit, és ennélfogva tanításukat mint Isten tévedhetetlen kinyilatkoztatását el lehet fogadni; végül meghatalmazást és tekintélyt adott nekik, hogy a kinyilatkoztatást ne csak hirdessék, hanem elfogadását is megköveteljék az emberektől. Az Egyházról szóló értekezés igazolja, hogy a kinyilatkoztatásnak *e hivatalos, hiteles és tekintély jellegű* tanítója (magister officiosus, authenticus et authoritativus) Krisztus igaz Egyháza. A hihetségesség és hitre-kötelezettség ítéleteit tehát ki kell terjeszteni az Egyházra: *Amit az Egyház tanít, hitet érdemel, sőt követel.*

Az Egyháznak mint az evangéliumi kinyilatkoztatás föltétlen és kizárólagos szervének *bizonyítása* a 6. értekezésben történik. Az Egyház ugyanis nemcsak tanítótestület, hanem általában Krisztus megváltó tevékenységének szerve, «második Krisztus», alterego Christi; és ebben a szerepében inkább dogmatikai tárgyalást kíván, melynek természetesen hozzáférhető a tanító tevékenysége is. A katolikus hitigazságok rendszere szempontjából tehát kívánatos az Egyházról szóló tant ott tárgyalni, ahová maga a hitrendszer állítja. Ez azonban nem akadály arra, hogy apologétikai tárgyalás alá is ne kerülhessen, ami annak hozzáférhető; nevezetesen nincs akadálya, hogy ott, ahol a tanítás vagy tanulmányozás menete kívánatossá teszi, itt, ezen a helyen ne iktatódjék be az Egyház valóságának igazolása. Más ugyanis a *logikai* és más a *didaktikai egymásután*. A didaktikai egymásután, a tanítás rendje számára többnyire gyakorlati vagy hagyományos szempontok döntenek.

A mi utunk úgy alakul, hogy a most közvetlenül következő tárgyalás-

[1] Ez *hittétel* a 16. századi újítókkal szemben, s a katolikumnak alapvető megkülönböztető jellegzete a protestantizmussal és modernizmussal szemben. Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1793.

ban föltételezzük az Egyház tanító hivatásának apologétikai igazolását (amelyet a 85. § 2 és a 89. § 1 ád). Ami itt következik a kinyilatkoztatás fönntartásáról és fölvételéről, azt tehát úgy tárgyaljuk, mint akik apologétikailag igazoltuk az Egyház krisztusi alapítását és tanító tekintélyét. Ezt javallja az *apologétikai gondolatmenet* logikája is. A magára álló ész mindenekelőtt igazolja a vallás valóságát (demonstratio philosophica); azután igazolja a kinyilatkoztatás valóságát (demonstratio christiana) és végül igazolja az Egyház krisztusi valóságát (demonstratio catholica). Ha igazolva van, hogy amit az Egyház előterjeszt, az krisztusi igazság, könnyű és biztos út nyílik a Szentírás és a szenthagyomány igazolására is; csak meg kell kérdezni, mit tanít ezekről az Egyház. A vallásbölcselő meggondolások aztán az egyházi előterjesztés támogatására szolgálnak.

3. fejezet. A kinyilatkoztatás fönntartása.

Az Egyház úgy felel meg tanító föladatának, hogy a kinyilatkoztatás közvetlen címzetteitől átvett hitletéteményt (depositum fidei) híven őrzi, álladékában és értelmezésében megóvja minden megmásítástól, s minden kornak és minden nemzedéknek az emberi tanítás összes alkalmas módjain hitelesen és isteni tekintéllyel előadja. Minthogy a kinyilatkoztatás közvetítésének ez az Isten rendelte módja egyedül alkalmas arra, hogy az emberek a kinyilatkoztatást eredetének megfelelő módon, azaz Isten szavának kijáró hittel fogadják, *az Egyház előterjesztése (propositio Ecclesiae) az egyetlen közvetlen hitszabály* minden ember számára. Maga az élő egyházi tanítás azonban igazodik a Szentíráshoz és hagyományhoz, amennyiben ezekből mint forrásokból meríti tartalmát. Szentírás és szenthagyomány tehát a hitnek közvetett szabályai, amennyiben t. i. irányítják a közvetlen hitszabályt, a tanító Egyházat.

15. §. A Szentírás.

Diekamp I §§ 7—12; *Bartmann* I § 5; *van Noort* De fontibus revelationis cp 1; *Pesch* I p. 3, s. 2; *Scheeben* I 109—137; *Franzelin* p. 2; St. *Székely* Hermeneutica biblica §§ 69—96, 108—118; *Hettinger* 633—65; *Schanz* II §§ 19—21. *Cano* II; *Pázmány* Igazságra vezérlő Kalauz VII, A Szentírásról és az Anyaszentegyházról I (Ö. M., Pázmány-egyetem kiadása IV 71 kk., V 359 kk.; cf. II 300 kk. I 512 kk.) — *Suarez* De fide 5, 3; *Billuart* De regulis fidei 1; *Berti* tom. V (Suppl.) 11. I II; *Wirceb.* I Princip. theolog. 1.

F. *Schmid* De inspirationis bibliorum vi et ratione 1885; G. J. *Crets* De divina bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica 1886; K. *Holzhey* Die Inspiration der h. Schrift in der Anschauung des Mittelalters 1895; D. *Zanecchia* Divina inspiratio s. Script. ad mentem s. Thomae 1899; Scriptor sacer sub div. inspiratione 1903; F. *Hummelauer* Exegetisches zur Inspirationsfrage 1904; N. *Peters* Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung 1905, Bibel und Naturwissenschaft 1906, Unsere Bibel ^{3}1935; L. *Fonck* Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift 1905; Moderne Bibelfragen 1917; Chr. *Pesch* De inspir. s. Script. 1906, Supplementum 1926; Ae. *Dorsch* De inspiratione s. Scripturae 1927; L. *Schade* Die Inspirationslehre d. h. Hieronymus 1910; H. *Merkelbach* L'inspiration des divines Écritures 1913; W. *Koch* Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Tridentiner Konzilsverhandlungen Tübinger Quartalschr. 1916—18. — *Belser, Cornely, Nickel, Schöpfer, Vigouroux, Jaquet, Göttsberger* stb. szentírási bevezető munkái.

A *Szentírás* ama könyvek gyüjteménye, melyek «a Szentlélek sugalmazására lévén írva, Istent vallják szerzőül és ilyenekként vannak az Egyházra bízva».[1] Két mozzanat jellemzi tehát a Szentírást: 1. Az egyes könyvek, melyekből áll, sugalmazottak, inspiráltak, azaz Istennek természetfölötti indítására készültek, úgy hogy kiváló értelemben (sensu proprio, excellenti et directo) Istent kell szerzőjüknek mondani. 2. Az Egyházra vannak bízva avégből, hogy az róluk mint szentkönyvekről bizonyságot tegyen, őket megőrizze és tartalmukat hitelesen közvetítse. Ezt a mozzanatot fejezi ki a «kánoni» jelleg. *Kánon* (κανών) ugyanis rendszabály, zsinórmérték és jegyzék; 350 körül azoknak a könyveknek a jegyzéke, melyeket mint Istennek szavát az Egyház az apokrif könyvek seregétől különválasztott (tehát ebben az értelemben megszabályozott, helyes mederbe terelt) és mint hitforrást a hivőknek megnyitott. Később aktív értelemben is kánon a szentkönyvek gyüjteménye: zsinórmérték, melyhez a hitnek igazodnia kell. A kánoniság tehát föltételezi a sugalmazottságot.

A Szentírásról mint sugalmazott hitforrásról a következő katolikus igazságokat állapítjuk meg:

1. A Szentírás létezése.

Tétel. **Az egyházi kánonba foglalt könyvek sugalmazottak.** Ez *hittétel* minden kornak racionalistáival szemben, akik tagadják az inspirációit mint természetfölötti isteni tevékenységet. A trienti zsinat szerint «ki van közösítve, aki ama (előbb cím szerint felsorolt) könyveket a maguk egészében és minden részükben, amint a katolikus Egyházban olvastatnak és a régi közönséges (vulgata) latin kiadásban találhatók, nem fogadja el szent és kánoni könyveknek». Ezt a határozatot a vatikáni zsinat föleleveníti és hozzáadja: «Szent és kánoni könyveknek azért kell ezeket elfogadni, mert a Szentlélek sugallatára vannak írva és így Istent vallják szerzőül».[2]

Bizonyítás. Az *ószövetség* tanuságot tesz, hogy *a)* némelyek (Mózes, Izajás, Jeremiás) Istentől kifejezett parancsot kaptak, hogy írják le, amit Istentől kinyilatkoztatás útján megtudtak.[3] *b)* Ószövetségi szerzők prófétáknak vannak mondva; ám a próféta Isten szája, általa Isten beszél, miként Dávid által.[4] Az *újszövetség* tanusága az ószövetségről: *a)* Gyakran történik hivatkozás szent könyvek gyüjteményére (ἡ γραφή, αἱ γραφαί, τὰ ἱερὰ γράμματα), melynek kijelentéseit döntő tekintélyként idézi az Üdvözítő és az apostolok.[5] *b)* Ezt a tekintélyt az Irás onnan veszi, hogy «Isten szava»; maga Isten vagy az ő Szentlelke beszél az Irásból.[6] *c)* Szent Pál kifejezetten azt mondja: «Gyermekséged óta ismered a szent írásokat, melyek téged az üdvösségre taníthatnak a Krisztusban való hit által. Az Istentől sugalma-

[1] Vat. 3 cp 2 *Denz* 1787. [2] Trid. 4 *Denz* 784; Vat. 4 c. 2 *Denz* 1784; cf. 1809; Florent. *Denz* 706; a modernisták ellen *Denz* 2009; régebbi határozatok: *Denz* 32 84 92 96 162. [3] Ex 14$_{14}$ 34$_{27}$ Deut 31$_{19}$; Is 8$_{1}$ 30$_{8}$ cf. 34$_{16}$; Jer 30$_{2}$ cf. 41$_{7-28}$ 36$_{1}$; Dan 12$_{4}$ cf. 9$_{2}$; Hab 2$_{2}$. [4] 2 Reg 23$_{2}$; Deut 34$_{10}$ Sir 44$_{3-5}$ 46$_{1-16}$; 2 Reg 23$_{10}$ cf. 1 Reg 10$_{10}$ 19$_{20}$, Ez 3$_{12}$ etc. [5] Mt 4$_{4}$ 19$_{4-6}$ 21$_{42}$ 22$_{29}$ Jn 5$_{39}$ 7$_{38}$ 10$_{34}$ Lc 24$_{25-27}$ stb; Act 1$_{16}$ 18$_{28}$ 23$_{5}$ Rom 1$_{2}$ 3$_{10}$ 4 9$_{17}$ 10$_{11}$ Gal 3$_{6-22}$ 4$_{30}$ 2 Tim 3$_{15}$, 1 Pet 2$_{6}$ stb. [6] Mt 22$_{31}$ Jn 5$_{45}$, Act 1$_{16}$ 4$_{23}$; akkor is, ha az idézett kijelentés nem első személyű: Heb 1$_{6}$ 4$_{3}$ 7$_{21}$ stb.; sőt Gal 3$_{8}$ az Irást Istennel azonosítja.

zott minden írás (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) hasznos a tanításra, intésre, feddésre, az igazságban való oktatásra»; Szent Péter pedig azt vallja: «Sohasem származott emberi akaratból a prófétálás, hanem a Szentlélektől sugalmazva (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) szólottak az Isten szent emberei».[1] Ezt nemcsak szóbeli, hanem írásban történt beszédre is kell érteni; hisz Szent Péter idejében a próféták már csak írásaik útján szóltak. Az újszövetség *önmagáról:* Szent János a Jelenésekben azt mondja, hogy kinyilatkoztatásokat vett az Úrtól, és egyben, hogy parancsot kapott azok leírására. Szent Pálnak az Isten-ihlette írásokról szóló kijelentése valószínűleg nem szorítkozik csupán az ószövetségre; Szent Péter a szentpáli leveleket tekintély dolgában az ószövetséggel azonosítja.[2]

A *szenthagyomány* 1. Az egyházi *gyakorlat* bizonyságot tesz, hogy a Szentírást kezdettől fogva isteni eredetű és tekintélyű könyvgyüjteménynek vallották: a nyilvános istentiszteleten nagy áhitattal és tisztelettel olvasták, mint már Justinus tanusítja. Nagy gondot fordítottak arra, hogy az igazi szentkönyveket különválasszák a hamisaktól és tisztán megőrizzék (lásd a Muratori-féle töredék kánonját). Gyakran hivatkoznak rá mint döntő tekintélyre, még pedig nemcsak az ószövetségre; a jövendölésből való érvelésnek, mellyel már az újszövetségi szerzőknél találkozunk, bőven helyt adnak a pogányokkal szemben.[3]

2. A szentatyák *kifejezetten* tanítják, hogy a Szentírásnak Isten a szerzője és az emberi írók csak eszközként szerepeltek a sugalmazó Szentlélek kezében. *Kelemen* úgy említi a Szentírást mint a Szentlélektől adott művet. *Athenagoras* azt mondja az ószövetség nagy embereiről, hogy a Szentlélek szólaltatta meg őket, mint a játékos megszólaltatja a fuvolát. Ps. *Justinus* szerint a Szentlélek ereje mint verő szólaltatta meg a szent írókat, mintha citera vagy líra lettek volna. *Theophilos* szerint «a próféták és evangélium kijelentései egybehangzók, mert az egy isteni Lélek igazította és késztette őket írásra». *Irén* szerint az Irás tökéletes, mert Isten Igéje és Szentlelke diktálta. *Alex. Kelemen* szerint az Irásból egy fikarcnyi el nem veszhet, mert az Isten szája, a Szentlélek szava; *Origenes* szerint pedig hivatalos egyházi tanítás, hogy a Szentírás a Szentlélek műve. Ugyanígy Tertull. és a többiek. A 4. századi nagy atyák aztán Szent Ágostonnal az élükön a sugalmazottságnak nemcsak tényét, hanem mivoltát is mélyenjáró gondolatokkal világítják meg.[4]

3. Már a régi Egyház mindazokat és csak azokat a szentkönyveket tartotta sugalmazottaknak, melyeket a Tridentinum kánonja fölsorol és a Vulgata tartalmaz. A bibliai bevezetés-tudomány ugyanis a *kánontörténet*ben bizonyítja, hogy *a)* csak kánoni könyvek kijelentéseit idézték isteni tekintélyként. Ha különösen az első időkben olykor más könyveket is fölolvastak a közös istentiszteleteken, vagy egyébként nagy vallási jelentőséget tulajdonítottak nekik, annak főokát abban kell keresni, hogy a rend-

[1] 2 Tim 3_{16} cf. Septuag. Is 8_1 Jer 29_1 Hab 2_2; 2 Pet 1_{21}. [2] Ap $1_{10\ 11\ 19}$ 14_{13} 19_{9-10}; 2 Tim 3_{16} cf. 1 Tim 5_{18}, mely vsz. idézi Lc 10_7-et; 2 Pet 3_{15-16}. [3] *Just.* I 67; *Polyc.* 12, 1; *Barnab.* 4, 4; *Clem. Rom.* 45 47. [4] *Clem. Rom.* 45, 2, cf. 47, hol Szent Pál leveleiről is ugyanezt mondja; *Athenag.* Leg. 9; Ps.-*Just.* Cohort. ad graec. 8—10; *Theophil.* Autol. III 12; cf. II 10 III 14; *Iren.* II 28, 2 cf. IV 2, 3 III 16, 2; *Clem.* Al. Protr. 9; Strom. II 2; *Orig.* Princip. praef. 8 cf. 4; IV 1 6; *Tertul.* Or. dom. 22 Apol. 31; Praescr. 36.

kívüli kegyelmeknek ama korszakában az inspiráción kívül magánkinyilatkoztatások, jövendölések és nyelvek karizmái is bőven áradtak, és természetesen az írásba is befolytak ; tehát csakugyan természetfölötti értéket, ha nem is sugalmazottságot adtak bizonyos vallási iratoknak. *b)* Az apostoli idők óta megvolt a szentkönyvek gyüjteménye. Az ószövetség természetszerűen a zsinagóga örökéből ment át az ifjú Egyház birtokába. Az újszövetség mint zárt gyüjtemény úgyszólván hirtelen, közvetítés nélkül megjelenik Melitónál[1], Irénnél és Tertulliánnál. Ez érthetetlen volna, ha a használatban már rég meg nem gyökerezett volna. Atanáz,[2] Damazus pápa, Ágoston és I. Ince már a trentói kánont adják és vallják. Az ú. n. *deuterokanonikus könyvek* (Tob, Judit, Bar, Sir, Sap, 1 2 Mach, Esth 10–16, Dan 3 13–14 ; Heb, Jac, 2 Pet, 2 3 Jn, Jd, Ap, Mc 16_{9-20}, Lc 22_{43-44} Jn 8_{2-12}) körül tudvalevőleg a 4. századba belenyúló viták és ingadozások észlelhetők, melyeknek lecsapódása Eusebius ismert osztályozása : elfogadott, vitás és fattyú könyvek (ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα). Ezek az ingadozások az ószövetséget illetőleg érthetők az ú. n. palesztinai kánon és a rabbi-hagyományok történeti súlyából (a K. u. 2. században a palesztinai zsidók elfordultak az alexandriai kánontól) ; az újszövetséget illetőleg pedig különféle irodalmi és egyháztörténeti eseményekből magyarázhatók, melyekről a szentírási bevezetéstudomány tárgyal.

Az észből a sugalmazás tényét nem lehet kétséget kizáró módon megállapítani. Az észnek tény-megállapító útja ugyanis a tapasztalásra támaszkodó következtetés. Ámde lehetetlen kipuhatolni olyan tényt vagy ténysorozatot, melynek elégséges okául Istennek írás-sugalmazó tevékenységére kellene következtetni.

A *régi protestánsok* ugyan tanítják, hogy a Szentírás maga tesz bizonyságot maga felől (a Szentírás αὐτοπίστια-ja). A régibb luteránusok szerint ugyanis a Szentírás olvasásakor a jámbor olvasóban gerjedező áhitatos lelkület, az Irás sajátos isteni íze, Kálvin szerint a Szentlélek tanusága bizonyságot tesz a Szentírás isteni jellegéről ; az a Lélek, mely sugalmazta a szent szerzőket, átárad az olvasóra is. Mindkét felekezet hivatkozik szentírási kijelentésekre.[3] Ezzel szemben azonban bizonyos, hogy *a)* a nem Luther vagy Kálvin előírása szerint gondolkodó biblia-olvasó, ha még oly jámbor lélekkel áll is neki a szentkönyveknek, nem érzi azt az bizonyságtevő isteni ízt, illetve a Szentlélek tanuságát ; pedig lehetetlen, hogy a Szentlélek épen csak az eredeti Luther- és Kálvin-követőkre szorítkozzék. *b)* Ha a Szentírás önfényében világítana és tenne bizonyságot önmagáról, érthetetlen volna, mért állnak annyian ellen a bizonyságnak, ép a (modern) luteristák táborából, és mért van annyi vita a Szentírás terjedelme, tartalma és jellege körül épen őnáluk. A kérdéses szentírási helyek tehát a tapasztalat hangos bizonysága miatt okvetlenül másképen értendők, még pedig vagy Gal 4 és 1 Jn 4_{13} értelmében a látható lélekadományozás karizmájáról (1 Cor 12–14 értelmében), vagy pedig Rom 8_{14} értelmében a Szentlélek hatásairól általában.

Mások a Szentírás tartalmában jelölnek meg mozzanatokat, melyek állítólag bizonyítják sugalmazottságát ; ilyenek a bibliai tanítás kiváló-

[1] *Euseb.* Hist. E. IV 33. [2] *Athan.* Ep. fest. 39. [3] Rom 8_{16} 1 Thess 1_{5-6} 2_{13} 1 Jn 2_{27}.

sága, előadásának fölsége és egyszerűsége, a jövendölésnek igazsága, olvasásának hatékonysága stb. Ám az ilyen mozzanatok mindössze azt bizonyítják nagy valószínűséggel, hogy a biblia tartalma isteni eredetű, de még nem döntenek arról, hogy könyvei a Szentlélek sugallatára írvák.

Tehát *egy könyv sugalmazottságáról teljes bizonyossággal csak az Egyház hiteles tanubizonysága kezeskedik.* Az inspiráció ugyanis Istennek belső tevékenysége, ám «az Isten dolgait nem ismeri senki sem, hanem csak Istennek Lelke».[1] Tehát isteni kinyilatkoztatás nélkül lehetetlen bizonyosságot szerezni a sugalmazottság tényéről. Már most: csak kevés szentkönyvben van annak nyoma, hogy szerzője isteni indítás hatása alatt írt (l. fönt). A többi szentkönyvre nézve azt mondja néhány hittudós (Lamy, Schanz, Bartmann, van Noort), hogy azoknak merőben történetileg igazolható *apostoli eredete* tesz bizonyságot sugalmazottságukról. Ők úgy fogják föl a dolgot, hogy az ószövetség inspiráltságát igazolja az új, az újszövetségi könyvek sugalmazottsága pedig benne van közvetlen vagy (mint Mc és Lc-nál) közvetett apostoli eredetükben. Ez a fölfogás a mai hittudósok túlnyomó többsége szerint nem áll helyt. Mert *a)* nem nyilvánvaló, hogy az apostolsággal okvetlenül velejár a sugalmazottság; az apostoli küldetésből csak az következik, hogy az apostol a kinyilatkoztatásnak tévedés nélküli hirdetője; és más kérdés, hogy amikor ír, amaz isteni befolyás alatt áll-e, melyet inspirációnak nevezünk. *b)* Nem is lehet kétségen fölül bizonyítani minden újszövetségi könyv apostoli eredetét. Nem minden szentíró volt jelentékeny ember az ószövetségben sem; különben érthetetlen volna, mért ment feledésbe annyi ószövetségi szerző neve. Az apostoliságnak mint a sugalmazottság kritériumának követelése hasonlít a Krisztus utáni palesztinai zsidóságnak ama követeléséhez, hogy okvetlenül prófétának kell bizonyságot tennie a kánoni könyvekről; s ezen az alapon aztán elutasították az ószövetségi deuterokanonikus könyveket.

Tehát *csak az Egyház tanusága alapján* lehetünk biztosak afelől, hogy valamely könyv sugalmazott. Még pedig nem a merőben történeti, emberi bizonyság alapján; mert hiszen a történet arra tanít, hogy a deuterokanonikus könyvekre nézve századokon keresztül nem uralkodott egyetértés. Hanem csak az Egyháznak dogmatikai, isteni bizonysága alapján: egy könyvet azért fogadunk el szentkönyvnek, mert annak mondja a Krisztus tévedhetetlen Egyháza. A szentatyák is így tanítanak. *Irén* szerint az Irásokat ott kell keresni az Egyház papjainál, akiknél megvan az apostoli hagyomány. *Jer. sz. Ciril* a jelölteknek lelkére köti, hogy az Egyháztól tanulják meg, melyek a szentkönyvek; és ismeretes Szent *Ágoston* mondása: «Nem tudnék hinni az evangéliumnak sem, ha az Egyház tekintélye nem késztetne rá».[2] Csak így lehetünk bizonyosak az egész kánon inspiráltsága felől; és csak így lesz e bizonyosságunk nem merőben emberi tanuságon alapuló, hanem isteni. Mert hisz a Szentírás sugalmazottságát hittel kell fogadnunk, és minthogy a hit hallásból vagyon, csak a kinyilatkoztatás hírnökeinek előterjesztése alapján hihetjük az inspirációt. Ebből azt kell következtetnünk, hogy amikor egy-egy szentkönyv az apostoli letétemény részeként az Egyház őrizetébe került, az Egyház vagy a szerzőtől

[1] 1 Cor 2_{11}. [2] *Iren.* IV 32, 1; *Cyr. Hier.* Cat. 4, 33 35; *Aug.* Ep. Manich. 5, 6; cf. Doct. christ. II 8, 12.

vagy más előttünk ismeretlen módon, egyúttal isteni kinyilatkoztatást kapott annak sugalmazottságáról.

Jóllehet azonban a sugalmazottság tényét ésszel bizonyítani nem lehet, a hitvédelem mégis magában a Szentírás tartalmában és irodalmi jellegében kimutat olyan mozzanatokat, melyek *a Szentírást messze föléje emelik minden egyéb irodalmi vagy vallási terméknek* és kielégítő értelmezésüket csak abban lelik, hogy ennek a gyüjteménynek keletkezésében az isteni közreműködésnek egészen más szerepe volt, mint minden egyéb emberi irodalmi alkotásban. Ilyen mozzanatok: *a)* a bibliai tanításnak páratlan isteneszméje, szemben a bölcseletek és a többi vallások istentanával. *b)* A Szentírás prófétai jellege (13. § 1). *c)* Páratlan előadása, mely a legfölségesebb dolgokat páratlan egyszerűséggel és a legelvontabb igazságokat elragadó konkrétséggel és erővel tudja előadni.

2. A sugalmazás mivolta.

A Szentírás sajátos jellegének és kiválóságának végső alapja sugalmazottsága. Mivoltát téves értelmezésekkel és rokon fogalmakkal szemben szabatosan megjellemzi a *vatikáni zsinat:* A Szentírás könyveit «az Egyház szent és kánoni könyveknek tartja, nem azért, mintha merőben emberi igyekezettel volnának megírva, és aztán Isten tekintélyével megerősítve, sem pedig pusztán azért, mert tévedés nélkül tartalmazzák a kinyilatkoztatást, hanem azért, mert a Szentlélek sugalmazásával vannak írva és mint ilyenek az Egyházra bízva».[1]

Eszerint *téves* 1. a *modernisták és liberális protestánsok* nézete: A szentszerzők szokatlan bensőséggel és erővel élik meg a vallási vonatkozásokat, és ez az intenzív élményük megihleti és írásra készteti őket; hevületüknek és meghatódottságuknak természetesen megvan a nyoma az írásukon is. Ezt az ihletet és késztetést joggal lehet isteni sugallatnak mondani, mert hisz Isten az ő immanens tevékenységével mindent mozgat, tehát az írókat is.[2] — Ez a fölfogás ellentétben van a Szentírásnak és az Egyháznak amaz állandó tanításával, hogy a Szentírás más értelemben Isten műve mint bármilyen más, még annyira lelki megilletődésből jött írás, és a Szentléleknek sugalmazó tevékenysége más mint Istennek egyetemes közreműködése. A modernista fölfogásban a szentszerzők sugalmazottsága nem mivoltában, hanem csak a tárgy tekintetében különbözik a költők ihletettségétől.

2. Téves az *utólagos sugalmazás* (inspiratio subsequens) nézete. Lessius tanította először (1586) és utána J. Bonfrère (1625) mint vitatható tudományos föltevést, hogy merőben emberi tevékenységgel megírt mű Szentírássá válhatik, ha utóbb az Isten bizonyságot tesz tévedéstől-való-mentességéről. Mások aztán néhány szentkönyvről csakugyan állították, hogy utólagos isteni (vagy egyházi) jóváhagyással váltak szentkönyvekké; így Hahneberg (1863). — Az utólagos sugalmazás, az inspiratio subsequens nyilvánvaló ellenmondás. A sugalmazás ugyanis írás közben érvényesülő isteni befolyás, tehát nem érvényesülhet az írás után. De maga a gondolat sem egyeztethető össze a szentkönyvek mivoltának katolikus fölfogásával: az utólagos isteni jóváhagyás legföljebb isteni tekintélyt tud biztosítani egy

[1] Vat. 3 cp 2 *Denz* 1787. [2] Cf. *Denz* 2090 2010 sq.

könyvnek, de nem isteni szerzőséget; az egyházi jóváhagyás pedig legföljebb tévedéstől-való-mentességet tanusít.

3. Téves a *negatív sugalmazás* (inspiratio negativa) elmélete, mely a Szentlélek segítségét arra korlátozza, hogy az emberi szerzőt írás közben megóvja a tévedéstől. Igy du Pin (1701), Calmet (1715), J. Jahn (1814). Rokon Richard Simon (1689) «kísérő» sugalmazása: Isten általánosságban írásra indít egy embert, és aztán készen áll közbelépni, valahányszor a szerző magától tévedésbe esnék. Ez a nézet téves, mert *a)* nem lehet Istent szerzőnek mondani, ha nem foly be az írásba, hanem csak őrködik, mikor más ír. *b)* Az első tételben fölsorolt kinyilatkoztatási bizonyítékok szerint Isten sugalmazó tevékenysége nem merül ki az ellenőrzésben. 3. Ha a negatív inspiráció födözné a sugalmazás katolikus fogalmát, az egyetemes zsinatok határozatait vagy a pápai székből (ex cathedra) elhangzó tanításokat is sugalmazottaknak kellene mondani; pedig ezt senki sem teszi. Nyilván azért, mert más az inspiráció és más a tévedhetetlenség, jóllehet mindkettő természetfölötti karizma.

A sugalmazás katolikus eszméjének teologiája. — A katolikus igazság szerint minden szentkönyvnek két szerzője van: Isten és ember (a hagiografus). E két szerző viszonyát illetőleg szintén nem hágy kétséget a kinyilatkoztatás: *Isten az első, a főszerző, az ember pedig eszköz Isten kezében.* Ez jut kifejezésre a Szentírás kifejezéseiben: θεόπνευστοι, θεοφερόμενοι. Ez a gondolat vezeti a szentatyákat, mikor a szentszerzőket Isten fuvolájának, cimbalmának, szájának, kezének, írótollszejének nevezik. Határozottan és világosan mondja Szent Ágoston: «A szentszerzők tagok, akiknek Krisztus, a fő diktál; amely tetteiről és tanításairól ugyanis azt akarja, hogy olvassuk, azokat velük íratta meg mint megannyi tulajdon kezével».[1] Igy fogja föl az inspirációt Szent Tamás[2] is, és ezen az alapon építi föl tanításait XIII. Leó pápa «Providentissimus» kezdetű jelentős enciklikájában.[3] Ennek a tanításnak *főmozzanatai* a következők:

Általánosságban az *inspirációt lehet tekinteni cselekvőleg* (active: sugalmazás). Ebből a szempontból az inspiráció természetfölötti isteni tevékenység, a Szentháromság közös műve, a Szentlélek tulajdonítmánya (appropriatio). Lehet tekinteni *szenvedőleg* (passive: sugalmaztatás); s ebből a szempontból ingyenes kegyelem, karizma, melyet Isten ád kiválasztott embereknek a köz javára. Hatása alatt az ember Isten eszközeként működik. Végül tekinthető *eredményében* (terminative): mint a szentkönyvek sugalmazottsága és a sugalmazott szentkönyvek foglalata. Itt főként a szenvedőleg tekintett inspiráció van szóban. Mikor ennek mivoltát és mozzanatait tüzetesebben meg akarjuk határozni, kiindulhatunk az Istennek mint főoknak (mester-ok, causa principalis) és az embernek mint eszköz-oknak (c. instrumentalis) általános viszonyából (így a dogmatikusok: *apriórisz* eljárás); vagy pedig kiindulhatunk a szentkönyvek nyujtotta adatok és fogódzó pontok gondos elemzéséből (így az exegéták: *aposzteriórisz* eljárás). A két eljárás alkalmas módon kiegészíti egymást, és minthogy az igazság egy, végelemzésben egy eredményre is kell vezetniök.

[1] *August.* Consens. evang. I 35,58; cf. *Greg. M.* Ep. 31. [2] *Thom* Quodlib. VII 14 ad 5. [3] *Denz* 1941 sqq.

Minthogy a szenvedőleges értelemben vett inspiráció a kinyilatkoztatás és a hittudomány kétségtelen tanítása szerint *Istennek mint mester-oknak és a hagiografusnak mint eszköznek eleven egysége*, jellegét Isten és a teremtmény (ősok és teremtett ok, causa prima et secunda) egyetemes viszonyának dogmatikai igazságai, valamint a mester- meg eszköz-ok viszonyának bölcseleti igazságai szabják meg. Ezeknek a tanításoknak ide vonatkozó veleje pedig a következő :

Istennek ősoki tevékenysége teremtői tevékenység ; a teremtmény teremtett-oki tevékenységét nem teszi fölöslegessé, sőt még csak nem is csorbítja vagy bénítja ; hanem ellenkezőleg : megadja a teremtmény tevékenységéhez az alaplehetőséget, szolgáltatja a léthez és a létesítéshez szükséges isteni együttműködést, mely mindenben a teremtett ok természetéhez van szabva. Ahol pedig ez az ősoki tevékenység *mester-oki* jelleget ölt, ott a teremtett oknak mint eszköznek teljesítőképességét egyenest magasabb teljesítés fokára emeli. Mikor Isten rálátogat teremtményeire, nem zsarnokként jelenik meg, akinek lába nyomán nem nő többet fű, hanem ellenkezőleg, az élet királyaként, akinek érintésére nekizsendül minden még annyira sorvadozó életcsira is.

Ebből *következik: a)* Isten a sugalmazásban nem akarja fölöslegessé tenni a *hagiografusnak emberi öntevékenységét ;* sőt ellenkezőleg, a legnagyobb mértékben igénybe veszi, a legteljesebb erőkifejtésre szólítja és képesíti. Ebből érthető nem egy hagiografusnak nagy munka-befektetése.[1] Érthető továbbá, hogy a sugalmazott mű magán viseli emberi szerzőjének bélyegét a nyelvben, kifejezésben, szerkesztésben, gondolatárnyéklásban stb., mint azt Szent Jeromos és Ágoston is már észrevették és erőteljesen hangsúlyozták.[2] *b)* Téves az ortodox protestánsoknak az a fölfogása, hogy a szentszerző merőben szenvedőleg viselkedő gépies eszköz Isten kezében. Ők a szentatyák ilyen kitételeit : «citera, fuvola, íróvessző stb. Isten kezében» az ölő betű szerint értelmezték ; holott az atyák nem hagytak kétséget fölfogásuk felől, mikor a leghatározottabban visszautasították a montanistáknak azt a hiedelmét, hogy a szentszerzők teljesen eszükön kívül, valami szent őrületben, a Szentléleknek teljesen passzív eszközeiként viselkedtek írás közben.[3]

Ami a mester-ok és eszköz együttes tevékenysége által jön létre, egészen a mester-ok és egészen az *eszköz-ok* műve. A mester-ok és eszköz általános viszonyát Szent Tamás így határozza meg : Az eredményt tulajdonítjuk egészen az eszköznek és egészen a főoknak ; de különféle értelemben : minden megszorítás nélkül és egyenest (simpliciter et directe) a főoknak, mert az eredmény az ő természete szerint alakul ; az eszköznek csak megszorítással (secundum quid). Az eszköz-oknak ugyanis két rendbeli tevékenysége van : az egyik a formális eszközi tevékenység, melyet nem a maga, hanem a mester-ok erejében fejt ki, mikor pl. a balta széket csinál ; a másikat a saját erejével és természete szerint fejti ki, mikor pl. a balta fát hasít ; s az eszközi tevékenységet mindig a sajátos tevékenység útján fejti ki : a balta úgy készít széket, hogy hasítja a fát.[4]

[1] 2 Mach 2_{24} Lc 1_{1-4}. [2] *Hieron.* in Is Jer ; *August.* Cons. evang. II 12, 27. [3] Cf. *Orig.* in Ez hom. 6, 1 ; ctra Cels. VII 3, 4 ; *Athanas.* Ctra Arian. 3, 47 (M 26, 422) ; *Chrys.* in Ps 44, 1 ; *Hier.* Prol. in Is. [4] *Thom.* Mal. 3, 2 c ; III 62, 1 c ; ad 2.

Ez a megfontolás kezünkbe adja a kulcsot az **inspiráció mozzanatai**nak megállapítására, amint mondani szokás: az inspiráció elemzésére. Isten mint főszerző ugyanis a maga részéről ősoki tevékenységével megteszi mindazt, amit az ember mint teremtett eszköz a maga részéről kénytelen megtenni, ha természetének megfelelő írói tevékenységet akar kifejteni. Ám az embernek, ha írni akar, mindenekelőtt rá kell szánnia magát az írásra; aztán tudnia kell, mit akar írni; és végre kell hajtania író-szándékát. Ha tehát Isten egy embert eszközként akar fölhasználni íráshoz, 1. neki kell őt indítania az írásnak, 2. meg kell világosítania, hogy tudjon mit írni, 3. vezetnie kell írás közben, hogy azt és úgy írja, amint ő akarja.

1. *Az isteni indítás.* Isten természetfölötti módon fölhívja és (nem csupán erkölcsi, hanem egyben) fizikai ráhatással megindítja a hagiografus elhatározó képességét, hogy akarjon írni. Ez történhetik kifejezett parancs alakjában, mint igen sokszor,[1] vagy pedig külső körülmények által, minők a címzettek lelki szükséglete, kérése, kínálkozó alkalom stb., amint kitűnik Szent Pál leveleiből; vagy egyéni buzgóság, a vallási meggyőződés lendülete, Istentől kapott bölcseség készteti a szentszerzőt, hogy szíve bőségéből szóljon (mint pl. Sir és Lc). Ilyenkor is Isten az, aki külső körülmények útján fölhívást intéz a hagiografushoz és megfelelő (fizikai jellegű) ráhatással indítást ad akaratának. Az isteni indítás valószínűleg minden egyes esetben tudatára is jut a hagiografusnak.

2. *Az értelem megvilágosítása.* Ha Isten ember útján akar valamit megírni, annak az embernek mint eszes teremtménynek tudnia kell, mit akar megírni. Ez a tudatosság két mozzanatot ölel föl, bizonyos dolgok tudását, és azt a gyakorlati jellegű ítéletet: nekem ezt a gondolatot, melyet most tudatomban hordok, le kell írnom. Isten főszerzőségének biztosítására elegendő, ha az ő természetfölötti befolyása erre a második mozzanatra terjeszkedik ki. Vagyis Isten fölvilágosító befolyása alatt kell a hagiografusnak megalkotnia ezt az ítéletet: nekem ezt meg kell írnom; de magának a leírandó gondolatnak nem kell közvetlenül isteni közlés és befolyás alatt a szerzőnek tudtára esni. Ez a közvetlen isteni közlés természetesen nincs kizárva; sőt szükségkép meg is történik, valahányszor a szentszerzőnek olyant kell leírnia, aminek a maga eszével és igyekezetével nem tudott a végére járni. Minthogy azonban Isten bölcsesége nem cselekszik fölöslegest, a közvetlen gondolatközlést valószínűleg erre az esetre is korlátozza; amit a hagiografus a maga emberségéből megtudhat, annak utána kell járnia.[2] Az inspiráció a szentszerzőt nem menti föl az öntevékenységtől; sőt nem egyszer oly súlyos föladatok elé állítja, melyeknek csak összes erői megfeszítésével tud megfelelni.[3]

A sugalmazás fölvilágosító mozzanatában szereplő *gyakorlati ítélet:* «nekem ezt le kell írnom» a dolog természete szerint bizonyos fokig kiterjeszkedik a leírandó gondolatok formájára is: a kifejezésekre és az elrendezésre. Mert hisz pszichológiailag lehetetlen úgy ítélni: «nekem ezt le kell írnom», anélkül, hogy ugyanabban az ítéletben meg ne állapítsam azt is:

[1] Ex 17$_{14}$ 24 34$_{27}$ Deut 31$_{19-26}$ Is 30$_{8}$ 8$_{1}$ Jer 30 36$_{1-32}$ Hab 2$_{2-4}$ Sir 51$_{18}$ Ap 1$_{1-2}$ 11 19. [2] Cf. *Thom* 2II 174, 2 ad 3; 171, 3; Verit. 12, 12. [3] Cf. Jer 1 12$_{14}$ 15$_{17}$; Ez 1 2 3 10 17; 2 Mach 2$_{20-33}$ 15$_{38-40}$ Lc 1$_{1-4}$.

kb. így (ezekkel a kifejezésekkel, ebben a logikai egymásutánban) kell megírnom. Nem annyira nyilvánvaló, hogy ez a gyakorlati ítélet két más mozzanatot is tartalmaz. Az egyik ez a tudat : amit le kell itt írnom, igaz. Az emberi megismerés lélektana szerint ez a meggyőződés aligha hiányozhatik ; hisz komoly ember nem akar tévedést mint olyant leírni. De vajjon ez az igaznak-tartás burkoltan benne van-e a leírást tartalmazó gyakorlati ítéletben, vagy pedig ama gyakorlati ítélet előtt az észnek természeti világánál jön-e létre, azt nem könnyű eldönteni. A másik kérdés : tudatában van-e a szerző ama gyakorlati ítélet természetfölötti eredetének? Valószínű, hogy ez nem történik meg minden esetben, mert egyfelől az inspiráció mint természetfölötti tény nem hozzáférhető a természeti értelmi képességeknek, másfelől pedig nem lehet bebizonyítani, hogy Istennek ezt a mozzanatot ki kell nyilatkoztatnia.[1]

3. *A vezetés.* Isten a hagiografust írás közben úgy vezeti, hogy leírja azt és úgy, amint Isten akarja. Ennek híján nem Isten volna a főszerző, hanem a hagiografus, aki Isten-közölte gondolatokat írna le a maga erejéből és a maga felelősségére. Istennek ez a vezető tevékenysége mindenekelőtt az akarattól irányított értelemnek szól. Amire nézve létrejött ez a gyakorlati ítélet : «ezt le kell írnom,» arra nézve Isten olyan formát közöl vagy legalább jóváhagy, mely teljesen Isten akarata szerint fejezi ki a leírandó gondolatot. Ez a gondolatkifejező irányítás történhetik (s úgy látszik, nagynéha történik is) merőben értelmi úton, mindenféle kép és jel nélkül ;[2] többnyire azonban megfelelő képekben, hasonlatokban, látomásokban, szimbolumos cselekvényben vagy pedig még többször a gondolatkifejezés közönséges módján megy végbe : megfelelő szók, általában nyelvi kifejezés közlésével, illetőleg jóváhagyásával. Azután Isten úgy irányítja a szentszerző író tevékenységének minden mozzanatát, tehát a hatékony akarásokat és ezek közvetítésével a tevékenységi szerveket, hogy tényleg csak a sugalmazott gondolatokat írja le a sugalmazott formában.

Igy testet ölt Isten igéje (tanítása) a Szentírásban — mintegy visszhangja és mása a megtestesülés nagy titkának, melyben Jézus Krisztus egészen Isten és egészen ember ; az Irás is egészen Isten szava és egészen az ember műve.

3. A sugalmazás terjedelme.

1. **A Szentírás a maga egészében és minden részében sugalmazott mű.** Ez *hittétel* mindazokkal szemben, akik a kánont egészen vagy részben tagadták, mint a marcioniták és manicheusok az ószövetséget, a protestánsok a deuterokanonikus könyveket (az ószövetségieket valamennyi elveti, az újszövetségieket a kálvinisták és anglikánok elismerik, a luteránusok kánonjából ki van rekesztve Heb, Jac, Jud és Ap). Velük szemben áll a Trid. és Vat. fönt igazolt határozata.

A Trid. szerint «szent és kánoni könyvekként el kell fogadni valamennyi könyvet, melyek a Vulgatában vannak, *összes részeikkel együtt*». Hogy mire vonatkozik ez az «összes részeikkel együtt», nem lehet teljes

[1] Ebből a föltevésből érthető 2 Mach $15_{38\ 39}$. [2] Cf. Num 12_{6-8} coll. c. Ex 33_{11}.

bizonyossággal eldönteni. Néhány hittudós közvetlenül a Trid. után azt gondolta, hogy az a Szentírás összes kijelentéseire és szavaira vonatkozik ; sokan az újabbak közül a deuterokanonikus könyvekre értették, minthogy a protestánsok, akik ellen a Trid. kánonja egyenest irányul, azokat nyiltan tagadták. Franzelin a hitbe vagy erkölcsbe vágó összes szentírási kijelentésekre értelmezi. Bizonyos azonban, hogy a kánont a maga egészében, minden *fizikai* részével együtt akarja sugalmazottnak kijelenteni ; s ebben az értelemben igazoltuk tételünket az 1. számban.

2. **A sugalmazás kiterjed a Szentírás egész tartalmára.** Ez *biztos a néhány katolikus tudóstól is vallott ellenkező nézettel szemben.* A 17. században Holden azt tanította, hogy a nem tant tartalmazó részletek nincsenek sugalmazva ; Newman szerint a sugalmazás nem terjed ki a mellesleg odavetett dolgokra (obiter dicta)[1] ; Lenormant, d'Hulst stb. a profán tartalmakat általában kivették a sugalmazottság alól. Indítékuk volt a Szentírás tévedhetetlenségének hatékonyabb megóvása, illetve a világi tudományok részéről támadó nehézségek gyökeresebb leküzdése. Főérvük pedig, hogy az inspirációt nem kell célján túl kiterjeszteni ; minthogy pedig a Szentírás vallási igazságok közlésére van adva,[2] a sugalmazás (legalább a teljes értelemben vett sugalmazás) csak a vallási tartalmakra szorítkozik. Mindezek ellen nyilatkozik XIII. Leo pápa a «Providentissimus» kezdetű enciklikában.[3] Méltán ; mert *a)* maga a *Szentírás* nem tud erről az erőszakos tartalom szerinti sugalmazás-különböztetésről.[4] *b)* A *szentatyák* sem ismerik ; sőt hogy mennyire a Szentlélek szavának tekintik minden kijelentését, kitűnik abból a szeges gondosságból, amellyel a legigénytelenebb odavetett megjegyzésnek is keresték mélyebb értelmét.[5] *c)* Ha a Szentírásnak számos, sokszor jelentős terjedelmű szakasza nem sugalmazott, Istent már nem lehet *az egész Szentírás szerzőjének* mondani. De maga a Szentírás is elvétené föladatát ; ki ezt, ki azt tartaná mellesleg odavetett megjegyzésnek vagy profán tartalmú kijelentésnek, illetőleg hitre és erkölcsre nem tartozónak, és a Szentírásnak mint egységes isteni tekintélyű műnek vége volna.

A szentírási tanítások és a profán tudományos tételek ellentéteinek föloldására s a Szentírás tévedhetetlenségének megvédésére tehát más utat kell találni (p. 181). Ami pedig *a sugalmazást megszorító elméletek fő érvét* illeti, azt kell mondani : A Szentírásnak csakugyan vallási célja van. Ezt azonban mint emberek számára emberi közreműködéssel készült írásmű akarja szolgálni ; tehát nem lehet el az ezzel együtt járó irodalmi jelleg nélkül (műfajok különbözősége, mindegyiknél megfelelő irodalmi beöltöztetések, kiszínezések és keretek) ; már pedig az irodalmi és nevelői cél különbözőségével vele járnak mindazok a profán elemek, melyeket a Szentírás tartalmaz ; tehát közvetve mégis vallási jelentőséget nyernek. A hitbe és erkölcsbe vágó szövegek elsősorban és önmagukért (primarie et per se), a többiek másodsorban és más dolgokra való tekintettel (secundarie et per accidens) vannak sugalmazva.

3. **A szósugalmazás kérdése.** Minthogy minden írásműnél különbséget kell tenni tartalom és forma (gondolat és kifejezés) közt, kérdésbe

[1] Aminő pl. 2 Tim 4$_{13}$. [2] Cf. Rom 15$_4$ 2 Tim 3$_{15-17}$; *August.* Gen ad litt. II 9, 20. [3] L. *Denz* 1950. [4] L. 2 Tim 3$_{16}$. [5] L. *August.* Ep. 82, 3 ; *Thom* I 32, 4.

jöhet : az inspiráció csak a tartalomra szorítkozik-e, vagy *kiterjed a kifejezésre, szavakra sőt betűkre is?*

A rabbik, a régi protestánsok és néhány katolikus azt tanították, hogy a Szentlélek úgyszólván lediktálta a szentkönyveket, miközben a hagiografus jóformán csak az íródeák szerepét töltötte be. Ezt a *gépies szósugalmazást* (insp. verbalis mechanica) mint az Isten mester-oki és a teremtmény eszköz-oki együttműködésével ellenkezőt ma joggal egyértelműleg elvetik a katolikus hittudósok.

Sokan (jobbára molinisták Lessius, Bellarmin és Suarez óta) azt tanítják, hogy az inspiráció a Szentírás tartalmára szorítkozik, pontosabban : a logikai ítéletekre, melyeket tartalmaz, melyeknek száma természetesen lehet kevesebb, mint a leírt mondatok száma. Az irodalmi faj, a szerkesztés, stílus, nyelv, szóval az egész kifejezés az emberi szerző műve ; itt a Szentlélek csak arra vigyáz, hogy meg nem felelő kifejezések ne toluljanak a szerző tollára (assistentia negativa), és csak ritka, nehéz esetekben sugallja magát a kifejezést is. Ez a *tartalmi sugalmazás* (inspiratio realis) jól összeegyeztethető a dogmával : ha Isten sugalmazza a gondolatokat, még mindig mondható szerzőnek. S mert eleget tesz a dogmának, képviselői úgy gondolják, hogy kár tovább menni ; annyival inkább, mert így könnyen érthető és a sugalmazással minden erőltetés nélkül összeegyeztethető az egyes szentkönyvek irodalmi különbözősége, azonos tényeknek különböző előadása, a kifejezés tökéletlensége, a fordítások igazi szentírás-jellege.

Mások (jobbára tomisták ; Vasquez, Billot) szerint a sugalmazás kiterjed nemcsak a tartalomra, hanem a formára, a kifejezésre és annak minden egyes mozzanatára is. Nem mintha a Szentlélek az emberi szerző félretolásával diktálná a szent szövegeket, hanem ugyanaz az isteni befolyás, mely a szentszerzőt írásra indítja, fölvilágosítja és vezeti, nem áll meg a tartalomnál, hanem érvényesül a megfelelő irodalmi műfaj, szerkesztés, képek, kifejezések, mondatfűzések megválasztásánál is, természetesen az isteni ősoki befolyás természetének megfelelő módon : az emberi öntevékenységet nem teszi fölöslegessé és nem rontja le, sem általános emberi sem egyéni jellegének érvényesülésében, hanem ellenkezőleg, mint első és ősok biztosítja és lehetővé teszi mindazt, ami az emberi szerzőnek mint teremtett oknak föladata az írásnál. Ez a *szerves szósugalmazás* (inspiratio verbalis organica) elmélete elsőbbséget érdemel a tartalmi sugalmazás fölfogásával szemben :

a) Jobban simul a *Szentírás* és az egyházi határozatok kifejezéseihez : θεόπνευστοι, ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, «a Spiritu s. conscripti» (Vat.). Ha az Isten vezeti, befolyásolja, ihleti a hagiografust, ha a Szentlélek ír, akkor mesterkélt és külsőséges gondolat, hogy a Szentlélek ihletése nem az egész embert öleli föl, és kikapcsol területeket, melyek szervesen egybetartoznak (cf. Ez 1). *b)* Jobban megfelel a *szentatyák* magatartásának, kik a Szentírásnak még a betűjét is nagy kincsnek tekintik, mint amelyen a Szentlélek ihletése reng.[1] Igaz, ez nem nyujt döntő bizonyítékot arra, hogy a szentatyák szósugalmazást tanítottak ; gyakran ugyanis oda nyilatkoztak, hogy a Szentírásnak nem a betűjét, hanem az értelmét kell nézni.

[1] *Origen.* in Ps hom. 1, 4 ; cf. Princ. IV 16 ; *Chrysost.* in Gen 15, 1 ; 21, 1 ; *Nyssen.* in Cant 14 ; *Hieron.* Ep. 27, 1 ; *August.* Adim. 11 ; *Gregor. M.* Moral. praef. 1.

A mi kérdésünk akkor még nem volt annak rendje és módja szerint fölvetve. *c)* Döntő azonban ez a *teologiai megfontolás:* A gondolat szervesen összefügg a kifejezéssel, melyben mintegy megtestesül; lélektani lehetetlenség úgy elválasztani a tartalmat a formájától, hogy csorbát ne szenvedjen.[1] Ha tehát a Szentlélek nem terjesztené ki befolyását a kifejezésre, súlyosan veszélyeztetné a sugalmazott gondolatot, és tökéletlen szerzőnek bizonyulna, mint aki az írásnak annyira jelentős mozzanatában nem fejtené ki szerzői tevékenységét; mintegy félmunkát végezne.

Nehézségek. 1. A Szentírásnak egyes könyvei *különféle irodalmi jelleget* mutatnak; a szentszerzők maguk is a kifejezést és írásmódot sokszor sajátjuknak tekintik.[2] *Megoldás:* A sugalmazás az ősok működése, mely a teremtett lényeket természetüknek megfelelően vezeti,[3] tehát öntevékenységüket nem kapcsolja ki és saját jellegüket nem rontja le. — 2. A szentszerzők *eltérően beszélik el* egy és ugyanazt a dolgot pl. az Üdvözítőnek az utolsóvacsorán mondott szavait. *Megoldás:* Isten egyrészt a Szentírásban, a kinyilatkoztatás világában is érvényt akar szerezni a változatosság nagy törvényének, másrészt hatékonyan meg akar tanítani, hogy a magában tekintett betű öl[4]; vagyis elejét akarja venni a gépies szósugalmazás elméletének. — 3. Ha a szavak is sugalmazva vannak, akkor mi címen lehet a *fordításokat* még Szentírásnak nevezni? *Felelet:* A Szentírás fordítása ép úgy Isten szava, mint pl. a Divina Commedia fordítása Dante költeménye. A fordításban ugyanis a kifejezésnek csak anyagi mozzanata változik; a formai, vagyis a gondolat-kifejező szerep marad. Az eredeti mindenesetre a sugalmazásnak teljes hordozója (terminus totalis); a fordítás csak annyiban nem sugalmazott, amennyiben a külső burok már nem sugalmazott; ez azonban a belső forma, a kifejezés lelkének sugalmazottságát nem érinti. — 4. A Szentírás *kifejezésmódja sokszor tökéletlen. Megoldás:* A tökéletlenségnek mint hiánynak nincs valósító oka; ok-hiányból fakad az; nem ok-tevékenységnek, hanem ok-tétlenségnek eredménye (habet causam non efficientem, sed deficientem). S ezért nem az ősoktól ered, hanem az emberi szerzőre megy vissza, akit Isten itt nem akart kiemelni a természetében gyökerező gyarlóságból; még pedig ugyanazért, amiért nem akarja általában a legjobb világot megvalósítani (457. lap).

4. A sugalmazás hatásai.

1. *A Szentírás föltétlen* **igazmondása.** *Tétel.* **A Szentírás nem tanít tévedést.** Ez biztos, *csaknem hittétel*

A *racionalistákkal* szemben, akik (különösen Spinoza óta) sok tévedést és ellenmondást akarnak kimutatni a Szentírásban, és a *modernistákkal* szemben, kik a Szentírásban csak viszonylagos igazságot engednek meg. Szerintük ugyanis a Szentírás híven visszaadja az akkori emberek vallási nézeteit; de minden emberi ismeret, a vallási is, viszonylagos és teret hágy a haladó kor kiigazításai számára; ami a szentírók idejében igaz volt, idő folytán tévesnek bizonyulhatott, és ennélfogva az Írást folyton új értelme-

[1] Ezt hangsúlyozza a Szentírás is Mt 10_{19} Mc 13_{11} Lc 12_{11} 21_{14} Act 2_4 6_{10}. Cf. *Thom* Verit. 4, 1. [2] L. 2 Mach 15_{39} 2 Cor 11_6 Sir prol. V. hozzá 1 Pet és 2 Pet, Heb és a többi szentpáli levél irodalmi különbségét. [3] L. *Thom* I 83, 1 ad 3; III 62, 1 ad 2. [4] L. 2 Cor 3_6; *August.* Cons. evang. II 12.

zéssel alkalmazni kell a haladó kor tisztultabb álláspontjához ; így bizony megtörténhetik, hogy egy szentírási helynek értelme valamikor épen az ellenkezőjére fordul. A katolikus álláspont kifejezésre jut a modernizmus elítélésében[1] és a pozitiv oldalról különösen XIII. Leo «Providentissimus» kezdetű enciklikájában.

Bizonyítás. a) A Szentírásnak *Isten a szerzője* (1. sz.) ; következésképen ami formálisan és hitelesen szentírási kijelentés, Isten szava. Ha tehát a Szentírás tévedést tartalmazna, vagy azt kellene gondolni, hogy Isten tévedést tanít, ami kézzel fogható képtelenség és istenkáromlás, vagy pedig azt kellene mondani, hogy a tévedést tartalmazó szöveg nem Szentírás (ami a 3. számban kifejtett tétel ellen van). *b)* A *szenthagyomány*nak ez állandó és egyöntetű tanítása, amint részletesen igazolja Pesch (p. 491 kk). Szent Ágoston azt írja a szabadabb fölfogású Szent Jeromosnak : «Én megvallom Kedvességednek, egyedül a kánoni szentkönyvekkel szemben tanultam meg azt a mélységes tiszteletet, melynek értelmében szilárdan meg vagyok győződve, hogy egyetlen szerzője sem írt le tévedést. Ha mégis belébotlom valamibe, ami az igazsággal látszólag ellentétben van, nem habozom azt gondolni, hogy vagy a kódex hibás, vagy pedig a magyarázó nem érti föl a mondottak értelmét, vagy pedig én nem értem az egészet».[2]

A helyes értelmezés számára és nevezetesen *látszólagos tévedések és ellenmondások* (enantiophania-k) *megoldása* végett a szentatyák és a tanító egyház útmutatása nyomán ma a körültekintő hittudósok a következő útmutatásokat adják :

Alapelv: Az igazság ítéletben jut kifejezésre ; vagyis igaz kijelentésről akkor és annyiban lehet szó, amikor és amennyiben a szerzőnek szándékában van valamit állítani vagy tagadni. Tehát, *amit az Istennek szándékában van állítani vagy tagadni a Szentírásban, az föltétlen igazság;* Isten az igazság Istene. Hogy mit van szándékában állítani vagy tagadni Istennek, arra nézve az isteni és emberi szerzőnek alapvető viszonya értelmében áll a szabály : Amit a szentszerző mint olyan, vagyis mint sugalmazott író állít vagy tagad, azt Isten is szándékolja, *az* Isten szava, és ennél fogva föltétlen igazság, amíg a betű szerinti értelemről van szó ; megtörténhetik ugyanis, hogy a prófétai értelem részben, a misztikai pedig egészen meghaladja a hagiografus elméjét.[3] Ez a szabály közvetlenül foly abból, hogy a szerző a sugalmazó Istennek eszköze, s mint ilyen egyrészt híven fejezi ki azt, amit Isten írás útján közölni akar, másrészt a maga természetének megfelelően ír, vagyis úgy, amint emberi beszéd által szokás és lehet igazságot kifejezni. Az alapelvből a gyakorlat számára *három szabály* foly :

1. Különbséget kell tenni belső és külső, *tartalmi és történeti igazság* közt. A Szentlélek az emberi kifejezésmód szabályai szerint közli a kinyilatkoztatást. Ám az ember mikor igazat akar szólni, vagy azt erősíti, hogy valami úgy van, amint mondja (tartalmi, belső igazság) ; vagy egyszerűen csak elbeszéli, hogy más így szólt vagy cselekedett (történelmi, külső igazság). Ez utóbbi esetben, ha a szerző az előadottakat kifejezetten nem helyesli, illetve nem teszi magáévá, igazmondó szándéka csak arra terjeszkedik ki, hogy az a kijelentés vagy tett csakugyan megtörtént, de nem egyúttal arra is, hogy jól volt téve, vagy igaz beszéd volt. Adott esetben nem

[1] *Denz* 2078 kk. [2] *August.* Ep. 28, 3. [3] Cf. *Thom* 2II 173, 4.

könnyű mindig megmondani, tartalmi vagy történeti igazmondó szándékkal állunk-e szemben[1]; ezt ugyanis az Irás összes külső és belső körülményeiből kell megállapítani, ami annyi évezred után és annyira más miliőben nem mindig biztos sikert igér. Tény azonban, hogy *a)* a szentszerzők sajátmagukról nem egyszer csak beszámolnak; elmondják, mit éreztek, gondoltak vagy tettek, anélkül, hogy igaznak vagy helyesnek akarnák odaállítani[2]; *b)* ugyanígy nem egyszer embertársaikról.[3] *c)* Többször kifejezetten idéznek más szerzőket, anélkül, hogy az idézetek igazságáról nyilatkoznának. *d)* Sőt nincs kizárva, hogy burkoltan, idéző formulák nélkül (citationes implicitae) idéznek olyant, amit nem tesznek magukévá. Ezt azonban csak nagyon nyomós okok alapján szabad föltenni.[4] Ahol azonban a szentszerző mint sugalmazott író mondja ki a maga nézetét, vagy ahol Istennek vagy isteni követnek szavait idézi, vagy ahol az akárhonnan idézetteket magáévá teszi, ott nem tisztán történelmi, hanem egyúttal tartalmi igazsággal is van dolgunk.

2. Isten a kinyilatkoztatás és így a Szentírás által is «keresztényekké akart tenni bennünket, és nem csillagászokká;»[5] ezért Szent Tamás is különbséget tesz egyfelől az *elsősorban és önmagukért*, másfelől a *másodsorban és más kedvéért kinyilatkoztatott* igazságok közt.[6] A valláserkölcsi igazságok önmagukért vannak közölve; igen sok profán dolog csak azért, mert a vallási igazságot nem lehet máskép emberi módon előadni, tehát mintegy körítésnek, háttérnek, színezés és szemléltetés végett. Ezekben a szentszerzők koruknak nyelvén és kultúrszínvonalán szólhattak, sőt kellett szólniok, különben a kortársak meg sem értették volna idevonatkozó külön isteni tanítás nélkül; ez pedig az örök bölcseség törvényeivel ellentétben deus ex machina-ként elővételezte volna a természetes kultúrfejlődést. Tehát *a)* a természet dolgairól a szentírók a látszat és a kezdetleges, fejletlen természetismeret álláspontján állhattak.[7] *b)* Élhettek a kor kultúrtévedésein alapuló szólásokkal.[8] Ezekben az esetekben a szentszerző nem akarja sem a látszatot valóságnak, sem a téves nézetet igazságnak odaállítani, hanem ezeket a mozzanatokat mint a kor kifejezés-készletének elemeit csak arra akarja fölhasználni, hogy általuk igazságot fejezzen ki; épúgy mint ma sem minősítjük tévedésnek, ha valaki a görög-római mitológiára céloz; ha pl. azt mondja: «ez az ember sokat áldozott Bacchusnak», vagy metaforákkal él.

3. A sugalmazott szerzők emberi módon fejezik ki a sugalmazott igazságot, és ezért szükségkép *irodalmi műfajokba öltöztetik* mondanivalójukat; az irodalmi műfajok pedig nem mind fejezik ki az igazságot betű szerinti értelemben veendő ítéletek alakjában. Az irodalmi műfajok megállapítása magában véve szentírási irodalomkritikai föladat, melynek megoldásában őrizkedni kell két véglettől: Nem szabad egyrészt minden tárgyi indokoltság nélkül, pusztán egy fölmerült exegétikai nehézség miatt mindjárt egy

[1] Cf. Ex 1$_{15}$ Judit 10$_{12}$ 2 Reg 7$_{2}$. Job 42$_{7}$ Heb 1$_{14}$ etc. [2] Pl. Ex 2$_{13}$ Jn 2$_{6}$ 4$_{3}$ 13$_{25}$ 6$_{19}$ Act 25$_{6}$ 1 Cor 1$_{16}$. [3] Sap 2$_{6}$ 1 Mac 8$_{23}$. Jer 28$_{15}$. [4] Cf. *Denz* 1719. [5] *August.* Act. Fel. Man. I 10; cf. Gen litt. VII 28, 42; II 5 9; 9, 20. [6] *Thom* I 32, 4; 2II 1, 6; cf. Vat 3 cp. 2 *Denz* 1787. [7] Cf. Jos 10$_{12}$. cl 14$_{6}$ Ps 18$_{6}$ 92$_{2}$ 103$_{5}$ 148$_{6}$; Gen 1$_{16}$ 7$_{11}$ 8$_{2}$ Is 40$_{22}$ Job 37$_{18}$ Lev 11$_{6}$ Deut 14$_{7}$. [8] Mint pl. Gen 1$_{3-18}$ (mintha a világosság nem a naptól függne); Jud $_{14}$ az apokrif Henoch-könyvet idézi.

a közvetlenül kínálkozótól elütő műfajra gondolni; másrészt ne akarjuk a műfaji lehetőségeket a mi irodalmi megszokásunk és ízlésünk zsinórmértékével körülhatárolni.

Ebből *következik: a)* A szentszerző is élhet az irodalomban szokásos írói fikciókkal, melyeknek nem szándékuk félrevezetni az olvasót, hanem könnyen fölismerhető és irodalmilag megokolt beöltöztetéssel tetszetősebb és hatásosabb formát akarnak adni gondolatainak; amint az pl. a Sapról biztos, és sok komoly katolikus tudós szerint valószínű az Eccl-ről. *b)* Gondosan meg kell állapítani, egyszerű tanító előadás vagy költemény, midrás, tanító történet, idealizált történet avagy népies apokalipszis akar-e lenni egy szentírási könyv vagy részlet; mert ez esetben a szerző az igazságot az illető műfaj irodalmi követelményei szerint színesíti nem-jelentő részletekkel, melyekben nem lehet súlyos tévedés veszedelme nélkül betű szerinti tanító igazságot keresni. Hogy a gyakorlatban, konkrét esetekben mennyire szabad menni ezeknek az elveknek alkalmazásában, melyeket ma csaknem az összes katolikus hittudósok, biblikusok és dogmatikusok egyaránt elismernek, még mindig erősen vitatott kérdés. Nevezetesen néhány ószövetségi könyvről van szó (Job, Jdt, Est, Tob, Jon, Dan; Jud, Gen 1—11), melyeknek történeti jellegét sok újabb szerző (Lagrange OP, Scholtz, Vetter, Schanz, Prat SJ, Hummelauer SJ, Holzhey, Peters) meglehetősen tágan akarja értelmezni, míg mások (Delattre SJ, Fonck SJ, Schiffini SJ, Egger) a közvetlenül kínálkozó hagyományos fölfogása mellett törnek lándzsát. Zsinórmértékül szolgálnak a fönti általános elvek mellett a modernista tételek elítélése és a Commissio biblica döntései.[1]

2. **A többféle értelem.** A keresztény hajdannak gyakorlatban is bőségesen megnyilvánult meggyőződése, melyet aztán a hittudósok magukévá tettek,[2] hogy a sugalmazás a Szentírásnak különös termékenységet ád: egy-egy szentírási helynek többféle értelme is lehet, nem az értelmezők szerteágazó nézetei alakjában, hanem magának a szentszövegnek természete miatt. Erre nézve a következőket állítjuk:

1. A betűszerinti, vagyis a szóhasználat, szöveg-összefüggés és a lélektani meg történeti körülmények tekintetbevételével kifejezett értelem a Szentírásban is alapvető; *a Szentírás minden helyének van is betűszerinti értelme, mely elsősorban van a Szentlélektől szándékolva,* és minden esetleges többi értelemnek alapja; ezért a dogmatikai bizonyításnál elsősorban ez jő tekintetbe. Az emberi nyelvnek ugyanis a természete hozza magával, hogy a gondolatot a szóhasználat, szöveg-összefüggés és a lélektani helyzetek meghatározta beszéddel fejezi ki, mint egyértelmű és természetszerű jellel; s az emberi nyelv természetét a sugalmazó Szentlélek sem akarja megváltoztatni. Ugyanez okból Szent Ágostonnal és a fiatal Szent Tamással[3] szemben ma általános nézet és biztos tanítás, hogy *minden szentírási helynek csak egy betűszerinti értelme lehet;* mert a nyelv ugyanabban az összefüggésben a szóhasználat, össz-szöveg és lélektani helyzetek segítségével csak egy értelmet tud minden kétséget kizárólag világosan kifejezni. Ha valaki egy szövegben többféle betűszerinti értelmet akar elhelyezni, nem

[1] Lamentabili 3 12 14 23 24 61 *Denz* 2001 kk.; *Denz* 1997—2000 2010 kk. 2121 kk. 2148 kk. 2155 kk. 2166 kk. [2] *Thom* Quodl. VII 6 14—16; I 1, 10; in Lomb. II dist. 12, 1, 2, ad 2; in Gal 4 lect. 7 etc. [3] *August.* Doctr. christ. III 27, 38; cf. Conf. XII 31; *Thom* in Lomb. II dist. 12, 2, ad 7; Pot 4, 1 c.

több értelemnek, hanem többféle értelemzésnek nyitna határtalan lehetőségeket, mint azt a rabbi értelmezések története megdöbbentő adatokkal világítja meg. Igy gondolkodott Szent Tamás is idősebb korában.[1]

Minthogy azonban a sugalmazó Szentlélek tud és ennélfogva szándékol mindent, amit a sugalmazott szöveg tényleg mond, a Szentírás kijelentéseit szabad teljes értelmükben *(sensu pleno)* venni; vagyis szentírási nyilatkozat számba megy nemcsak a közvetlenül fölkinálkozó értelem, hanem az is, amit csak burkoltan és közvetve tartalmaz (pl. gratia plena = immaculata II 74). Szabad továbbá a betűszerinti értelemnek összes logikai mozzanatait, nevezetesen következményeit és föltételeit szentírási kijelentésnek tekinteni, ha azokat a közvetlenül adott értelem gondolati egysége magában foglalja.[2]

2. *A Szentírásnak több helye tartalmaz egy második, szellemi, jelképes értelmet* (sensus spiritualis, typicus). Ez esetben t. i. a betűszerinti értelemmel kifejezett dolog az üdvtörténet egy későbbi szakaszában bekövetkező dolognak előképe, típusa. Ez *biztos* igazság. Mert *a)* a jelképes értelem *logikailag* lehetséges. Ilyenkor egy helynek két értelme van ugyan, de kifejezése végett két jel is áll rendelkezésre, melyeknek mindegyike egyértelműleg hozzárendelhető egy gondolathoz: a nyelvtörvények alapján adódó értelem a betűszerinti, az általa kifejezett tartalom pedig mint típus az utóbb bekövetkező dolognak, az antitípusnak jele. *b)* Lehetséges *teologiailag:* Isten (s egyedül Isten) képes a történet egymásutánjának mozzanatait típus és antitípus egybevágóságára hangolni. Az újszövetség több ószövetségi mozzanatról kifejezetten tanítja, hogy azok újszövetségi mozzanatoknak típusai voltak.[3] *c)* A szentatyák egyértelműleg vallják létezését és nagyban gyakorolják a típusos magyarázást; sőt nem egyszer túlságba is vitték az alexandriai iskola hatása alatt, mely a platoni világszemlélet alapján (látszat és valóság két világa) az «allegoriás» értelmet tekintette alapvetőnek.

Ebből következik: A *típusos értelem* mint a Szentlélektől szándékolt értelem kinyilatkoztatott igazságot tartalmaz, és ennélfogva dogmatikai bizonyításra is használható. Azonban sohasem szabad önkényesen állítani, hanem gondosan igazolni kell vagy az újszövetségből vagy az exegétikai hagyományból, és eközben nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az újszövetségi szerzők itt-ott élhettek accomodatio-val (lásd 140. lap), és a szentatyák kétségkívül éltek is vele.

Az *alkalmazott* és ú. n. *misztikus* értelem (sensus accomodatus et mysticus) nem volt a szerző szándékában; azt a betűszerinti értelemmel való külső vagy belső hasonlóság alapján az értelmező viszi bele a szövegbe, pl. a Thren-t a fölfeszített Krisztust sirató Egyházra alkalmazza, Lázár föltámasztását misztikus magyarázattal a bűnös talpra-állítására értelmezi; ennélfogva a dogmatikai bizonyításban nem is használható mint szentírási értelem.

3. *A hiteles* **egyházi értelmezés.** A Vaticanum megállapítja: «A hitbeli és a keresztény tanítás épületéhez tartozó erkölcsi dolgokban azt kell a Szentírás igaz értelmének tekinteni, amit az Egyház annak

[1] *Thom* I 1, 10; Quodl. VII 14—16. [2] L. pl. Ps 2_1 coll. c. Act 13_{33} Heb 1_5 5_5. [3] Cf. pl. Mt 12_{39} Jn 3_{14} Rom 5_{14} 1 Cor 5_7 $10_{6\ 11}$ Gal 4_{27} Col 2_{16}. Heb 7_3 8_5 9_9 10_1 1 Pet 3_{21}.

tart».[1] *Csaknem hittétel* tehát, hogy **az Egyház a Szentírásnak egyedüli tévedhetetlen és hiteles magyarázója**; szemben áll a régi protestáns fölfogás, hogy a jámbor olvasó merőben a Szentírás buzgó olvasásából megismeri értelmét is, és a racionalisták álláspontja, kik a Szentírást is csak úgy kezelik, mint akármilyen más épületes könyvet.

Bizonyítás. a) Maga a *Szentírás* bizonyságot tesz arról, hogy hiteles értelmezés nélkül tartalma homályba vész és veszedelmes tévedésekbe visz[2]; és az eretnekségek története bőven illusztrálja S. Werenfels-nek ismert epigramját: Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque, invenit et pariter dogmata quisque sua. Maguk az apostolok is rá voltak utalva az Üdvözítő értelmezésére.[3] A Szentírásból igazolható, hogy az Üdvözítő az Egyházban hiteles szervet alapított a kinyilatkoztatás fönntartására és terjesztésére (85. § 2); erre az Egyházra a hit-letétemény többi elemeivel együtt rábízta a Szentírást is; különben az Egyház mellett más közvetlen hitszabály is léteznék. *b)* Már az *ősegyház* meg volt győződve, hogy az Irást a hitszabály, vagyis az élő és tekintélyjellegű egyházi tanítás zsinórmértéke szerint kell értelmezni. Ennek a meggyőződésének kifejezést adott, mikor eretnekségeket ítélt el; hisz az eretnekségek valójában hibás szentírás-értelmezések voltak. Számos alkalommal kifejezetten is tanusítják ezt. Igy pl. *Iren.*: «Ahol az Úr karizmái vannak, ott kell tanulni az igazságot, mert ott van az apostoloktól eredő egyházi folytonosság. Ezek magyarázzák nekünk tévedés nélkül a Szentírást».[4] *c)* A *teologiai megfontolás* ennek az isteni rendelkezésnek okát egyrészt abban találja, amiért Isten egyáltalán az egyházi tanítást tette meg közvetlen hitszabálynak,[5] másrészt abban, hogy minden könyv értelmezésre szorul. A könyvben kifejezett tartalom, a gondolatok logikai összefüggése és egysége ugyanis csak az élő tudatban állítható elő; a beszéd csak tökéletlenül fejezi ki a gondolatot. Ezért minden könyv helyes értelmezése kongeniális értelmezőt követel; ám a Szentírással nem lehet kongeniális az egyes ember az ő egyéni kötöttségével és korlátoltságával, hanem csak az Istennek karizmás főiskolája, az Egyház. A protestáns magánolvasás és értelmezés elve nemcsak a kinyilatkoztatásnak jár ellenére, hanem pszichológiailag sem áll helyt.

Az Egyház egy-egy szentírási helynek *hiteles értelmét* olykor kifejezetten és *közvetlenül* állapítja meg, mikor t. i. hivatalos határozataiban értelmez egy-egy szent szöveget.[6] Leggyakrabban azonban csak *közvetve* teszi, amennyiben ugyanis az eretnekek elítélésével visszautasít minden a hittel ellenkező értelmezést, és nem egyszer pozitív magyarázásra is ád útmutatást.[7]

A hiteles értelmezést gyakorolta az Egyház akkor is, mikor a trentói zsinaton kimondotta **a Vulgata hitelességét**: «A szentzsinat fontolóra vette, hogy nem csekély hasznára lesz Isten Egyházának, ha köztudomásra jut, vajjon a Szentkönyveknek forgalomban levő latin kiadásai közül melyik a hiteles; ezért határozza és megállapítja, hogy ép ezt (az előző határozatban említett) ősi és közismert (vulgata) kiadást, melyről annyi század egyházi használata kezeskedik, kell hitelesnek (authentica)

[1] Vat. 3 cp 2 *Denz* 1788; cf. Trid. 4 *Denz* 786. [2] 2 Pet 3$_{16}$. [3] Lc 24$_{45}$ Act 8$_{30}$. [4] *Iren.* IV 26, 5; cf. *Tertul.* Praescr. 19 37 39. *Vincent. Lerin.* Comm. 2 összefoglalja a szentatyáknak idevonatkozó egész tanítását. [5] Cf. 14. § 3; 17. § 2. [6] Igy pl. Jac 5$_{14}$-et a Trid. *Denz* 908. [7] Igy pl. az esküről szóló katolikus tan Mt 5$_{33-37}$-re, a házasságról szóló pedig Mt 19$_{3-9}$-re nézve.

tekinteni a nyilvános fölolvasásokban, vitákban, igehirdetésben és írásértelmezésben, és senki semmi ürügy alatt ne merészelje elutasítani».[1]

E határozat *értelmét illetőleg* nyilvánvaló, hogy *a)* az Egyház itt a sok rendbeli és nem egyszer gyanus latin bibliafordítás (1515–1550 mintegy 180 látott napvilágot) közt a Vulgátát, nagyban és egészben Szent Jeromos művét, akarta a nyilvános latin használat számára előírni; vagyis hivatalos latin szöveget állapított meg. Ez magában egyházfegyelmi határozat, melynek azonban *b)* alapja és természetes föltétele egy *dogmatikai tény* (factum dogmaticum): a Vulgata hit és erkölcs dolgában nem tartalmaz tévedést, vagyis dogmatikailag ép (Scheeben). S ez megint csak úgy lehetséges, hogy *c)* hit és erkölcs dolgában híven tartalmazza a szentírási kinyilatkoztatást, vagyis lényegben (in substantia) födi az eredetit; mert hisz Szentírásként jelent meg, és ha lényegesen mást tartalmazna mint az eredeti, súlyos hitbeli tévedést terjesztene. A zsinat érve: a hosszú évszázados használat; az Egyház ugyanis a hit dolgában nem lehet évszázadokon keresztül tévedésben. *d)* A zsinatnak nem volt szándékában megállapítani, hogy a Vulgata mindenben azonos az eredetivel; az eredetihez való nyelvi viszonyáról ugyanis egyáltalán nem is esett szó; a határozatból sem következtethető. Még kevésbbé akarja azt mondani, hogy a Vulgata mindenben tökéletes fordítás; hisz maga adott utasítást, hogy «a hibáktól lehetőleg megtisztítva, újra ki kell adni» (X. Pius pápa egy végleges kiadás rendezését a bencésekre bízta.) Hasonlóképen nem akarta az eredeti szöveget fölöslegessé tenni vagy épen tilalmazni, mint azt némely spanyol tudós hitte.[2]

Az Egyház *hivatalos értelmezése nem teszi fölöslegessé a tudományost.* Hisz egyrészt kevés pozitív hiteles értelmezést adott, tehát a tudós értelmezésnek szinte beláthatatlan teret hagyott; másrészt a hivatalos magyarázatok tudományos igazolása és a hivatalos magyarázatok előkészítése szintén olyan föladatok, ahol érvényesülhet a hivő tudósok tudományos igyekezete és rátermettsége.

Hozzáadás. A sugalmazottság ténye magában nem dönti el az egyes szentkönyvek irodalomtörténeti kérdéseit, nevezetesen *az emberi szerzőségnek és a szerkesztés módjának kérdéseit* (egy könyvre nézve egy vagy több, esetleg korban egymástól távol eső szerző); sőt minthogy legtöbbször nem lehet megmutatni, hogy e kérdéseket illetőleg egyházi hagyomány áll fönn, ezek a kérdések magukban történetiek. Azonban közvetve mégis az Egyház hiteles tanító testületének színe elé tartoznak; amennyiben t. i. a sugalmazottság ténye vagy pedig a Szentírás igazmondása lehet érintve e történetkritikai kérdésekben. Ezért, ha a sugalmazott szerzőnek szándéka azt állítani, hogy ő vagy más határozott személyiség a kérdéses könyv szerzője, akkor a Szentírás igazmondása miatt a szerzőség kérdése el van döntve. Tekintetbe kell azonban venni a szentírók igazmondására nézve fönt megállapított elveket; ezek értelmében a szerző öntanusága csak akkor dönt, ha nem irodalmi fikció, másokról tett tanusága pedig csak akkor, ha biztos, hogy az illető könyv szerzőjéről akar nyilatkozni.[3]

[1] Trid. 4 *Denz* 785. [2] Cf. XIII. Leo *Denz* 1941. [3] Ezért Rom 10_{16-20} Jn 12_{38} Mc 10_{3-5} Lc 24_{44} Jn 5_{39-47} egymagukban még nem döntik el az izajási vagy mózesi szerzőséget; cf. azonban Comm. bibl. *Denz* 1997 kk. 2110 kk. 2115 kk. 2199 kk. 2148 kk. 2155 kk. 2164 kk. 2166 kk. 2172 kk. 2176 kk.

5. A Szentírás teologiai jelentősége.

1. A Szentírás *a kinyilatkoztatás kódexe*, Istennek az emberiséghez intézett szava; s erészben rendeltetése ugyanaz, ami a kinyilatkoztatásé általában: az emberiséget istenközösségre vezetni. Ebből a szempontból a Szentírás egyben kegyelem eszköze. Mint a kinyilatkoztatás kódexét Isten a Szentírást

a) Az Egyházra bízta mint anyagi hitforrást, hogy hitelesen értelmezze, és belőle merítse a kinyilatkoztatás tanításait.

b) Adva van *a hittudósok* számára, hogy belehatoljanak értelmébe, az Egyház hiteles értelmezéseit előkészítsék, illetőleg tudományosan igazolják, a hiányzó hiteles értelmezést pótolják. Mindezt azáltal érik el, hogy a Szentírást a tudományos hermeneutika elvei, a hit analógiája, a szentírási és a szenthagyományi analógia szellemében magyarázzák. Ami a *szentírási analógiát* illeti: az egész Szentírásnak az egy Szentlélek a szerzője; ezért a Szentírás összes kijelentései egy összefüggő egységes természetfölötti igazság-rendszert alkotnak; a látszólagos ellenmondásokat ehhez a zsinórmértékhez kell igazítani. A hittudósoknak ki kell nyomozni a bibliai kinyilatkoztatás *üdvtörténeti fejlődését* is, hogy így tartalmának egész gazdagsága és változatossága érvényesüljön. A hittudósnak és a papnak általában hivatása belehatolni a Szentírás értelmébe, vele eltelni és másokat is olvasására lelkesíteni.[1] A Szentírás *olvasásának* módja: nem annyira sokat olvasni a Szentírásról, mint inkább a Szentírásból, és pedig rendszeresen, elmélkedő, áhitatos elmerüléssel.

c) A Szentírás mint Isten írott szava a hitnek is eszköze (πηγὴ πίστεως), és mint ilyen minden embernek van szánva, főként *a hívőknek*. «Vizsgáljátok az Írásokat, mondja az Üdvözítő, azok tesznek bizonyságot rólam»; és rendreutasítja a szadduceusokat: «Tévedtek, nem tudván sem az Írásokat sem az Isten erejét».[2] Minthogy azonban egyfelől az Írás olvasása nem szükséges az üdvösségre, sőt még az intenziv hitéletre sem,[3] másfelől időnként és helyenként veszedelmessé válhatik, amint Szent Péter mondja Szent Pál leveleire való tekintettel,[4] és az eretnekségek története bőven igazolja, ezért indokolt, hogy az Egyház a mindenkori helyzetekhez alkalmazott megszorításokat tesz a Szentírás olvasását illetőleg; nem mintha föléje akarna kerekedni a Szentírásnak, még kevésbbé, mintha a lelkek elől el akarná zárni, hanem mert a lelkek üdvössége jelentősebb valami mint a korlátlan szabadság.

2. A Szentírás *a természetfölötti igazságok világa*[5]; a kinyilatkoztatást nem száraz kompendiumba foglalja, hanem a történeti fejlődés és a lüktető élet drámai erejével, a különféle korok, nemzedékek, egyének és helyzetek ezer változatú tükrözésében, egy élő világ erő- és eszme-gazdagságában tárja elénk. Ez a szempont segít az ószövetség értékének is kellő méltatá-

[1] Szent Jeromos beszéli: Álmában az örök Bíró széke elé került, és állása felől kérdezve az felelte, hogy keresztény. Az örök Bíró szemére lobbantotta: Hazudsz, ciceroniánus vagy; mert ahol a kincsed van, ott van a szived. Reggelve virradva hűséget és szeretetet fogadott a Szentírás iránt, amit aztán egész életén keresztül hűségesen megtartott. *Hieron.* Ep. 30. [2] Jn 5$_{39}$; Mt 22$_{29}$; cf. 2 Tim 3$_{6}$. [3] «Aki a hitre, reményre, szeretetre támaszkodik, nem szorul az Irásra, legföljebb mások oktatása végett; csakugyan e három által élnek sokan a pusztában kódex nélkül is.» *August.* Doct. christ. I 39, 73. [4] 2 Pet 3$_{16}$. [5] Cf. Ps 18 és 118.

sára a régi és új (Delitzsch, árja fanatikusok) marcionizmussal szemben, mely a maga politikai antiszemitizmusát oktalanul és vakmerően beleviszi a kinyilatkoztatás szentélyébe. Az újszövetség mindenesetre hasonlíthatatlanul fölségesebb mint az ó; a kettő: árnyék és valóság. De mindkettő egy közös tőnek virága; az alapvető hit és erkölcs jellegű tartalom tekintetében az ószövetség bimbó, az új kinyílott virág; az irodalmi és tartalmi tagoltság szempontjából pedig az ószövetség hasonlíthatatlanul gazdagabb, és teleologiailag indokolttá teszi az újszövetségnek csekélyebb terjedelmét és kisebb változatosságát; az ószövetség etekintetben olyan mint a hexaémeron műve, melynek elvégzése után megjelenik a hatnapos mű koronája-, értelmezője- és uraként az ember: az újszövetség. Ezért

a) a Szentírás *az Egyház számára* a vallási nevelésnek nemcsak forrása, hanem eszköze is (Sir = Ecclesiasticus; az evangéliumok a közös istentiszteletben és katechézisben), s egyben az egyházi áhitat és istentisztelet legfölségesebb hordozója és eszköze; csakugyan a liturgiai könyvek szentírási átitatottsága szembetűnő.

b) A *hittudós* és általában az elmélyedő *hivő számára* nemcsak a nagy létkérdések megoldását adja, hanem egyben nagy elmemozgató problémák szülőhelye, épúgy mint a szemmel látható világ (πηγὴ γνώσεως). Különösen ez a szempont az, mely a Szentírást csak a Krisztusban nagykorúaknak nyitja meg minden korlátozás nélkül, a kisdedeknek csak pedagógiai megszorításokkal.[1] Minthogy a Szentírás nem kompendium, hanem kozmosz, a szentírástisztelő elmének az is föladata, hogy kinyomozza e kozmosznak törvényszerűségeit. Ebben a munkában ideálként lebeg előtte a Szentírás kozmoszának és a hívő elme kozmoszának, a hittudománynak teljes összhangja, mint azt nagy stílban megkezdték Szent Bonaventura Breviloquiumának elején és Hugo a s. Victore De sacramentis christianae fidei ad eruditionem Scripturarum c. munkájában. Minthogy a Szentírás egy külön világ gazdagságával és éltető erejével szól hozzánk, s nemcsak tartalmán, hanem formáján is a Szentlélek üdítő fuvallata ömlik el, a protestáns magán-inspiráció tanításának határozott elutasítása mellett is kell vallanunk, hogy a Szentírás kiválóan termékeny új vallási gondolatok és emelkedések fölkeltésére, vagy régieknek új hatékonysággal való fölelevenítésére. Érthető tehát, hogy az Egyház kezében a Szentírás a legmonumentálisabb áhitatnak és áhitat-keltésnek, a közös istentiszteletnek lett a vezérkönyve, és utólérhetetlen elmélkedő könyv a hivő lélek számára.[2]

16. §. A szenthagyomány.

Diekamp I §§ 13—16; *Bartmann* I § 6; *van Noort* 2; *Pesch* I p. 2, s. 2; *Scheeben* I 141—177; *Franzelin* p. 1; *Schanz* III § 11; *Hettinger* 665—685; *Cano* III VII VIII; *Pázmány* Kalauz VI 1. 2 (Ö. M. IV 7 kk. cf. II 281 kk.) *Suarez* de fide 5, 4; *Billuart* De reg. fidei 2; *Berti* V 11. 6 7; *Wirceb.* Principia theol. 2. — M. *Winkler* Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian 1895; L. *Billot* De s. traditione 1904; De immutabilitate traditionis 1907; A. *Koch* Der h. Faustus, Bischof von Riez 1895; P. *Batiffol* Le catholicisme de S. Augustin 2 k. 1914; J. J. *Berthier* S. Thomas, doctor communis Ecclesiae I (Testimonia Ecclesiae) 1914; *Schermann* Allgemeine Kirchenordnung, frühchristl. Liturgie u. kirchl. Überlieferung 3 k. 1915—16; A. *Deneffe* Der Traditionsbegriff 1930; J. *Ranft* Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips 1931; B. *Poschmann* Ecclesia principalis 1933.

[1] Cf. Prov 25$_{27}$. [2] Cf. *August.* Conf. XI 2.

1. A hagyomány mivolta.

Hagyományozni általában annyi, mint javakat, tehát szellemi téren tanításokat, intézményeket, törekvéseket és eszméket az idősebb nemzedékről a fiatalabbra átszármaztatni. Tehát a *hagyomány* (traditio, παράδοσις) *aktív* értelemben azoknak a tevékenységeknek (és tevékeny embereknek, a hagyomány szerveinek) összessége, melyek egy szellemi kincset átadnak a következő nemzedéknek ; passziv vagy *objektiv* értelemben az áthagyományozott szellemi értékeknek összessége ; *terminativ* értelemben azok, akikre az idősebb nemzedék ráhagyja a szellemi kincseit.

Teologiai értelemben más az isteni hagyomány (tr. divina), t. i. olyan tanítás, melyet közvetlenül Isten ád, amely tehát kinyilatkoztatás ; és más az egyházi, mely vagy az apostoloktól vagy az apostolok utáni egyháztól ered (tr. apostolico-ecclesiastica et simpliciter ecclesiastica). Dogmatikai lelőhely és forrás (locus theologicus) számba csak az *isteni hagyomány* megy, vagyis az a kinyilatkoztatás, melyet Isten nem Szentírás formájában adott át megőrzés és terjesztés végett a kinyilatkoztatás szerveinek. Más szóval : *objektiv* értelemben a szenthagyomány maga a kinyilatkoztatás, amennyiben az nincs a Szentírásban lefektetve ; *aktiv* értelemben természetfölötti isteni tevékenység az, mely a kinyilatkoztatás szerveivel kinyilatkoztatásokat közöl, és őket e közlemények hű megőrzésére és terjesztésére indítja (a trienti zsinat szerint «Spiritus s. dictante»), de nem ihleti őket írásra ; *terminativ értelemben* a kinyilatkoztatás választott szerveihez van intézve, utoljára az apostolokhoz, részint az Úr Krisztus részint az általa ígért Szentlélek útján (tr. divina et divino-apostolica), azzal a meghagyással, hogy közvetítsék a következő nemzedéknek, és azzal a biztosítással, hogy az így útnak indított szenthagyományt az apostolok utáni egyház is mindig híven meg fogja őrizni.

Jól kell különböztetni a hagyománynak e két nézőpontja és mozzanata közt : A hagyomány, amennyiben közvetlenül Isten adta a kinyilatkoztatás szerveinek (utoljára vagy az Üdvözítő vagy a Szentlélek útján az apostoloknak), az eredeti vagy *konstitutiv* hagyomány ; amennyiben ezt az Egyház megőrzi és terjeszti, a fönntartó vagy *konzervativ hagyomány*. Az eredeti hagyomány aktiv és objektiv, a fönntartó csak objektiv ; az eredeti magának Istennek a szava, a fönntartó csak tartalmazza az Isten szavát. Általában a konzervativ hagyományról kell szólnunk ; nem egy szempont azonban ráillik mindkettőre.

2. A szenthagyomány létezése.

Tétel. **Van szenthagyomány mint a Szentírástól független és vele egyenlőrangú hitforrás.** Ez *hittétel* a 16. századi újítókkal szemben, akiknek sarktétele (a protestantizmus principium materiale-ja) : a Szentírás elégséges hitszabály és hitforrás (sola Scriptura) ; vele egyenlőrangú hitszabály vagy hitforrás nincs ; ha esetleg volna is a Szentírástól különböző hagyomány, az legföljebb a Szentírás tartalmának világosabb kifejtését célozza, a Szentírástól nem független, hanem belőle fakadt és beléje

torkollik. Ezzel szemben a trentói zsinat[1] azt tanítja: «A szentzsinat... mind az ó-, mind az újszövetségnek valamennyi könyvét, minthogy az egy Isten a szerzője mindkettőnek, nemkülönben a hitre és erkölcsre tartozó hagyományokat, mint amelyeket vagy az Üdvözítő vagy a Szentlélek élőszóval közölt és a katolikus Egyház folytonos utódlással őriz, egyenlő kegyelettel és tisztelettel fogadja és tiszteli».

Bizonyítás. Ami az *ószövetséget* illeti: a későbbi szentkönyvek nem egy dologról tanusítják, hogy hagyomány és nem egykorú írás őrizte meg emléküket; így Mózes holttestéről, az egyiptomi kivonulást kísérő földrengésről, arról, hogy nem volt a kivonulók közt beteg.[2] Kifejezetten és ismételten utal a szenthagyományra mint hitforrásra: «Ne mellőzd az öregek hagyományát, mit ők is atyáiktól tanultak. Tőlük tanulsz okosságot, hogy miként felelj szükség idején».[3] Az *újszövetség:* Az Üdvözítő némely zsidó hagyományt elutasít mint emberi tákolmányt,[4] s ezzel hallgatagon elismeri a hagyomány elvét. S csakugyan az újszövetség többször utal ószövetségi hagyományokra.[5] Maga az Üdvözítő nemcsak maga nem írt, hanem az apostoloknak nem is adott más parancsot mint azt, hogy hirdessék az igét.[6] Ezt a meghagyást ők nem érthették írásra, hanem csak élőszóbeli tanításra; az ószövetségi kánon ugyanis be volt fejezve és a zsinagógában már akkor nem volt szabad leírni a szent tanításokat; a történelem tanusága szerint csakugyan külső körülmények hatása alatt álltak neki írni, jóval az igehirdetés megkezdése után. S valóban az apostolok, valahányszor igehirdetésük forrásáról nyilatkoznak, mindig hangsúlyozzák, hogy azt adják át, amit az Úrtól vettek[7] és a híveknek egyet kötnek lelkére: «Tartsátok erősen a hagyományokat, melyeket tanultatok, akár élőszó akár levelünk által»;[8] és ezt tekintik forrásnak a következő nemzedék hite számára is: «Amit tőlem hallottál sok tanu bizonyságtétele kíséretében, bízzad hűséges emberekre, akik alkalmasak másokat is tanítani».[9] Végül a Szentírás nem mondja ki sehol sem, hogy egyedüli hitforrás; minthogy pedig ez épenséggel nem értődik magától (amint kitűnik az alább következő észbeli megfontolásokból), a Szentírás hallgatása e pontban döntő érv a protestantizmus ellen, amely csak azt akarja elfogadni hitigazságnak, amit a Szentírás kifejezetten tanít.

A szenthagyományból. Még a mult század közepén is protestánsok közt közkeletű volt az a fölfogás, hogy a hagyomány elvét a hitvitázó szentatyák találták ki, amikor a titkos hagyományaikra hivatkozó gnósztikusokkal szemben megszorultak a katolikus Egyház védelmében. Ma a liberális protestánsok megengedik, hogy az apostoli hagyománynak mint hitforrásnak elismerése őskeresztény meggyőződés, és hogy a keresztény hit és keresztény hitközségek fönnálltak már az írott evangéliumok előtt.[10] S valóban:

[1] Trid. 4 cf. Vat. 3 cp 2 *Denz* 783 1787. [2] Jd 9₁ Ps 67₈. 113₁-₈ Am 5₂₅; Ps 107₃₇. [3] Sir 8₉-₁₂; cf. Deut 6₄-₉ 32₇ Job 8₈-₁₉ Ps 43 77₁-₅ Mal 2₅-₉ Sap 16—19 Sir 6₁₈-₃₇. [4] Mt 15 Mc 7. [5] Jd₉ Act 7 1 Cor 10₄ 2 Tim 3₈ Heb 11₃₇. [6] Mc 16₁₅ Mt 28₁₈ Lc 24₄₇ Jn 17₁₄ ₁₇-₁₉. [7] Pl. Jn 16₁₃ 20₃₀ 21₂₅ 2 Jn₁₂ 3 Jn₁₃ Jud₃ ₁₇ Act 1₃ 6₄ 20₂₄ Rom 6₁₇ 10₁₃-₂₁ 1 Cor 4₇ 7₁₇ 11₂ ₂₃ 15₃ Col 1₂₃ 2₆-₇ 1 Tim 3₁₅ 4₁-₆ 6₂₀ 2 Tim 1₁₃ 2₂ 2 Thes 2₁₄ 3₆. [8] 2 Thes 2₁₄; 1 2 Thes általában a hagyomány evangéliuma; 1 Thes egész tartalma föltételezi az apostol élő tanítását. [9] 2 Tim 2₂ cf. 1 Tim 6₂₀. [10] Ap. *Bartmann* I⁷ 27.

Az *apostoli atyák* a hivőket sűrűn utalják a tanító egyházhoz.[1] Ez nem is történhetett máskép olyan időben, mikor az újszövetségi kánon még nem volt rögzítve. Az Apostoli hitvallás mint a hitnek zsinórmértéke a 2. század végén különböző helyeken úgyszólván ugyanabban az időben, azonos tartalommal és jelleggel jelenik meg[2]; világos bizonyságul, hogy régebben, azonos föltételek mellett alakult ki, és egy élő hagyománynak irodalmi lecsapódása. Általában kifejezetten utalnak és utaznak az apostoli hagyományra. Igy Papias nagyobb hasznot remél az apostolok élő szavára való emlékezésből mint az írásokból.[3] A *gnózis-ellenes atyák* tehát semmi újítást nem tettek, mikor a hagyományra hivatkoztak; csak szabatosabban megkülönböztették az Irás, apostoli hagyomány és püspöki tanítás mozzanatát, és tudatosabban alkalmazták a hagyományt mint hitforrást. Igy Irenaeus: «A gnósztikusok a hagyományos tanítás útjáról letértek állítólagos titkos hagyományaik miatt; pedig nincs az Egyházban titkos hagyomány, hanem azt nyilván láthatja, aki akarja. Az apostolok az igazságot letétbe helyezték azoknál, akiket püspökökké tettek, és az aztán a püspökök törvényes utódlása útján eljutott hozzánk. Nem is kell fáradsággal végigkutatni valamennyi egyház hagyományát, elég vizsgálni a rómait».[4] Origenes pedig elvként állapítja meg: Az eltérő tanítások forgatagában ragaszkodni kell az egyházi igehirdetéshez, mely az utódlás során az apostoloktól ered és máig fönnáll. Csak azt kell igazságként hinni, ami nem tér el semmiben az egyházi és apostoli hagyománytól.[5] A *későbbi szentatyák* még nagyobb tudatossággal és energiával képviselik a hagyomány elvét, különösen a görög atyák a Szentlélek körül folytatott vitáikban; ebben a kérdésben nem tartották ugyanis kielégítő forrásnak a Szentírást.[6]

A *teologiai megfontolás* azt mutatja, hogy *a)* akiknek a kinyilatkoztatás adva volt, azok részben *törvényhozók, próféták és tanítók* voltak, és ennek a jellegüknek megfelelt, hogy írásra kapjanak indítást; részben azonban a tett emberei voltak, *patriarkák, királyok, hierarchák*, és ezekhez illett, hogy szintén isteni indításra tanítsanak ugyan, azonban gyakorlati jellegüknek megfelelő közvetlen módon: élőszóval és intézkedésekkel. A Szentírás tanusága szerint csakugyan Ádám, Noé, Ábrahám, majd Illés, Elizeus, később Keresztelő sz. János, főként pedig Szűz Mária a kinyilatkoztatás kiváló szervei voltak, azonban nem írtak.[7] Ha már most az előbbiek sugalmazott írásai fönnmaradtak, az utóbbiak tanítása pedig velük együtt sírba dőlt, akkor Isten a kinyilatkoztatás közlésének ezt a jelentős módját engedte elkallódni és nem értékesítette az Isten országának szolgálatára. Ez azonban ellenkezik az Isten bölcseségével; következésképp a kinyilatkoztatás kétféle közlésének a fönnmaradás két módja is felel meg: Szentírás és szenthagyomány. *b)* A kinyilatkoztatás tartalmaz *egyfelől tanítást és törvényt,*

[1] Didache 11, 1; *Ignat.* Magn 13, 1 Trall 7, 1. [2] *Tertul., Iren., Orig., Novat.* cf. *Denz* 1—4. [3] Ap. *Euseb.* Hist. Ecl. III 40. Cf. *Barnab.* 16, 9; *Clem. Rom.* 7, 3 42—44 *Polyc.* 7, 2 32; 4, 2 *Diognet* 11. [4] *Iren.* I 10, 2 III 2—4; Epid. 3; cf. *Tertul.* Praescript. egészen, főként 15 21 28 37; Corona 3 4. [5] *Origen.* Princip. praef. 2; ugyanígy *Cypr.* Unit. Eccl. 3—5 7—9. [6] *Epiphan.* Haeret. 61, 6; *Basil.* Spirit. S. 27 29, 71—75; Eunom. I 1—3; *Nyssen.* Eunom. 3—4; *Athanas.* Serap. I 28; Ctra gent. 1; *Chrysost.* in 2 Thes 4, 2; *Hilar.* Ad Const. 2, 9; *Hieron.* Lucif. Calar. 8; *August.* Bapt. V 23, 31; Ep 54, 1, 5; ctra Donat. 23, 31; Mor. Ecl. I 25, 47; *Damascen.* Dorm. BMV 2, 18; Fid. orthod. IV 12 etc. [7] Cf. Sir 44—50.

másfelől tetteket, intézményeket és szokásokat. A tan jellegének jobban megfelel az írás útján való fönnmaradás, a gyakorlati jellegnek inkább a hagyomány útján való terjedés. *c)* A kinyilatkoztatás nemcsak *objektív igazságokat* hirdet, hanem azoknak (isteni kegyelemmel támogatott) *öntevékenység* útján való elsajátítását is követeli. E két mozzanatnak csak a fönnmaradásnak két külön módja tud igazán eleget tenni: az Irás mint elsősorban a tanítás szerve, és a hagyomány mint elsősorban a gyakorlásnak és elsajátításnak közvetítője. Hozzájárul, hogy a kinyilatkoztatásnak hozzá kell férkőznie mindenfajta emberekhez; már pedig tapasztalás szerint az élő hagyomány hajlékonyabb és jobban tud alkalmazkodni, és ezért a sokféle nehézség és igény útvesztőiben biztosabban megtalálja az utat a lelkekhez, mint a merev formába rögzített, hajlíthatatlan írás. A történelem csakugyan tanusítja, hogy a kinyilatkoztatás már széltében el volt terjedve és érlelte hatásait, mielőtt megjelentek az első szentiratok. *d)* «*Két* vagy három *tanú* száján áll meg minden ige»[1]; rendjén van tehát, hogy két tanu: Irás és hagyomány tegyen bizonyságot amaz ige mellett, mely eredeténél, tartalmánál és hivatásánál fogva valamennyinél súlyosabb.

Nehézségek. 1. A szenthagyomány elve *árnyat vet a Szentírásra;* nevezetesen azt a látszatot kelti, hogy a Szentírás nem elég világos és nem elégséges hitforrás. — *Megoldás:* A katolikus Egyház egyenlő kegyelettel és tisztelettel fogadja a Szentírást és szenthagyományt; egyiket sem emeli ki a másiknak rovására (l. 198. lap).

2. Senki sem vállalkozhatik a hagyomány *tanításainak tételes elsorolására;* tehát bizonytalan marad a tartalma és terjedelme. — *Megoldás.* Ugyanezt kell mondani a Szentírásra is; és ebből még sem lehet tőkét kovácsolni ellene. És méltán. Mert a Szentírás is a szenthagyomány is kozmoszként jelenik meg a hivő lelke előtt; tartalmának gazdagságát csak megsejteni, nem előre áttekinteni van rátermettségünk; épúgy mint a természeti világ igazság-tartalmát nem tudjuk tételekben kimeríteni. De valahányszor a jámbor szükség hozzájuk fordul vagy az istentelenség ellenük támad, az Egyház, melyre rá van bízva kezelésük, megtalálja benne, amire épen szüksége van, és így tapasztalásból megbizonyosodik kimeríthetetlen gazdagságáról és egyben határozottságáról.

3. A *szentatyák dicséretekkel halmozzák el a Szentírást* és gyakran kiemelik a hagyomány rovására. — *Megoldás.* Igen, ezt megteszik a gnósztikusok zughagyományaival szemben, de nem a katolikus hagyománnyal szemben, mint láttuk Irénnél. Különben mire kellene magyarázni azt a meglepő jelenséget, hogy mikor az újszövetségi kánon végleges alakot ölt, és ezzel az egész Szentírás határozott körvonalakban lép a katolikus tudat elé; épen akkor hirdetik, indokolják és alkalmazzák a hagyomány elvét a legnagyobb tudatossággal. Ezt nem lehet másképen értelmezni, mint hogy a Tridentinum álláspontján állnak: egyenlő kegyelettel öveztek hagyományt és Irást.

4. Többen a gyakorlatban semmibe se vették a hagyomány elvét, melyet írásban képviseltek; így *Tertullián, Ciprián.* — *Megoldás:* Tertullián mint montanista lett hűtlenné katolikus álláspontjához; Cipriánt az eretnekek újrakeresztelésének ügyében nem egy jeles katolikus tudós is elejti: e pontban elkanyarodott a katolikus elv egyenes útjáról; egy

[1] Mt 18$_{16}$; cf. Deut 19$_{15}$ 2 Cor 13$_{1}$.

atya nem az Egyház és nem a hagyomány! Mások úgy gondolják, hogy ebben a kérdésben is védhető.[1]

3. A szenthagyomány fönntartó tényezői.

A hagyomány eredetét tekintve szóbeli; Isten úgy közli a címzettekkel, hogy nem indítja őket egyúttal írásra is; és ők ismét írás nélkül továbbítják: a tanításokat élőszóval, a rendelkezéseket megfelelő élő intézkedésekkel. Minthogy az apostoli utódlás (successio apostolica) hézagtalan nemzedéklánccal köti össze a jelenlegi tanító egyházat a hagyományi kinyilatkoztatás első szerveivel, és a tanító egyház van az Istentől arra rendelve, hogy a hagyományi kinyilatkoztatást a maga egészében fönntartsa, terjessze és diadalát biztosítsa, ezért a hagyományt *elsősorban az Egyháznak élő tanításából* lehet meríteni.

Ám a tanító Egyházat ép az élet arra sürgeti, hogy a hagyományi kinyilatkoztatás továbbadásában igénybe vegyen minden alkalmas eszközt; lelki szükség is arra készteti az egyházi tanítókat, hogy ami eltölti egész valójukat, annak maradandó kifejezést is adjanak, tehát többek közt írásokkal is, melyek a következő nemzedékek számára az Egyháznak mindenkori élő tanítása mellett a hagyományi kinyilatkoztatás forrásaként szerepelhetnek. Igy nem ellenmondás, hogy a hagyomány a hitnek nemírott forrása, és mégis lehet szó a *a hagyománynak írott forrásairól.* Mikor kérdés történik, milyen tényezők tartják fönn a hagyományt, főként ezekre az állandó jellegű és viszonylag önálló forrásokra kell gondolni, melyek azonban az Egyháznak mindenkori élő tanításában nyernek igazi életet és szólalnak meg teljes hűséggel. Mikor pedig az Egyház élő tanításáról esik szó, nem szabad felejteni, hogy ez egyrészt a hagyomány fönntartó tényezője ugyan és mint ilyen hitforrás, másrészt azonban hivatalos szerveiben a hitigazságok tévedhetetlen hirdetője is, és mint ilyen közvetlen hitszabály. Amennyiben a hagyományról mint hitforrásról beszélünk, az Egyház mindenkori élő tanításától viszonylag független hagyományi forrásokra gondolunk; az élő egyházi tanítást inkább mint hitszabályt szokás méltatni. A hagyomány *fő forrásai* a következők:

1. *Okmányok* (traditio documentaria).

a) A *hitvallások*, t. i. a hitigazságok rövid foglalatai. *b)* A tévedhetetlen egyházi *definíciók* (egyetemes zsinatok határozatai és pápai szék-nyilatkozatok, azaz ex cathedra tanítások). *c)* Más *hiteles egyházi tanítások* (nem-egyetemes zsinatok határozatai, pápáknak nem székbeli, hanem egyéb nyilatkozatai, kongregációk határozatai). *d)* A *szentatyák* írásai. A szó szoros értelmében egyházatyák olyan egyházi írók, akik kiválnak régiségükkel (Nyugaton Nagy sz. Gergely † 604, Keleten Damaskusi sz. János † 749 zárja le az egyházatyák korát), életszentségükkel és tanításuk igazhitűségével (ezt az ortodoxiát nem rontja le egy-két tárgyi tévedés, különösen akkor még nem tisztázott kérdésekben, ha egyébként megvolt bennük a katolikus lelkület), és akiket az Egyház ilyenekként tisztel; szentségükről és igazhitűségükről ugyanis ő van hivatva jogerősen ítélni.

[1] Cf. *Ernst* Cyprian und das Papsttum 1912 p. 148 ss; főként *Poschmann* Ecclesia principalis 1933.

Aki vagy szentség vagy igazhitűség dolgában nem felel meg a mértéknek, egyszerűen egyházi író. Akik igaz hittel, életszentséggel, és tudománnyal (de nem okvetlenül régiséggel) válnak ki és az Egyháztól ilyenekként vannak elfogadva, azok *egyházdoktorok*. Ezek: a négy nagy nyugati egyházdoktor, Ambrus, Jeromos, Ágoston, Gergely; a három nagy keleti (ekuménikus) doktor, Vazul, Naziánzi sz. Gergely, Aranyszájú sz. János; továbbá Atanáz, Jeruzsálemi és Alexandriai sz. Ciril, Hilarius, Petrus Chrysologus, Nagy sz. Leo pápa, Izidor, Béda, Damaskusi sz. János; az atyák kora után: Szent Anzelm, Bernát, Tamás, Bonaventura, Salesi sz. Ferenc, Liguori sz. Alfonz, Canisius sz. Péter SJ (1926), Keresztes sz. János (1927), Szent Bellarminus Róbert SJ (1930), Nagy sz. Albert OP (1931).[1] A *hittudósok*, kik az atyák kora után, főként a 12. századtól kezdve módszeresen és nagy tudományossággal tárgyalták a katolikus igazságot az Egyház színe előtt, az egyházi elöljárók jóváhagyása vagy legalább engedélye mellett.

2. *Emlékek* (traditio monumentalis).

a) Az Egyház *rendes tanító tevékenységének* mindenkori objektív lecsapódása két irányban: az *egyházi tanítás*, tehát elsősorban a katechézis (katekizmusok és prédikáció); a hivőknek erre adott visszhangja, vagyis a hivőknek e rendes tanításhoz igazodó és tárgyilag kifejeződő hite; tehát a hivők hitírásai, melyek az Egyház színe előtt és helyeslésével jelennek meg, a nagyobbszabású alkalomszerű megnyilvánulások, minők a vértanuk aktái; továbbá az egyházi művészet, a hivők jámbor szokásai, keresztény föliratok. *b)* Az *istentisztelet;* az Egyház áhitata ugyanis kifejezésre juttatja hitét; lex supplicandi statuit legem credendi; tehát a liturgia, a szentünnepek tárgyi tartalma (heortologia), a szenthelyek tartozékaikkal: ereklyék, fölszerelés, kegytárgyak, ékesítés, fölírások. *c)* Az *Egyház élete*, amint kifejezésre jut intézményeiben és történetében, nevezetesen a vallási mozgalmakban, eretnekségek leküzdésében, jogi és egyházszervezeti intézkedésekben.

4. A szenthagyomány ismertetőjegyei (kritériumai).

Hogy mi igazi hagyomány, azt legkönnyebben és legbiztosabban az Egyháznak mindenkori élő, tekintély jellegű tanításából lehet megállapítani, mely a tévedhetetlenség karizmájánál fogva mindenkor a kinyilatkoztatott igazságot tárja a hivők elé. Tehát *a tekintély jellegű egyházi tanítás a hagyomány legbiztosabb kritériuma.* Ez azonban egyúttal a közvetlen hitszabály. Ezért, mikor a hagyomány kritériumairól beszélünk, nem erre szoktunk gondolni, hanem olyan ismertetőjegyeket keresünk, melyek segítségével *a hagyomány forrásaiból biztos teologiai ítélettel* ki tudjuk emelni az igazi hagyományt vagyis a kinyilatkoztatott igazságot, és azt el tudjuk különíteni a merőben emberi elemektől, minőket az emberi tevékenység útján terjedő hagyomány sodra fövenyként hord a kinyilatkoztatott igazság aranyával együtt.

Általános szabály: Ha a hagyomány forrásai egyértelműleg úgy állítanak elénk egy tanítást mint kinyilatkoztatást, akkor az hitigazság; vagyis **a hagyomány forrásainak egybehangzó tanusága hitforrás.**

Ez *biztos.* Mert *a) van szenthagyomány* mint a Szentírástól független

[1] L. *Benedict. XIV* De servorum Dei beatificatione IV 2, 11.

hitforrás ; ám ha a hagyományt fönntartó szervek egybehangzó tanusága sem tárná elénk teljes biztonsággal a hagyomány útján fönnmaradt kinyilatkoztatást, akkor más módon még kevésbbé lehetnénk biztosak fönnmaradásáról ; vagyis olybá kellene venni, mintha nem léteznék. Ez azonban ellentétben van a hagyomány létezésének dogmájával. *b)* A hagyomány forrásainak egybehangzó tanusága bármely korban az akkori *Egyháznak* tanítását juttatja kifejezésre, hisz az Egyháznak mindenkori tanítása azokban verődik ki ; ha már most az egyöntetű hagyományi tanítás nem volna a kinyilatkoztatás szava, az Egyház időnként nem volna a kinyilatkoztatásnak megbízható hirdetője. Ez pedig ellentétben van az Egyház fogyhatatlanságának és tévedhetetlenségének dogmájával.

A hagyományi tanuság egyértelműsége tekintetében a következő szempontok irányadók : 1. Az egyértelműség mindig *erkölcsileg* és nem matematikailag értendő ; vagyis egybehangzó a tanuság, ha egyet mondanak a főbbek, kik a többieknek is vezérei és szószólói ; Szent Ágoston szerint «megmérni és nem megolvasni kell a szavazatokat».[1] Tehát nem rontja le az egyöntetűséget egy különvélemény, ha elenyészően kevés vagy jelentéktelen tanu áll mögötte, vagy ha azt a (külső vagy belső) körülményekből teljesen meg lehet okolni. 2. Az összes hagyományi források egybehangzó tanuságával fölér a következők egyikének is egyöntetű tanusága : hitvallások, tévedhetetlen egyházi határozatok, szentatyák, hittudósok, katechézis, liturgia, a többi forrás együtt. E *forráscsoportok* mindegyikében t. i. kifejezésre jut az Egyháznak egész hitéleti álláspontja ; mindegyik egymagában is az Egyház élő tanításának elégséges kifejezése. 3. Az egyöntetű tanubizonyságnak ki kell terjeszkednie a *tanusított igazság formai jellegére is;* vagyis egyértelműleg tartalmaznia kell nemcsak az illető tanítást, hanem arról is kell biztosítania, hogy kinyilatkoztatott igazságként tanusítják. Ez a biztosítás természetesen lehet merőben tartalmi is, vagyis nem kell okvetlenül kijelentenie : ez kinyilatkoztatott igazság, hanem elég, ha jelzi : ezt hinni kell ; vagy : ezt az Egyházzal valljuk, ezt tagadni eretnekség. Ilyen esetben a tanusított tétel hitigazság. Ha a hagyomány egyszerűen csak azt tanusítja, hogy ama tétel igaz, hogy el kell fogadni, akkor katolikus igazságként, a hittel kapcsolatos tételként kell venni (211. lap).

Hozzáadás. *Ennek az általános szabálynak nincs negatív értelme;* nem lehet a visszájára fordítani. Vagyis, ha valamely tanításról egy korban az önálló értékű forráscsoportok valamelyikéből vagy összességükből nem lehet kimutatni az egybehangzó tanuságot, még nem következik, hogy nem kinyilatkoztatott tanítás. Hisz megtörténhetett, hogy az Egyház egyértelműleg vallott egy tanítást, azonban a ránk maradt hagyományi források hézagossága miatt ez az egyöntetűség nem jutott kifejezésre. Sőt egy kor hagyományi tanuinak szétágazó tanuzása sem dönt nemleges értelemben. A dogma-fejlődés tényéből (20. § 2) ugyanis következik, hogy ami az egyházi életnek egy későbbi szakában kifejezett, formai hittárgy, az egy előző korban lehetett burkolt és csíraszerű hitnek s következésképen nézeteltéréseknek is tárgya. Ilyenkor a lassan kikristályosodó és állandósuló egyöntetűség a hagyomány-jellegnek egyedüli biztos kritériuma.

[1] *August.* Ctra Julian. II 35.

Ez a megfontolás vet világot arra a híres hagyományi kánonra is, melyet *Lerinumi* Vince állított föl[1] (magánhasználatra) az akkor keletkező-félben levő tévedésekkel szemben: «Magában a katolikus Egyházban mindenkép legyen nagy gondunk azt vallani, amit mindenütt, amit mindig, amit mindnyájan hittek (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus); ez t. i. voltaképen és igazán katolikus». Ennek a sokat vitatott kánonnak valószínű értelme: Az egyértelműség (quod ab omnibus) formai mozzanat; az egyetemesség (quod ubique) és régiség (quod semper) anyagi mozzanatok. Az egyértelműségnek mint formai mozzanatnak mindig meg kell lennie; ha megvan a térbeli egyetemesség (a jelenben), a hagyományozottság kérdése el van intézve; az Egyház jelenlegi egyetemes tanítása biztosítja ugyanis az egyértelműséget. Ha azonban ez nincs meg (mint ép az ő idejében is, mikor új eretnekségek voltak keletkezőben), akkor vissza kell menni a multba; akkor a hit régisége és folytonossága dönt. Tehát a három kritérium nem kollektív, hanem részben disztributiv értelemben veendő. Az előzőkből világos, hogy a Vincentius-féle kánon is csak pozitív értelemben használható, visszájáról azonban nem. Hiánya továbbá, hogy (kortörténeti okokból) nincs tekintettel egy közvetlenebbül kínálkozó és könnyebben kezelhető kánonra: az Egyháznak és nevezetesen az Egyház fejének tekintély jellegű tanítására.[2]

A *szentatyák és hittudósok* csoportja nagy jelentősége és terjedelme miatt külön figyelmet érdemel. Az ő hagyomány-tanu jellegüket kimondja ez a *tétel:* **Ha a szentatyák vagy hittudósok egyértelműleg kinyilatkoztatott igazságnak mondanak valamit, tanuságuk megfelel a valóságnak**; más szóval a szentatyák vagy hittudósok egyértelmű és formai bizonysága a dogmának lelőhelye. Ez *a szentatyákat illetőleg majdnem hittétel, a hittudósokat illetőleg is biztos.*

a) A *zsinatok* az eretnekekkel szemben az atyák egyértelmű bizonyságát döntő érvnek tekintették, és annak értelmében határoztak a vitás hitkérdésekben.[3] *b)* A trentói és vatikáni zsinat szerint a Szentírást a szentatyák egyöntetű tanusága szerint kell értelmezni (p. 185). *c)* A régi *Egyház* az atyák által tanított (hisz általában vezető egyéniségek, jobbára püspökök voltak), és náluk tájékozódott; egyetemes tévedésük tehát egyértelmű volna magának az Egyháznak tévedésével. Csaknem ugyanaz áll a hittudósokra is. Általuk tanít és tanításuk szerint igazodik az Egyház; hiteles tanításának nyilvánítása előtt szorgosan vizsgálja a hittudósok nézeteit. Hozzájárul, hogy az Egyház a hittudósokat kifejezetten is megbecsüli és kitünteti, persze többnyire nem személyenkint mint az atyákat, hanem rendesen a teológiai iskolákat.[4]

A szentatyák és hittudósok tanuságának azonban természetesen csak akkor van meg ez a dogmatikai jellege, *ha csakugyan egyértelmű és formális.* Amit egy vagy egynéhány a többinek tiltakozása mellett tanít, lehet igaz; de más okból, nem pedig azért, mert atyák tanusítják;[5] de lehet

[1] *Lerinens.* Commonitorium 3. [2] Cf. W. S. *Reilly* Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de foi de s. Vincent de Lérins 1903. [3] Nicaenum I: *Athanas.* Ep. ad Afros 6; Constantinopol. I: *Socrat.* Hist. Ecl. ad a. 381 (M 67, 586); Ephes. act. I ap. *Mansi* Coll. IV 1183; Constantinopol. II.: *Denz* 212; Calcedonense: *Denz* 148. etc. [4] L. pl. IX. Pius levelét *Denz* 1683. [5] Cf. *August.* Peccator. merit. III 7, 14 Ep. 82, 3 Faust. XI 5; cf. *Thom* I 1, 8 ad 2.

téves is.[1] Nem az egyes egyházatyák tévedhetetlenek, hanem összességük mint a Szentléleknek a hagyomány fönntartására kiválasztott egyik szerve.

Az egyértelműség továbbá itt is *erkölcsileg* értendő. Tehát, ha az egymástól távoleső különféle egyházak főképviselői egyetértenek, ez egybehangzó tanuságot teremt, mint helyesen vette észre Lerinumi Vince.[2] Sőt egynéhánynak tanusága is elegendő, ha mint az ügynek főszóvivői az egész Egyház színe előtt képviseltek egy tanítást, és a többiek nem foglaltak állást ellenük (vagy az esetleges ellenkezések magyarázatukat lelik a körülményekben); mint Atanáz az ariánusok ellen, Alexandriai sz. Ciril a nesztoriánusok ellen, Szent Ágoston a pelagiánusok ellen; vagy pedig, ha az Egyház egy-egy esetben vagy általánosságban kifejezetten nagy súlyt ád egy szentatyának vagy hittudósnak, mint az atyák közül tette Szent Ágostonnal,[3] és a hittudósok közül Szent Tamással.[4]

A szentatyák (és bizonyos fokig a hittudósok) egyértelmű tanuságának megállapításánál *nem szabad kizárólag filologiai és történeti módszert* követni; hanem tekintetbe kell venni, hogy a hagyománynak hitelesített tanuival van dolgunk, akik összességükben a kinyilatkoztatott igazság dolgában nem taníthatnak tévedést; sőt egyenként sem képviselhetnek kifejezetten formális tévedést ott, ahol már definiált hitigazságról van szó; a dogma-fejlődés folytonossága pedig megköveteli, hogy amit nem vallanak is kifejezetten és forma szerint, az is legalább burkoltan és csíraszerűen megvan tanításukban (20. § 3). Az értelmezésnek ez a módja, melyet az antimodernista eskü követel,[5] tudományosan is igazolható: Ma már megköveteli a tudományelmélet, hogy minden tudomány a maga tárgyát sajátos jellegének szabatos észbevevésével fogja meg; különben meghamisítja. Már pedig, aki a szentatyák iratait mint merő történeti emlékeket kezeli, természetfölötti jellegük mellőzésével, ezt teszi; s ezért nem fog hozzáférkőzni tanításuk finomabb árnyalataihoz sem, aminőkről itt többnyire szó van. Részben innen van, hogy a liberális protestánsok és a vallástörténeti iskolához tartozó dogmahistorikusok filologiai készültségük és fitogtatott tárgyilagosságuk ellenére is gyakran annyira melléje fognak a valóságnak.

Ott, ahol az atyák (és a hittudósok) nem mint a kinyilatkoztatás tanui szerepelnek, a merő *theologumenonokban*, annyit ér állásfoglalásuk, amennyit érveik. Mindamellett nagy preszumpció szól mellettük: az életszentség, a kiváló szellemi képességek, az eredethez való nagyobb közelség, az istenes igazságok földolgozására irányuló nagyobb energia. Merőben világi ismeretekben ők is koruknak gyermekei.[6]

5. A szenthagyomány és Szentírás viszonya.

A *protestánsok* nem fogadják el a szenthagyományt mint a Szentírástól független hitforrást, és ennek megfelelően nem győzik magasztalni a Szentírás kiválóságát, nevezetesen elégséges voltát, világosságát és

[1] Cf. *August.* Bapt. II 4; I 2, 14; 5, 25; 6, 3; cf. *Thom* 2II 10, 12; *Denz* 1320. [2] *Lerin.* Common. 30. [3] Cf. *Coelest.* I Ep 21 *Denz* 128; *Gelas.* I. ep. 6, 9; *Hormisd.* ep. 124, 5; Arausic II. [4] L. *Berthier* fönt 188; S. *Szabó* Die Autorität des h. Thomas v. A. in der Theologie 1919; kötelező tekintélye: CIC 1366 § 2; 589 § 1: XI. Pius: Studiorum ducem 1923; cf. XIII. Leo: Aeterni Patris 1879. [5] *Denz* 2146. [6] Cf. *Cano* VII 3.

hatékonyságát. Velük szemben viszont nem egy katolikus hittudós a hagyományt, ha nem is kizárólagos, de kiválóbb hitforrásnak tartotta, és az említett három kiválóságot a Szentírással szemben a hagyománynak tulajdonította. A *trienti zsinat* ellenben a Szentírást és a szenthagyományt a kinyilatkoztatás egyenlőrangú két forrásának minősíti, és előírja, hogy *egyforma kegyelettel és tisztelettel* kell övezni mindkettőt (190. l.). Ennek a tévedhetetlen megállapításnak értelmében a következőképen alakul a Szentírás és a szenthagyomány viszonya a vitatott három szempont tekintetében:

1. Az *elégségesség* szempontjából a Szentírás is a szenthagyomány is külön-külön elégséges hitforrás abban az értelemben, hogy tartalmazza azt a kinyilatkoztatást, még pedig egészen, melyet az Isten általuk el akart juttatni az emberiséghez; tehát *mindkettő viszonylag elégséges*. Abszolút értelemben egyik sem teljes; egyik sem tartalmazza az egész kinyilatkoztatást, amely megtörtént. *Nem teljes a Szentírás:* idő folytán nem egy sugalmazott könyv elveszett, amint azt kétségtelenül tanusítja maga a Szentírás.[1] Ilyen értelemben *a hagyomány sem* teljes. A szentatyák iratai közül igen sok elveszett; sok kinyilatkoztatás pedig egyáltalán följegyzésre sem került, és más úton sem maradt ránk, pl. a Jn 21-ben jelzett krisztusi tanítások és tettek; az Evangelium secundum Hebraeos igen sok dolgot tartalmazott (Szent Jeromos szerint), melyeknek a kánoni evangéliumokban nincs nyoma; nem egy olyan kinyilatkoztatás is történt, melyet a címzettnek nem is volt szabad közölnie.[2]

A hittudósok csak néhány olyan hittételt sorolnak föl, *melyeket a Szentírásból nem lehet bizonyítani* (a kánon, az inspiráció, gyermek-keresztelés, a szentségek hetes száma; sokan hozzáadják az őrző angyalok, a tisztítóhely és a szeplőtelen fogantatás tanát). Viszont mások abban a meggyőződésben vannak, hogy ezeket is lehet bizonyítani a gondosan értelmezett Szentírásból, ha nem is annyira döntő módon, mint akárhány más dogmát; kivéve természetesen a kánont, illetőleg a sugalmazottságot, melyet azonban a hagyományból sem lehet döntően bizonyítani, hanem csakis az Egyház tévedhetetlen tanításából (172. lap). Ez Szent *Bellarminus*nak álláspontja, aki hivatkozik az egyházatyák és hittudósok legtekintélyesebbjeire.[3] Vagyis a régieknek csaknem egyértelmű fölfogása szerint a Szentírás és szenthagyomány két egymástól viszonylag független és külön-külön elégséges hitforrás, a kinyilatkoztatásnak két egyenlő rangú tanuja. Tehát nincs a teologia multjában elég alap arra, hogy sok újabb hittudós úgy különböztet értelmező és alkotó hagyomány (traditio inhaesiva et constitutiva) közt, hogy az inhéziv ill. értelmező hagyomány ugyanazt tartalmazza, mint a Szentírás, csak világosabban; a konstitutiv pedig túlmegy az Irás tartalmán. Ezt a különböztetést azonban fönn kell tartani

[1] Náthán, Gád stb. könyve: cf. 1 Chron 29_{29} 2 Chron 9_{29} 13_{22}; Jeremiásnak egy írása: cf. 2 Mach 2_{1}. Cf. Mt 27_{9}, *Iren.* Haeres. IV 22; az az irat, melyből idéz Szent Pál Eph 5_{14}: cf. 1 Tim 3_{1} 2 Tim $2_{11\ 19}$ Jac 4_{5}, *Clem. R.* I 23; a laodiceabeliekhez írt levél: 1 Cor 5_{9} 15_{7}; cf. Col 4 $_{16}$ [2] 2 Cor 12_{1} Ap 10_{4}. [3] *Bellarm.* Verb. Dei 4, 11 obj. 1, 14; a tekintélyek, kikre hivatkozik: *Lerin.* Comm. 2; *Orig.* in Lev hom. 5, 9; in Jer. 1, 7; *Hieron.* in Ag 1, 11; *Basil.* Or. de fide 1 2; *August.* Doctr. chr. I 39; Crescon. I 33, 39; Unit. Eccl. 22, 63; *Halens.* III 1; *Albert. M.* S. theol. I; *Thom* I 1, 8 ad 2; *Bonavent.* Brevil. prooem. 1 7.

abban az általánosabb értelemben, hogy Szentírás és hagyomány kiegészítik egymást; hisz különben Isten nem állított volna két külön tanut a kinyilatkoztatás számára. A Szentírás ugyanis inkább a tant tartalmazza s az elméleti vizsgálódásnak nyújt tápot és támaszt; a hagyomány inkább az intézményeket őrzi s a fönntartás, alkalmazás, gyakorlati értékesítés számára tartalmaz indítékokat, szempontokat és útmutatásokat.

Azonban nem elégséges sem a Szentírás sem a szenthagyomány, *ha elvonatkozunk a tanító egyház tekintélyétől.* Mert hisz mind a Szentírást mind a szenthagyományt úgy adta Isten, hogy tartalmuk az Egyház élő és tekintély jellegű tanítása útján jusson el az emberekhez. Az Egyház élő tanítása nélkül nemcsak az Irás, hanem a hagyomány is holt betű, mely csak esetleg tud egy-egy ember számára élő hit keltegetője lenni; elvben és általánosságban azonban nem. Némely Tridentinum-utáni hittudós csak azért tudta a hagyományt az Irásnak fölébe helyezni, mert többé-kevésbbé az Egyház élő tekintély-jellegű tanításával azonosította, vagyis nem választotta eléggé külön az Egyház élő tanításában rejlő kétértékűséget (hitforrás és közvetlen hitszabály).

2. *Világosság* tekintetében a katolikus hittudósok egyértelműleg vallják Szent Péterrel,[1] hogy *az Irás nehéz* és értelmezésre szorul. Azonban *a szenthagyomány sem világos önmagában* abban az értelemben, hogy az Egyház élő tanító és magyarázó tevékenysége nélkül elég hatékony minden félreértés vagy épen tévedés elhárítására. Ezt az egyháztörténelem bőven igazolja esetekkel: a marcioníták és manicheusok nem tudták kiolvasni a hagyományból az ó- és újszövetség Istenének azonosságát, holott az kétségtelenül benne volt; ugyanígy járt sok jeles középkori hittudós a szeplőtelen fogantatás hitigazságával. Tehát mindegyik forrás magában tekintve viszonylag elég világos, abszolút fokban és az élő egyházi tanító tevékenységtől elvonatkoztatva azonban egyik sem az. Értés dolgában is (úgy mint tartalom tekintetében) egymásra vannak utalva, szervesen kiegészítik egymást, és teljes világosságát mindegyik a tanító egyházi tevékenységtől nyeri. A *kölcsönös vonatkozás* ebben a tekintetben a következőképen alakul:

a) Az Irás, mint az *irott szó* általában, szabatosabb, határozottabb; alkalmasabb arra, hogy a kutatásnak és gondolkodásnak határozott irányt adjon és megbízható tengelyül szolgáljon. A történelem is bizonyítja, hogy a nyilvánvaló szentírási tanítások azok, melyeket a hittudósok is a legbiztosabb egyértelműséggel tudtak tanítani. Viszont a hagyomány mint a közvetlen *élet szülötte* plasztikusabb; jobban alkalmazkodik a mindenkori lelki igényekhez és föladatokhoz, és ennélfogva mint Krisztustól az Egyházba oltott eleven, biztos és természetfölötti igazság-érzék az Irást is eleveníti, átvilágítja, óvja, főként a lényeges rontásoktól, aminőknek egyébként minden írás, különösen ha jelentősebb tartalmú, annyira ki van téve. Ez az értelmező, az Iráshoz tapadó hagyománynak (traditio declarativa seu inhaesiva) nagy jelentősége, melyet már Lerinumi Vince[2] oly világosan kiemel. *b)* Minthogy a Szentírás írott jellegének megfelelően inkább a tanításokat és tetteket, a hagyomány inkább a szokásokat, intézményeket és szellemet őrzi, *mindegyik abban a legvilágosabb, ami lényegében*

[1] 2 Pet 3$_{16}$. [2] *Lerin.* Comm. 2.

adva van; tehát más és más az érthetőségi foka az Irásnak aszerint, amint a tanítást, üdvtörténetet, vagy pedig a gyakorlati tartalmat, a kinyilatkoztatás földolgozásának és alkalmazásának szempontjait keressük benne. Erről az oldalról a hagyomány kiegészíti az Irást mint kiegészítő, alkotó hagyomány (traditio constitutiva seu complementaria); amint viszont az üdvtörténet és a tan oldaláról a hagyományt lényegesen kiegészíti és támogatja az Irás.

3. *Hatékonyság* tekintetében: *mindkét forrás hatékony a maga nemében.* Az *Irás*nak jelentősége nem merül ki abban, hogy Istennek az emberiséghez intézett vallási tanítását tartalmazza, mint pl. az Egyház tévedhetetlen tanításai is (egyetemes zsinatok határozatai, pápai székhatározatok), hanem közvetlenül Istennek szava is, úgy amint az a Szentlélek sugalmazása alatt formát öltött; tehát magának a tanító Istennek akcentusa rezeg benne, és ezért kijár neki az Isten szavának a Szentírásban annyiszor kiemelt hatékonysága: «Eleven az Isten szava és hatalmas, és áthatóbb minden kétélű kardnál, és behat az elmének és léleknek, az ízeknek és velőknek oszlásáig, s megitéli a gondolatokat és a szív szándékait».[1] Ellenben a *hagyomány* tartalmazza ugyan Isten tanítását, de nem mondható formálisan az Isten szavának; tehát híjával van az Isten sugalmazott szavát jellemző erőnek is; és ebből a szempontból az Irás tökéletesebb a hagyománynál. Viszont a hagyományban lüktet a Krisztustól kiinduló és tőle állandóan táplált élet ereje, a természetfölötti lelkület, mely az Isten országának mint élő szervezetnek jár ki, mely noetikailag is nélkülözhetetlennek bizonyul a legnehezebb kérdések eligazításában (quanto fà, tanto sà, szokta mondani Assisi sz. Ferenc).

Azonban sem a Szentírás, sem a szenthagyomány egymagában *nem annyira hatékony, hogy a maga erejéből,* a lényegében adott hatékonysági mód szerint *hitre tudjon vezetni.* A hit ugyanis hallásból vagyon, a hallás pedig Isten igéjéből, melyet Isten a tanító Egyházra bízott. Esetleg (per accidens) megtörténhetik, hogy valaki közvetlenül a Szentírásból vagy a szenthagyományból meríti a hitét. Hiszen a hit formális indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye (18. § 2); és ennek elfogadása a kegyelmen és önelhatározáson fordul, mely a hihetőség indítékaiban nyujtott nyilvánvalóságon túlemeli az elmét, magának a szóló Istennek elismerésére. Ettől az áldozatos lépéstől nincs fölmentve a tanító Egyházzal szemben álló katechúmenus sem; és erre «per absolutum» nem képtelen a Szentírás olvasó vagy hagyomány kutatója sem; hisz mindkettő Isten kinyilatkoztatása, mindkettőben tehát valamikép adva van maga a kinyilatkoztató Isten is.

17. §. Az egyházi előterjesztés.

Diekamp I §§ 17—20; *Bartmann* I §§ 7 8; *van Noort* De fontibus fide 1, 2 3 5 6; *Pesch* I n. 260—9 524—59; *Scheeben* I 38—108 177—268; *Hettinger* 607—631 686—755; *Cano* IV—VI; *Billuart* De reg. fidei 3; *Berti* tom. V II. III—V és a 85. 89. § irodalmát. — *Bellarminus* De conciliis et Ecclesia; L. *Choupin* Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège 1907; Chr. *Pesch* Glaube, Dogma und geschichtliche Tatsachen 1908; A. *Sleumer* Index Romanus [8]1928; R. H. *Schultes* De Ecclesia cath. 1925; H. *Dieckmann* De Ecclesia Christi II 1925; L. de *Grandmaison* Le dogme chrétien 1928.

[1] Heb 4_{12}.

1. Az egyházi előterjesztés létezése.

Tétel. **Az Egyház hiteles, hivatalos és tekintély jellegű előterjesztése a közvetlen hitszabály.** *Hittétel.*

Magyarázat. A hitszabály kötelező erővel megszabja, mit és hogyan kell hinni. A Szentírás és szenthagyomány is kötelező előírást ád ugyan arra nézve, mit és mikép kell hinni, de irányító tevékenységük hatékony kifejtése végett mindkettő közvetítőre szorul. Ez a közvetítő az Egyház, melyre Jézus Krisztus úgy bizta a kinyilatkoztatást, hogy azt kötelezően és tévedhetetlenül hirdesse az embereknek. Az Egyház tehát közvetlen, a Szentírás és szenthagyomány pedig közvetett hitszabály. Ez hittétel a protestantizmus (formai) elvével szemben: a Szentírás az egyetlen hitszabály és hitforrás. Hogy a Szentírás nem egyetlen hitforrás, hanem vele egyenlő rangú forrás a szenthagyomány, azt igazoltuk (16. §). Most azt kell bizonyítanunk, hogy a Szentírás (sem magában, sem a hagyománnyal együtt) nem közvetlen hitszabály. Tételünket utoljára a vatikáni zsinat mondotta ki ünnepélyesen.[1]

Bizonyítás. a) Az Egyházról tárgyaló értekezés kimutatja, hogy *az Üdvözítő* a kinyilatkoztatásnak fönntartására és terjesztésére hiteles, hivatalos és tekintély jellegű tanítótestületet alapított, melynek tanítása kötelező erejű és az üdvösségre elkerülhetetlenül szükséges. Kifejezetten parancsot adott ugyanis az apostoloknak az ige hirdetésére,[2] és a népeknek kötelességévé tette, hogy az üdvözítő hitet ebből az igehirdetésből merítsék. Ellenben sem írásra, sem olvasásra[3] nem adott egyenes parancsot. Amiért is az apostolok megföllebbezhetetlen tekintélyként léptek föl a tanítás terén, és föltétlen hitet követeltek tanításuk számára.[4] *b)* A *szentatyák* már az apostoli atyák kora óta követelték, hogy a hivők hite a püspökök hithirdetéséhez igazodjék, és vele azonosítsa magát, kivált eretnek tanítókkal szemben.[5]

A *teologiai megfontolás* megállapítja, hogy *a)* Az Irás is a hagyomány is viszonylag elégséges ugyan tartalom, világosság és hatékonyság tekintetében, de nem biztosítják a kinyilatkoztatás rendeltetését; nem tudnak természetfölötti életet teremteni, és nevezetesen szilárd természetfölötti hitet biztosítani. Mert csak élő testület, a maga eleven plaszticitásával képes megfelelni a nem, kor, rang, tehetség szerint szétágazó sokféle igénynek, fogékonyságnak (írástudatlan ember számára az élő tanítás az okulásnak épenséggel egyetlen útja) és az ezekkel adódó folyton változó helyzeteknek, pedagógiai meg didaktikai föladatoknak. És csak hiteles és tekintély jellegű élő testület tudja kiváltani azt a természetfölötti hódolatot, mely nélkül nincs hit (18. § 1). *b)* A Szentírás és a szenthagyomány tévedhetetlenül tartalmazza ugyan a kinyilatkoztatást, de sem az egyik sem a másik nem tudja tévedhetetlenül előadni. A protestantizmus alig szakított a katolikus hitszabállyal, máris benne találta magát a vallási

[1] Vat. 3 cp 2 3 4 *Denz* 1792 1798 1800. [2] Főként Mt 28$_{19}$ Mc 16$_{15}$. [3] Jn 5$_{39}$ a zsidó hallgatóknak szólt. [4] Cf. egyebek közt Rom 1$_{50}$ 10$_{13}$ 16$_{16}$ Gal 1$_{8}$ 1 Tim 1$_{10}$ [5] Cf. *Ignat* Eph. 2 4 Phil. 3; *Iren.* III 24, IV 26; *Tertul.* Praescript. 20 21; *Cypr.* Unit. Ecl. 4; *Origen.* Princip. praef. 2.

nézetek és irányok bábeli zűrzavarában, mellyel csak úgy tudott megküzdeni, hogy ismét a katolikus elvhez folyamodott : hitvallásokat szerkesztett és azokra kötelezte hiveit.

Nehézségek. 1. A katolikus elv *közvetítőket iktat Isten és a lélek közé*, és így megfosztja a keresztény öntudatot attól a nagy méltóságtól és egyben felelősségtől, hogy szemtül szembe kerüljön az Istennel. A katolikus elv a lelkiismeretet emberi tekintélyhez köti, és ezért nem való szellemi nagykorúságra jutott embernek, csak favágóknak («Köhlerglaube»). — *Felelet.* A kinyilatkoztatás kétségtelen tanítása szerint Jézus Krisztus a nagy közvetítő Isten és az ember között ; az Egyház misztériuma az Isten-ember misztériumának csak folytatása és folyománya ; ha ez akadály a lélek szabad Isten-keresése számára, akkor Krisztus is az. Valójában úgy áll a dolog, hogy a katolikus elv szerint az Egyház a lélek és az Isten közé áll ugyan, de csak azért, hogy létrehozza a közvetlen összeköttetést a megszentelő kegyelemben, mely Istennek és a léleknek közvetlen, bensőséges találkozása (80. § 3). A protestáns elv azonban egy sokkal nehezebben eltávolítható gátat emel a lélek és az Isten közé : a fékezetlen szubjektivizmus, az egyéni kény és szeszély torlaszát. A katolikus elv az Isten országában, a kegyelem világában is komolyan és következetesen érvényt szerez a felebaráti szeretet törvényének ; az egyházi tekintély képviselője Istenhez segíti a magában gyámoltalan egyént, és így hathatósan számol azzal a le nem tagadható lélektani valósággal : nem jó az embernek egyedül lenni ; ellenben, mikor az ember a protestantizmusban magára marad, nem Istennel fogja magát szemben találni, hanem a saját tisztulatlan, öntelt, tehetetlen énjével.

2. A katolikus fölfogás az Egyházat a Szentírás fölé emeli, vagyis *embereket föléje helyez az Isten szavának.* Így már Luther. — *Felelet.* A Szentírás és az Egyház viszonya a katolikus fölfogás szerint így alakul : A Szentírás az Isten szava, tehát tévedhetetlen és változhatatlan, és az Egyháztól is Isten közvetlen szavának kijáró tiszteletet követel ; megváltoztatni, megcsonkítani, emberek elől elrejteni vagy épen kiforgatni senkinek sem szabad, tehát az Egyháznak sem. Sőt az Egyház tartozik a Szentíráshoz hozzáigazodni tanításában és igehirdetésében. Ebből a szemszögből tekintve a Szentírás az Egyház fölött áll és előtte van. Itt azonban különbséget kell tenni : a még alakuló félben levő Egyház letéteményként kézhez kapta a már kész Szentírást, melyet aztán a már kialakult Egyház őriz. Ámde az Úristen a Szentírást az Egyházra bízta megőrzés, értelmezés és terjesztés, mintegy hivatalos fölolvasás végett. S ebből a szempontból az Egyház a Szentírás fölött áll ; az Üdvözítő rendelkezéséből ugyanis a hitet nem közvetlenül az Irásból és annak olvasásából, hanem az Egyháznak élő, tekintély jellegű tanításából kell merítenünk, még a Szentírásban való hitünket is : «nem hinnék az evangéliumnak, ha az Egyház tekintélye nem késztetne», mondja Szent Ágoston. Jó nem feledni azt sem, hogy ha az Egyház megingathatatlan tekintélye nem őrizné és óvná a Szentírást a racionalizmus ezer támadásával szemben, ma már a protestánsoknak sem volna «Szentírásuk». Modernjeik általában tagadják a sugalmazottságot, tehát az Irás szent jellegét, és erre a kietlen álláspontra a protestáns elv, a sola Scriptura elve sodorta őket (9. §).

2. Az egyházi előterjesztés alanya.

Az Egyház hiteles tanító tevékenységének hordozói: az Egyház feje, a pápa mint Krisztus rendelte főtanító az Egyházban; azok a püspökök, kik a pápával közösségben élnek. A pápa és a püspökök testülete (természetesen a pápával való közösségben) *teljes hatalmú* hierarchiai (hivatalos és hitelesített) kinyilatkoztatás-tanítók; az egyes püspökök külön-külön, mint egyházmegyéik pásztorai, hivatalos és hitelesített, de *nem-teljes hatalmú tanítók*. Az áldozópapok nem hierarchiai tanítók, mert az egyházkormányzatnak nem önálló birtokosai,[1] hanem a püspöknek segítői, aki jobbára általuk gyakorolja tanító hatalmát. A közönséges hivők (laikusok) semmiféle formában nem részesei az Egyház tanító hatalmának; mindazáltal az egyetemes papi méltóságnál fogva[2] ők is kivehetik részüket az Egyház tanító tevékenységéből, nem hivatalos és tekintélyjelleggel, hanem végrehajtó szervekként (mint vallástanítók, katecheták, katechetanők, licenciátusok; a középkorban laikus szerzetesek is mint bűnbánat-hirdetők).

1. Akik az Egyházban teljes tanító hatalommal rendelkeznek, azok a hit és erkölcs tanításában tévedhetetlenek, ha ezt a teljes tanító hatalmukat egész terjedelmében (teljes tartalmának érvényesítésével) gyakorolják (bizonyítás 89. §).[3] A *teljes tanító hatalomnak egész terjedelmében való gyakorlása* kétféleképp történhetik: ünnepélyes és közönséges módon.

a) Az ünnepélyes tanítás formái: a *pápai szék-határozatok*, azaz a pápai székből történt hitbeli vagy erkölcsi tanítások, melyeket a pápa mint az egész Egyház feje az egész Egyházra kötelezőleg mond ki (ex cathedra); továbbá az egyházilag jóváhagyott *hitvallások* és az egyetemes *zsinatok* határozatai.

Az Egyház egyetemes és állandó használata által jóváhagyott **hitvallások** (symbolumok): 1. Az *Apostoli* hitvallás. Jelenlegi formájában 400 k. keletkezett, régibb formájában (melyből hiányzott a descendit ad inferos, sanctorum communionem, vitam aeternam és a catholicam az ecclesiam mellett) valószínűleg az apostolok korára, mindenesetre a 2. sz. elejére megy vissza[4]; a keresztelkedők hitvallása és a katechézis alapja. 2. A *nicea-konstantinápolyi* hitvallás a két zsinatnak a Fiú- és a Szentlélek-Istenre vonatkozó tanításával bővíti az Apostoli hitvallást; megerősítette a kalcedoni zsinat[5]; a görögök hivatalos hitvallása (Filioque nélkül 412. lap). 3. Az ú. n. *Athanasianum*,[6] amely világosan összefoglalja Szent Atanáznak Szentháromság-tanát és krisztologiáját, de biztosan nem tőle ered, hanem a kalcedoni zsinat után egy latin szerzőtől (talán Szent Ambrustól); a 9–12. sz. folyamán az Egyház hallgatagon jóváhagyta (a vasárnapi officium primájában!). Jóllehet tehát nincs egészen tisztázva e hitvallások irodalmi eredete, tanításukat az Egyház egyetemes használata jóváhagyta. Más jelentősebb hitvallások (nagyobb terjedelmük miatt *professiones fidei*): 4. *Libellus in modum symboli*, valószínűleg Pastor galléciai püspöktől 450 k. a priszcilliánusok ellen.[7] 5. A *XI. toledoi zsinatnak*

[1] Trident. 23 c. 4 *Denz* 960 cf. 1510. [2] 1 Pet 2₉. [3] Vatic. 4 c 1–4 *Denz* 1821–1840. [4] Cf. *Denz* 1–4. [5] Cf. *Denz* 54 86. [6] *Denz* 39–40. [7] *Denz* 19–38.

(675) *hitvallása*, főként a Szentháromság és a megtestesülés titkát fejti ki nagy szabatossággal és részletességgel a priszcilliánusok ellen.[1] 6. *IX. Leo hitvallása* 1054-ből.[2] 7. A IV. lateráni zsinat hitvallása *(Caput Firmiter)* az albiak és más hasonló eretnekek ellen.[3] 8. *Palaeologus Mihály hitvallása*, melyet IV. Kelemen terjesztett eléje, és ő a II. lyoni zsinaton nyilvánosan vallott; ma is használatos a püspökszentelésnél.[4] 9. A trentói hitvallás *(professio fidei Tridentina)*, melyhez a vatikáni zsinatból folyólag több hozzáadás történt; a legterjedelmesebb és ünnepélyes alkalmakkor leghasználtabb.[5]

A *zsinatok*at már a régi egyház nagyra becsülte (Gelázius pápa az Irás mellé teszi tekintély dolgában), és a tévedések elhárítására, a katolikus igazság megfelelő nyilvánítására ha nem is okvetlenül szükséges és egyedül lehetséges, de legalkalmasabb eszköznek tekintette. A zsinatok közt döntő tekintélynek örvendtek mindenha az *egyetemesek*, azaz oly zsinatok, melyeken *a)* legalább annyi püspök van jelen, hogy erkölcsi egyetemességgel képviselik az Egyházat; *b)* a jelenlevő püspökök közösségben vannak az Egyház fejével, aki a zsinatot összehívja vagy legalább nem tiltakozik ellene; *c)* határozatait a pápa vagy kifejezetten vagy hallgatagon megerősíti. Megtörtént, hogy egy nem-egyetemesnek indult zsinat azzá nőtte ki magát, vagy nem-egyetemes zsinat idő folytán egyetemes zsinat jellegét nyerte, mint az I. konstantinápolyi; ismét mások helyi zsinat létükre idővel nagy dogmatikai tekintélyhez jutottak, mint a II. milevei és II. orange-i.

Az *egyetemes és a dogmatikai szempontból jelentős helyi* **zsinatok** időrendben a következők: Az I. niceai, *Nicaenum I.* **1.** egyetemes 325; az ariánusok ellen a Fiú azonos-lényegűségéről.[6] Az I. konstantinápolyi, *Constantinopolitanum I.* **2.** egyetemes 381; a Szentlélek-tagadók ellen.[7] A kartágói tartományi zsinat, *Carthaginense* 397; a szentírási kánonról.[8] A II. milévei 416 *(Milevitanum II.* Afrikában) és a XVI. kartágói 418; a pelagiánusok ellen az eredeti bűnről és primátusról.[9] Az efezusi, *Ephesinum* **3.** egyetemes 431; a nesztoriánusok és pelagiánusok ellen.[10] A kalcedoni, *Chalcedonense* **4.** egyetemes 451; a monofiziták ellen.[11] A II. orange-i, *Arausicanum II.* 529 (Dél-Franciaországban); a pelagianizmus ellen.[12] A II. konstantinápolyi, *Constant. II.* **5.** egyetemes 553; a nesztoriánus izű három kapitulum (Mopsueste-i Theodorus, Theodoretus és Edesszai Ibas írásai) ellen.[13] A XI. toledoi, *Toletanum XI.* 675; a priszcillianisták ellen.[14] A III. konstantinápolyi, *Constant. III.* **6.** egyetemes, 680–681; a monotheléták ellen.[15] A II. niceai, *Nicaenum II.* **7.** egyetemes 787; a szentképek tisztelete mellett.[16] A frankfurti, *Francofordense* 794, az adopciánizmus ellen.[17] A IV. konstantinápolyi, *Constantin. IV.* **8.** egyetemes 869–70; Photius ellen.[18] Az I. és II. lateráni, *Lateranense I. et II.*, 9. és 10. egyetemes 1123 és 1139; a simonia és invesztitúra ellen.[19] (A III. lateráni, *Later. III.* 11. egyetemes 1179, nem hozott dogmatikai határozatokat.) A IV. lateráni, *Later. IV.* **12.** egyetemes 1215; albiak, valdiak, Joachim és görögök ellen.[20] (Az I. lyoni, *Lugdunense I.* 13. egyetemes 1245, nem hozott dogmatikai

[1] *Denz* 275–287. [2] 343–349. [3] 428–430. [4] 461–466. [5] 994–1000. [6] 54–57. [7] 85–86. [8] 92. [9] 101–109. [10] 112–142. [11] 148–158. [12] 174–200. [13] 212–22. [14] 275–287. [15] 289–293. [16] 302–310. [17] 311–314. [18] 336–341. [19] 359–367. [20] 428–440.

határozatokat.) A II. lyoni, *Lugd. II.* **14.** egyetemes 1274; a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól való származásáról a görögök ellen.[1]. A viennei, *Viennense* **15.** egyetemes, 1311–2; a begárdok és Oliva ellen Isten színelátásáról és a lélekről.[2] A konstanci, *Constantiense* **16.** egyetemes 1414–18; Wiclif és Hus ellen.[3] A firenzei, *Florentinum* **17.** egyetemes 1438–45; a keletiekkel való egyesülés ügyében (decretum pro graecis, armenis et jacobitis).[4] Az V. lateráni, *Later. V.* **18.** egyetemes 1512–17; a lélekről az újplatonikusok ellen.[5] A trentói, *Tridentinum* **19.** egyetemes 1545–63; a hit forrásairól és a megigazulásról a 16. századi újítók ellen.[6] A vatikáni, *Vaticanum* **20.** egyetemes 1869–70; a hit természetfölöttiségéről és az Egyházról.[7]

A *zsinati döntések és a pápai székhatározatok alakja* nagyon különböző lehet: constitutio, decretum, capitulum, canon. Az utóbbiak szokták legélesebben kidomborítani a dogma-jelleget: Aki ezt a tételt nem vallja, ki van közösítve (anathema sit) vagy eretnek. Hogy egy-egy zsinati döntés vagy pápai nyilatkozat a teljes hatalmú tanító szervnek egész súlyú megnyilatkozása akar-e lenni, azt a fogalmazásból kell és többnyire lehet is megállapítani; rendesen elő van adva egy tanítás és hozzá van adva: ez dogma, hit tárgya, tagadása eretnekség, hittagadás s effélék.

b) A teljes hatalmú és terjedelmű nem-ünnepélyes tanítást gyakorolják a hivatalos egyházi tanítók, mikor a «rendes és egyetemes tanító tevékenység útján«,[8] kiki a maga egyházmegyéje területén, részint közvetlenül, részint közvetve, azaz segítő szervek által (igehirdetés, katechézis, könyv, pásztorlevelek, egyházmegyei cenzura, vizsgálatok, szertartások és szokások jóváhagyása, illetőleg gyakorlása, helyi zsinatok) egy-egy hitbeli vagy erkölcsi tételt mint kinyilatkoztatott igazságot terjesztenek hivés végett a hivők elé. Ez a rendes és egyetemes egyházi tanítás is tévedhetetlen. Minthogy azonban egyes összetevői nem tévedhetetlenek, továbbá nem mindig könnyű megállapítani egy-egy tételről, vajjon benne van-e a rendes és egyetemes egyházi tanításban, megmarad az ünnepélyes tanítás külön jelentősége.

2. Mikor *a teljes hatalmú egyházi tanítók e teljes hatalmuknak nem egész terjedelmével*, súlyával tanítanak (az egyetemes zsinatok a dogmatikai határozatok kifejtésében és indokolásában, legalább többnyire; a pápa mikor nem ex cathedra szól, vagy kongregációk útján tanít), vagy pedig *a nem-teljes hatalmú tanító szervek* fejtenek ki tanító tevékenységet (az egyes püspök, akár egyházmegyei zsinaton is; a tartományi zsinatok), tanításuk nem tévedhetetlen; de azért mint a Krisztus rendelte tanítótestület megnyilatkozása hivatalos és hiteles jellegű, és ennek megfelelő elfogadást követel (18. §).

3. Az egyházi előterjesztés tárgya.

Az egyházi előterjesztés tárgya *kétféle: közvetlen és közvetett.* A hivatalos tanítás rendeltetése ugyanis az isteni kinyilatkoztatást hivés végett hitelesen, hivatalosan és tekintéllyel az emberek elé terjeszteni. Következésképp az egyházi tanítás közvetlenül, rendeltetésénél fogva, a krisztusi

[1] Denz 460—467. [2] 471—482. [3] 581—590. [4] 691—715. [5] 738. [6] 782—1000. [7] 1781—1847. [8] Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1792.

megbizás erejéből elsősorban a kinyilatkoztatott igazságokra irányul (obiectum primarium et directum propositionis ecclesiasticae sunt revelata); másodsorban és közvetve kiterjeszkedik mindarra, ami nélkül a kinyilatkoztatás igazsága és épsége nem volna fönnfartható.

Az egyházi előterjesztés **közvetlen tárgya** mindaz, ami a kinyilatkoztatásban közölve van. S a kinyilatkoztatásban kétfélekép lehet valami benne: *(forma szerint és) kifejezetten* (formaliter explicite), ha úgy amint szokás megfogalmazni, szó szerint föllelhető a kinyilatkoztatás forrásaiban is; pl. Isten igazságos; *burkoltan* (formaliter implicite), ha nem szó de értelem szerint, egyenlő értékű fogalmazásban (aequivalenter) lelhető meg a kinyilatkoztatás forrásaiban.

Nevezetesen burkolt kinyilatkoztatással van dolgunk: *a)* Ha a hitforrásban kifejezetten ott van a meghatározandó, akkor burkoltan benn van a *meghatározás* és viszont; ha pl. ki van nyilatkoztatva, hogy Krisztus Isten fia, akkor a fiúság lényeges jegyei (egytermészetűség stb.) is ki vannak nyilatkoztatva. *b)* Ha a kinyilatkoztatás kifejezetten tartalmaz egy fizikai egészet, akkor burkoltan a *részeket*; pl. Krisztus ember, tehát van teste és lelke. Ha kifejezetten tanít a kinyilatkoztatás egy logikai egészet, akkor burkoltan tanítja a logikai részeket, tehát amit kifejezetten mond a nemről, azt burkoltan mondja a fajról; pl. Isten minden embert akar üdvözíteni, tehát a kisdedeket is. *c)* Ha kifejezetten tartalmazza a két előtételt, akkor burkoltan a *következményt;* pl. Szűz Mária Krisztus anyja, Krisztus Isten, tehát Szűz Mária Isten-anya. *d)* Ha kifejezetten ki vannak nyilatkoztatva az elemek, akkor burkoltan az *összefoglaló tétel;* pl. a hét szentség.

Ennek a kinyilatkoztatott igazságnak hirdetésére van elsősorban hivatva a tanító egyház, és mikor e tisztében eljár, *dogmákat* állapít meg. A **dogma** a régieknél: megokolt eset, nevezetesen döntő eset, akár a tudományban, ahol δόγμα: placitum philosophicum, akár a jogban, τό δεδογμένον: decretum; a keresztényeknél már az apostolok kora óta: megállapodott, szilárd keresztény hitbeli vagy erkölcsi igazság,[1] a 4. sz. óta főként hitigazságok; hittétel, hitigazság ugyanis kinyilatkoztatott igazság, melyet az Egyház mint olyant (azaz mint kinyilatkoztatottat) hivés végett előad. Ezzel három dolog van mondva.

1. A dogma *kinyilatkoztatott* igazság. A kinyilatkoztatást itt (a 3. §-ban meghatározott) katolikus értelemben kell venni, és csak annak rendje és módja szerint (akár kifejezetten, akár burkoltan) kinyilatkoztatott igazságra szabad gondolni. Ami nincs kinyilatkoztatva, ha mindjárt még oly szoros kapcsolatban áll is a kinyilatkoztatással, nem lehet dogma, és nem válhatik azzá az Egyháznak tévedhetetlen előterjesztése által sem. Igy vallják ezt a hittudósok túlnyomó többségben, szemben Lugo-val, Suarez-zel és néhány újabbal. De nem szabad a dogmát egyszerűen azonosítani a kinyilatkoztatással, mint a görögök, kik azt gondolják, hogy a kinyilatkoztatás öröktől fogva meghatározott számú dogmák foglalata (tagadják a dogmafejlődést). A dogma ugyanis nem egyszerűen a kinyilatkoztatás, hanem annak hiteles egyházi megfogalmazása és előterjesztése.

Ha a hitigazságokat *a kinyilatkoztatottság szempontjából* tekintjük,

[1] *Ignat.* Magn. 13; *Barnab.* 1, 6; *Clem. R.* 1 Cor 20, 4 etc.

mind egyenlő rangú és jellegű ; hisz valamennyi mögött ott áll a kinyilatkoztató Isten tekintélye, aki kezeskedik mindegyiknek teljes és föltétlen igazvoltáról. Ha azonban ama cél világánál nézzük, amely végett Isten kinyilatkoztatta, bizonyos *rangsorba* állíthatók. A kinyilatkoztatás fő tárgya maga Isten, az összes kinyilatkoztatott igazságok gócpontja (subiectum attributionis)[1] ; másodlagos tárgya mindazok az igazságok, melyek szempontokat vagy útmutatásokat tartalmaznak Istennek mint végső célnak elérésére ; tehát a teremtésről, megváltásról és megszentelésről szóló igazságok. Ezek között is némelyek közelebbi, mások távolabbi, ismét mások egészen távoli vonatkozásban vannak az Istenhez vezető utak természetfölötti ismeretével. Végezetül van a kinyilatkoztatásnak esetleges tárgya is (obiectum accidentale), mely nem tartozik közvetlenül a kinyilatkoztatás vallási tartalmához, hanem csak az embereknek szánt előadás teljessége és természetszerűsége miatt van ott a kinyilatkoztatás forrásában, mint pl. a Szentírásban a profán dolgok (15. § 3).

2. A dogma kinyilatkoztatott *igazság*, vagyis (logikai értelemben vett) itélet, mely valóságot akar értelmileg ábrázolni, transzcendens (tudatkívüli) jelleggel és értékkel. Tehát nem egyszerűen azt akarja mondani, hogy a jámbor világszemlélet így lát bizonyos dolgokat, amint ezt tartják a *modernisták* a liberális protestánsokkal. Szerintük ugyanis a dogma nem más, mint a vallási élménynek a mindenkori általános értelmi színvonalnak megfelelő értelmi kifejezése, melyet aztán az Egyház kötelezően előír.[2] Ez a fölfogás természetesen összeegyeztethetetlen Isten igazlelkűségével és a kinyilatkoztatás tényével : az igaz Isten, ha megnyilatkozik, csak föltétlen igazságot szólhat.

A *pragmatista* itt utalhat arra, hogy az érzékek útján sem közvetít Isten objektív igazságot ; legalább a ma már általános fölfogás szerint a másodrendű (hang, szín stb.), sőt sokak szerint az elsőrendű tulajdonságok (kiterjedtség, keménység stb.) formálisan tekintve csak érzékeink állapotai ; amiből látni való, hogy az érzéklő lényekre nézve a Teremtőnek irányító szempontja nem az objektív igazságra való fölszerelés volt, hanem az *életföltételek biztosítá*sa. — *Felelet.* Az ész lényegesen igazságra berendezett tehetség. Ha ezt nem fogadjuk el, áthidalhatatlan örvény támad az abszolút igazságot sóvárgó szellemi igény és annak kielégíthetése közt, szétfoszlik és hasznavehetetlenné válik a szellem fogalma, és kétségbeejtő repedés támad a tapasztalati énben : olthatatlan igazságszomja elveszti értelmét és jogosultságát. Az érzéklő lényre nézve elég lehet az érzéki világban való tájékozódni-tudás, és ennélfogva a külső világnak és a tudatvilágnak egyértelmű, ha mindjárt jelszerű (szimbolumos) összerendezése ; az érzéki lény ugyanis csak ön- és fajfönntartásra van berendezve, és ennek meg tud felelni jelszerű tudással is. Azonban a szellemnek, mely az ön- és fajfönntartás föladatain túl az igazság művelésére van hivatva, ez nem elég. A merő szimbolizmus és pragmatizmus itt okvetlenül visszaháramlik magának a Teremtőnek igazságára és szentségére. A pragmatizmus gyökerében istentelen irány, mert istentagadást készít elő.

3. A dogma *az Egyháztól hivés végett előadott* igazság. Az egyházi előterjesztés ugyanis a közvetlen hitszabály. Ha ez hiányzik, a kinyilat-

[1] *Thom* 211 1, 1 c. [2] *Denz* 2071 kk.

koztatott igazság dogma magában tekintve, tartalmilag, de nem formailag; csak a szó tágabb értelmében nevezhető dogmának (dogma in se, non quoad nos; materialiter, sensu lato).

Megtörténhetik, hogy egy-egy igazságra nézve az egyházi *előterjesztés ténye* nem eléggé nyilvánvaló, jóllehet nagy valószínűség szól mellette; ilyenkor az illető igazság majdnem hittétel, a dogma határán jár (fidei proximum). De még a világosan előterjesztett hittételeknél is az egyes mozzanatok dogmatikai jellegének megállapítása végett meg kell vizsgálni, pontosan mire terjeszkedik ki az Egyháznak előterjesztő *szándéka*. Igy a hittétel fogalmazásánál használt műkifejezések, továbbá a megokolások és kifejtések általában nem tartoznak a dogmát alkotó előterjesztéshez. Magának a hittételnek tartalmában is egyes mozzanatok olykor mint a hit vagy erkölcs ügyére közvetlenül nem (sőt talán közvetve sem, csak mellesleg) tartozók szerepelnek az előterjesztésben, és ezért a dogma-alkotó szándék a legtöbbször ezekre nem terjeszkedik ki. Igy pl. az Egyház mindig tanította, hogy a világ végén az Üdvözítő az ég felhőiben eljön ítélni eleveneket és holtakat. Ebben kétségtelenül hittétel az Üdvözítő második eljövetele; azonban a meteorologiai keret nyilván nem az; ez mindig szabad magyarázat tárgya volt.

A dogmák osztályozása. a) Tartalmi és formai értelemben vett dogma. *b)* Központi (alapvető) és kerületi dogmák; aszerint, amint központi, alapvető hitigazságot fejeznek ki, vagy ilyeneknek mintegy kisugárzásai, folyományai, támaszai.[1] A legjelentősebb alapvető titkokat hitágazatoknak szokás nevezni. *c)* Szükséges és hasznos dogmák. Szükségesek, amelyeket mindenkinek forma szerint tudni és kifejezetten hinni kell; hasznos a többi, melyeket elegendő burkoltan, az egyházi hithirdetésbe foglaltan hinni (hiszem mindazt, amit az Egyház hivés végett előterjeszt). Ez a különböztetés tehát egészen más, mint a protestánsoknál (Jurien Pétertől 1713-ban bevezetve) a fundamentális és nem-fundamentális ágazatok különböztetése, azzal a hozzáadással, hogy a nem-fundamentálisokat a keresztény nem köteles hinni. *d)* Tiszta dogmák, azaz hittitkok, misztériumok, és vegyes dogmák, melyeknek vagy létezése vagy módja, vagy mindkettő ésszel is fölérhető.

A dogma apologiája.[2] A dogma a nem-katolikusok részéről ma is a leghevesebb támadások tárgya, és tájékozatlan katolikusok számára is sokszor botránykő. Egy eléggé elterjedt irányzat vallja ma: Vallást, sőt kereszténységet igen, dogmát azonban nem! Mindezeknek fő kifogásaik a következők: *a)* Kötelezőleg előírni, mit gondoljunk a létkérdésekben, meghaladott álláspont; ma *szabad vizsgálódás*, önálló, tekintélytől nem feszélyezett kritika a jelszó; e követelés nem állhat meg és nem fordulhat vissza az Egyház kapuinál; a dogmatizmus rég letűnt korok és naiv lelkek irányzata. *b)* A dogmákban rég múlt idők vallásbölcseleti álláspontja jut kifejezésre; aki tehát dogmára akar kötelezni, visszasrófolja elménket egy *meghaladott* ismeret-nívóra, és mert egyszersmindenkorra a dogma értelmében akarja le- és megkötni gondolkodásunkat, útját vágja minden szellemi szabadságnak és haladásnak; a dogma medúza-arca előtt megdermed

[1] Cf. *Thom* 2 II 16, 8 9 Compend. 246. [2] Itt a dogma csak mint tekintély jellegű hitigazság jön tekintetbe; mint hittitkot méltatja a 4. § 3.

minden élet. *c)* A dogmának a vallási élet is csak kárát látja : Tartalma a bibliai, történeti, vallásbölcseleti és vallástudományi kritika színe előtt nem áll helyt ; és mikor az Egyház mégis úgy állítja oda mint az üdvösséghez szükséges, lelkiismeretben kötelező zsinórmértéket, akkor vagy a duplex veritas jellemtelen kétszínűségébe kergeti bele az üdvösségeért aggodalmaskodót, vagy arra kényszeríti a bátort, hogy a dogmával együtt a vallásnak is hátat fordítson, ha t. i. a vallás elválaszthatatlan a dogmától, melyet nem tud elfogadni. A modern alapon egyedül lehetséges álláspont : A dogma vallási élmények kortörténetileg meghatározott *szimboluma;* vele szemben a hittudósnak egyedüli föladata, tartalmát a mai kritika követelményei szerint földolgozni, és így a hivőt a dogmával szemben szabad állásfoglalásra rásegíteni (Schleiermacher, modernisták, pragmatisták, «vallásos» vallás- és dogmahistorikusok).

Méltatás. Ez a dogma-ellenes álláspont *két végzetes tévedésből* táplálkozik : Nincs kinyilatkoztatás (teologiai tévedés : *racionalizmus);* nincs, illetőleg nem fejezhető ki emberi módon abszolút igazság ; amit igazságnak szokás nevezni, az mind alá van vetve a megmásulás, az evolúció törvényének (bölcseleti, noétikai tévedés : *antrópologizmus).* Ha azonban van abszolút igazság, mint azt a philosophia perennis noétikája igazolja,[1] és ha lehetséges a kinyilatkoztatás, amint azt kimutatja az apologétika (4. §), akkor van mód reá, hogy Isten abszolút vallási igazságokat közöljön az emberekkel. Az ilyen igazság aztán az ember szellemi igényeinek és jogainak legkisebb sérelme nélkül *kötelezővé* is tehető. A logika ugyanis kötelez a nyilván megismert igazság elfogadására ; akkor is, ha azt az ember nem magától találta meg, hanem mástól hallja. Ha tehát az Egyház mint Istentől hitelesített tanító kinyilatkoztatott igazságokat terjeszt elő, észszerű dolog azokat elfogadni, sőt szigorú logikai követelmény, mely ellen az akarat csak erkölcsi vagy pszichikai indítékből ágaskodhatik, de nem logikai okokból.

Tehát a dogma az ember előtt föltáruló isteni igazság ; következésképen *vele szemben nincs helye kritikának.* Az elme jogosult kutatói igényei a dogma területén is tág teret sőt egészen új kilátásokat találnak (lásd 19. §). Azt a kritikát, mely a kritizálást önmagáért űzi és nem az igazság kedvéért, természetesen elutasítja a dogma ; de elutasítja azt az igazság méltósága és az igazságkeresés erkölcsi komolysága is : A kritika rendeltetése az igazság megállapítása ; ha ezt megcselekedte, megszűnt a hivatása és ezzel a létjogosultsága. Amit a hitetlen kritika nem általánosságban, hanem az egyes dogmákkal szemben megkisérelt kifogásolni, azt szemügyre vesszük az egyes dogmák tárgyalásánál.

A dogma, azért hogy abszolút igazság, *nem ellensége a szabadságnak* és haladásnak sem. Mert a szabadság magában csak forma ; tartalmat, értelmet és értéket a megismert igazság nyujt neki. Nem az dönti él az emberi szellem értékét, hogy szabad, hanem az, hogy mire használja föl a szabadságát. A szertelen szabadság a szellem veszte ; hordó, mely levetette abroncsait és kifoly bora ; joggal írta rá ábrázolására a művésze : libertate periit.[2] Az igazi szabadság az igazságnak és szentségnek vállalása.

[1] Lásd *Schütz A.* A bölcselet elemei 1927. 2. ért. [2] Quae enim peior mors animae, nisi libertas errroris? *Aug.* Ep. 105, 2, 10.

A szellem szabadsága igazában csak akkor érvényesül, mikor semmiféle külső vagy belső nyomásnak nem engedve, csak magától az igazságtól, annak önállóan méltatott mozzanataitól és indítékaitól engedi magát befolyásoltatni. Ezért az abszolút igazság a haladásnak nem kerékkötője, hanem legbiztosabb és legtermékenyebb mozgatója. Ha ugyanis az igazságkereső elme nem talál szilárd talajra és megbízható irányítóra, szabadsága merő délibáb-hajhászássá válik, törtetése pedig nem haladás, hanem szomorú körbenjárás. Egyébként napjaink szocializáló mozgalmai, mind a forradalmiak (bolsevizmus), mind az ellenforradalmiak (fasizmus, nemzeti szocializmus) gyökeresen elintézik a 19. századi liberális szabadságeszményt, és mint «dogmás» irányok formailag a katolikus állásponthoz csatlakoznak. Persze, mint merő naturalista irányok kinyilatkoztatásról, és mint totalista programok vallási dogmáról nem vesznek tudomást.

A *vallási életnek* pedig annyira nem ellensége a dogma, hogy egyenest *fönntartója*. A duplex veritas elve (ami téves az ész előtt, lehet igaz a hit számára) a dogma-ellenes irányzat fönt jelzett két alaptévedésének tövén fakadt élősdi, fagyöngy, mely egyenesebb lelkű emberben nem verhet maradandó gyökeret; előbb-utóbb vagy komoly és következetes dogmatiszteletnek vagy pedig dogma-tagadásnak ad helyt. A dogmátlan vallásosság pedig immanens logikával sorvadásnak indul. A vallási élmény ugyanis az egész ember élménye, tehát az észé is; ha az ész logikai igényei nem nyernek kielégülést, sőt a vallás igazság-tartalma közömbösnek van minősítve, a vallási élmény elveszti belső egységét, egyetemes begyökérzését, és lassan elsenyved. A létben való eligazodás időre-órára táplálkozhatik benyomásokból és hangulatokból, de véglegesen és teljes megnyugvásra csak a megismert igazság, megokolt világnézet alapján jut; keresztény világnézet, azaz dogma nélkül nincs maradandó keresztény élet és erkölcs. Akik meg akarják őrizni a kereszténység erkölcsét, hangulatait, nemesítő és hódító erőit dogmái nélkül, embert akarnak csontváz nélkül, óceánjárást iránytű és csillagok nélkül: egynéhány nemzedéken át még élni fog a dogmahivő korok öröksége, az elvesség és áldozatosság[1]; utána föltartóztathatatlanul jön az ernyedés, önzés, tagadás és szabadosság. Ha az ember emancipálja magát a fölötte álló, alkut nem ismerő, objektív igényű és értékű normáktól, védtelenül az egyéni ötletek, kény és szeszélyek zsákmányává lesz, és a dogmák tiszta egéből menthetetlenül az alanyi vélelmek ködébe kerül.

Az egyházi előterjesztés (másodlagos vagy) **közvetett tárgya** a *teologiai igazságok* vagy egyházi tanítások (veritates catholicae seu theologicae, doctrinae ecclesiasticae). Ezek olyan igazságok, melyek nincsenek kinyilatkoztatva, azonban a kinyilatkoztatással oly szoros összefüggésben vannak, hogy ez velük áll vagy dől. Vagyis a teologiai igazságok részben a kinyilatkoztatás elfogadásának vagy megőrzésének *föltételei* (pl. «a kinyilatkoztatás az ész előtt hihetségessé tehető»); részben a kinyilatkoztatott igazságoknak közvetlen *folyományai* (a kinyilatkoztatásnak mint essentia-nak mintegy propriumai); részben pedig a kinyilatkoztatás célját, az emberek üdvözítését vannak hivatva biztosítani; pl. valamely

[1] *Heine* az antwerpeni dóm előtt: «Annak a kornak még voltak dogmái! Nekünk már csak véleményeink vannak; véleményekből pedig nem lehet dómokat építeni».

intézmény vagy tevékenység megfelel-e a krisztusi gondolatnak.[1] — Az egyházi előterjesztésnek dogmatikailag jelentős másodlagos tárgyai a következők:

1. A *teologiai következtetések* (conclusiones theologicae): a logika törvényei szerint levezetett következtetések, melyeknek egyik előtétele kinyilatkoztatott, a másik ész-igazság. Mivel a teologiai következtetések egyik gyökerükkel a kinyilatkoztatás talajába nyúlnak, és a kinyilatkoztató Isten az ő kijelentéseinek következményeit is mind átlátja és vállalja, ezek gyökerükben, csirájukban (virtualiter) ki vannak nyilatkoztatva. Ez *a hittudomány igazi területe:* a kinyilatkoztatott igazságokból mint előtételekből következtetéseket vonni, melyek közül sokat aztán az Egyház hivés végett is előterjesztett; pl. Krisztus mint ember is Istennek természet és nem fogadottság szerinti fia.

2. A *dogmatikai tények* (facta dogmatica); még pedig a szó *tágabb* értelmében: olyan tények, melyek a dogmával szoros összefüggésben állnak, azt támogatják vagy föltételezik; ilyenek: Szent Péter római püspök volt, a jelenlegi pápa Szent Péter törvényes utóda, a vatikáni zsinat egyetemes zsinat. Ezeken a tényeken fordul ugyanis sokszor az egyházi előterjesztés dogmatikai jellege. A szó *szűkebb* értelmében dogmatikai tény az az exegetikai tény, hogy egy szövegnek csakugyan az az értelme, amit az egyházi tanítás vall; természetesen nem a szándékolt, hanem a kifejezett értelme (sensus obiectivus, non subiectivus, intentus); a hivatalos értelmező számára ugyanis nem jöhet kérdésbe, mit gondolt a szerző, hanem mit mondott; de internis non iudicat praetor. Hogy az Egyház hiteles és tévedhetetlen előterjesztése kiterjeszkedik ezekre a dogmatikai tényekre is, erre kétségtelen bizonyíték az Egyháznak a történelem folyamán tanusított magatartása; így pl. régebben Arius Thalia-jával[2] és az ú. n. három kapitulummal szemben; újabban Jansenius Augustinusának esetében.[3] Különben is nyilvánvaló, hogy ezek nélkül sohasem lehetne hathatósan visszautasítani a tévtanítókat.

3. A *bölcseleti igazságok* tekintetében a hiteles és hivatalos egyházi előterjesztés tárgya *a)* bizonyos *bölcseleti tételek*, még pedig nemcsak olyanok, melyek a kinyilatkoztatásnak is tárgya (pl. Isten léte, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága, a teremtés ténylegessége), hisz ezek az egyházi tanításnak elsődleges tárgykörébe esnek; hanem olyanok is, melyekre közvetlenül támaszkodik valamely dogmának igazsága; aminő pl. az ész megismerő képessége Isten létét vagy a kinyilatkoztatás lehetőségét illetőleg. Az ilyenfajta bölcseleti igazságokon és a dogmatikai tényeken mint két oszlopon nyugszik a dogmáknak boltozatja.[4] *b)* A *műkifejezések*, melyekbe az egyházi előterjesztésnek akár elsődleges, akár másodlagos tárgyai öltöztethetők. Etekintetben az egyházi előterjesztés körébe tartozik alkalmas műkifejezések alkotása (pl. transsubstantiatio),[5] és a mások részéről használtak fölötti ítélkezés. Enélkül ugyanis lehetetlen volna az Egyháznak a korok mindenkori követelményei szerint gyakorolni

[1] Az Egyházról szóló értekezés (85. §) kimutatja, hogy *a teologiai igazságok előterjesztésében az Egyház tévedhetetlen*, ha t. i. a teljes hatalmú egyházi tanítók hatalmuk egész súlyával tanítják. [2] *Denz* 213—218. [3] *Denz* 1350 f. 1098 k. [4] Cf. *Thom* I 2, 2; Verit. 14, 9 ad 8. [5] Cf. Trid. 13 cp 4 *Denz* 877.

előterjesztő tevékenységét és ellenőrizni másoknak ilynemű kísérleteit. *c)* Megállapítani bizonyos bölcseleti, sőt más tudományos tételekről is, hogy *nincsenek-e ellentétben* az egyházi előterjesztésnek akár elsődleges, akár másodlagos tárgykörébe eső igazságokkal.[1] Enélkül ugyanis képtelen volna megóvni a hivőket a tévedéstől és a dogmát a romlástól. Ezzel a tevékenységgel nem kalandoz el a maga területéről; hisz nem azt akarja tanítani, mi igaz egy világi tudományban, hanem csak azt utasítja el, ami nem fér össze a kinyilatkoztatott igazsággal; tanító tevékenysége itt nem pozitiv, hanem negativ. De az illető világi tudományok szabadságát sem érinti; mert igazság igazsággal elvben nem ellenkezhetik; negativ megállapításai teljes mozgási szabadságot hagynak ama tudományok pozitiv kutatásai és megállapításai számára.

Hozzáadás. — A *magánkinyilatkoztatások*, melyeknek lehetőségét eretnekség nélkül, valóságát vakmerőség nélkül nem lehet tagadni,[2] *nem tartoznak az egyházi előterjesztés tárgyához:* nem a közvetlen tárgyhoz, mert az Egyházra előterjesztés végett rábízott letétemény az apostolok korával lezárult (155. lap); nem a közvetett, másodlagos tárgykörhöz, mert egy kinyilatkoztatott igazsággal sem állnak oly szoros kapcsolatban, hogy tagadásuk maga után vonná annak tagadását. Következéskép a magánkinyilatkoztatásokra vonatkozó egyházi itéletek, amennyiben megállapítják, hogy tartalmuk nincs ellentétben a kinyilatkoztatással, tévedhetetlenek; amennyiben a kinyilatkoztatottság tényére vonatkoznak, nem tévedhetetlenek, de a dolog természeténél fogva nagy tekintéllyel rendelkeznek.[3]

4. Az egyházi hitjelzések és megbélyegzések.

(Notae et censurae ecclesiasticae)

Az egyházi előterjesztés alanyainak és tárgyainak rangkülönbségéből következik, hogy amit az Egyház előterjeszt, nem mind jelenik meg a tekintélynek azonos mértékével, és ennélfogva nem mind kívánja a hivő hódolatnak egyenlő fokát. Az egyházi előterjesztés tekintély-fokát kifejezik az ú. n. egyházi hitelesítő jelzések, a hitjelzések (notae ecclesiasticae). Hasonlókép, amit az Egyház mint a kinyilatkoztatással meg nem férő tanítást elvet, az nem mind egyforma mértékben veszélyezteti a kinyilatkoztatást. A kinyilatkoztatással meg nem férő állítások veszélyességi fokát, vagy a kinyilatkoztatott igazságtól való távolságát jelzik az egyházi megbélyegzések, cenzurák (censurae ecclesiasticae); ezeket jól meg kell különböztetni a személyeknek szóló megbélyegzésektől, melyekről az egyházjog tárgyal.[4] Egyházi hitjelzéseket és megbélyegzéseket az *Egyház hitelesen végez* (notae et censurae publicae, authenticae, iudiciales; először Eckharttal szemben 1329)[5]; s ezek tévedhetetlenek, ha tévedhetetlen egyházi tanításban szerepelnek. A *hittudósok magánjelleggel* adnak ilyeneket (notae et censurae privatae, doctrinales; régebben az egyetemek mint testületek is), melyekben természetesen nincs helyén a szeretetlenség, önkény vagy rátartiság.[6]

[1] Cf. Vatic. 3 c. 3 *Denz* 1798. [2] Cf. *Thom* 2II 174, 6 ad 2. [3] *Franzelin* De trad. et Script.[3] p. 254—7; *Benedict. XIV.* De servorum Dei beatif. II 32, 11. [4] CIC 2241—2285. [5] *Denz* 501—529. [6] Lásd XI. Ince *Denz* 1216.

A jelentősebb **hitjelzések**: 1. *De fide:* hitigazság, hittétel, dogma. 2. *De fide ecclesiastica* vagy veritas catholica: hitelesen és tévedhetetlenül előterjesztett teologiai igazság.

3. *Fidei proximum*, majdnem hittétel, dogmával határos: olyan tétel, mely a hittudósok jól megokolt nézete szerint benne van a kinyilatkoztatásban, azonban nem egészen nyilvánvaló, hogy az Egyház tanítja is mint kinyilatkoztatott igazságot; vagyis kérdéses a tévedhetetlen egyházi előterjesztés.

4. *Ad fidem spectans*, theologice certum, biztos teologiai igazság: amit a hittudósok általában szolid indokolással teologiai igazságnak tartanak, jóllehet a tanító Egyház nem terjesztette elő tévedhetetlen tanításával, mint az 1. és 2. jelzésűeket.

5. Általános nézet, *sententia communis:* a szabad vélemény és tanítás tárgyát tevő vitás kérdésekben az a nézet, melyet a hittudósok általában (erkölcsi általánossággal) vallanak; ami annak a jele, hogy igen súlyos teologiai okok szólnak mellette.

6. Általánosabb vélemény, sententia *communior:* a többségi vélemény vitás kérdésekben.

7. Valószínű vélemény, sententia *probabilis:* valószínűbb vélemény, sententia *probabilior:* vitás kérdésekben a súlyosabb belső okokkal támogatható nézet, tekintet nélkül arra, hogy mellette áll-e a hittudósok többsége.

8. Jámbor vélemény, sententia *pia:* egy teologiai okokkal el nem dönthető, sőt súlyosabb okokkal sem támogatható nézet, mely azonban teljes összhangban áll az egyházias érzülettel.

9. Tűrt vélemény, sententia *tolerata:* szabad kérdésben olyan nézet, mely sokaknak fölfogása szerint ellentétben van a szolíd hittudományos álláspontlal, azonban a tanító Egyház rosszalását nem hívja ki.

Az egyházi **megbélyegzések** vagy *külön* megbélyegzések (censurae speciales, categoricae), ha az egyes elítélt tételekhez vannak mellékelve, mint pl. VI. Pius Auctorem fidei kezdetű bullájában a pistojai zsinat ellen,[1] vagy pedig *sommás*, együttes megbélyegzés (censurae in globo), ha az Egyház egyszerre több tévedést sorol föl, és nem egyenként bélyegzi meg őket, hanem a fölsorolás végére tesz több megbélyegzést. Ez esetben természetesen minden elítélt tanítás érdekelve van a csatolt megbélyegzések legalább egyikével, és viszont minden megbélyegzés vonatkozik legalább egy tévedésre, mint pl. Molinos Mihály és Quesnel tételeinek elítélésében.[2] A sommás elítélés történhetik cenzurák nélkül is, mint pl. IX. Pius Syllabus-ában.[3] A hivatalos egyházi előterjesztésekben szereplő (kb. 28) megbélyegzés közül a *dogmatikailag jelentősebbek* a következők:

1. Eretnek tanítás, sententia seu *propositio haeretica*, mely ellentétben van a dogmával. Nyilvánvaló eretnek tanítás, sententia *notorie* haeretica: melynek már a fogalmazásáról lerí, hogy ünnepélyesen kimondott dogmával áll ellentétben.

2. Eretnekséggel határos, majdnem eretnek tétel, propositio *haeresi proxima*, mely egyenest ellentétben áll a fidei proximum-mal.

3. Téves tétel, sententia seu propositio *erronea:* mely előterjesztett teologiai igazsággal áll ellentétben.

[1] *Denz* 1501 kk. [2] *Denz* 1121—1288 1351—1451. [3] *Denz* 1701 kk.

4. Tévedéssel határos, alighanem téves tétel, sententia *errori proxima*, mely a biztos, de elő nem terjesztett teologiai igazsággal van ellentétben.

5. Eretnekízű vagy gyanus tétel, *haeresim sapiens, de haeresi suspecta:* mely úgy, amint hangzik, nem épen eretnek, talán helyes értelmezést is tűr; de súlyos ok van arra a föltevésre, hogy mégis eretnek: akár magában tekintjük (pl. «nevetséges dolog Szűz Máriát segítségül hívni»), vagy pedig ha a szólót tekintjük (pl. «Jézus Krisztus az emberiség dísze» egy modern protestáns szájában).[1] Hasonlóképen lehet egy tétel tévesízű, errorem sapiens.

6. Vakmerő tétel, sententia *temeraria*, mely komolyabb ok nélkül eltér az általános hittudományos fölfogástól vagy egyházi szokástól.[2]

7. Hamis tétel, sententia, propositio *falsa*, mely hamis történeti adatot tartalmaz.

8. Rosszul hangzó tétel, sententia *male sonans:* magában helyes tétel, rosszul megválasztott, könnyen félreérthető (s ezért eretnekízű vagy tévedésízű) kifejezésekkel megfogalmazva. Viszont

9. a megtévesztő tétel, sententia, propositio *captiosa*, eretnek vagy téves tételt helyesen hangzó kifejezésekbe burkol.

10. A jámbor lelkületet sértő tétel, sententia seu propositio *piarum aurium offensiva*, mely rosszul választott kifejezésekkel sért.

11. Botrányos, veszedelmes, jogtalan kijelentés, propositio *scandalosa, perniciosa, iniuriosa*, mely tartalmával vagy hangjával botránkoztat, nyugtalanságot kavar, vagy pedig igazságtalan az Egyház multja vagy jelen élete iránt.

Minthogy a hivatalos egyházi megbélyegzések hitelesek, sőt ha megvannak a tévedhetetlen tanítás föltételei, tévedhetetlen jellegűek, *a hittudósnak kiváló útmutatást adnak* nemcsak a tévedés elkerülésére, hanem a katolikus igazság megállapítására is. Etekintetben figyelembe kell venni, hogy némely tételt az Egyház abban az értelemben bélyegez meg, amint előttünk vannak, amint hangzanak a megbélyegzett fogalmazásban *(prout iacent)*, tekintet nélkül az össz-szövegre, melyből ki vannak emelve[3]; ismét másokat csak abban az értelemben ítél el, amelyben a szerző tanította, *in sensu auctoris.*[4] Ilyen esetekben a megbélyegzés sokszor nem épen a tételek tartalmát, hanem burkolt szándékát vagy hangját éri.[5] Hasonló ehhez az a cenzúra, melyet az Egyház egy könyvnek tilalmazásával, indexelésével *(index* librorum prohibitorum) gyakorol. Ez magában csak azt jelenti: a tilalmazott könyv vagy tartalmánál vagy hangjánál vagy kortörténeti beállításánál fogva ártalmára van vagy lehet a hitnek vagy erkölcsöknek. Hasonló esettel állunk szemben, mikor az Egyház bizonyos nézetek tanítását vagy támadását fegyelmi úton megtiltja, mint pl. a tomisták és molinisták kölcsönös megbélyegzését.[6] Ha már most a megbélyegzés kétségtelenül az illető tétel tartalmának szól (az 1–4. 7. megbélyegzés), akkor a tételnek ellenmondó ellentéte (contradictorium) tartalmazza az igazságot, még pedig a dogmatikai jellegnek olyan fokán, amely megfelel a megbélyegzés fokának; természetesen csak abban a ter-

[1] Cf. *Denz* 1522 1528. [2] Pl. *Denz* 1540 1531 1544. [3] Igy pl. *Denz* 1151—1215. [4] Mint pl. *Denz* 1001–1079. [5] Pl. *Denz* 1441 1525 1450. [6] *Denz* 1090.

jedelemben, melyben az Egyháznak szándéka volt ítéletet mondani (ha pl. az elítélt tétel modális jellegű, lehet, hogy a megbélyegzés csak ennek a modalitásnak szól.[1] A többi cenzúra is annyiban nyújt irányítást, hogy a kontradiktórium *biztos* tanítás.

Az egyházi cenzurák, nevezetesen a könyvtilalom és előzetes fölülbírálás («imprimatur» kötelezettsége) intézményét a protestánsok nem győzik *gyalázni* mint a tanítás szabadságának korlátozását. Holott ez csak logikus következménye az Egyház hiteles, hivatalos és tekintély jellegű tanító küldetésének. Gyümölcse pedig a hitegység ; míg a protestánsoknál a tanítási szabadság tövén fakadt bábeli nézetzavar lassan elnyel minden természetfölötti kinyilatkoztatási elemet. A cherem-et már a zsidók alkalmazták, és Szent Pál, a keresztény szabadság apostola is élt vele.[2] Arról nem is kell szólni, hogy a mai totális államhatalom az irodalmi, sőt a tanítási cenzúrát («index» alakjában is !) oly mértékben alkalmazza, mint az Egyháznak soha eszébe nem jutott.

5. *Az eretnekségek.*

Eretnekség (haeresis, αἵρεσις a verbo αἱρέομαι) eredetileg választás, kiválasztás, kiválasztott dolog, nevezetesen a megválasztott életirány ; innen tudományos, vallási vagy politikai párt, annak iránya, programja vagy hívei.[3] A késő görög nyelvhasználat e névvel illeti a bölcseleti iskolákat ; az apostoli kereszténység pedig a közös tanítástól vagy fegyelemtől eltérő irányzatokat[4] ; az egyházi nyelvhasználat már az apostoli atyák korában főként a közös tanítástól eltérő fölfogások jelzésére állandósult.[5]

A mai egyházi nyelvben *eretnekség*, herezis jelent *a) dogmatikailag:* eretnek tanítást (haeresis obiectiva, propositio haeretica et haeresi proxima) ; *b) etikailag* az eretnekség bűnét (haeresis subiectiva) : eretnek tanításhoz való makacs ragaszkodást ; *c) történetileg:* olyan irányzatot vagy közületet, felekezetet (secta), mely keresztény akar lenni, azonban tanításainak egy részében a katolikus igazságtól eltér. A történeti értelemben vett eretnekség az, mely az Egyház életében jelentős tényezővé lett és itt tárgyalásra kerül.

A történeti értelemben vett eretnekségek *keletkezésének okai:* 1) Az Egyház tanító tekintélyét megvető *szubjektivizmus*, mely vagy önhitt magabízással az ész rámájára akar húzni olyant, ami az ész erejét meghaladja, vagy tudatlanságában a saját korlátolt fogalmainak keretébe akarja szorítani a nagy katolikus igazságot. 2) *Egyoldalúság* a dogmák kezelésében. Az igazság t. i. mindig katolikus, azaz egyetemes, formai szempontból is : antagonista szempontoknak és elemeknek harmóniája, melyeket a katolikus álláspont a maguk összességében és külön-külön méltat és mint nem kizáró, hanem poláris ellentéteket kölcsönösen kiegyenlít ; az eretnekség ellenben egy magában jogosult mozzanatot kiragad és egyoldalúan túloz a többinek elhanyagolásával (pl. a nesztoriánus és a monofizita eretnekség). 3) A *merő természet* erőinek és igényeinek átverődése a természetfölötti élet-

[1] Pl. *Denz* 1093 1096. [2] 1 Cor 12₃ 16₁₂ Gal 1₆ Rom 9₃. [3] Cf. *Josephus Flavius* Antiquit. XIII 5, 9. [4] 1 Cor 11₁₉ Gal 5₂₀ 2 Pet 2₁. [5] Cf. *Ignat.* Eph 6, 2 Trall 6.

körön : a vallási életnek mechanikus fölfogása, mely a kereszténységben, a lélek és szellem vallásában is akarna érvényesülni ; továbbá egyéni, faji, nemzeti és történelmi szempontoknak erőszakos vagy hetyke fölvonulása a természetfölötti igazsággal szemben. 4) A *szinkretista törekvés*, melynek értelmében keresztények sokszor idegen kultúrelemeket akarnak asszimilálni (mint régen a zsidózók, ma a modernisták), vagy fordítva vallásilag érdekelt nem-keresztények rabló mód behatolnak az evangélium területére (mint pl. a gnószticizmus és manicheizmus).

Az eretnekségek *jelentősége*. Az eretnekség nagy rossz az Egyházra nézve : Tépdesi Krisztus titokzatos testének egységét, amint azt már az apostolok siratták,[1] és sok embert tévedésbe visz. A katolikus igazságot eretnek-ellenes és így bizonyos értelemben egyoldalú védelmi helyzetbe szorítja (lásd pl. Szent Ágostonnak pelagiánus-ellenes álláspontját az isteni előrerendelésben). Végül pedig ádáz harcokat idéz föl, melyek súlyos csorbákat ejtenek a keresztény szereteten, és szégyent hoznak a keresztény névre, amit Celsus, Julianus és Porphyrius vitairatai bőségesen kihasználnak. Ezért érthető, hogy *az ifjú kereszténység* mindjárt kezdettől fogva a legerélyesebben *elutasította* a téves tanításokat és gondosan óvta a hivőket a judaizmus és gnószticizmus veszedelmétől. Erről úgyszólván minden apostoli irat tanuskodik, kezdve Szent Pálon ; és az apostoli atyák minden újításnak s minden gnosztikus és zsidózó kísérletnek nekiszegzik az apostoli igehirdetést, melyet mindenki elfogad a keresztségi hitvallásban, és változatlanul tartozik követni élete végéig. Csak így válik érthetővé, mikép tudott diadalmaskodni az Egyház az irodalmilag jobban fölszerelt gnószticizmus fölött. Teljesen alap nélkül való tehát a modern protestáns dogmahistorikusoknak és liberálisoknak (modernistáknak) az az állítása, hogy az ősegyház közömbös volt az eretnekekkel szemben (A. Harnack : Dogmengeschichte I[4] 439 528 k.).[2]

Ha mindamellett *megengedi az Isten*, annak megfelelő okai vannak ; hisz az eretnekségek megengedése is benne van az Isten gondviselő terveiben.[3] *a)* Az eretnekségek *az Egyház létezésének* nagy bizonyítékai : ha harcok tudnak támadni a katolikus tanítás körül, akkor az Egyház látható, élő, működő társaság és szervezet ; írással, evangéliummal, szimbolummal szemben nem lehet ilyen harcot folytatni. És ha a harcolók egy része kiválasztódik ama társaságból, az csak úgy lehetséges, hogy a kiválasztó közösség az igazság hiteles és tekintély jellegű letéteményesének tudja magát, és mint ilyen érvényesülést is tud szerezni álláspontjának. *b)* Az eretnekségek az *Egyház igazságának és egyetemességének* immanens történeti bizonyságát szolgáltatják. Az összes szellemi erők, akár rendszerek, akár szempontok és módszerek, akár kultúrideálok, sorra fölvonulnak a dogma ellen, és egy idő mulva összeomlanak, vagy dolgukvégezetlen visszahanyatlanak. A dogma pedig rendületlenül áll. Tehát diadalmas igazságnak bizonyul a tévedések szüntelen harcai és támadásai közt, és lassan-lassan meg-

[1] Cf. Tit 3_{10}. [2] Col 2_{4-23} Eph 4_{13} 1 Tim $1_{4\ 7}$ 6_{20} 2 Tim 2_{12} 4_{4} Tit 3_{9} 1 Jn 2_{26} stb. ; *Ignat.* Smyrn 2 4 6 ; Trall 10 11 ; Phil 6, 1 8, 2 ; Magn 8, 1 10, 3 ; *Barnab.* 19, 12 ; *Did.* 11, 2 ; *Herm.* Vis. 3, 6 3 ; 7, 1 ; Sim. 8 9, 4 ; 9 1, 7 ; 8, 1 ; *Clem. R.* 2, 6 ; 46, 9 stb. ; lásd Szent János-Cerinthus, Polikárp-Marcion esetét is. [3] *August.* Gen. Manich. I 1, 2.

mutatja felsőbbségét minden lehetséges ellenféllel szemben. De hogy eretnekségek tudnak keletkezni, egyben bizonyság arra, hogy a katolikus Egyházban megvannak a fogódzó pontok minden nagy vallási föladat számára. Hisz a nagy eretnekségek mind nagy vallási mozgalmakból és igényekből születtek, melyeknek tartalmát, táplálékát és hajtó erőit képviselői megtalálták az Egyházban ; kortörténeti kötöttségüknél fogva azt csak egyoldalúan kultiválták, és ezáltal kiszorultak az Egyházból ; de vallási tartalmukat és erejüket onnan vitték magukkal. Eretnekség lehetetlen catholicum nélkül, egyoldalúság egyetemesség nélkül (innen a paradoxon : Ecclesia est haeresis haereticorum). *c)* Az eretnekségek nagy mértékben előmozdítják a *dogmafejlődést.* A tagadás és támadás a kinyilatkoztatott igazságnak új erőit és mozzanatait váltja ki ; a hamisításokból és ferdítésekből új, határozottabb és részletezőbb fogalmazások születnek, új teologiai szempontok sietnek a megtámadott igazságnak védelmére és tartalmuknak gazdagságukhoz mért kifejtésére.[1]

A *főbb eretnekségek* (történeti áttekintésben) :

1. *Keleten* történt a kinyilatkoztatás ; a keleti szellemmel kellett először mérkőznie, és ennek a mérkőzésnekh alottai az őskeresztény és keleti eretnekségek ; jellegük szinkretista, főproblémájuk a kozmologia, ó- és újszövetség viszonya. Ide tartoznak : a *zsidózók* (100–200) ; *Marcion* (150 k.) ; a *kiliazmus* (eredete 100 k., delelője 250, kimúlása 300[2]) ; a *montanizmus* (170–220–700) ; a *gnószticizmus* (120–200) ; rokon a *manicheizmus* (250–400), a *priszcillianizmus* (350–560), a középkorban a *katarusok* (670–1000–1100) és a legújabb korban a *teoszofizmus.*

2. Már a 2. század folyamán a kereszténység a görög szellemmel jutott érintkezésbe ; és a görög szellem asszimiláló törekvése szülte a *görög* eretnekségeket, melyeknek jellegzetes tárgyai a triadológiai és a krisztológiai kérdés. Fő képviselői : a *monarchianizmus* (170–220) ; az *arianizmus* (318–360–7/800) és mellékhajtása az *apollinarizmus* (350–420), mely beletorkollik a monofizitizmusba ; a *pneumatomachusok* (350–400) ; a *nesztorianizmus* (428–435) és ennek nyugati dugványa, a spanyol *adopcianizmus* (780–800) ; a *monofizitizmus* (448–550) és hajtása a *monoteletizmus* (620–713) ; a képrombolók *(ikonoklaszták)* eretneksége és a görög *skizma* (726–1054).

3. A *nyugati* kultúra talaján keletkezett eretnekségek antropológiai és szociológiai jellegűek ; főproblémájuk az ember, nevezetesen az üdvös élet, a megigazulás és az Egyház. Főbb képviselői *a)* a klasszikus *római* kultúra talaján a *donatisták* (311–431) ; a *pelagiánusok* (410), szemipelagiánusok (426–528) és a predestinaciánusok (700). *b)* A *középkor*ban : az *albiak* (1100–1229) és waldiak (1177–1200) ; *Wiclif* (1384) és Hus (1400–1430–1600). *c)* Az *újkor*ban : a 16. századi *újítók;* a *janzenisták* (1638–1669–1728) ; a *gallikanizmus* (1682) és febronianizmus (1763) ; az *ókatolikusok* (1871) és a *modernizmus* (1907).

[1] Lásd *Aug.* Vera rel. 8, 15 ; cf. Civ. Dei XVI 2, 1 ; Gen. Man. I 1, 2 ; in. Ps 22, 2—9. [2] Egy-egy eretnekség mellett az első szám a keletkezésének, az esetleges második delelőjének, az utolsó kimulásának nagyjából való kelte.

4. fejezet. A kinyilatkoztatás befogadása.

Ha Isten a kinyilatkoztatást Egyháza útján előterjeszti, azok, akiknek szánva van, t. i. az emberek, kötelesek elfogadni. Az elfogadásnak megfelelő formája csak egy van és lehet: a hivő befogadás (18. §). Ennek a nyomában jár egy sajátos tudás, a hivő tudás (19. §), mely közvetve a hittudománynak (5. fejezet) anyja, közvetlenül pedig a dogmafejlődésnek (20. §) egyik főtényezője.

18. §. A hit.

Bartmann I § 10; *van Noort* De fide cp 1 2; *Pesch* VIII tr. 2; *Scheeben* I 269—357; *Hettinger* 756 kk. 782—823; *Kleutgen* Theologie der Vorzeit (1873) 3. 4. Abh.; *Pázmány* Szentb. a pünk. u. 18. vasárnapra (Ö. M. VII 510); Joan. de *Lugo* Disp. schol. et morales de virtute fidei div. — *Halens.* III 68 69; *Thom.* 2 II 1 sqq.; Verit. 14; *Suarez* De triplici virtute theol.: I de fide; *Salmant. tr.* XVII de fide; *Billuart* Tr. de fide; *Berti* XXIII dis. 1; *Wirceb.* IV De virtutibus theol. I (Kilber). A. *Schmidt* Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens 1879; *Newman* Fifteen Sermons; Grammair of assent; *Bainvel* La foi et l'act de foi[2] 1908. A. *Gardeil* La crédibilité et l'apologétique[2] 1912; Chr. *Pesch* Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten 1908; *Wiedermann* A hit elemzése lélektani és dogmatikai szempontból 1911; K. *Adam* Glaube u. Glaubenswissenschaft [2]1923; R. *Schulte* Fides implicita 1920; D. *Feuling* Glaubensgewißheit u. Glaubenszweifel [2]1921; A. *Straub* De analysi fidei 1922; R. *Guardini* Vom Leben des Glaubens 1935. — A. *Lefebvre* L'act de foi d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin[2] 1924. *Fritz* Die Glaubensbegründung bei Calvin und den Modernisten 1913; *Espenberger* Grund und Gewißheit des übern. Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik 1915; H. *Lang* Lehre des h. Thomas von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens 1929; W. *Betzendörfer* Glauben u. Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters 1931.

1. A hit katolikus fogalma.

A kinyilatkoztatást, melyet a Szentírás és a szenthagyomány tartalmaz és az Egyház hiteles tanítása előterjeszt, az embernek kötelessége elfogadni. Ez a kötelezettség foly a természetfölötti rendeltetés kizárólagosságából és Isten szuverén fölségéből, mely nem tűrheti, hogy szavát az emberek tetszés szerint vagy elfogadják vagy elvessék (5. §). Az a lelki tevékenység, mellyel az egyes ember egy-egy kinyilatkoztatott igazságot elfogad, amennyiben meghódol a kinyilatkoztató Istennek, *hittény* (actus fidei); és az a természetfölötti erény, mely a hitténynek gyakorlására állandó készséget ad, a hitnek természetfölötti *erénye*. «Ezt a hitet, az emberi üdvösség kezdetét, a katolikus Egyház természetfölötti erénynek vallja, melynek erejében az Isten kegyelmétől ihletve és segítve a tőle kinyilatkoztatott tanításokat igazaknak fogadjuk el, nem mert eszünk természeti világával átlátjuk azok belső igazságát, hanem mert meghódolunk a kinyilatkoztató Isten tekintélyének, aki nem tévedhet és nem téveszthet». Igy a vatikáni zsinat.[1]

Eszerint a hitnek ténye nem más, mint a kinyilatkoztatott igazság elfogadása a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján és a kegyelem segít-

[1] Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1789 cf. 798 838.

ségével.[1] Ez az *alanyi* hit *(fides qua* creditur), vagyis az a hit, mellyel igaznak valljuk a kinyilatkoztatást. Szemben áll vele a *tárgyi hit* (fides *quae* creditur), vagyis az, amit hiszünk[2] (pl. ilyen kitételekben : hitemet nem tagadom meg, szeretem stb.).

A hit szónak a közönséges és tudományos, sőt egyházi nyelvhasználatban *más értelme* is van. Nevezetesen : esküs elhatározás egy igéret megtartására («hitet tenni»)[3] ; hinni sokszor annyi, mint vélni ; sokszor pedig bízás vagy meggyőződés bármilyen vonatkozásban. A teologiailag jelentősebb *nem-katolikus meghatározások* a következők. Kant, Jacobi, Schleiermacher, *modernisták* és liberális protestánsok : érzelmektől, nevezetesen vallási érzéstől sugallt késztetés érzékfölötti, különösen vallási eszmék elfogadására. A hit itt érzelem, akarat, «átélés» dolga ; az értelmi mozzanat, a tartalmi igazság nem jön szóba: *fideizmus*. Igy a nominalisták nyomán már Luther és Kálvin, *Hermes*, Gratry stb. ; minden szilárd meggyőződés eszerint hit. Brettschneider, *Günther:* az érzékfölötti dolgok megismerése. Az *ortodox protestánsok* szerint a hit az igéretekben való bízás (fides promissionum) általában, és különösen az a bizakodás, hogy a hivő a Jézus Krisztustól megváltottak között van (fides fiducialis). Mindezek az irányok a maguk hitfogalmát veszik alapul a keresztény hit-kötelezettség értelmezésében, és egyértelműleg állást foglalnak a katolikus hit-eszme ellen, melyet intellektualistának és kinyilatkoztatás-, sőt vallásellenesnek bélyegeznek. Velük szemben a katolikus igazságot kifejezi a következő

Tétel. Azt a lelki tevékenységet, mellyel tartozunk elfogadni a kinyilatkoztatást, a hitnek katolikus értelmezése fejezi ki a valóságnak megfelelő módon. Ez *hittétel*, melyet a kegyelemtan igazol (82. § 1).

A katolikus igazságtól *eltérő fölfogások* egy része *(Hermes* és Günther) voltaképen a természetfölötti rend tagadásából, illetőleg külön-jellegének félreismeréséből táplálkozik ; minden érzékfölötti vagy igaz ismeretet hitnek minősít, és ezáltal eltünteti a természeti és természetfölötti hitnek határait. A modern protestáns és a *modernista* fölfogás elvonatkozik a kinyilatkoztatás igazság jellegétől, és ezzel lehetetlenné teszi az észszerű hitet és a szilárd természetfölötti világnézetet. Valamely állításnak érzelmi, ösztönös vagy akarati elfogadása nem logikai alapon történik ; nem az igazságnak mint olyannak szól, hanem annak, ami kellemes, gyönyörködtető ; és ezzel végelemzésben vallási skepszisbe visz, épúgy mint bölcseleti skepszist hordanak méhükben azok a noétikai rendszerek, melyek az igazságnak végső kritériumát nem az itéletek tárgyi nyilvánvalóságában vagyis igazság-mozzanatban keresik, hanem idegen (pszichologiai vagy történeti) mozzanatban (Descartes, Kant, Spencer, a pragmatizmus). Az ortodox protestantizmus hitfogalma önkényes és szintén nem juttatja érvényre a kinyilatkoztatás igazság-tartalmát.

Ezekkel a ferdítésekkel és tévedésekkel szemben a hit katolikus fogalma akkor áll előttünk teljes sajátosságában és jelentőségében, ha szabatosan kiemeljük és részletezzük egyes mozzanatait, vagyis ha elveire bontjuk a hitet. Ezt a műveletet a hittudósok a Tridentinum óta a hit elemzésének

[1] Cf. *Thom* 2II 2, 9 ; Szent *Pál* meghatározásáról (Heb 11_1) cf. 2II 4, 1c. [2] Cf. Symb. Athanas. : Haec est fides catholica, quam nisi quisque . . . [3] Cf. Rom 3_3.

vagy visszavezetésének mondják *(analysis* seu reductio *fidei)*. Ennek mozzanatai a következők. Hinni annyi, mint a kegyelem segítségével igaznak tartani egy kinyilatkoztatott igazságot a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján; tehát a hitet más igaznak-tartó állásfoglalásokkal szemben az jellemzi, hogy tárgya a kinyilatkoztatott igazság, alanyi elve a kegyelem segítségével természetfölötti tevékenységre emelt szellemi tehetségek (értelem és akarat), közvetlen indítéka pedig a kinyilatkoztató Isten tekintélye. Ki, mit és miért; avagy: *alany, tárgy és indíték* — ezek a hit elvei, melyeket (didaktikai okokból) fordított sorrendben tárgyalunk.

2. A hit közvetlen indítéka.

Tétel. **A hit közvetlen indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye** (Deus loquens seu revelans). Ez a vatikáni zsinatnak fönt idézett végzése értelmében *hitigazság*, s irányul minden idő *szubjektivistái* ellen, főként a racionalisták ellen, kik a vallási tételek elfogadásának indítéka gyanánt különféle szubjektív mozzanatokat jelölnek meg, minők: alanyi lelki szükséglet, hangulat, temperamentum, különös vallási érzék, vagy kiváló emberek, «vallási zsenik» szuggesztiv befolyása stb.

Magyarázat. A hit *közvetlen indítéka* (motivum formale fidei) az a szempont, melynek közvetlenül, formálisan meghódol az elme, mikor elfogad egy kinyilatkoztatott igazságot mint kinyilatkoztatottat; vagyis az a mozzanat, melyre közvetlenül támaszkodik a hivő meggyőződés; tehát nem akármilyen behatás, mely távolabbról befolyásolja a hitténYt *(távolabbi indítékok)*. Erre a kérdésre: miért tartom igaznak Krisztus jelenlétét az Oltáriszentségben, a közvetlen tárgyszerű felelet csak az lehet: mert Isten kinyilatkoztatta; mert eszemet és akaratomat meghajtom az Isten tekintélye előtt, aki ezt az igazságot kinyilatkoztatta. Ez egyúttal az a mozzanat, mely a hivőt közvetlenül összekapcsolja a hit tárgyát tévő igazsággal; hogy Krisztus csakugyan jelen van az Oltáriszentségben, azért fogadom el igaznak, mert benne a föltétlen tekintélyű Istennek a szavát veszem. Tehát ez az első és legegyetemesebb hitigazság, mely a maga világosságát, erejét, természetfölötti jellegét ráárasztja a hitnek összes többi tárgyaira, és ezáltal teszi őket hitigazságokká. Ezért a hit közvetlen indítéka, a kinyilatkoztató Istennek tekintélye, egyben a hitnek *formai tárgya* (obiectum formale, seu informans obiecta materialia), miként a látásnak formai tárgya a világosság.

Bizonyítás. A *Szentírás* nem hágy semmi kétséget aziránt, hogy bár életszentséggel, csodákkal és jövendölésekkel hitelesített küldöttek hirdetik Isten megbízásából az ő igazságát, akik ezért hitelt érdemelnek, végelemzésben mégis maga a szóló Isten az, aki miatt hinni kell: Aki titeket hallgat, *engem* hallgat.[1] Szent Pál szerint Ábrahám hitt az Istennek, és ezt tulajdonította Isten neki megigazulásul; Istennek tesszük a hit hódolatát.[2] Az *atyák* kezdettől fogva vallották Nagy sz. Leóval: Isten tekintélye az, aminek hiszünk[3]; amint különben kitűnik abból is,

[1] Lc 10_{16}; cf. Mt 10_{21} Jn $3_{11\ 31-4}$ 8_{26} 12_{44-9} 14_{26} 16_{12} 1 Jn 5_{9-10}. [2] Rom 4_{3-23}; Rom 1_5; cf. 16_{25} 2 Cor 10_5 Phil 2_{17} 1 Thes 2_{13}. [3] *Leo M.* Sermo de nativ. 7, 1; cf. *Theophil.* Autol. I 8; *Cyprian.* De mortal. 6.

hogy már a gnósztikusokkal szemben a maguk igazát a kinyilatkoztatásból bizonyították, és nem hivatkoztak más indítékokra ; továbbá hit és tudás közt mint két különnemű dolog között éles különbséget tettek. A *teologiai megfontolás mindenekelőtt megállapítja a tényt:* A kinyilatkoztatás kétségtelen tanusága szerint a hit vagyis a kinyilatkoztatás elfogadásából származó meggyőződés a maga nemében egyedülálló igaznaktartás, mely lényegesen különbözik minden egyéb tudástól. Már pedig sajátos jellegét az igaznak-tartás csak formai tárgyától vagyis közvetlen indítékától veszi. A többi fajta tudásnak közvetlen indítéka az elfogadott tételeknek vagy emberi tanuságra támaszkodó vagy belső értelmi vagy tapasztalati nyilvánossága ; a hit tehát csak akkor lesz különfajta tudás, ha ezektől eltérő közvetlen indítéka van, t. i. Isten tekintélye.

Azután szabatosabban *megjelöli tartalmát.* Erre a kérdésre : közvetlenül miért hiszed, hogy Krisztus jelen van az Oltáriszentségben? csakis azt szabad felelni : mert Isten nyilatkoztatta ki ; és nem szabad hozzátenni : mert az Egyház hivés végett elém adja. Vagyis az egyházi előterjesztés nem tartozik hozzá a közvetlen hitindítékhoz. Az egyházi előterjesztés az a szerv, mely elénk adja a hit tartalmát (obiectum materiale) ; de ha valamit azért tartanék igaznak, mert az Egyház terjeszti elém, akkor az Egyház és nem Isten tekintélye indítana hivésre ; hitem egyházias volna, és nem istenies. A teologiai hit kizárólag Istenre támaszkodik. Jóllehet tehát az egyházi tanítás Isten kinyilatkoztatásának valamiképen folytatása, úgy hogy az szól benne, sőt hitünket ez az előterjesztés szabályozza, a kinyilatkoztatásnak ez a szócsöve még sem szövődik bele semmiféle címen és módon a közvetlen hitindítékba ; kívül marad azon minden, ami nem Isten. — És ha kérdés történik : Istenben szabatosan melyik mozzanat az, amelyre közvetlenül támaszkodik a hivő igaznak-tartás (assensus fidei)? a felelet lesz : Minden kinyilatkoztatott igazság mögött ott áll mint annak ősforrása, kezese és korona-tanuja az az Isten, aki nem csalódik és nem csal, maga az abszolút ősigazság.[1] Amit eszerint a hivő a hittényben igaznak elfogad, azt nem látja ugyan igaznak közvetlen benső nyilvánvalósággal (evidentia obiectiva immediata seu interna) ; de átlátja, hogy az abszolút igazságnak szava ; és így végelemzésben a hivő igaznaktartás is tárgyi, de közvetett nyilvánvalóságra (evidentia obiectiva mediata seu externa) támaszkodik : Isten nyilvánvalóságára. — Ebből *következik:*

1. Nincs igaza a racionalizmusnak, mely tudós gőgjében a hivő igaznaktartást *vakhit*nek, favágó-hitnek (Köhlerglaube), önálló emberhez nem méltó szellemi rabságnak minősíti. Mert igaz ugyan, hogy a teologiai hit tárgyát tévő igazság tartalma közvetlenül nem nyilvánvaló a hivő előtt ; hisz Isten azt mint tanú és nem mint tanító tárja elénk : bizonyságot tesz arról, hogy a dolog így van, de nem magyarázza és nem mutatja meg, mikép és miért van így[2] ; és ezért a hitigazság mint olyan nem önfényében világol az elmének, hanem az Istentől visszaverődő fényben. De mert a hivő igaznaktartás közvetlen indítéka és formai tárgya maga a kinyilatkoztató Isten, az első és abszolút igazság, ezért minden egyes hittény nemcsak *észszerű* (hisz Istennek hinni a legészszerűbb dolog), hanem egyben

[1] L. 33. § 2 ; *Thom* 2II 1, 1 Verit. 14, 8 ad 16. [2] Vatic. 3 cp 4 ; Heb 11₁ : argumentum non apparentium ; 2 Cor 5₇.

sajátos, «felső» világításba helyezi a tárgyat ; a hivő az igazságot nem önfényében, hanem sokkal hatásosabb megvilágításban látja, t. i. Isten megvilágításában. Sőt

2. Az a meggyőződés, melyet a hit ád, *a legkiválóbb bizonyosság;* sokkal szilárdabb, mint a bárhonnan eredő egyéb meggyőződés (certitudo super omnia). A hivés által ugyanis értelmünk az abszolút igazságba kapcsolódik bele ; az Isten igazsága pedig szilárdabb alap a meggyőződés számára, mint akár a tapasztalat, akár az igazság tartalmának közvetlen nyilvánvalósága[1] ; érzékeink, eszünk, más ember vagy akár angyal csalódhatik vagy csalhat ; Isten nem. Ezért a hit nyujtotta meggyőződés belső érték szerint a legerősebb, és úgy is kell azt értékelnünk (certitudo appretiative summa). Ezért követeli a kinyilatkoztatás a mindenekfölötti hitet. Csak *ez* felel meg a közvetlen hitindíték értékének.[2] Ez természetesen nem zárja ki, hogy más meggyőződés, melyet belső értéke szerint sokkal kevesebbre kell tartanunk, tényleg, lelki jellegében (de facto et psychice) erősebb. Amit az ember közvetlenül megtapasztal, vagy aminek tartalma közvetlenül nyilvánvaló, az sokszor hatékonyabban tartja távol a kétségeket, nehézségeket és ingadozásokat. A hit a legkiválóbb meggyőződés értékelés szerint, de nem okvetlenül hatékonyság szerint (appretiative, non effective summa).[3]

3. *Aki formálisan elutasít csak egy kinyilatkoztatott igazságot is,* jóllehet azt kinyilatkoztatottnak tudja, már a többit sem hiheti. Az t. i. visszautasítja az isteni tekintélyt, mely erről az igazságról nem kevésbbé kezeskedik mint a többiről ; következésképp hitének indítéka már nem a kinyilatkoztató Isten, hanem valami más szempont, amely szerint válogat a kinyilatkoztatott igazságok közt ; vagy pedig az a lappangó gondolat kísért benne, hogy a kinyilatkoztató Isten mondhat tévedést is. Ezzel azonban ki van kezdve a hitnek gyökere : ami miatt most elveti épen ezt az igazságot, ugyanezért máskor mást is elutasíthat. Ha elsötétedik szemünk, sötétségben lesz számunkra az egész világ.[4] Aki kioltja egyetlen lámpását az íróasztalán, sötétséget hoz összes bútoraira. Ezért mondja Szent Pál is, hogy Hymenaeus hajótörést szenvedett a hitben, jóllehet csak egy igazságot tagadott meg.[5]

A közvetlen hitindíték viszonya a hittény tartalmához. Ha teologiai hittel elfogadom ezt a tételt : Krisztus valósággal jelen van az Oltáriszentségben, és kérdés esik : közvetlenül mire támaszkodik ez a hitem, a felelet csak ez lehet : mert Isten nyilatkoztatta ki ; s ezzel azt akarom mondani : mert meghódolok a kinyilatkoztató Isten tekintélye előtt. A kérdezést azonban lehet tovább folytatni : miért hódolsz meg az Isten tekintélye előtt? Erre is fölkínálkozik a felelet : mert Isten abszolút igazság, és a tételt ez az abszolút igazság adta elém. Ez a kettős meggyőződés ugyanis (Isten föltétlen igazság ; Isten az adott esetben nyilatkozott) két gyakorlati itélet alkotására késztet : Istennek lehet hitelt adnom ; Istennek kell hitelt adnom (a hihetőség és a hitkötelezettség itélete, iudicium credibilitatis et credenditatis). Ilyenformán úgy tetszik, hogy a hivő meggyőződés végelemzésben két merőben észbeli meggyőződésből fakad. Az egyik

[1] *Thom* 2II 4, 8 Verit. 14, 1 ad 7. [2] Act 2_{38} 8_{37} Rom 4_{20}. Gal 1_{8} Col 2_{6} 1 Jn 5_{9} 2 Pet 1_{16-19}. [3] *Thom* Verit. 10, 12 ad 6. [4] Mt 6_{22}. [5] 1 Tim 1_{19} 2 Tim 2_{18} ; cf. *Thom* 2II 5, 3.

az a meggyőződés, hogy Isten mindentudó és föltétlenül igazmondó ; ezt nevezik hitelőzetnek (praeambulum fidei),[1] s erről bölcseleti úton meg lehet bizonyosodni. A másik az a meggyőződés, hogy itt és most ez a föltétlenül igaz Isten szólott ; és erről meg lehet győződni apologétikai úton a kinyilatkoztatás kritériumainak alkalmazása által (a hihetőség és hitkötelezettség indítékai, motiva credibilitatis et credenditatis ; 6. §). De ebben az esetben a kinyilatkoztató Isten tekintélye már nem volna a hitnek egyetlen indítéka ; csak az utolsó és közvetlen indíték volna ; távolabbiak lennének a hitelőzetek és hihetőségi indítékok. De ezek mint a természetes elme világának szülöttei nem tudnának egyrészt természetfölötti igaznaktartást teremteni ; másfelől már nem állna helyt a tétel : a hit egyetlen formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye ; s megdőlne a jelentős folyomány : a hitbeli meggyőződés szilárdabb mint bármilyen más meggyőződés, és föltétlenül biztos, mert magára az Istenre támaszkodik. A hit ugyanis végelemzésben a hitelőzet és a hihetőség érvein nyugodnék, és szilárdsága az érvek szolidságán fordulna. Ezért nagy kérdés : *Mikép viszonylik a hitindíték a hihetőség indítékaihoz;* illetőleg a formai hitindíték mikép lehet a hitnek nemcsak közvetlen, hanem egyben egyetlen indítéka is? Ezt a kérdést nevezik a hittudósok (szűkebb értelemben) a *hit elemzésének* ; a 16. századtól napjainkig sok mélyreható mérkőzést folytattak körülötte, és nevezetesen, három megoldás-típust alakítottak ki (az egyéni eltérések nem lényegbe vágók) :

1. *Suarez*[2] szerint (akihez csatlakozik Billuart és nagyjából Scheeben) *a hit végelemzésben a hittel fogadott hitindítékra támaszkodik.* Szerinte ugyanis a hitbeli meggyőződés csak azért tud természetfölötti és mindenekfölötti lenni, mert a kinyilatkoztató Isten tekintélyére támaszkodik mint közvetlen indítékra. Ha azonban magát a hitindítékot alacsonyabb jellegű és erejű meggyőződéssel vallanám, mint amilyen a hit-meggyőződés (t. i. a hitelőzetről és a hihetőségi indítékokról alkotott észbeli meggyőződés alapján), hitem nem lehetne már mindenekfölötti és természetfölötti ; a meggyőződés ugyanis nem lehet magasabbrendű mint indítéka. Következésképp a hitindítékot, a kinyilatkoztató isteni tekintélyt ugyanazzal a hittel kell fogadnom, mint a hittárgyat ; a hit végső indítéka a hittel fogadott kinyilatkoztató isteni tekintély. Ezt azonban nem hihetem megint azért, mert Isten egy más alkalommal kinyilatkoztatta ; így ugyanis végnélküli visszakozásokba (regressus in infinitum) keveredném. Tehát a kinyilatkoztató isteni tekintélyt ugyanabban a kinyilatkoztatási tényben kell elfogadnunk, amely elénk adja a kinyilatkoztatás tárgyát. S ezt meg is tehetjük. Mikor Isten kinyilatkoztat egy igazságot, pl. Krisztus jelen van az Oltáriszentségben (actu signato, azaz a tény tartalma által jelzett mozzanattal), ugyanazzal a ténnyel (actu exercito, vagyis a tény véghezvitelében kifejeződő mozzanattal) kinyilatkoztatja azt is, hogy ő szól és hogy föltétlenül igazmondó ; mikor hivés végett elénk terjeszt egy igazságot, abban burkoltan benne van az a biztosítás, hogy ő nem tévedhet és nem téveszthet. Igy aztán a kinyilatkoztatás tartalmát hisszük a hitindíték miatt (közvetett hittel), és a hitindítékot magát hisszük önmagáért (közvetlen hittel).

[1] *Thom.* I 1, 2 ad 2 ; Verit. 14, 9 ad 8. [2] *Suarez* De fide 3, 6 12.

Ezt a fölfogást bizonyos mélység és következetesség jellemzi ; szerinte az ember egyazon tényben hisz, mert Isten szólt, hiszi amit mondott, és hiszi hogy szólt. Azonban egy súlyos *nehézség*gel küzd : Mikor a hitényt két gyökérszálra fejti (közvetett és közvetlen hit), a közvetlen hitre nézve (mellyel igaznak valljuk magát a hitindítékot) *a hit fogalmát másképen értelmezi*, mint a hittudományban szokás. Hit alatt ugyanis általában azt a lelki tényt értjük, melyben igaznak fogadunk el valamit, nem tartalmának nyilvánvalósága hanem az előadó hitelreméltósága miatt, vagyis egy a tétel tartalmán és az előterjesztés tényén kívül eső mozzanat alapján ; valamit önmagáért hinni «ellenmondás, és nem misztérium» (Kleutgen). Nem könnyű azt sem végiggondolni, hogy Isten minden kinyilatkoztató tényben (actu exercito) azt is kinyilatkoztatja, hogy ő most kinyilatkoztat, sőt hogy ő a föltétlen igazság.

2. *Lugo*,[1] akinek főkövetője Franzelin, energikusan elutasítja Suarez nézetét, mint amely szükség nélkül titkot kever bele egy skolasztikus kérdésbe. Szerinte a hit végelemzésben a hitelreméltóság indítékára támaszkodik ; *a hitelreméltóság indítéka a hit indítékává válik*. A hitbeli igaznaktartás (assensus fidei) ugyanis következtetés alakjában fejezhető ki : Amit Isten kinyilatkoztat, igaz ; ám Isten kinyilatkoztatta, hogy pl. Krisztus jelen van az Oltáriszentségben ; tehát ezt igazságként kell elfogadnom. Minthogy így a hittétel igaznaktartása a kinyilatkoztató Isten tekintélyére támaszkodik, csak az jő kérdésbe, milyen alapon valljuk igaznak a kinyilatkoztató isteni tekintélyt, mely a két előzetben jut kifejezésre. Lugo szerint mindkettőt közvetlenül, in terminis, mintegy saját világosságukban látjuk meg, úgy hogy nincs helye további kérdezésnek. Ez az első előzetre nézve nyilvánvaló. Hisz ennek adhatjuk ezt a föltételes formát : Ha Isten szól, igazat mond ; és ez nyilvánvaló az Isten fogalmából. A másik előzetet pedig, a kinyilatkoztatás tényét igaznak valljuk (nem ugyan mindig kifejezetten és élesen, de mindig határozottan) az Egyház előterjesztésében. Mikor ugyanis az Egyház hivés végett elénk terjeszt egy tételt, nemcsak magát a tételt fogjuk meg elménkkel, hanem az előterjesztő Egyházat is a maga konkrét valóságában : fönnállásának és tevékenységének évezredes csodáival, a vértanúk és szentek tanuságaival, általában mindazokkal a bizonyságokkal együtt, melyek igazolják isteni küldetését ; és ezt teszszük nem hosszas okoskodásokkal, hanem közvetlenül ; az egyházi előterjesztésben és vele együtt lelkünk megragadja, legalább homályosan és burkoltan, a rajta keresztül csillanó isteni tekintélyt is, épúgy, mint barátunk hangján vagy kezeírásán keresztül őt magát is fölismerjük, a király pecsétjén keresztül a király tekintélyét is megfogja lelkünk.

Ennek az elméletnek azonban két szembetűnő *gyöngéje* van : *a)* Alig tudja elkerülni azt a látszatot, hogy a hitényt következtetésnek minősíti, melynek ereje és jellege tehát az előtételekre támaszkodik, és nem az isteni tekintélyre. *b)* Optikai csalódás az a hiedelem, hogy az egyházi előterjesztésben valaki közvetlenül megfogja a kinyilatkoztató Isten tekintélyét. Az Egyház isteni küldetéséről ugyanis hihetőségi érvek győznek meg (88. § 1), és így ha valaki formálisan azért hisz valamit, mert az Egyház terjeszti elő, végelemzésben ama hihetőségi érveknek hisz ; azaz hitében nem isteni

[1] *Lugo* De fide 1, 6 7.

tekintélyre, hanem emberi ismeretre támaszkodik. Nem csoda ezután, hogy ma ennek a nézetnek nem akad követője.

3. A *Salmanticenses*[1] fölfogása (ma legkiválóbb előharcosa Billot; követői közt van Bainvel, Pesch, Bartmann, van Noort) szerint a hittény lefolyásának mozzanatai a következők: 1. Ha hittel elfogadok egy állítást, mindenekelőtt tudnom kell, hogy a kinyilatkoztató Isten tekintélye támogatja; vagyis meg kell győződve lennem arról, hogy Isten föltétlenül igazmondó, és hogy ezt a tételt csakugyan ő jelentette ki. Ezt a kettős meggyőződést nem lehet másképp megszerezni, mint a *hitelőzet és a hihetőségi érvek* segítségével. S ennek több útja van. Tanultabbak általában és nagyjából az apologétikában tárgyalt módon szerzik meg; közönséges ember pedig többnyire és főként emberi tekintélyek, szülők, egyházi tanítók stb. közvetítésével. A kinyilatkoztató Isten tekintélyének megismerésére nincs más mód. Emellett szól az a körülmény is, hogy keresztülvihetetlen mind az a nézet, hogy a hitindíték hittárgy is lehet (Suarez), mind az, mely szerint a hitindíték önmagában világos (Lugo). Megerősíti azonban kinekkinek tulajdon tapasztalata is; aki ráeszmél, milyen módon jutott Isten tekintélyének megismerésére, azt fogja találni, hogy csak az előadott módon. 2. Ennek a megismerésnek alapján az *értelem* két gyakorlati ítéletet alkot, a hihetőség és a hitkötelezettség ítéletét; s ezek befolyásolják az akaratot abban az irányban, hogy hajlamossá és készségessé teszik az előadott hitigazság elfogadására, vagyis beléoltják a hitre hajló áhitatot (pius credulitatis affectus). 3. Az így hajlamossá tett *akarat* elé az értelem odaállítja a hitelőzményben és a hitre késztető gyakorlati ítéletekben kifejeződő isteni tekintélyt, amely előtt az akarat meghódol és az értelemre ráparancsolja (mint actus imperatus-t) az előterjesztett tétel elfogadását.

A hitténynek e lefolyásából kitűnik mind a hitelőzeteknek pontos szerepe, mind pedig a hitindíték elfogadásának módja és jellege.

A *hitelőzetek*[2] mindenekelőtt hihetségessé teszik a hitindítékot. Erre a kérdésre: miért fogadjuk el a kinyilatkoztató Isten tekintélyét, csak az lehet a felelet: mert Isten föltétlen igazság, és mert meggyőznek a hihetőség érvei. Mindamellett a hittény nem szillogizmus, melynek premisszái a hitelőzetek. Éles elménck ugyan nem lehetetlen oly világosan átlátni a hitelőzményt, hogy zárótételként el kell fogadnia a kinyilatkoztatott igazságot. Ez azonban tudományos meggyőződés volna, és nem hit; ily módon «hisznek az ördögök is és remegnek». A hitelőzet szerepe szabatosan az, hogy a hinni készülő lélek előtt megjeleníti a kinyilatkoztató isteni tekintélyt; és az akarat aztán már nem őreá, hanem az általa megjelenített isteni tekintélyre támaszkodik, mikor a hittényt parancsolja. *A hitelőzetek szerepe* eszerint pontosan csak ennyi: *készenlétbe helyezni a hitindítékot* és lehetségessé tenni erőkifejtését.

A *hitindíték* szabatosan a kinyilatkoztató isteni tekintély; és nem mint Suarez és Lugo elmélete hallgatagon fölveszi, az isteni tekintélynek részünkről való megismerése. A teologiai hit ugyanis nem ú. n. *tudományos hit* (fides erudita), melynek indítéka csakugyan a tanu szavahihetőségé-

[1] *Salmant.* tr. 17. [2] *Hitelőzet*, hitelőzmény (praeambulum fidei) *szűkebb* értelemben az a meggyőződés: a nyilatkozó Isten hitet érdemel (ebben benne van: 1. van Isten, 2. Isten mindentudó, 3. föltétlenül igazmondó). *Tágabb* értelemben beletartoznak a kinyilatkoztatás kritériumai is.

ről alkotott meggyőződés ; ezért történelmi, földrajzi, közéleti stb. kérdésekben megesik, hogy csalónak vagy erkölcsileg teljesen értéktelen embernek is hiszünk, ha t. i. momentán igazszólásáról meg vagyunk győződve. A teologiai hit szoros értelemben *tekintély-hit*, mely kegyeletes lelkületből fakad (fides pietatis), amikor az akarat kegyelettel meghajol a tekintély méltósága előtt és ezért fogad el valamit igaznak (mint pl. a gyermek anyjától). Ebben az esetben szabatosan szólva nem a tekintélyről való meggyőződésünk, hanem pontosan maga a tekintély indít az elfogadásra ; tehát a teologiai hitben *az isteni tekintély, mely intentionaliter jelen van; nem pedig maga az intentio*, vagyis a jelenlétnek gondolata mint pszichikai ágens. A hitelőzetek biztosítják Isten tekintélyének e megjelenülését, de a hitre közvetlen befolyásuk nincs ; épúgy mint nem az állvány építi a házat és nem a létra menti ki a tűzvészből a bennrekedt embert. Eszerint 1. a hittény *nem* a hitelőzetekből vont *következtetés;* hanem a lélek, támaszkodva az akármi módon megismert isteni tekintélyre mintegy ugródeszkára, magasabbra lendül, mint az előzményekben adott logikai motivumok azt előirányozzák. 2. A hit *természetfölötti* tény a hitindíték szempontjából is ; mert nem a kinyilatkoztató Isten tekintélyének megismerése, vagyis egy magában természeti pszichikai tény, hanem maga a kinyilatkoztató isteni tekintély indít a hitigazság elfogadására ; ám a magát kinyilatkoztató Isten természetfölötti való (a kinyilatkoztatás ugyanis természetfölötti tevékenység) ; és ezen nem változtat az a körülmény, hogy a megismerése nem mindenestül természetfölötti, vagy épen hitbeli ; mert hiszen nem a megismerés ténye, hanem az ismeret tartalma a hitindíték.

Ezt az elméletet jellemzi a hittény egyes mozzanatainak rendkívül éles és gondos elemzése ; s ezért alkalmas arra, hogy mélyen belevilágítson a hittény titkába. Azonban a fönnforgó problémának *nem adja* megnyugtató *megoldását.* A hit indítékát ugyanis kirekeszti a hit tényéből és más síkba (a természeti megismerés síkjába) utalja. De amikor akár az értelem, akár az akarat elfogad valamit *más* miatt, pl. Krisztus eucharisztiás jelenlétét a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt, logikailag és pszichologiailag lehetetlen nem egy és ugyanabban a ténykedésben ragadni meg mindkettőt. Ez esetben ugyanis a kettő úgy viszonylik, mint tartalom és forma (obiectum materiale et formale), és ezek szét nem választhatók ; lehetetlen színt vagy idomot meglátni a megvilágító fény meglátása nélkül.[1] Ezért elkerülhetetlen Suarez és Scheeben alaptétele : A hit sajátossága és természetfölötti jellege csak akkor marad óva, ha a hit tárgyát és indítékát egyazon tettben ragadjuk meg. Ám hogyan támad az a hittény, mely megragadja a hitindítékot? Önmagától nem keletkezhetik ; természeti tényezők sem szülhetik (Lugo ; ez generatio aequivoca volna : a természet szülne természetfölöttit). Nem marad más felelet : A hitelőzet itt föltétel (nem ok ; ennek a szabatos kiemelése a harmadik elmélet főérdeme) arra, hogy Isten sajátos és közvetlen hatással, mint magát a teremtménynek a természetfölötti leereszkedésben közvetlenül adó szentháromságos Magától való (lásd 42. § 3.), létrehozza ezt a sajátos hitet : a hitindíték hitét. A hivés misztérium ; titka így az eszes teremtménnyel természetfölötti életközösségbe lépő örök Magától való titkába torkollik.

[1] *Thom* in Lombard. III 14, 1 sol. 4.

3. A hit tárgya.

A hit tárgykörét alkotják azok az igazságok, melyeket az Egyház, a kinyilatkoztatás hitelesített előterjesztője, elénk ád hivés végett. Minthogy az egyházi előterjesztés tárgyai nem azonos rangú és fokú vonatkozásban vannak a kinyilatkoztatással, a *hit* is *különböző fokozatokban* érvényesül.

1. Istenies hit *(fides divina)* tárgya mindaz, ami forma szerint ki van nyilatkoztatva, akár kifejezetten akár burkoltan. Az istenies hit közvetlen indítéka ugyanis az Isten tekintélye; már pedig az Isten tekintélye födöz minden kinyilatkoztatást, akár kifejezett az akár burkolt. Ebből következik, hogy a magánkinyilatkoztatások, amennyiben azok isteni eredete biztos, szintén az istenies hit tárgykörébe tartoznak, természetesen csak azok számára, akiknek szánva vannak; mások nem kötelesek elfogadni, de nincs is joguk elutasítani. Az istenies hitnek elsődleges és másodlagos tárgya az, ami az egyházi előterjesztésnek is elsődleges és másodlagos tárgya (17. § 3).

Vitás azonban, hogy a gyökerükben illetve csirájukban *(virtualiter)* kinyilatkoztatott igazságok az istenies hitnek tárgykörébe tartoznak-e? Némelyek (M. Cano, Vasquez, Marín-Sola) azt állítják, hogy igen; és ezt az állásfoglalásukat azzal okolják meg, hogy Isten a következtetéseket mind előrelátta, és ezért szándékolta. Mások (Suarez, Lugo) szintén igent mondanak, de hozzáteszik: a virtuális kinyilatkoztatások istenies hit tárgyává lesznek, ha az Egyház definiálja. Ma a hittudósok többsége a Salmanticenses (és Wirceburgenses) nyomán *nem*-mel felel; mert *a)* istenies hit tárgya csak az, amit Isten elénk tár hivés végett; de a következtetéseket nem ő tárja elénk, azokat nekünk kell kiszednünk; *b)* az istenies hit kizárólagos formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye; a teologiai következtetésekben azonban az Isten tekintélyén kívül egy merőben emberi tekintélyű előzet is szerepel; s ezen nem változtat az egyházi előterjesztés sem, mely előterjeszti ugyan, mit kell hinni, de nem változtatja meg egy igazságnak a kinyilatkoztatáshoz való viszonyát.

2. Istenies és katolikus hit *(fides divina et catholica)* tárgya mindaz, ami Istentől ki van nyilatkoztatva és az Egyháztól hivés végett elő van terjesztve, akár ünnepélyesen akár a közönséges tanítás módján; vagyis a dogmák, még pedig teljesen olyan mértékben és fokon, mint az egyházi előterjesztés tartalmazza (17. § 3).

3. Az egyházias hit *(fides ecclesiastica)* tárgykörét teszik azok a teologiai igazságok (veritates theologicae; főként a teologiai következtetések, conclusiones theologicae), melyeket az Egyház kötelezőleg előterjeszt. Ezeket a hivők kötelesek belső hozzájárulással elfogadni, melynek egyrészt szilárd meggyőződésnek kell lenni, mert hiszen tévedhetetlen tanításra támaszkodik; másrészt vallási, sőt természetfölötti jellegűnek kell lennie, mert hiszen annak az Egyháznak szól, melynek isteni megbízása és fölkészültsége van a kinyilatkoztatással elválhatatlanul összefüggő tanítások hiteles előterjesztésére. Ezért az egyházias hit nem merőben emberi, jóllehet embereknek szól.

De nem lehet némely újabb hittudóssal (Schiffini, Tuyaerts) mindjárt azt mondani, hogy istenies hit. Istenies hitnek ugyanis az Egyház a hit-

tudósok egyetemével azt definiálja, melynek közvetlen formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye ; ámde közvetlen isteni tekintély csak azokat az igazságokat támogatja, melyek forma szerint ki vannak nyilatkoztatva. Az egyházi előterjesztés nem pótolhatja a formai kinyilatkoztatás hiányát. Az egyházias hit eszerint középhelyet foglal el az istenies és emberi hit közt ; az emberitől megkülönbözteti teljes biztossága és vallási jellege, nevezetesen csiraszerű kinyilatkoztatottsága, az isteniestől az Egyház tekintélye mint közvetlen hitindíték. De az egyházias hit tényei azért folyhatnak az istenies hit erényéből. Az erény ugyanis mint állandó készség kiterjeszkedhetik többféle tartalomra és tárgyra, amiknek végelemzésben azonos a rendeltetésük.[1]

4. Vallási hozzájárulás *(assensus religiosus)* tárgya : 1. az Egyháznak hiteles, de nem tévedhetetlen előterjesztései, a nem Szent Péter tanítószékéből, ex cathedra történő hit- és erkölcsügyi pápai nyilatkozatok, az egyes püspökök vagy egyházmegyei, illetőleg tartományi zsinatok és a római kongregációk tanításai. 2. Azok a tanítások, melyeket a hittudósok egyértelműleg teologiai igazságokként adnak elő. Ennek a kétfajta tanításnak nem jár ki az egyházias hit, mert hisz nem tévedhetetlen tanítások ; de nem is merőben közönséges emberi hozzájárulás, hanem vallási, mert Isten alapította tekintély váltja ki (a hittudósok egyértelmű állásfoglalása is a magisztériummal való szerves összefüggésnél fogva az Egyháznak rendes tanítását juttatja kifejezésre). Ugyanezért ez a vallási hozzájárulás nem lehet merőben tiszteletteljes hallgatás (silentium obsequiosum), vagyis merőben külsőséges elfogadás, mint azt némely újabb hittudós gondolta a teologusok túlnyomó többségének helyes fölfogásával szemben, mely ama tanításoknak lélekben való elfogadását követeli, tehát *belső hozzájárulást* sürget. Igy követeli ezt ugyanis az Egyház iránti vallási tiszteletünk ; ha a közönséges életben is szakembereknek, szülőknek, tanítóknak stb. megállapításait lélekben elfogadjuk, jóllehet azok nem tévedhetetlen fórumok, fokozott mértékben meg kell ezt tenni az Egyházzal szemben, melyet a Szentlélek vezet. Annyival inkább, mert az egyházi elöljárók ilyen hozzájárulást követelnek is, amint ez kitűnik pl. IX. Piusnak 1863-ban a müncheni érsekhez írt leveléből.[2]

Amint tehát minden törvényes elöljárónak tartozunk engedelmeskedni, ha csak adott esetben nincs rendkívül súlyos ok arra a föltevésre, hogy parancsa bűnre szólít, ugyanígy tartozunk engedelmeskedni a hitelesen (ha nem is tévedhetetlenül) tanító Egyháznak, hacsak nincs rendkívül súlyos okunk arra a föltevésre, hogy adott esetben tévedést terjeszt elő. A merőben vallási hozzájárulás ugyanis a dolog természete szerint *nem föltétlen és nem visszavonhatatlan.* Hisz a tanító szervek, melyeknek szól, tévedhetnek ; és ezért a vallási hozzájárulásban mindig benne van az a magától értődő, hallgatag gondolat : a tanító szervek a jelen esetben nem tévednek. Ha tehát valakinek igen komoly és súlyos okai volnának (ami a gyakorlatban alig fordulhat elő) az előterjesztett tétel ellen, belső hozzájárulását egyelőre fölfüggeszthetné. Minthogy azonban a tanító Egy-

[1] Cf. *Thom* III 54, 4c. [2] *Denz* 1687 ; tehát elvetésük egyúttal súlyos bűn a kormányzó Egyház iránti köteles engedelmesség ellen.

ház Isten kegyelmi vezetése alatt áll, és előterjesztéseiben emberileg is igen nagy körültekintéssel jár el, a preszumpció mindig az egyházi tanító szerv állásfoglalása mellett van ; és ezért a közönséges nehézségek nem adnak jogcímet a lélekben való, benső hozzájárulás fölfüggesztésére. Egyébként nem kell figyelmen kívül hagyni, hogy a tanítószerveknek nem tévedhetetlen állásfoglalásai egy-egy hit- vagy erkölcsügyi kérdésben általában csak az adott körülményekre és a kérdés adott állására vonatkoznak ; tehát nem zárják ki, különösen forrongó kérdésekben, később fölmerülő új szempontok és érvek alapján a pörújítás lehetőségét (pl. Galilei esetében).[1]

5. Teologiai hozzájárulás *(assensus theologicus)* jár ki a teologiai igazságoknak, melyekre valaki mint hittudós jött rá, melyeket azonban az Egyház sem tévedhetetlenül, sem merőben hiteles formában nem terjesztett elő. A teologiai tevékenység ugyanis a kinyilatkoztatott igazságok összefüggéseit és folyományait kutatja ; és nem volna sem észszerű sem kegyeletes dolog a hivő elmével megismert igazság ellen tusakodni.

Függelék. *Lehet-e egy személynek ugyanarról az igazságról egyszerre hite és tudása?* — Itt szó van 1. *egy* és ugyanarról a *személy*ről ; mert nyilvánvaló, hogy amit az egyik hisz, az a másikra nézve lehet tudás és fordítva ; 2. lehet-e *egy időben* hinni és tudni ; mert hisz megtörténhetik, hogy amit valaki előbb csak hitt, azt utóbb tudja, és így a hit állapotával megfér a tudás ténye ; különben a tudás ténye megszüntetné a hit erényét, mely a kegyelemtan szerint csak a hittel ellenkező bűn által vész el. A kérdés tehát az : A tudás állapotával megfér-e a hit ténye? S még itt is ki kell kapcsolni a *közvetlenül nyilvánvaló* tudást ; hisz amit közvetlenül nyilván látok, nem hihetem egyúttal ; pl. hogy vagyok, hogy az egész nagyobb valamely részénél. A kérdés tehát végelemzésben így alakul : Amit közvetett nyilvánvalósággal tudok (következtetés útján), azt vallhatom-e igaznak a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján is?

A *tomisták* Szent Tamással[2] általában *nem*-mel felelnek a föltett kérdésre. Mert *a)* a hit az Apostol[3] szerint «a láthatatlanok bizonysága» ; tehát a látás kizárja a hitet. És ezen a nézeten vannak a szentatyák[4] is. *b)* Amiről az ember a dolog tartalmi nyilvánvalósága alapján meg van győződve, azt nem vallhatja utóbb igaznak tanu tekintélye alapján ; s ha néha fönnforog ez a látszat, a dolog voltaképen úgy van, hogy ez esetben az ember belátja a tanubizonyságnak és a dolog tartalmi evidenciájának egybevágóságát, és ez a belátás lesz a hozzájárulás indítéka ; úgy hogy ennek következtében a meggyőződés erősebbé válik, de nem lesz két fajta, mert nincs két formai indíték (Salmant.). Viszont Albertus M., Halensis, a 17. századi nagy *molinista* teologusok és ma a hittudósok többsége *lehetséges*nek tartják, hogy az ember egyszerre tudja és higgye ugyanazt az igazságot. Érveik : *a)* A vatikáni zsinat szerint[5] istenies és egyházias hittel kell elfogadni mindazt, ami a kinyilatkoztatásban benne van ; ám a kinyilatkoztatásban több olyan igazság van, amelyeket bizonyítani, tehát tudni is lehet ; pl. : «az Istenhez járulónak hinni kell, hogy vagyon».[6] Igaz, a tomisták erre azt felelik Szent Tamással : Amit lehet bizonyítani, mégis szerepelhet a hit tárgyai közt ;

[1] Lásd *Schütz A.* Egyháztörténelem 40. § 3. [2] *Thom* III 67, 3 ; II 1, 4 5. [3] Heb 11₁. [4] *August.* in Jn 79, 1 ; 40, 9 ; *Greg. M.* Dial. VI 6. [5] Vatic. 3 cp 3 *Denz* 1793. [6] Heb 11₆.

részint mert velük összefügg, részint mert akad, aki nem tudja bizonyítani, és annak hinni kell ; továbbá : Isten létét lehet tudni, de Szentháromságát hinni kell.[1] *b)* A tapasztalat azt mutatja, hogy az ember ugyanazt az igazságot vallhatja két indítékból is : egyrészt mert átlátja tartalmát, másrészt mert szavahihetően tanusítják ; pl. ezt : senki sem adhat egy könyöknyit sem a magasságához.

Összemérés. Szent Tamás fölfogása a Salmanticenses indokolása miatt elsőbbséget érdemel, de csak abban az esetben, ha a tétel tartalma egészen nyilvánvaló ; ha ugyanis nem egészen világos (s ez a gyakoribb eset), mindig van helye tekintélyre támaszkodó hozzájárulásnak is. Ilyenformán a két fölfogás közt nincs is oly nagy eltérés, mint első tekintetre látszik.

4. A hit alanyi elvei.

A hittényben szerepet visz az értelem, az akarat és a kegyelem.

1. Az **értelem**nek a hittényben kétféle szerepe van : előkészítő és végrehajtó. Minthogy a hit kinyilatkoztatott igazság elfogadása isteni tekintély alapján, az értelemnek *előkészítő szerepe* abban áll, hogy a lélek elé állítja a hitnek mind formai mind anyagi tárgyát (mind indítékát mind tartalmát). Hittény csak akkor jöhet létre, ha egyfelől meg vagyunk győződve, hogy egyáltalán van kinyilatkoztató isteni tekintély (hitelőzet) és hogy Isten a kérdéses esetben adott kinyilatkoztatást (hihetőségi és hitindíték, formai tárgy), másfelől pedig tudomásunkra jutnak az egyes kinyilatkoztatott igazságok (tartalom, anyagi tárgy).

1. A *kinyilatkoztató isteni tekintély létezéséről való meggyőződés* azonos Isten létének és mivoltának legalább homályos ismeretével. Útja tehát a természetes istenismerés útja (24. §).

2. Ami a *kinyilatkoztatás tényének megismerését* illeti : Már a hivés előtt meg kell győződve lennünk, hogy Isten szólt ; különben hitünk nem lehetne észszerű.[2] Ennek a bizonyosságnak természetesen nem kell a legmagasabb fokúnak lennie (matematikai vagy metafizikai bizonyosság) ; elég az ú. n. *erkölcsi bizonyosság* (6. § 1). Ez a bizonyosság azokból az érvekből táplálkozik, melyekkel az apologétika Jézus Krisztus isteni küldetését és az Egyház krisztusi rendelését igazolja, tehát történeti és bölcseleti megfontolásokból. Továbbá a hit egyetemes kötelező és szükséges voltából az is következik, hogy elég, ha ez a bizonyosság *viszonylagos;* vagyis elég, ha érvei kizárnak minden kétséget a hinni-készülőnek értelmi igényeit tekintve, és nem okvetlenül abszolút értelemben. Ha eszerint a tudományos igényű hivőnek abszolút bizonyosságra kell is törekednie, amilyent az apologétika érvei nyujtanak, a csekélyebb értelmi igényekkel élőnek elég ezeknek az érveknek (csodák, az Egyház apostoli folytonossága stb.) homályos ismerete ; vagy épen közvetett bizonyítékok, amilyeneket emberek vagy intézmények mint a kinyilatkoztatásnak természetszerű képviselői nyujtanak : szülők, szentéletű emberek, papság tanítása, az Egyház konkrét élete, istentisztelete stb. Ezen nem kell megütközni ; az élet egyéb vonatkozásaiban is döntő szerepet visz a viszonylagos és közvetett bizonyosság. A legkevesebb dologra nézve tud még a tanultabb ember is abszolút,

[1] *Thom* 2II 1, 5 ad 3 4. [2] Cf. *Denz* 1171 1622—1627 2025.

a dolog átértéséből fakadó meggyőződésre jutni; gyakorlati és elméleti kérdésekben lépten-nyomon mások tekintélyére vagyunk utalva. Nem csoda tehát, ha a hitéletben, a legnagyobb egyetemességre hivatott és legalapvetőbb téren is így van.

3. Hivés előtt tudni kell, hogy a *hivés végett előadott tétel ki van nyilatkoztatva.* Ennek a megállapítása is az értelem dolga. Hogy valami kinyilatkoztatott igazság, azt ugyan az Egyháznak nyilvános ünnepélyes vagy rendes tanítása mutatja meg; de ez a nyilvános tanítás nem jut el mindenkihez közvetlenül. Azonban itt is értelmi igényeinek megfelelő módon eligazodhatik mindenki. Tanultabb ember csak némileg is gondos vallási nevelés során megtudja, mik az egyházi tanításnak főbb pontjai; a kevésbbé tanult is azt, amit kifejezetten hisz (a hitvallásból, a nyilvános istentiszteletből stb.), könnyen és biztosan az Egyház egyetemes tanításaként fogja föl; a többit pedig belefoglalja abba az általános hitténybe: Vallom mindazt, amit az Egyház hivés végett előád (burkolt hit, fides implicita).

Az értelemnek *végrehajtó szerepe* is van a hittényben; az értelem ugyanis a hittény közvetlen alanyi elve; a hittényt közvetlenül az elme csiholja ki önmagából (fides est *actus elicitus intellectus).*

Ez biztos igazság szemben a nominalistákkal, akik a hitet az akarat közvetlen tényének minősítik az értelem kizárásával *(fideizmus);* továbbá a tőlük leszármazó régi és új protestánsokkal és a modernistákkal szemben, akik a hitet elsősorban a szív ügyének, érzelemnek minősítik. Tételünk közvetlenül következik a hit katolikus fogalmából. Hinni ugyanis annyi, mint igaznak tartani valamit; ez pedig az értelem dolga. Ezt csak akkor lehet tagadni, ha a hit tárgyául nem az igazságot jelöljük meg. Világos a Szentírás beszédje is: «Mi elhittük és megismertük, hogy te vagy a Krisztus, az Isten Fia»; Isten erejében legyőzünk «minden magasságot, mely fölemelkedik Isten ismerete ellen, és szolgaságba hajtunk minden értelmet Krisztus engedelmességére».[1] A hagyomány állásfoglalása eléggé kitűnik abból, hogy az Egyház elméletben és gyakorlatban a hitet mindenkor dogmatikai hitnek fogta föl: hitvallást kívánt, katechézist adott, máshitűeket, eretnekséget elitélt stb. (82. § 1).

2. Az **akaratnak** a hittény valósításában szintén előkészítő és végrehajtó szerep jut.

Előkészítő szerepe részben negativ, részben pozitiv. *Negativ* föladata: energikusan elhárítani azokat a lelki és erkölcsi akadályokat, melyek útját állják, hogy az elme meghódoljon a kinyilatkoztató Isten tekintélyének. Ilyenek a bűnös szenvedélyek, nevezetesen: kevélység és kegyeletlenség; hitetlen és közömbös olvasmány és társaság; a hit szerinti élettől irtózó kényelmesség, az érzéki világba tapadó földhöz-ragadtság; napjainkban pedig főként egy általános lelki elgyöngültség és a hit világával szemben való ideges vakoskodás.[2]

Pozitiv föladata abban áll, hogy a kinyilatkoztatás hihetőségének tanulmányozásában, illetőleg megismerésében egyengetnie kell a meggyőződés útját. Akár magasabb tudományos akár egyszerűbb igényekkel

[1] Jn 6_{70}; 2 Cor 10_6; cf. Heb 11_3 és mindazokat a helyeket, melyek a hitet megkülönböztetik a reménytől: 1 Cor 13_{13} 2 Cor 5_7 Eph 3_{12} stb. [2] Lásd R. *Guardini* Unterscheidung des Christlichen 1935. 240—304. lap.

közelít valaki a kinyilatkoztatás hitelreméltóságának kérdéséhez, mindjárt megrögzött balítéletek, tetszetős álérvek, hangzatos jelszavak egész erdejével kerül szembe; a kinyilatkoztatás hihetőségének megállapítása nem közönséges logikai nehézségeket rejt szigorú gondolatmeneteivel és átfogó érveléseivel, melyeknek állandó védő harcot kell folytatni az élet, a történelem, tekintélyes nevek, egyéni szenvedélyek és ellenkező vágyak szinte kifogyhatatlan ellenérveivel. A nehézségek e sűrűjén át csak az igazságot éhező és szomjazó lelkület, csak a legfőbb kincs keresésére indult szívós kitartás, egészséges, élni akaró, a beteges kétség és agyaskodás árnyait energikusan tovaűző életlendület tud utat vágni a hitkötelezettség imperativusához. Mindez természetesen nem zárja ki, hogy adott esetben nem léphetnek sorompóba kedvező hangulat, szívigények, temperamentum és más külső tényezők is, melyekről sok megfontolnivalót mond a megtérések története.[1]

Az akarat *végrehajtó szerepe* a hitben: Az akarat parancsszava hajlítja az értelmet a kinyilatkoztatott igazság elfogadására (fides est actus imperatus a voluntate), még pedig úgy, hogy a hivő állásfoglalás szabad elhatározás következménye. **A hittény szabad tett.** Ez *hittétel.* A vatikáni atyák kiközösítik azt, aki állítja, hogy a «hivő meggyőződés nem szabad tett, hanem emberi ésszel szőtt érvek szükségképes terméke».[2] Ez a kánon a félracionalista Hermes ellen irányul, aki különbséget tesz ész-hit és szív-hit között, az előbbit érvelés eredményének vallja és csak az utóbbit, a szeretet vezérelte hitet tekinti szabad elhatározás eredményének és Isten ajándékának.

A *Szentírás* szerint a hit érdemszerző, a hitetlenség büntetésre méltó: «Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözül; aki nem hiszen, elkárhozik»; «Aki őbenne (az Isten Fiában) hiszen, meg nem ítéltetik; aki pedig nem hiszen, már megítéltetett, mert nem hitt az Isten egyszülött Fia nevében.»[3] Továbbá a hit kifejezett parancs tárgya, tehát az akaraton is fordul: «Ez az ő parancsa, hogy higgyünk az ő Fiának, a Jézus Krisztusnak nevében».[4] A *hagyomány* tanítását, mely Irén óta igen határozott, Szent Ágoston foglalja össze: «Valaki az Egyházba jöhet akaratlan, az oltár elé mehet akaratlan, szentséghez járulhat akaratlan; hinni nem tud, csak akarva».[5]

A *teologiai megokolást* a hittudósok Szent Tamás[6] nyomán a következőkép adják: A hit mint igaznaktartás értelmi hozzájárulás. Az értelem azonban nem szabad önelhatározásra képes tehetség; tehát az értelmi tények nem lehetnek szabadok, amennyiben közvetlenül az értelemből fakadnak, hanem csak amennyiben az akarat parancsára hajolnak; szabadok nem elicitive, hanem imperative. Már most az akarat nem parancsolhat rá az értelemre, hogy lássa be egy igazságnak tartalmi (belső) nyilvánvalóságát. Itt is van jelentős szerepe; amennyiben az értelmet energikusabban ráirányítja a kérdéses igazság odaadó szemléletére, az egész lelket készenlétbe helyezi, hogy az igazság világítását öntevékenyen

[1] L. *Semeria* Le vie della fede 1903; K. *Pfleger* Geister, die um Christus ringen 1935; S. *Lamping* Menschen, die zur Kirche kamen 1935. [2] Vatic. 3 c. 5 de fide; cf. cp 3 és Trident. 6 cp 6 *Denz* 1814 1791 797 s. [3] Mc 16$_{16}$, Jn 3$_{18}$; cf. 6$_{28}$ 1 Jn 3$_{23}$ 5$_{10}$; Rom 2$_{8}$ 4$_{15\ 20}$ 9$_{30}$ 15$_{18}$ Gal 2$_{16}$ Heb 10$_{38}$ 11$_{6}$. [4] 1 Jn 3$_{23}$; cf. Jn 6$_{28}$. [5] *August.* in Jn 26, 2; cf. Spirit. et litt. 31 ss.; *Iren.* IV 37, 5. [6] *Thom* 2II 4 Verit. 14, 1.

fölvegye magába, és amennyiben a nyilvánvalóság következtetésen alapul, az előtételeket állandóan a tudat elé tárja. Továbbá, ha az értelem világosan látja egy tétel nyilvánvalóságát, nincs az akaratnak hatalma eltiltani a hozzájárulástól; így a matematikai, fizikai tételeknél, a tudományos hit legtöbb megállapításánál. Ha azonban a tartalmi nyilvánvalóság hiányzik, van módja az akaratnak az értelmet hozzájárulásra indítani, de vissza is tudja tartani (megvan az ellenmondás és a cselekvés szabadsága, libertas contradictionis et exercitii); továbbá van módja beleegyezésre indítani, de ellenkezésre is, elfogadásra vagy visszautasításra (megvan az ellenkezés szabadsága, libertas contrarietatis). Ám ez az eset fönnforog a hitténynél. Itt ugyanis Isten tekintélye alapján fogadjuk el az igazságot. Ha t. i. nyilvánvaló is, hogy a kinyilatkoztató Isten tekintélye előtt meg kell hajolni, nem nyilvánvaló, hogy a jelen esetben csakugyan szólt az Isten. A hihetőség ítélete annyi nehézséggel áll szemben, melyeket sokszor még tetéz a kérdéses tétel tartalmi nehézsége, hogy itt az elme arra van fölhíva, hogy jó darab úton tovább menjen, mint amire a logikai indítékok késztetnek. Azt a távolságot tehát, mely a hihetőség logikai indítékai és a hittény közt fönnáll, csak a szabad önelhatározás lendülete tudja leküzdeni. Nem lényegesen más a helyzet akkor sem, ha valaki teljesen és nyilván átlátja a hitelőzetet: akkor is az elé a föladat elé van állítva, hogy a kérdéses igazságot necsak mint konkluziót fogadja el, hanem a kinyilatkoztató Isten iránti hódolatból; ez pedig akarati tény.

Ebből *következik:* 1. Ami nem lehet szabad elhatározás tárgya, nem tartozik a hittényhez; pl. Isten létének vagy a kinyilatkoztatás tényének nyilvánvalósága. 2. A hit megszerzésében és a hitre vezető nevelő vagy lelkipásztori tevékenységben a döntő szerepet akárhányszor nem a hihetőségi indítékok viszik, hanem olyan mozzanatok, melyek az akaratra hatnak; a lelki vezetésnek tehát ezeket nem szabad elhanyagolnia.

3. A **kegyelem** szerepe a hittényben. A hit üdvösségünk kezdete és gyökere; mint ilyen lényegesen természetfölötti tevékenység. Hittétel, hogy *a hittény a kegyelem segítségével jön létre, még pedig minden egyes mozzanatában:*

Isten gyógyító és segítő kegyelme kíséri már a hit felé irányuló első lépéseket, a hihetőségi meggyőződés megszerzését; gyógyító és fölemelő kegyelem irányítja a hihetőség és hitkötelezettség gyakorlati ítéleteit és kelti föl a hivésre hajló áhitatot (pius credulitatis effectus); fölemelő kegyelem világosítja meg az értelmet és indítja az akaratot a hittény létrehozásában. Mindez hitigazság a pelagiánusokkal és szemipelagiánusokkal szemben (lásd 76. § 1-3). Ha tehát valaki merőben észbeli belátás alapján hihetségesnek tartaná Isten szavát és jólélekkel el is fogadná, annak hite nem volna üdvösségre vezérlő istenies hit.

Ebből nevezetes *következmény* foly: Az igazi istenies hit tényében az elme csak igazsághoz járulhat hozzá; vagyis az igazi hitbizonyosság nemcsak határozott értelmi állásfoglalás (determinatio mentis ad unum), hanem egyben *az elménck az igazságban való megállapodása* (determinatio mentis ad verum), amint ezt már az V. lateráni zsinat megállapítja, és a vatikáni zsinat megismételi.[1] A kegyelem a hittényben ugyanis arra van

[1] Later. V *Denz* 738; Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1997.

hivatva, hogy az értelmet felsőbb fokon segítse a maga természetszerű tevékenységében; az értelemnek természetszerű tevékenysége pedig az igazságnak befogadása (tévedést vallani rendeltetése ellenére van); már pedig Isten kegyelme nem működik közre abban, hogy valaki a tőle megállapított természeti rend ellenére cselekedjék. Megtörténhetik tehát, hogy valaki igaz hitre irányuló törekvésében egészen jóhiszeműleg tévedésbe egyezik bele, vagy kinyilatkoztatásként vall olyant, ami nem az; és minthogy jó lélekkel igaz hitet keresett, az akaratot segítő kegyelem közreműködése következtében e hite érdemszerző is lehet; de az nem lesz igazi hittény: a kinyilatkoztatott igazságnak mint olyannak elfogadása.

Ebből ismét az következik, hogy *az igazi hittény* természeténél fogva megingathatatlan és *visszavonhatatlan*. Szabad akaratánál fogva az embernek arra ugyan van képessége és szabadsága, hogy hitét utóbb visszavonja; de nincs rá erkölcsi joga, és nem lehet rá etikai indítéka. Semmi sem indokolhatja ugyanis az isteni igazságtól való elfordulást. Következésképen kisértésként el kell utasítani minden hitellenes nehézséget, azokat is, melyek olyan átmeneti kornak sajátossága, amilyen a mienk; mintha t. i. a hit világa nem volna valóság, hanem jámbor képzelet vagy óhaj, mert nem érezteti foghatóan a sodró erejét; vagy mert nem a hit irányítja ma a nagy tömegeket. Meg kell ugyanis gondolni, hogy a hit gyökere és alapja a megnyilatkozó Isten, maga az Igazság. Ezt semmiféle «nehézség» meg nem ingathatja, és aki előtt egyszer megjelent és aki egyszer felesküdött neki a hitben, nem veheti revízió alá, sem el nem utasíthatja többé.[1] Istennel csak örök szövetséget lehet kötni. A nehézségek nem férkőzhetnek be a hit szentélyébe, hanem csak a pitvarba, a hitelőzetbe, vagyis arra a területre, amely az értelem és szabadakarat uralma alatt áll, ahol tehát a hitnehézségekkel meg lehet és meg kell küzdeni: «A hitetlenség következtében törtek le (a zsidók az Üdvözítő szent nemes olajfájáról); te pedig a hit által állasz; tehát ne légy fennhéjázó, hanem félj!»[2]

19. §. A hivő tudás.

Bartmann I § 11; *van Noort* De fontibus append.; *Pesch* I n. 12 19; *Scheeben* I 358 419; *Hettinger* 824 852; *Petavius* I prol. 3 6; *Cano* IX X; *Lomb.* 1 d. 1; *Thom* I 1 és a kommentátorok e helyekhez. — *Denzinger* Vier Bücher der relig. Erkenntnis 2 k. 1856 k.; *Kleutgen* Theologie der Vorzeit V³ 1874; *Einig* Glauben und Wissen in wechselseitiger Förderung 1906; *Schütz A.* Katolikus világnézés; Hittudomány és hitélet (Őrség 1936. 3. és 10. sz.).

1. A hivő tudás föladatköre.

1. **Lehetséges, sőt szükséges a hitigazságoknak valamilyen értése.** *Biztos* a vatikáni zsinatnak a hit és értelem viszonyáról fölállított tanítása értelmében.[3]

A *Szentírás* egyenest biztatást ád a hitigazságok tüzetesebb földolgozására: «Járjatok méltóan az Istenhez, mindenben kedvére legyetek, minden jócselekedetben gyümölcsözzetek és növekedjetek az isteni tudo-

[1] Vat. 3 c. 6 fid *Denz* 1815. [2] Rom 11₂₀. [3] Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1795 ss.

mányban».[1] A *szentatyák*nak az apologéták és az alexandriaiak kora óta jelszava a szentágostoni értést kereső hit (fides quaerens intellectum).[2] Egész munkásságuk bőséges tanuságot tesz róla, mennyire komolyan vették ezt a programot; és hogy nem tekintették nehány tudós kiváltságának, bizonyítják homiliáik, melyekben Szentírás-magyarázat alakjában sokszor a legmagasabb szellemi erőkifejtésre hívó gondolatmeneteket tárják a közönséges hivők elé is. Ugyanezt következteti a *teologiai megfontolás* mindenekelőtt *a hivés katolikus mivoltából*. Hinni ugyanis annyi, mint igaznak tartani az isteni kinyilatkoztatásokat; és ha az igaznaktartás isteni tekintélyre támaszkodik is, és ha tartalma a kinyilatkoztatásból van is merítve, lehetetlen volna az értelemnek az igaznaktartás, ha legalább valamikép nem tudná, mit tart igaznak; valamilyen elgondolás, tartalmi tudat-megjelenítés, azaz értés nélkül nincs igaznaktartás. Ezért a kifejezett hittel (fides explicita) okvetlenül velejár valamilyen értés is. Ugyanez következik *szellemünk természetéből* is. Eszes voltáról nem mondhat le semmiféle tevékenységében. S ezt követeli *a hit méltósága* is: A hittartalom igazság; az igazságnak pedig legsajátosabb jellege, királyi méltósága az érthetőség.

2. A *hivő értés* a dolog természete szerint *különböző fokozatokat* enged meg. A hivő értés ugyanis a hitigazságoknak értelmi földolgozása; ez pedig az értelmi tehetség és az erőkifejtés különbözősége szerint különféle fokban sikerülhet.

A *közönséges* hivő értés csak arra szorítkozik, hogy a kifejezett hit tartalmát annyira fölfogja, amennyire okvetlenül szükséges a hittételek igaznaktartásához. Ez a hivő értés, mely megvan minden hivőben azokra a hitigazságokra nézve, melyeket kifejezetten hisz, nem lépi át a hitigazságok közvetlen tartalmának határait. *Magasabbfokú* a fejlettebb hitismeret, melyet az alexandriaiak γνῶσις-nak, Szent Ágoston intellectus fidei-nek neveztek. Ez magasabb értelmi igényekkel és rátermettséggel dolgozza föl a hittartalmat, és eredménykép olyan tudást is hoz létre, mely tartalmilag meghaladja a hitigazság tartalmát. A magasabbfokú hivő értés kétféle: Ha inkább intenziv vallási életnek következménye, akkor szemlélődő, *kontemplativ;* ha pedig megfeszített tanulmány eredménye, akkor *tudományos* hitismeret, scientia fidei, melyet ezután egyszerűen hivő tudásnak akarunk nevezni.

A hivő tudás föladatköre a következő: A hivő tudás irányulhat a hit tárgyaira (fides *quae* creditur); és itt az lesz a törekvése, hogy a hitigazságokat lehetőség szerint meghódítsa az értelem számára: *spekulativ* föladat. Irányulhat azonban a hivés tényére is (fides *qua* creditur); és itt hivatva van megállapítani az egyes hitigazságok jellegét: *pozitiv* föladat. A pozitiv föladatot kétféleképp lehet megoldani: 1. Egy hitigazságra nézve, melyet a hiteles egyházi előterjesztésből ismerünk és hittel elfogadunk, kimutatjuk, hogy a hit forrásai, a Szentírás és a hagyomány tartalmazzák; magát a Szentírást és hagyományt pedig mint kinyilatkoztatott tényeket hittel fogadjuk. Ezzel *dogmatikai* föladatot végzünk. 2. Kiindulhatunk azonban abból a módszeres föltevésből is,

[1] Col 1₉.; cf. 1₁₈ 2₂ ₃₀, 3₁₀ Phil 3₁₀ 1 Cor 1₅ Rom 15₁₄ 2 Pet 3₁₈ Eph 1₁₇ 3₁₈ 4₁₃ 1 Pet 3₁₅. [2] *Barnab.* 1, 6 (a γνῶσις a πίστις lánya). *Herm.* vis. 3, 8, 5; *Clem. A.* Strom. 5, 1; 7, 10; *Tert.* Praescr. 12 14; *Aug.* Trin. XIV 1, 3; Serm. 240, 1; 105, 3 stb.

hogy Szentírás és szenthagyomány nem hivő lélekkel elismert hitforrások, hanem egyszerűen történeti okmányok, melyekből történeti módszerrel és bölcseleti megfontolásokkal igazoljuk az egyes hitigazságokat, főként azonban Jézus Krisztus isteni küldetését és az Egyház krisztusi jellegét; és ezzel észszerű megalapozást adunk a hitigazságok egész rendszerének: *apologétikai föladat.*

A *spekulativ föladat* megoldását megkisérelheti a hivő elme egyes hitigazságokkal és a hitigazságok egészével szemben. Az *egyes hitigazságok tekintetében*[1] a hivő elme meg tudja mutatni, hogy

1. Azok nem *tartalmaznak logikai ellenmondást.* A hittitok tartalmát ugyanis analog fogalmakkal jelenítjük a tudatban, és azok nem annyira világosak, hogy ellenmondásba keveredjenek a logika elveivel vagy a metafizika tényeivel (l. pl. a Szentháromságra nézve 41. §). A hivő elmének ez a munkája azonban merőben *negativ*, és korántsem jelenti azt, hogy betekintést szerezhetünk a hittitok pozitiv lehetőségébe; a hittitok alanyából nem tudjuk levezetni az állítmányt, csak azt tudjuk megállapítani, hogy az elme az ész nevében nem emelhet kifogást; így egy építmény vagy gép tervrajzából esetleg meg lehet állapítani, hogy a mechanika egyetlen törvénye ellen sem vét; de ezzel még nincs bebizonyítva, hogy úgy amint van, keresztül is vihető. Tehát hit és ész között nem lehet ellenmondás.[2] Az ilyenek látszata csak úgy támadhat, hogy valaki vagy a hitigazságokat értelmezi tévesen, vagy pedig emberi vélelmeket tart igazaknak.[3] — Ha szentatyáknál vagy hittudósoknál találkozunk itt-ott a Tertullianus-féle «*Credo quia ineptum*» jelszóval, az ortodox atyák és teologusok, különösen a misztikusok, nem akarnak ezzel egyebet, mint színes körülírást adni Szent Pál szavának: «A zsidók jeleket kívánnak, a pogányok meg bölcseséget keresnek; mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak botránkozás, a pogányoknak pedig bolondság»;[4] amint ez kitűnik magának Tertulliánnak szavaiból is.

2. *Pozitiv* tekintetben a hivő elme képes a hittitok eszméltetésére szolgáló *fogalmakat* tartalmilag kidolgozni, mint pl. a szubstancia, vonatkozás, járulék, személy, természet stb. fogalmát; s ezzel jól láthatókká teszi azokat a kapaszkodókat, melyekben az elme megfogódzik, mikor a hittitokról gondolkodik. Sőt mikor gondosan megállapítja ezeknek a fogalmaknak analog jellegét, (pl. Istenben a személyt mint szubszisztáló vonatkozást), több-kevesebb pontossággal megvonja a titokszerűségnek határait; elménk számára pedig nem csekély világosság, ha megtudjuk, hol végződik az ésszel fölérhetőnek területe, és hol kezdődik a titok tartománya.

3. Jóllehet a hivő elme nem tud belelátni a titok legbelső tartalmába, mindamellett legtöbbször talál benne olyan *mozzanatot*, melyet magát nem tud ugyan levezetni észigazságokból, de *belőle logikailag le tudja vezetni* a titok többi mozzanatát (így pl. a Szentháromságot abból, hogy Istenben van két produktiv eredés p. 415; a megszentelő kegyelem mozzanatait

[1] Itt csak a κατ' ἐξοχήν hitigazságokról, a *hittitkokról* van szó; és nem azokról a merő észigazságokról, melyeket a kinyilatkoztatás tartalmaz; hisz ezeket a hivő elme ép úgy kezelheti mint más bölcseleti igazságokat: kifejti és igazolja a bölcselet módszereivel. [2] *Anselm.* Ep. 2, 41: Illis rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Cf. *Thom* I 1, 8; 2II 2; 10 ad 2; Gent. I 9. [3] Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1797 cf. 738. [4] 1 Cor 1$_{22}$; *Tertul.* De carne Christi 5.

abból, hogy a kegyelem az isteni természetben való részesedés, consortium divinae naturae 81. § 2). Igy a hittitok mozzanatai közt belső harmóniát lehet megállapítani, különösen ha a természet rendjében találunk valóságokat, melyek hasonlóságot mutatnak a hittitok alapmozzanataival; amint pl. Szent Ágoston az emberi szellem értelmi és akarati tevékenységét fölséges módon föl tudta használni a szentháromsági vonatkozások megvilágítására (27. §). Ezek a termékeny hasonlóságok a természeti *teologiai analogiák*. — Amikor nem magát a titokzatos isteni valóságot vagy működést kifejező titokról van szó, hanem a titokzatos *isteni művekről*, a hivő elme

4. Isten titokzatosabb műveit meg tudja világítani olyanokkal, melyek szembetűnőbb vagy kevésbbé titokzatos vonásokkal tárulnak elénk; így pl. az eucharisztiás Krisztus tulajdonságait a föltámadott Krisztus tulajdonságaival. Ezek a *hitanalogiák*.

5. Összefüggésbe tudja hozni az Isten titokzatos művét *Isten* lényegének már megismert *tulajdonságaival*, és megmutatja, hogy Istennek ésszel megismert tulajdonságaival, nevezetesen végtelenségével és szentségével mennyire egybevág, mennyire méltó Istenhez, és mennyire megfelel a mű az Alkotó mivoltának; vagyis az Istenből mint causa exemplaris-ból magára a műre is vetít világosságot. Ugyanígy meg tudja mutatni, hogy egy-egy titokzatos isteni mű mennyire megfelel céljának, illetőleg az ember rendeltetésének, vagy a teremtés egyetemes céljának, vagy pedig a máshonnan megismert *isteni ideáknak*. Végül sokszor meg lehet mutatni, hogy a természetfölötti tények és titkok mennyire egybevágnak a *természet igényeivel*, mennyire tekinthetők természeti szempontok folytatásának és megkoronázásának. Ez a három szempont együtt teszi azt, amit a hitigazságok illőségének, *convenientia*-jának nevezünk.

6. A hivő elme legtermékenyebb és leghálásabb föladata a kinyilatkoztatott igazságokból biztos észigazságok segítségével *következtetéseket* levonni. Ezek a *teologiai konklúziók* (17. §) lépésről-lépésre föltárják a kinyilatkoztatás tartalmi gazdagságát, és elsősorban jelölnek ki olyan területet, mely az egyszerű hit határain túlmegy, vagyis tartalmi bővülést jelent az egyszerű hittel szemben. Ebben a tevékenységben a kinyilatkoztatott igazságok (biztos észigazságokkal együtt) tudományos *elvek*ként szerepelnek.

7. A *hitigazságok összességét tekintve* pedig a kinyilatkoztatott tételek legtöbbjét képes az ész úgy odaállítani, mint egyetemesebb kinyilatkoztatott tételek következményeit. A teologiai konklúziók és a kinyilatkoztatott igazságoknak következményekként való kezelése teszi elsősorban lehetségessé, hogy a kinyilatkoztatás egész tartalmát az elme néhány elvből vezesse le, vagyis bizonyítsa, és így a hit egész tartalmát összefüggő igazságok rendszerének tüntesse föl. Természetesen a pozitiv (dogmatikai és apologétikai) föladat megoldása is *bizonyítás*. Ez a két fajta bizonyítás és az általa elérhető rendszeres összefűzés teszi elsősorban tudományos, teologiai tudássá a hivő tudást (22. §).

2. A hivő tudásnak a hithez való viszonya.

1. A hivő tudásnak *a hittényhez* való viszonya a következőkép alakul: A hit alanya a kegyelem segítségével természetfölötti tevékenységre képesült elme, s ezért a hittény lényegesen természetfölötti tény. A hivő tudás-

ban az elme (nem a kegyelemnek, legalább nem a gyógyító kegyelemnek segítsége nélkül[1]) önerejére támaszkodva, természeti úton szerzett fogalmaival és természeti kombináló képességével, természeti erőkifejtéssel iparkodik belehatolni a hitigazságok tartalmába és összefüggéseibe. Ennyiben *a hivő tudás természeti tevékenység*, és nem természetfölötti mint a hit. És mert tudományos hit-megismerés, nem is szükséges mindenkinek (bár az összegyház már nem lehet el nélküle ; lásd 22. lap) ; a meggyőződés pedig, amelyet teremt, nem részes a hitbeli igaznak-tartás szilárdságában és természetfölötti jellegében (csak assensus theologicus, nem assensus fidei).

Mindamellett a hivő értés *meghaladja a profán tudást* nemcsak tárgy, hanem *alanyi elv* tekintetében is. A hivő tudásban ugyanis a magára álló elme és a hit világossága nem dolgozik külön műhelyben, hanem a kettő a hit értését kereső hivőnek személyében eleven egységbe fonódik : a hit megtermékenyíti az elmét, anyagot szolgáltat neki, irányt és föladatokat tűz eléje s állandóan résen áll, hogy az értés a hit szellemében haladó szerves továbbépítés legyen. A hivő tudás a hitben, a hitért és a hitből van. Hit és tudás a hivő tudásban egy elvvé egészítik ki egymást, mint a Szentlélek és Szűz Mária a Fiúisten megtestesülésében, vagy mint az istenség és emberség az Úr Krisztus isten-emberi tevékenységében. Ebben az értelemben a hivő tudás részesedik a hit természetfölötti jellegében, miként az anyag a forma irányító, egységesítő és meghatározottság-adó hatékonyságában ; s ezért dicséretes és érdemszerző (l. az ószövetségi bölcseségi könyvekben a bölcseség dicséretét). Következésképp az eredmény, a teologiai igaznaktartás is különb a merőben emberi igaznaktartásnál : erősebb, szilárdabb, nemesebb ; olyan a merőben profán tudással szemben, mint a nemesített szőlő a vadszőlővel szemben. Az értelem is belé van ojtva a hitnek tövébe, és ezáltal termi nem egyszerűen a természeti tudás vadszőlejét, hanem a hivő tudás nemes szőlőjét.

2. A hivő tudásnak a *hitigazságokhoz* való viszonya a következő : A hivő tudás *sohasem foglalhatja el a hit helyét;* a πίστις-t nem válthatja le a γνῶσις abban az értelemben, hogy az elme egy hitigazság tartalmát valaha is értésbe oldja föl, és így igazvoltát a kinyilatkoztatás tekintélyétől függetlenül is, merőben tartalmi okok alapján átlátja.

Ez ugyanis ellentétben van a hittitok katolikus fogalmával, és így eleve lehetetlen (3. § 2). De bizonyítja a hittudomány története is : Mindig súlyos kudarc követte azt a törekvést, mely a dogmák egész tartalmát értelmi belátásra akarta emelni, illetőleg a dogmát maradék nélkül észelvekből akarta levezetni *(teologiai racionalizmus)*. A teologiai racionalizmusnak *balszárnya* egyszerűen azt vallja, hogy valaha a tudás mindenestül elfoglalhatja a hit helyét. Ezzel a jelszóval indult valamikor a gnószticizmus, mely a hitet csak a műveletlen keresztények számára tartotta szükségesnek ; a tanultaknak a hit helyébe fölkínálta a gnózist ; és ennek cégére alatt alkotott egy a kinyilatkoztatás tartalmától teljesen eltérő ezóterikus rendszert. Ugyanezt a programot vallotta a középkorban Abaelardus (ellene különösen Szent Bernát harcolt nagy elszántsággal)[2] ; újabban Günther Antal, Frohschammer, a teoszofisták.[3] *Enyhített formájában* a teologiai racio-

[1] «Deo dante» Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1796. [2] *Bernard.* Epist. 190, 1.
[3] Cf. *Denz* 1655 kk. 1666 kk.

nalizmus nem akarja a teologiai spekulációt teljesen kivonni a hit irányítása és ellenőrzése alól; de úgy gondolja, hogy kiindulva egy igazságnak hivő elfogadásából, tartalmi homályosságának teljes földerítése nélkül is tud olyan észokokat találni, melyek alapján aztán igaznak tarthatja. Ez volt Sabunde-i Raymondnak álláspontja, aki Theologia naturalis-ában a természetből akarta kimutatni a Szentírás tartalmát. Jogtalanul tulajdonították többen ezt az álláspontot Szent Ágostonnak, Anzelmnek, Szentviktori Richárdnak és Genti Henriknek.[1]

3. A hivő tudás jelentősége.

1. *A hit számára.* — A hit és a hivő tudás viszonyából foly, hogy a hivő tudás nemcsak nem képes megteremteni, illetőleg pótolni a kinyilatkoztatott igazságok hivő igaznaktartását, amennyiben nem képes a hittitkokat tartalmi nyilvánvalóságra emelni, hanem arra is képtelen, hogy a hivő igaznaktartást a maga nemében segítse, erősítse vagy fokozza. Hisz annak egyedüli formai indítéka a kinyilatkoztató Isten tekintélye, mely nem tűr meg komponensként semmiféle teremtett tekintélyi mozzanatot. Mindazáltal a hivő meggyőződés létrejövésében és megőrzésében nagy szolgálatokat tehet, amennyiben

a) Negatív tekintetben elhárítja a hit elleni nehézségeket; t. i. kimutatja, hogy az ész és a profán tudományok nevében a hittitkokkal szemben támasztott nehézségek logikailag nem állnak helyt; elutasítja az eretnek eltorzításokat és egyoldalúságokat; és ezáltal útját egyengeti a hivő elfogadásnak, illetőleg védelemben részesíti a már létrejött hivő meggyőződést a profán elme támadásaival szemben. *b) Pozitív tekintetben* analogiás földolgozás által megmutatja, hogy a hittitkok tartalmukban és eszméjükben összhangzatosak; az illőségi szempontok kiemelésével föltünteti az Isten fölségével és a természet igényeivel való összhangjukat; a következtetések kifejtése által a tudat elé állítja kimeríthetetlen termékenységüket és életerejüket; a rendszeres összeszövés által kimutatja kölcsönös összefüggésüket. Igy a hitigazságok egész foglalatát *természetfölötti kozmosz*ként állítja az áhitatos gondolkodó elé, mely utolérhetetlen művészettel láthatatlanul beléje és föléje van építve a természeti eszmék és törekvések, megismerések és vágyak, megállapítások és célok kozmoszának. Ezáltal hatékonyan fölhívja az ideális meggondolások iránt fogékony lelket, hogy a kinyilatkoztatott igazságot szívesen fogadja, és ha alázatos hittel elfogadta, örömmel vallja.

2. A *természeti ész és a világi tudás számára.* — A kinyilatkoztatás szerint a hit és tudás *két külön világ*, a megismerésnek két önálló rendje. Az Egyház ép úgy elítélte a fideistákat (tradicionalisták; 24. § 1), kik minden tudást a hitből akartak levezetni, mint a racionalistákat, kiknek rendszerében a hit számára nincs hely.[2] A hivő tudásban azonban találkoznak hit és tudás, és közös világot teremtenek a teologiai tudományban. De ezen a közös területen kívül is, mikor mindegyik a maga helyén, a maga ismerő elveivel dolgozik, *az ész nem járhat úgy, mintha nem volna hit*[3]; hanem amint

[1] L. *Scheeben* I 370 kk. [2] Syllab. prop. 4 *Denz* 1704; Vatic. 3 c. 2 fid. *Denz* 1811; cf. 1789. [3] Syllab. prop. 3 *Denz* 1703.

a természetfölötti életcél és életrend egyetemesen kötelező, úgy ennek a természetfölötti rendnek az ismerésre vonatkozó rendelkezései is a természeti ismerésre irányító, ellenőrző és egyben termékenyítő hatással vannak. Ez következik abból, hogy a hit a föltétlen igazságot öleli föl; már pedig igazság igazsággal nem jöhet ellentétbe. A kétféle igazság, a duplex veritas álláspontja, mely szerint lehet valami igaz az ész előtt és téves a hit előtt és viszont (már Occam Centiloquiuma; majd a 16. században sok humanista Pietro Pomponazzi-val † 1525); ellenmond az igazság fogalmának, méltatlan az igazság ősforrásához, Istenhez, és magában hordja a szélső skepticizmus csiráját; vagy pedig szemérmetlen racionalizmust leplez, mely t. i. alattomban az ész megállapításait tartja igazaknak, a vallási tételeket pedig opportunizmusból megengedi, de a legjobb esetben modernista vagy pragmatista értelmezésben. Igy a hit egyetemes irányító és világító szerepet tölt be az emberi tudás egész területén. A hivő tudás mint a hit és ész közös ténye természetesen osztozik a hitnek ebben a méltóságában.

Pozitív tekintetben pedig a hivő tudás *a)* a kinyilatkoztatott észigazságokban olyan *irányokat*, mintegy áramlásokat állapít meg a kutatás óceánján, hol biztosan járhat az elme hajója. Ezzel sok meddő és fölösleges tapogatódzástól mentesíti, és biztos partra segíti ép a legnehezebb téren, a nagy metafizikai kérdésekben, melyekben a bölcselet történetének tanusága szerint oly nagy zűrzavar és bizonytalanság ijeszt. *b)* Azonkívül sok új *problémát* ad föl a kutató elmének, és ezzel gondoskodik a haladáshoz szükséges feszítő erőkről. Igy a létezés és lényeg, természet és személy különbsége, a minőségek természetfölötti fajtái (megszentelő kegyelem), az ismeretprobléma egyetemesebb fölállítása, a természetben és a lélekben végbemenő csodák új meg új kérdésekkel gazdagítják a bölcselő kutatást. *c)* A hivő tudás természetfölötti igazságai és szempontjai általában *élesítik a tekintetet* az érzékfölötti igazságokra; a természeti és természetfölötti szempontok szabatos különböztetése nagyobb szabatosságot teremt a tudás egész vonalán; aszketikai mozzanatai pedig (az igazság kutatása istentisztelet) jobban fölkészítik az elmét az elvont metafizikai és ismeretelméleti tevékenységre, és állandó bástyái a tudományosság eszméjének és eszményének a pragmatista kísértéssel szemben, mely a tudományt a politika, gyakorlat vagy «szociális megbízás» függvényévé fokozza le.

A hivő tudásnak szüksége van *bölcseleti* fogalmakra, elvekre és módszerekre, és mert nem mind egyformán alkalmas, azokat melyek a legalkalmasabbaknak és legtermékenyebbeknek bizonyulnak, közvetve a többi fölé emeli, mintegy természetfölötti pecséttel hitelesíti, és így a századok folyamán biztos kézzel megrajzolja egy *philosophia perennis*-nek alapvonalait.[1]

4. A hivő tudás föltételei.

A hitigazságok értelmi földolgozásához szükséges

1. *Alanyi részről a)* erőteljes kikezdetlen *hit*, mely megbirja a ráirányzott intenzív értelmi rávilágítást. A hivő tudás mindig «fides quaerens intellectum»; tehát föltételezi az élő hitet. Csak az erős hit lesz képes az

[1] Cf. *XIII. Leo* «Aeterni Patris» kezdetű enciklikáját.

értelemmel úgy egyesülni egy eleven elvvé, hogy megmarad vezérkompónensnek, a maga bélyegét nyomja rá ész és hit frigyére, és nem borul el, ha a rávilágítás első stádiumában mint napköltekor a reggeli tájakra, az addig egyszerű homálytalan hitre is nehéz ködök szállnak.

b) Tetterős és átfogó *elme*, melynek van ereje és bátorsága szembeszállni a rátarti világi tudományok és a racionalizmus magabízó állításaival; de van szent merészsége arra is, hogy nem-hunyorgó szemmel magának az Istenségnek napjába tekint.

c) Az egész lelkület ideális, *szellemi* beállítása, mely örömmel és kitartással emelkedik a tapasztalható dolgok gőzkörén fölül a hit éles levegőjű régióiba. Tehát elsősorban őszinte és mély *Isten-szeretés*. A szenvedelmes nagy szeretet éleslátóvá tesz és sokat megláttat vagy legalább sejtet ott, ahol a hideg elme tanácstalan és vak; mert ád beleélést és hasonló lelkületet, a nehezebb dolgok értésének e két nélkülözhetetlen föltételét. «Ez okból hajtom meg térdemet a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja előtt, kitől minden atyaság nevét kapta a mennyben és a földön. Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy megerősödjetek a belső emberben az ő Lelke által, hogy Krisztus a hit által a ti szívetekben lakjék, s a szeretetben meggyökerezve és megalapozva legyetek és föl tudjátok fogni az összes szentekkel együtt, mi a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység, és megismerhessétek Krisztusnak minden tudományt fölülhaladó szeretetét, és beteljetek az Istennek minden teljességével.» «A test szerinti ember nem fogja föl azt, ami az Isten Lelkéé; a lelki ember pedig mindent megítél.» Azután nagy lelki *tisztaság* és a megismert igazság teljes követésére való készség: «Nem tér a bölcseség gonosz-akaró lélekbe, és nem lakik bűnnek adózó testben».[1] Végül nagy és igaz elmebeli *alázat*, mely az ember korlátoltságának és a szent merészséggel vállalt föladat nagyságának tudatában készséggel meghajol a kinyilatkoztatás és annak tévedhetetlen őre, az egyházi tanító testület előtt, és kegyelettel, tanulékonysággal meg finom érzékkel jár iskolába a szent hajdan bölcseihez.[2]

Mindez csak úgy lesz hatékony a hivő ismeret számára, ha Isten kegyelme egyrészt tovaűzi a természet nehézkességét, másrészt lendületet, szellemiséget és éleslátást ad. A középkor nagy hittudósai ezért a teologiai ismeréshez szükséges alanyi föltételeket eleven kapcsolatba hozzák a *Szentlélek ajándékai*val.[3]

2. *Tárgyi részről: a)* A hitigazságok szabatos fölfogása az egyházi előterjesztés útján, és ennek értelmében *az Egyház hiteles tanításának és a hit forrásainak* alapos ismerete. A hivő spekulációnak nehéz, de méltó föladata a kinyilatkoztatás minden mozzanatának tüzetes és lelkiismeretes méltatása, mely épen ezért a teologia fénykoraiban mindig az egyházi előterjesztésből és a hit forrásaiból merített folyton új erőt és indítékokat. Hanyatlás jele, ha a spekuláció ott érzi magát legjobban, ahol legkevésbbé köti meg a hiteles egyházi előterjesztés, illetőleg a hitforrások tanításának elmozdíthatatlan útjelzője.

b) Megfelelő *bölcselet*, mely kész az «ancilla fidei» és «ancilla theologiae» szerepére vállalkozni; vagyis kész a maga módszereit, elveit és eredményeit

[1] Eph 3$_{14-17}$; 1 Cor 2$_{13-16}$; Sap 1$_4$. [2] Jac 4$_6$ Mt 11$_{25}$. [3] *Thom* 2II 45; cf. 81. § 2.

a teológiai spekuláció rendelkezésére bocsátani. Erre nem minden a történelem folyamán kínálkozó és fölkínálkozó bölcselet alkalmas. Nemcsak azért, mert akárhánynak sok pozitiv tétele ellentétben van kinyilatkoztatott igazságokkal, hanem azért is, mert nem mindegyiknek ismeretelméleti és metafizikai alapelvei egyformán megbízhatók és termékenyek a hitigazságok spekulativ földolgozására. Évezredes teologiai mult arról tesz bizonyságot, hogy a hivő tudás hatékony szolgálatára egyedül alkalmas bölcselet a megtisztított és mintegy megkeresztelt sokrates-i bölcselet, mely platoni és aristotelesi elemek szerves szintézise, úgy amint a középkori nagy gondolkodók hatalmas szellemi munkája lerakta alapjait és megépítette vázát.[1]

A dolog természete szerint azonban a kereszténnyé tett és a hivő megismerést közvetlenül szolgáló bölcselet módszereiben és eredményeiben nem dicsekedhetik azzal az egységgel és zártsággal, mely jellemzi a hitigazságok rendszerét; sokkal nagyobb teret hágy egyéni, intézményes és kortörténeti eltérések számára. Ezért a magában egységes hitrendszer spekulativ földolgozása már nem annyira egységes, hogy a hit egysége mellett is ne engedne helyt nézeteltéréseknek. Ha ezek az eltérések egységes bölcseleti szemléletből táplálkoznak, és végigvonulnak a hivő tudásnak egész rendszerén, létrejönnek a **teologiai iskolák.** A teologiai iskolák létrejöttének azonban más *oka* is van: a hitigazságoknak elmét meghaladó gazdagsága. Rendkívül nehéz ugyanis, sőt zarándok-embernek nyilván lehetetlen a hitigazságokban kínálkozó sok szempontnak arányos méltatása. Tehetség, hajlam és értelmi érdekeltség szerint a hitkutatók majd ezt majd azt a szempontot domborítják ki; ami által a többi akaratlanul is halványul, illetőleg háttérbe kerül. Ha az egyoldalú kiemelés a többi jogosult szempont tagadására visz, eretnekség támad; a teologiai iskolák ellenben elvben sohasem tagadják azt, amit tudományosan nem mindig sikerül kellő érvényhez juttatniok. A kinyilatkoztatott igazságot egy iskola sem meríti ki; legjobban megközelíti az, melynek szempontjai a legmagasabbak és módszerei a legegyetemesebbek.

Teologiai iskolákról azóta lehet beszélni, amióta a hivő kutatás a hitigazságok bölcselő földolgozását rendszeres föladatnak tekinti, és a hitből táplálkozó szellemi élet eléggé megizmosodott arra, hogy többféle tárgyalásmódot teremt meg és bír el. A *főbb teologiai iskolák:* 1. a tomizmus, mely Szent Tamást vallja mesterének; fő művelői Szent Tamás szerzetestársai, a dominikánusok; 2. a skotizmus, Duns Scotus hatalmas kritikai szellemének hagyatéka, melyet Szent Ferenc rendje ápol; 3. a molinizmus, a jézustársaságiak iránya (33. § 2; 45. § 2); 4. az augusztinizmus, különösen a kegyelemtanban (77. §); 5. a történeti irányzat, mely spekulativ kérdésekben nem törekszik önálló álláspontra, de nem is válogat eklektikus módon más rendszerekből, hanem főfigyelmét a teologia pozitiv föladataira fordítja és a spekulativ kérdésekben is inkább referál; 6. egy a 19. században Németországban keletkezett iskola (tübingeniek: Möhler, Staudenmayer, Kuhn), mely azonban nem épült ki, s épúgy mint az augusztinizmus ma már nem számottevő.

A ma dívó három főbb iskola röviden így *jellemezhető:* A *tomizmus*

[1] *XIII. Leo* Aeterni Patris 1879; Providentissimus Deus 1893; *X. Pius* Pascendi 1907; *XV. Benedek* Non multo post 1914; CIC 1366 § 2; 589.

az Isten okteljességének és az értelem elsőbbségének hangsúlyozásából indul ki; a teremtményeknek Istenhez való viszonyát fizikai eszközi okságként fogja föl; létezés és lényeg közt és általában a metafizikai különböztetés kérdéseiben valós különbséget (distinctio realis) állít, anélkül azonban, hogy az így különböztetett részek szerves összefüggését lazítaná. Fölfogását misztikai mélység jellemzi, mely általában nehezebb föladatokat hárít a hivő elmére mint a másik két iskola. A *skotizmus* az akarat elsőbbségét nyomatékozza; Isten és a teremtmény viszonyában a teremtmény önállóságát hangsúlyozza; distinctio formalis-a által a metafizikai mozzanatokat kiszakítja szerves összefüggésükből, bár nem oltja ki életüket, mint a nominalizmus; ismerés-eszménye matematikai, fölfogása mechanikai; sokszor beéri a tények megállapításával és lemond a spekulatív megokolásról. A *molinizmus* a kettő közt áll, de közelebb van a tomizmushoz (különösen némely fő képviselőjében: Bellarmin, Suarez, Billot); jellegzetes tanítása a scientia media (33. § 3); ennek értelmében miként a skotizmus Isten és a teremtmény viszonyában a teremtmény nagyobb önállósága mellett foglal állást; Isten és a teremtmény együttműködésében (kegyelem, szentségek) többnyire erkölcsi okságot vall; jellemző különböztetése a distinctio virtualis.

Mind a három iskola szabad; és bár az Egyház előszeretete kétségtelenül a tomizmusé (45. § 3), a másik két iskola is teljesen katolikus és nagy szolgálatot tett és tesz a hivő tudásnak és a hitnek; áll ez nevezetesen a skotizmusra is, melynek ma Szent Ferenc rendjén kívül alig akad követője, mely sokszor merészen elkanyarodik a másik két iskolának többnyire együtt haladó fölfogásától.

20. §. A dogmafejlődés.

Diekamp I § 5; *Bartmann* I § 12; *van Noort* De fide 1, 4; *Scheeben* I 259 265; *Franzelin* De trad. et Script. th. 23 25. — *Newman* On the Development of Christian Doctrine 1845; 2. kiad. (lényegesen módosítva) 1878; *Dörholt* Über die Entwickelung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie 1892; *de la Barre* La vie du dogme catholique 1898; A. *Lépicier* De stabilitate et progressu dogmatis 1910; A. *Palmieri* Il progresso dommatico nel concetto cattolico 1910; A. *Rademacher* Der Entwickelungsgedanke in Religion und Dogma 1914; M. *Schultes* Introductio in historiam dogmatum 1922; A. *Schmitt* Katholizismus u. Entwickelungsgedanke 1923; F. *Marín-Sola* L'évolution homogène du dogme catholique 2 k. ²1924; J. *Rivière* Le modernisme dans l'Eglise 1929.

1. A dogmafejlődés katolikus fogalma.

A «dogmafejlődés» jelszavával vonul föl a liberális protestantizmus az ortodoxia ellen, és a tőle kovácsolt fegyverekkel küzd a tudományos szocializmus az Egyház társadalmi és történeti helyzete ellen; reá való hivatkozással fordulnak el sokan attól a hittől, melyet «megcsontosodott dogmái» miatt haladásra képtelennek tartanak, és amely épen ezért a haladás mai igényének nem tud megfelelni. A méltó és hatékony felelet ezekkel a dogmaellenes áramlatokkal szemben a dogmafejlődés helyes, katolikus fogalmának nyomatékos képviselete.

Tétel. **Nincs dogmafejlődés dogma-átalakulás értelmében**; vagyis abban az értelemben, hogy a hit-letétemény akár terjedelem, akár tar-

talom dolgában lényeges változásokat szenvedhet. A hitigazságoknak egyszer lezárt kinyilatkoztatott állománya nem csökkenhet és nem gyarapodhatik, és az egyszer megállapított dogmák nem kaphatnak a mostanitól eltérő értelmezést. Ez a vatikáni zsinattól[1] ünnepélyesen kimondott *hittétel* a liberális és racionalista teologusokkal szemben. Közvetlenül *következik* ugyanis két dogmából: Az apostolok korával a kinyilatkoztatás befejeződött; a katolikus Egyház tévedhetetlenül őrzi és tanítja a kinyilatkoztatást (89. §). Lényegbevágó csökkenés vagy gyarapodás ugyanis csak úgy volna lehetséges, ha Isten új egyetemes kinyilatkoztatást adna. Az egyszer adott és hitelesen előterjesztett kinyilatkoztatás tartalmán lényeges változás pedig csak úgy eshetnék, ha vagy a kinyilatkoztatás nem tartalmazna föltétlen igazságot, vagy pedig az előterjesztés nem érné föl a kinyilatkoztatott tant. S csakugyan, akik a fönt elvetett tétel értelmében való dogmafejlődést vallottak, vagy a kinyilatkoztatás isteni eredetét, vagy az Egyház isteni hivatását és karizmás jellegét tagadták vagy torzították.

Tehát súlyosan *tévednek* (a racionalistákon kívül, kik nem ismernek el semmiféle kinyilatkoztatást, tehát igazi dogmát sem)

1. A *teoszofisták*, kik azt tartják, hogy a hitigazságok állományát ki kell egészíteni más vallásokból, nevezetesen az indusok vagy a törökök vallásából, mint a régi gnósztikusok keleti elemekkel akarták telíteni a kereszténységet. Ez a szinkretista törekvés ugyanis abból a hiedelemből táplálkozik, hogy minden nagyobb történeti vallás egy-egy kinyilatkoztatás, vagy legalább kinyilatkoztatott elemeket tartalmaz. Az apologétika megmutatja ennek az álláspontnak mind spekulatív mind történeti lehetetlenségét (14. § 2).

2. A *liberális protestáns teologia* (főként Ritschl, Harnack, Sabatier) szerint Jézus Krisztus egyáltalában nem hirdetett dogmát abban az értelemben, hogy az üdvösség elnyerésére kötelezővé tette volna bizonyos tételek igaznaktartását. A dogmaképzést a hivők községe indította meg, főként hellenista hatás alatt és folytatta a gnószticizmussal szemben megszervezkedő és hitvallásában egységesítő erőt nyert egyház a görög bölcselet további befolyása alatt. Ez a dogmaképzés Krisztus kereszténységéhez viszonyítva rontás és hanyatlás; az igazi fejlődésnek vissza kell térnie Krisztusnak dogma nélküli kereszténységéhez. — Ez a tényekkel nem törődő történelmi konstrukció *a)* a liberális protestáns hittudomány két «*alapdogmáján*» épül föl: természetfölötti valóság, tehát kinyilatkoztatás is lehetetlen (4. és 7. §); a vallási élményben nincs helye értelemmel fölfogható tárgyi igazságnak (1. § 2). *b) Ellenmond a történelemnek.* Csak nem lehet komolyan azt állítani, hogy Jézus Krisztus mindössze Istenben való bizalmat, alázatot, szeretetet és bűnbánatot hirdetett és semmi egyebet nem hozott az emberiségnek! (10. és 13. §). *c)* Lerontja Jézus Krisztus egyéniségének nem mondom istenségét, hanem Harnacktól is vallott szellemi erejét; azt akarja elhitetni, hogy Jézus Krisztus volt az egyetlen keresztény, és másokat nem tudott magához nevelni; már első tanítványai, életének és tanításának szem- és fültanui, súlyosan meghamisították az evangéliumot, melyet aztán Harnack és társai ismét fölfödöztek. *d)* Végül

[1] Vatic. 3 c. 3 fid. rat. cp 4 *Denz* 1800 1818.

észszerűtlen és jogosulatlan követelés a haladó életet visszasrófolni akarni a kezdő állapotra ; mintha ideál volna a férfiú számára visszagyerekesedni, a kultúrállam számára visszatérni a hatalmi állam kezdetleges állapotába. Különösen is hangzik ez a követelés azok szájában, kik a fejlődést, haladást tették meg minden érték mérőjének. Krisztus kereszténysége mindenesetre egyszerű, sőt a legegyszerűbb valami, de nem mint a geometriai pont, hanem mint a szellem ; nem mint a kémiai atom, hanem mint a mag és csira.

3. Nem lényegesen különbözik ettől a *modernisták*, nevezetesen Loisy fölfogása : Más a történet és más a hit Krisztusa ; a történet Krisztusa nem adott dogmákat, de hatalmasan megmozgatta a vallási lelkületet, mely aztán késztetve van arra, hogy élményeit necsak közös vallási gyakorlatokban élje ki, hanem értelmileg is kifejezze megfelelő szimbolumokban. Ezek az értelmi jelképek, dogmák mindig viszonylag igazak : híven kifejezik alkotóik vallási meggyőződését, de nem az objektív igazságot ; új vallási élmények új megismeréseket és új dogmákat, illetőleg a régieknek új értelmezéseit hozzák létre. — Ez a nézet épúgy vallja a dogmáknak merőben emberi eredetét, a kinyilatkoztatásnak merőben pszichikai magyarázatát és a vallási élmény értelem-ellenes jellegét, mint az előző ; csak abban különbözik tőle, hogy a dogmaképzés folyamatát nem rontásnak, nem az ősi evangéliumtól való elpártolásnak, hanem jogos és üdvös folytatásnak és továbbépítésnek minősíti.[1]

4. *Günther* szerint a hitletétemény csak nehány alapvető igazságot tartalmazott, melyekből aztán a keresztények a Szentlélek vezetése alatt ugyan, de a bölcselet segítségével kibogozták a dogmák egész komplexusát. Az egyes dogmák kinyilatkoztatásuk illetőleg előterjesztésük korához képest tökéletesen fejezték ugyan ki az isteni igazságot ; a haladottabb bölcselet színe előtt azonban az eredetitől sokszor eltérő új értelmezésnek kénytelenek helyt adni. — Ez a fölfogás szervesen összefügg Günther teologiai racionalizmusával (19. § 2), és azonfölül abból a téves hiedelemből él, hogy a hitletétemény csak nehány alaptételre szorítkozott ; ami homlokegyenest ellenmond a tényeknek, amint azt a részletes dogmatikai tárgyalás kimutatja.[2]

2. A dogmafejlődés ténye.

Tétel. **Van az Egyházban igazi és állandó dogmafejlődés, mely a hitigazságok lényegét nem érinti.** Ez *biztos* igazság szemben az ortodox görögökkel, kik a dogmafejlődést a hét keleti egyetemes zsinattal lezártnak tekintik ; továbbá az ortodox protestánsokkal és ókatolikusokkal szemben, kik a dogmafejlődést az apostoli, nicea-konstantinápolyi és Atanáz-féle hitvallásra korlátozzák. A vatikáni atyák azt tanítják (Lerinumi Vincével) : «Növekedjék tehát és gyorsan meg nagyot haladjon úgy az egyesekben mint az összességben, az egyes emberben és az összegyházban a korok és századok lépteivel az értés, a tudás, a bölcseség : de csak a maga keretein belül, t. i. a dogma, az értemény és a jelentés azonosságának megőrzésével».[3]

[1] Cf. *Denz* 2058 2065 2079 2080. [2] Cf. Vatic. 3 c. 4 fid. rat. *Denz* 1818 ; cf. 1800. [3] Sed in suo dumtaxat genere, in eodem sc. dogmate, eodem sensu, eademque sententia. *Vincent. Lerin.* Common. 28. Vatic. 3 cp 4 *Denz* 1800.

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* az Isten országát egész tartalmában, tehát a tanítást sem véve ki, mustármaghoz hasonlítja, mely kisebb minden magnál, de miután el van vetve, felnő és nagyobb lesz minden növénynél.[1] S csakugyan egy tekintet a kinyilatkoztatás forrásaira, nevezetesen az apostoli hitletéteményre meggyőz, hogy jóllehet igen sok, főként alapvető hitigazságot kifejezetten kimond, másokat csak jelez, vagyis burkoltan tartalmaz, melyek aztán bővebb kifejtést vagy világosabb előterjesztést tűrnek meg. Hozzájárul, hogy a források tanításmódja a dolog természete szerint nincs még tekintettel minden következő kornak tévedéseire, a hitigazságokkal érintkezésbe jutó új meg új szellemi áramlatokra ; és erről az oldalról is teret enged tüzetesebb kifejtésnek, illetőleg részletezőbb előterjesztésnek. Szent *Pál* ismételten kifejezést ád annak a meggyőződésének, hogy a hitismeretben van helye haladásnak,[2] és elöljár példával, mikor a kinyilatkoztatott igazságok megfogalmazására műkifejezéseket alkot χάρις, χάρισμα, δικαιοσύνη stb.). Az *atyák*ban az ősidőktől kezdve él a meggyőződés, hogy a Krisztus rendelte tanítótestület nem mindjárt kezdettől fogva terjeszt elő egyforma részletességgel és világossággal minden igazságot, hanem idő folytán világosabban tanít olyant, ami előbb homályos volt. Már *Tertullián* és *Origenes* különbséget tesznek oly igazságok közt, melyeket az egyházi tanítás meghatározott, melyekre nézve egyetértés uralkodik, és olyanok között, melyekre nézve nem áll fönn kifejezett egyházi tanítás, melyeknek kiki maga kénytelen szorgalmasan utána járni. Szent *Ágoston* szerint is menthető azoknak tévedése, kik az egyházi tekintélytől még el nem döntött kérdésben tévedtek.[3] A tétel *tapasztalati igazolás*át szolgáltatja a részletes dogmatikai tárgyalás.

Teologiai megfontolás. Isten bölcsesége, mely mindeneket üdvösen igazgat,[4] a *növekvés törvényét* mint éltető erőt beleállította a természetbe és a haladás igényét beleoltotta az emberbe. Ezt a természetfölötti rendben is szem előtt tartotta már akkor, mikor haladó kifejtőzés fokozataiban adta a kinyilatkoztatást (14. § 3). A kinyilatkoztatás végső szakában is sok igazságot teljes világossággal tárt ugyan föl ; nem keveset azonban homályban hagyott, vagy csak burkoltan jelentett ki, melyeket a Szentlélek vezetése mellett[5] emberi öntevékenységnek kell kihüvelyezni. S ezzel nemcsak a haladás igényének kívánt eleget tenni, hanem bölcsesége *szoktat*ni is akarta az embereket a kinyilatkoztatás súlyos nagy titkaihoz, akiket először kisdedek módjára tejjel táplált és csak utóbb fogott erősebb eledelre.[6] Egyben pedig a szükséges feszítő erőkről gondoskodik, melyek az Isten országában is fönntartják az élet folyamatát : Világos kinyilatkoztatásaival megnyugtat és feleletet ád az égető kérdésekre, a burkolt kinyilatkoztatásokkal pedig új föladatok elé állít, sorompóba hív az igazság grál-szolgálatára, és így az Isten országában is méltó teret biztosít az öntevékenységnek.

[1] Mc 4$_{30-32}$ Jn 16$_{13}$. [2] 1 Cor 2$_{6-16}$ 3$_{18}$ Phil 1$_{9}$ Col 1$_{9}$. 2$_{2}$. Eph 1$_{17-19}$ 3$_{18}$. 5$_{9-14}$. [3] *Tertul.* Praescript. 14 ; *Origen.* Princip. praef. 3 ; *August.* Serm. 294 fin ; cf. Civ. Dei XVI 2, 1 ; in Ps 54, 22 ; Don. persever. 20, 53 ; Ctra Julian. I 6, 22 ; *Leo M.* Epist. 30, 2 ; *Lerinens.* Common. 6. [4] Sap 8$_{1}$. [5] Jn 16$_{13}$. [6] 1 Cor 3$_{2}$ Heb 5$_{12}$; lásd Naziánzi sz. Gergelyt a Szentlélek dogmájáról 407/8. lap.

3. A dogmafejlődés jellege.

1. *Miben áll* a dogmafejlődés? — Minthogy a dogmafejlődés nem érintheti a kinyilatkoztatott igazságok lényegét, *kerületi mozzanatok*ra szorítkozik. S itt megint különbséget kell tenni: más mozzanatokra terjeszkedik ki a fejlődés szorosan a hitigazságok birodalmában, és ismét más mozzanatokban nyilvánul a hitigazságokkal kapcsolatos területen. Szorosan *a hitigazságok terén:* megtörténhetik, hogy a későbbi egyházi tanítás világosabban, szabatosabb formában fejezi ki azt, *ami előbb elmosódottan* szerepelt a hitletéteményben; amikor pl. az Egyház Krisztus igaz Isten- és igaz ember-voltát úgy határozza meg szabatosabban, hogy Krisztusban két természet, isteni és emberi egyesül az egy isteni személyben. Sőt az is megesik, hogy a tanító Egyház egyáltalán megfogalmazza, ami előbb csak gyakorlat és ennélfogva csak lappangó tanítás volt; amilyen pl. a kis gyermekek keresztelhetősége.[1] Kifejti azt, *ami előbb* csak *burkoltan* volt benn a kinyilatkoztatásban, pl. hogy Krisztusban két akarat van; vagy pedig részletesen tanítja azt, ami előbb csak általános fogalmazásban szerepelt, mint pl. Szűz Mária egyetemes szentségében szeplőtelen fogantatása.

A dogmafejlődés legalkalmasabb területe nem maga a dogma, hanem az, *ami a dogmával szorosan összefügg:* a teologiai következtetések, a dogma körülbástyázásához szükséges dogmatikai tények és bölcseleti tételek megállapítása, eretnekségektől vagy tévedésektől veszélyeztetett mozzanatok szabatosabb kidomborítása; s végül összefüggések megállapítása, melyek azonban már részben inkább a dogmáról szóló tudomány fejlődésének körébe tartoznak.

2. *Milyen tényezők indítják meg és irányítják* a dogmafejlődést? — A dogmában való haladás mint Krisztus titokzatos testének, az Egyháznak minden életnyilvánulása a *Szentlélek* indítása és vezetése alatt áll, aki megtanít minden igazságra.[2]

a) Elsősorban *eretnek tévedések és bölcselő támadások* hívják ki az Egyházat, hogy a megtámadott igazságot megvédelmezze, amennyiben megtámadott mozzanatát határozottabban megfogalmazza és bővebben kifejti. Innen van a dogma ünnepélyes kimondásának sokszor eretnekellenes színezete (pl. a niceai hitvallásban a krisztologiai rész). Ezt kiemeli már Szent Ágoston.[3] *b)* Hatalmas tényező a dogmafejlődésben az egyes hivők, testületek (szerzetek), mozgalmak és korok *jámbor buzgósága*, mely a kinyilatkoztatást nagy odaadással karolja föl és ezért a hitigazságokat nem egyszerűen leltározza, hanem az Istentől reábízott szent kincsként kezeli és tehetsége szerint sáfárkodik velük. Itt minden lángelmének, minden kornak és minden kultúrirányának van módja Isten-adta talentumait a mennyek országának érdekében kamatoztatni, a kinyilatkoztatás kincséből annyit meríteni, amennyit megbir hajlama, tehetsége és igénye. Innen van, hogy nyomot hágy a dogmafejlődésben a görög, római és germán szellem (lásd pl. a görög és latin atyák és a skolasztikusok megváltás-elmélete), fáradt és törtető korok, ifjú és vénülő kultúrák. Az Isten országának is

[1] *Lerin.* Common. 22 23. [2] Jn 16$_{13}$. [3] *August.* Civ. Dei XVI 2, 1; in Ps 54, 22; Gen. Manich. I 1, 2.

azt a törvényt szabta az Isten, hogy több szem többet lásson. Igy az emberi gondolat fejlődése, a bölcselő tekintet élesedése, a vallási igények finomodása, az egyházi tanítók zsenialitása mind leróhatja adóját, hogy nekizsendüljön a kinyilatkoztatás talaján nőtt bölcseség: in eodem dogmate, in eodem sensu eademque sententia. Doce, ut cum dicas nove, non dicas nova! (Lerin. 27.)

3. A dogmafejlődés *fázisai.* — Az első fázis a *zavartalan birtoklás:* a kérdéses hitigazság a hitletéteménybe mintegy begubózva a burkolt hivésnek tárgya, külön megfontolásoknak nem áll középpontjában, és ép ezért nincs kitéve vitáknak és nézeteltéréseknek; de ugyanezért reá vonatkozó kifejezett, forma szerinti hagyományi tanuságot akárhányszor alig vagy egyáltalán nem lehet találni. Aztán az említett okok valamelyike miatt ráirányul a hivő figyelem: *belép a vallási érdeklődés körébe.* Ráeszmél a hivő tudás, és keresi, mikép vág össze a hitletétemény alapigazságaival, az uralkodó jámborsági iránnyal, a gyakorlattal stb. Az ellentétes nézetek kereszttüzében eretnek egyoldalúságok és teologiai túlzások születnek. Közben azonban egyre határozottabban kikristályosodik a katolikus igazság; tisztázódik a már megformulázott hitigazságokhoz való viszonya, előtűnnek a hagyománynak addig rejtett nyomai, a hitigazság kezd kifeselni burkaiból. Ebben a fázisban megtörénik, hogy igazhitű és jeles egyháztanítók is elkanyarodnak a dogma kibontakozásának egyenes útvonalától (lásd pl. a szeplőtelen fogantatás tanát a középkorban). Megesik az is, hogy a vitatott tételt az első összeütközések tusájában sokak előtt nagyobb homály födi, mint előbb. Minthogy azonban a katolikus tanítók a hitszabályt nem tagadják, és a (sokszor nem csekély) nézeteltérések nem végleg rögzített tanítás körül támadnak, gyakran beválik, amit Lerinumi Vince mond: «Csodálatos fordulása a dolgoknak! Egy nézetnek szerzői katolikusok, követői eretnekek; a tanítókat fölmentjük, a tanítványokat elitéljük!» (Com. 6.) Mikor a helyzet megérett, a katolikus igazság kikristályosodott, és a helyes teológiai álláspont kiforrott, következik az Egyház *formaszerű hiteles előterjesztése,* vagy ünnepélyes vagy a közönséges úton; és ezt követi az előterjesztett hitigazságnak általános elfogadása és a megnyugvás. Ezzel a dogma fejlődése egyelőre nyugvóponthoz ért; de nem úgy, hogy újabb fejlődés csíráit ne hordaná magában. Hisz majdnem minden tétel hozzáférhető további részletezésnek, vagy még világosabb kifejtésnek avagy vonatkoztatásnak.

Egy-egy dogma útjait kinyomozni, ezekben fölismerni a lényegi azonosság mellett is az egyenes vonalú, homogén haladást, és ezzel bizonyságot tenni a Szentlélek vezérelte Egyháznak életerejéről és az igazság területén való termékenységéről: ez a *dogmatörténet* föladata. A dogmatörténetet erősen diszkreditálták a dogmafejlődés téves fölfogásának képviselői; de ez nem lehet akadály arra, hogy ezt a tudományt is a hivő elme le ne foglalja a kinyilatkoztatott igazság szolgálatára.

4. *A kifejlődött dogmának a fejlődővel való azonossága.* — Minthogy katolikus igazság szerint a dogmafejlődés nem jelenthet lényegi változást, amennyiben a fejlődés nem hozhat lényegesen újat sem mennyiségileg sem minőségileg, sem magában a kinyilatkoztatott igazságban sem annak egyházi előterjesztésében (úgy hogy sem az istenies, sem az egyházias hitnek tárgya nem változhatik át), fölmerül a kérdés: szabatosan mi a fejlő-

dés haladottabb fokán álló hitigazságnak viszonya a korábbi, nevezetesen a kezdő fokozatokhoz? Lerinumi Vince szerint a fejlődést az jellemzi, hogy egy dolog bővül magában; az átváltozást az, hogy más való lesz belőle.[1] Tehát a fejlődő dogma egyes stádiumait úgy kell meghatározni, hogy ugyanannak *az egy dogmának kibővüléseiként, növekvéseiként* álljanak előttünk, *nem új dologként.* Hogyan kell közelebbről jellemezni ezt a tényállást, erre nézve a katolikus hittudósok több gondolatot vetettek föl:

Lerinumi Vince szerint a dogma úgy nő, mint az élő *szervezet;* a fejlődés végén előterjesztett dogma úgy viszonylik annak kezdő állapotához, mint a meglett férfiú a gyermekhez, mint a fa a csemetéhez, a csemete a maghoz; sokkal gazdagabb tagoltságú, megtermettebb, terebélyesebb, s mégis ugyanaz. Ebből jelentős *gyakorlati elv foly* a dogmatikus számára, különösen a pozitiv teologiai föladat megoldásánál: Egy ember természetét, hajlandóságait, fejlődése egész menetét jobban meg lehet ítélni, ha a meglett korból, mintha a csecsemő korból tekintjük át; jó életrajz megalkotásánál minduntalan visszafelé kell nézni; a férfi jelleméből visszakövetkeztetve sokat meg lehet érteni a gyermek lelkületében, viselkedésében és sorsában, ami különben homályban maradna. Ugyanígy a kifejlődött dogma világánál érthetővé válik sok olyan mozzanat, mely a fejlődés korábbi stádiumát zavarosnak mutatja; akárhány szétágazó szinezetű irányzatnak, kezdésnek mivoltát és igazi értelmét megmutatja az, hogy mi lett belőlük. (Ez természetesen csak a teleológiailag irányított folyamatoknál van így, ahová a Szentlélek vezetése alatt álló dogmafejlődés is tartozik). Ez is egyik oka annak a ténynek, hogy a *katolikus dogmahistorikus* a többé-kevésbbé zavaros dogmatikai korok és helyzetek megitélésénél élesebben lát, mint a merőben profán történeti módszerekkel dolgozó tudós; s többek közt innen is van, hogy a dogmatörténetet épúgy mint az egyháztörténetet általában nem fogja igazi érdeme szerint méltatni, aki merőben a világi tudományok szempontjaival közelít hozzá.[2]

Möhler és Newman szerint a dogma élő és életerős eszme, mely ellenkező elemekkel folytatott harcai közepett önmagával azonos marad lényeges jegyeiben, «tipusában», főként a hitszabállyal és a hitforrásokkal való élő és lazíthatatlan kapcsolat miatt. Törhetetlen életerejében csalhatatlanul elutasít minden idegen (heterogén) elemet, de fölvesz több olyant, ami rokon vele (ami homogén), és azt nyomban átitatja a maga szellemével, asszimilálja (így a pogány bölcselet és istentisztelet homogén elemeit); a nagy vallási föladatok teljesítésében folyton plasztikusnak bizonyul, anélkül hogy megváltoztatná típusát. Möhlert és Newmant a modernisták nem egyszer a maguk táborába sorozták, de indokolatlanul[3].

Franzelin szerint a dogmafejlődés veleje az a tény, hogy egy igazság kibontakozik a benne tartalmazott járulékos igazságok koszorújába, mint azt már Szent Tamás jelezte.[4]

Úgy tetszik, e szempontok mindegyikének van viszonylagos jogosultsága és igazsága; a gazdag történeti tényállást azonban egyik sem meríti ki. Mint hasonlat egyik sem fejezi ki szabatosan a valóságot, sőt

[1] *Lerin.* Common. 23. [2] L. antimodernista eskü *Denz* 2146. [3] Lásd E. *Przywara* Religionsbegründung 1923; Im Ringen der Zeit 2 k. 1929. [4] *Thom* 2 II 1, 7.

pontos körülírás nélkül mindegyik félre is érthető (modernisták). A dogmafejlődés épúgy mint előföltételei, a kinyilatkoztatás és a tévedhetetlen Egyház, példátlan jelenség a történelemben, és ezért hasonlatokban szabatosan ki nem fejezhető.

5. fejezet. A kinyilatkoztatás tudománya.

Teologia.

21. §. A hittudomány fogalma és köre.

Diekamp I §§ 1—3; *Bartmann* I § *1; van Noort* De vera rel. prol. I II; *Pesch* I n. 1—7 20—29; *Scheeben* I 1—7 393—398; *Hettinger* 1—18; *Cano* XII 1; *Petavius* I prol. 1. — *Lomb* 1 dist. 1; *Thom* I 1 és a kommentátorok e helyekhez. — C. *Krieg* Enzyklopädie der theol. Wissenschaften nebst Methodenlehre ²1910; G. *Kihn* Enzyklopädie und Methodologie der Theologie 1892; Einführung in das Studium der kath. Theologie (herausg von der *theol. Fakulät München)* 1921; M. *d'Herbigny* La théologie du révélé 1921; J. *Bilz* Einführung in die Theologie 1935. *Rabeau, Schütz* a 22. §-nál.

1. A hittudomány fogalma.

A hittudomány (teologia) a *tudományjellegű hittudás* (19. § 1), vagyis a kinyilatkoztatott igazságnak hivő elfogadáson épült tudománya. Ez a meghatározás a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. *Tárgya* (obiectum formale quod) Isten; mert minden egyéb, amit még felölel, akár igazságokban akár tényekben akár összefüggésekben, csak annyiban jöhet szóba, amennyiben Istenre vonatkoztatható («sub ratione Dei»).[1] Ezzel biztosítva van a teologia szigorú tárgyi egysége; tanításai nem úgy jelennek meg mint oldott kéve (disiecta membra), hanem mint egy központi nagy igazságnak megannyi sugara. Ez a központi igazság a megtestesülésben megjelent Isten, a szentpáli és szentjánosi teologia alapgondolata, a prófétai igehirdetés és a szentírási bölcseség foglalata.

2. Anyaga vagyis *tartalma* (obiectum materiale) a kinyilatkoztatott igazságok. A kinyilatkoztatás magának az Istennek örök tudománya *(theologia archetypa)*, melyet az emberekkel közöl. A kinyilatkoztatásnak közvetlenül adott tartalma hitigazságokban (dogmákban) ölt alakot, melyek analog, de igaz fogalmakkal magát az örök isteni tudást fejezik ki. A hittudománynak (theologia *ectypa)* föladata ezeket a dogmákat kiemelni a kinyilatkoztatás forrásaiból, igazolni kinyilatkoztatott voltukat, belőlük következtetéseket vonni, s a dogmákat és következtetéseket tudományos rendszerbe foglalni, vagyis összefüggésbe hozni egymással és az Istennel.

Minthogy nemcsak a formális, hanem a gyökérszerű (virtuális) kinyilatkoztatások is benn vannak az Isten örök tudásában és szándékában, a hittudomány, mikor a kinyilatkoztatott tanításokból mint elvekből észelvek támogatásával következtetéseket von, nem hagyja el a kinyilatkoztatás területét; és így azt lehet mondani, hogy páratlan nemes föladata az

[1] *Thom* I 1, 7.

örök isteni tudásnak, a theologia archetypa-nak lehetőleg hű, Istenhez méltó földi mását megteremteni a theologia ectypa-ban.

3. *Formai elve* (obiectum formale quo), vagyis az a tudományos látószög, amelyből nézi a tárgykörébe eső összes igazságokat, tehát az a szempont, mely külön jelleget ád módszerének: az igazság, amennyiben a kinyilatkoztatásból vezethető le (verum demonstrabile ex revelatione). Amit ugyanis Istenről, vagy Istenre vonatkoztatva a világról, az emberről, a természetről vagy a történelemről tárgyal, azt mind úgy igazolja a megokolást sürgető elme előtt, hogy közvetlenül vagy közvetve a kinyilatkoztatásból vezeti le.

A teologia tehát lényegesen *különbözik* a természeti istentantól (theologia naturalis), mely szintén Istenre vonatkozó ismereteket ölel föl, de csak olyanokat, melyek a merőben magára álló észből igazolhatók. Ugyancsak különbözik a vallástudománytól, mely többek közt Istenre vonatkozó vallási ismereteket is tárgyal, azonban csak amennyiben azokat a vallási élményben (valláspszichologia) vagy a történetileg kifejtőző vallási életben tudja kimutatni (vallástörténet). — Ebből *következik:* 1. Nincs teologiája az olyan vallási rendszernek, mely a kinyilatkoztatást tagadja, minő pl. a liberális protestantizmus vagy a modernizmus; ezek számára csak a valláspszichologia vagy a történeti vallástudomány marad. 2. A katolikus teologia *önálló tudomány*, egészen sajátos módszerrel és jelleggel, melynek területét és föladatkörét nem sajátíthatja ki egy ú. n. vallástudomány. Ezért a tudományok köztársaságában elvi jogosultsága és hivatottsága van; kirekesztésével pótolhatatlan hiány támadna a tudományok rendszerében, és ezért gyakorlati jogosultsága van a tudományok üzemében pl. az egyetemen a külön hittudományi fakultásnak.

4. A dogmatika közvetlen *alanya* (principium formale subiectivum) a hivő elme. A magáraálló elmével nem lehet elsajátítani ennek a tudománynak sem tartalmi elveit, a dogmákat, sem formai elvét; és így lehetetlenné válik a további tudományos földolgozás; hitetlen ember nem lehet teologus, legföljebb valláskutató tudós, akinek azonban a katolikus hittudomány sajátos tartalmának és jellegének megfogásához hiányzik a megfelelő szerve (ὄργανον λῃπτικόν-ja); hasonlít a színvakhoz, aki csak fizikai módszerekkel tanulmányozza a színeket. Az egyszerű hit sem elég, mert a teologia tudományos észtevékenység (19. §). Viszont a hivő elme hite útján belekapcsolódik magának az Istennek örök tudásába, és így teologiája az Isten örök, abszolút maga-tudásának lesz emberi visszafénye: veluti quaedam impressio divinae scientiae, az isteni bölcseségnek lenyomata.[1]

2. Hittudomány és dogmatika.

A dogmatika a hittudománynak egyik ága; az t. i., melynek tartalma az *elméleti* kinyilatkoztatott igazságok. A teologia pedig a kinyilatkoztatott igazságokról szóló hivő tudomány általában megszorítás nélkül. Minthogy a teologiának mind tárgya mind elve (obiectum formale quod et quo) *egy*, még pedig a magát kinyilatkoztató, dogma-állító Isten,

[1] *Thom* I 1, 3 ad 2.

ezért *a teologia egy tudomány, még pedig dogmatikai jelleggel:* s minthogy valamely tudomány külön jellegének megállapításánál egyedül a tárgy és formai elv külön jellege dönt, a teologia csak annyiban más tudományoktól lényegesen különböző önálló tudomány, amennyiben dogmatikai álláspontot van; különben a profán vallástudományok valamelyikének vizeire evez. A dogmatika és teologia közt a különbség tehát csak az, hogy a dogmatika nem öleli föl a teologia összes anyagát, hanem csak az elméleti teologiai igazságokat.

A magában egy és egységes teologia ugyanis idő folytán *több szaktudomány*ra ágazott szét, melyeknek *történeti kifejlődése* főbb vonásaiban a következő képet mutatja:

a) Az *első keresztény* írók olyan korszükségletek elé voltak állítva, melyek nem kedveztek a kinyilatkoztatott igazságok rendszeres tárgyalásának. Gyakorlati szentírásmagyarázatok, pogányok elleni védő iratok, majd történeti áttekintések, részletkérdéseket tárgyazó katechézisek voltak az első idők teologiai termékei. Mikor fölmerült a rendszeres földolgozás szükséglete és lehetősége, akkor főként elméleti, ma a dogmatika tárgykörébe eső igazságok kerültek tárgyalásra, természetesen az akkori hit-értés állása szerint, legtöbbször gyakorlati igazságokkal átszőve, így Origenes Περὶ ἀρχῶν-jában, Lactantius Divinae Institutiones-ében, Jeruzsálemi sz. Ciril Katechézis-eiben, Nisszai sz. Gergely Nagy katechézisében, Szent Ágoston Enchiridion de fide, spe et caritate-jében. Cyrusi Theodoretus foglalja először rendszeresen egybe azt, amit ma a dogmatika tartalmának szoktunk meg, Epitome divinorum decretorum-ában. Akkoriban *teologiá*nak nevezték az Istenről szóló kinyilatkoztatott igazságok foglalatát (de divinitate ratio seu sermo[1]), szemben az *oeconomia*-val, melynek neve alá foglalták az isteni üdvtetteknek, főként a megtestesülésnek tárgyalását.[2] A hittudomány tárgyainak ez az elhatárolása még a 12. században is járta; így pl.: Abaelardus: Introductio in theologiam-ja voltaképen a Szentháromságról szóló tárgyalás.

b) A *13. század*ban kezdték a kinyilatkoztatott igazságok egész körének tárgyalását teologiának nevezni, és hatalmas *Summa theologica*-kban mély koncepciójú rendszerbe foglalták a kinyilatkoztatás egész tartalmát; addig ugyanis főként a Szentírás fogta össze a különféle teologiai ágakat: majdnem minden hittudományos szaktermék Szentírás-magyarázatként lépett föl. Ugyancsak abban az időben gyakorlati jelentősége miatt külön vált a kánonjog és a töredelem szentségébe vágó gyakorlati kérdések tárgyalása (summae poenitentiales, leghíresebb Pennaforti Rajmundé † 1275; ő egy névtelen elődre támaszkodik); s ezzel előkészítették a gyakorlati jellegű dogmáknak azt a külön tárgyalását, melyet ma *theologia moralis*-nak nevezünk. Ezt a különválást elősegítette az a körülmény is, hogy Szent Tamás a Summa-jában, szerves beleillesztéssel ugyan, de mégis külön a Secunda-ban tárgyalja az erkölcsi igazságokat, és ezzel indítást adott külön «Summa de vitiis et virtutibus»-ok írására (első Guilelmus Peraldus † 1270 k.), és alkalmat nyujtott a 16. század óta működő kommentároknak e résznek technikai különválasztására.

[1] *August.* Civ. Dei VIII 1. [2] Cf. *Basil.* Adv. Eunom. II 3; *Euseb.* De ecclesiastica theol.

c) A 16. században aztán a protestantizmus támadása szükségessé tette egyes alapkérdések külön tárgyalását, nevezetesen a hittudomány ismeretelveinek tüzetes vizsgálatát ; Melchior Canus Loci Theologici-jében megteremtette az *alaphittudományt.* A reneszánsszal és humanizmussal föléledt történeti és történetkritikai szellem elősegítette a kinyilatkoztatás történeti begyökérzésének is behatóbb kutatását, és megteremtette a *szentírástudományt, a patrologiát* és a történeti teologiát. Mindazáltal a nagy 17. századi teologusok a gyakorlatban, főként Szent Tamás Summájának magyarázásában teljes mértékben kifejezésre juttatták a hittudomány egységének gondolatát, és nagyot alkottak a dogma spekulatív földolgozásának terén ; a skolasztika örökét hűségesen ápolták, sőt tetemesen meggyarapították. De a vallásújítás szemrehányása («a katolikus tanítás letért az apostoli egyház álláspontjáról») és a fejledező általános történeti igény már a 16. század második felében kifejlesztette a hittudományos tárgyalásnak egy új módját : a hitigazságoknak a hit forrásaiból való igazolását. A hitigazságoknak ezt a történeti tárgyalását nevezték most, a 17. században *theologia dogmatica*-nak ; míg a középkor örökét, a spekulativ tárgyalást *theologia scholastica* névvel különböztették meg. A 18. században a hittudomány egyetemes elhanyatlásának korában aztán végbement a tudományos üzemben az egyes hittudományi szakok teljes különválasztása, s egyben megtörtént a külső szétszakítás is : a teologia egységének és dogmatikai jellegének elhomályosításával az egész hittudományt *egymás mellé rendelt szakok*ra darabolták ; s teljesen egyenlőnek gondolt rangjuk és jelentőségük a tantervekben is kifejezésre jutott : valamennyi egyenlő óraszámmal helyezkedett egymás mellé. Csak a 19. század közepe után eszmélt rá a hittudomány ismét az éltető nagy hagyományokra és adta meg legalább elvben a dogmatikának az őt megillető központi helyet a hittudományok egészében.

3. A dogmatika és a teologiai szakok.

A dogmatika és a teologia mivoltából következik, s a történeti fejlődés is igazolja, hogy a dogmatika nem teologiai szak más szakok mellett, hanem *az egész hittudománynak középpontja* és szíve.

Amint a bölcselet az összes szaktudományok anyja, s ahány külön szaktudomány vált ki belőle, magával vitte formai elvét és problematikájának egy részét, ő maga pedig őrzi és ápolja a világi tudományok egységének gondolatát, épúgy a dogmatika a hittudomány egységének élő szimboluma és őre : valamennyi hittudományi szak belőle szakadt ki, magával vitte formai elvét, mely külön jelleget és polgárjogot biztosít nekik a tudományok köztársaságában ; mindegyik magával vitt alapelvekként egy sereg dogmatikai igazságot ; magában a dogmatikában azonban ottmaradt mint termékeny csíra és mint szerves rész, beleilleszkedve a hitigazságok egészébe mindaz, ami az üzemben külön tudománnyá fejlődött ki. Az egyes teologiai szakok a dogmatikai kútfőből táplálkoznak, és viszont táplálják a kútfőt. E szerint a történeti és elvi tényállás szerint *a hittudomány mai rendszere szervesen* így alakul :

1. A központi teologiai tudomány a *dogmatika.*
2. Előkészítő tudományok, mintegy a teologia előcsarnoka a szent-

írástudományok és az egyháztörténet,[1] mint amelyek a dogmatikának, illetőleg a kinyilatkoztatásnak forrásait tárgyalják; és az apologétika, mely a teologia formai elvét, a kinyilatkoztatásból való bizonyíthatóságot igazolja. Amennyiben ezek a szakok nemcsak előépítmények (propylaea theologiae), hanem belenyúlnak a szentélybe, a dogmatikától függnek, illetőleg kölcsönöznek: a szentírástudomány *(biblikum)* csak úgy lesz teologia és nem merőben irodalomtörténet, ha a kánont, az inspirációt és annak dogmatikai folyományait magáévá teszi (15. § 3). Az *egyháztörténelem* pedig csak úgy lesz külön teologiai szak és nem pusztán a profántörténetnek egy ága, ha az Egyház isteni alapítását és szervezetét, természetfölötti hivatását és vezetését elfogadja. Az *apologétika* mint áthidaló és útkészítő nem voltaképeni teologiai szak; teologiai jelleget akkor ölt, ha mint alapvető hittudomány (theologia fundamentalis) a kinyilatkoztatás elveinek dogmatikai igazolására vállalkozik. A dogmatikai alapon kezelt szentírásmagyarázat (exegézis) rokon a dogmatikával; abban különbözik tőle, hogy nem rendszeres, csak az egyik hitforrásra van formai tekintettel, s lemond az exegétikailag kibányászott anyag spekulativ földolgozásáról.

3. A dogmatika kiágazása- és gyakorlati oldalról való betetőzéseként jelenik meg a három gyakorlati teologiai szak: A teologiai erkölcs-, jog- és lelkipásztori tudomány. A teologiai erkölcstudomány (th. *moralis*) az ember természetfölötti rendeltetéséről és az e rendeltetésre való fölkészülésről szóló dogmákat alkalmazza az egyéni és társadalmi életre; ebben az irányban kiépíti, és ezzel mintegy a dogmatikának az élet felé fordult arculatát mutatja meg. Az *egy* dogmatika tartalmazza a dogmata fidei-t és a dogmata morum-ot és a kinyilatkoztatott igazságoknak mindkét területe egységes, dogmatikai tárgyalást követel. Útjaik csak ott válnak el, hol a morális a norma jellegű dogmákat a gyakorlat számára kezdi részletezni. Valaha a Szent Tamás példáján induló együttes tárgyalás megóvta a morálist az elsekélyesedéstől: állandóan készenlétben tartotta az erkölcsi magatartás leghatékonyabb indítékait, a természetfölötti kitekintéseket; a dogmatikát pedig szoros kapcsolatban tartotta az élettel, és ezzel megóvta a kiszáradástól. A 18. században végbevitt erőszakos szétválasztás mindkettőnek kárára vált. A 19. század aztán ismét eredményesen fölvette azokat a kísérleteket, melyeket már a 17. századi nagy hittudósok tettek a dogmának élettel való átitatására, illetőleg az aszkétikának és misztikának dogmatikai megalapozására és elevenítésére. Ma ismét energikusan és programszerűen fölhangzanak a követelések, hogy ki kell emelni a dogmák «életértékét», és viszont a misztikát és morálist a dogmára kell alapítani.[2] Az Egyháznak mint törvényhozó jogalanynak jellegét tárgyazó dogmák kiépítése az egyházkormányzat és egyházi törvényhozás anyagával adja az *egyházjog*ot. Az Egyház apostoli és nevelői föladatát és annak természetfölötti eszközeit, a természetfölötti pedagógiát tárgyazza a *lelkipásztorság* tudománya.

Rokon ezzel a következő *osztályozás:* 1. *Történeti* szakok: biblikum

[1] Mint a hagyomány fönntartó tényezőinek (16. § 3) története; más szempontból úgy tekinthető, mint az Egyház összes életnyilvánulásainak története; s ennyiben összefoglaló teologiai szak. [2] Lásd E. *Krebs* Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der kath. Dogmatik 1917; Dogma und Leben 2 k. 1923/5; M.*Rackl* Lebenskräfte im Dogma 1922. *Schütz* két dolgozata a 22. §-nál.

és egyháztörténet ; 2. *rendszeres* szakok : dogmatika és (elméleti, spekulatív) morális ; 3. *gyakorlati* szakok : kazuista morális, egyházjog, pasztorális. Ez a beállítás azonban nem tünteti föl eléggé az egyes szakok szerves összefüggését és lényegesen dogmatikai jellegét.

22. §. A dogmatika tudományos jellege.

Diekamp I §§ 2 21 ; *Bartmann* I §§ 13 14 ; *Pesch* I n. 8—11 16—19 30—31 és a 19. § irodalma. — P. *Schanz* Ist die Theologie eine Wissenschaft? 1900.; E. *Krebs* Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik 1912 ; M. *Grabmann* Die Geschichte der scholastischen Methode I 1909 ; A. *Gardeil* La crédibilité et l'apologétique ²1912 ; La donnée révélée et la théologie ²1910 ; K. *Eschweiler* Die zwei Wege der neueren Theologie 1925 ; J. *Rimaud* Thomisme et méthode 1925 ; J. *Engert* Studien zur theol. Erkenntnislehre 1926 ; G. *Rabeau* Introduction à l'étude de la théologie 1926 ; Apologétique 1930 ; *Schütz* A. A hittudomány jelen fázisa és föladatai ; Hittudomány és hitélet (Őrség 1936 8. és 10. sz.).

1. A dogmatika módszere.

A tudományos módszernek általában három föladatot kell megoldania : útmutatást kell adnia arra, mikép lehet igazságokat találni (heurisztika), megtalált igazságokat hogyan kell igazolni (epideiktika), és az igazolt igazságokat mikép kell rendszerbe fűzni (szisztematika). Eszerint a dogmatikának is hármas módszeres föladata van :

1. A dogmatika lelő, **heurisztikai** *föladata* elsősorban *a)* elveit, a *dogmákat* szabatosan kiemelni a közvetlen hitszabályból, az Egyháznak tekintély jellegű élő tanításából ; a «heuristica dogmatica» lelőhelye (locus-a) a tekintély jellegű egyházi tanítás ; még pedig a dolog természete szerint elsősorban az ünnepélyes tévedhetetlen tanítások. Ezek között elsőbbségben fogja részesíteni a későbbi előterjesztéseket, mint amelyek a dogmafejlődésről mondottak értelmében (20. §) a kinyilatkoztatott igazságot többnyire nagyobb határozottsággal, világossággal és gazdagsággal adják elő. *b)* Aztán meg kell állapítani a hitszabályból merített igazság teologiai fokát (17. § 4 ; a dogmatikában a három-négy első fokkal jelzett tanításokat tételeknek = thesis szokás nevezni ; a többit állításoknak, propositiones). *c)* Szabatosan meg kell határozni a tétel értelmét a hermeneutika szabályai szerint, tekintettel a hiteles előterjesztésben használt kifejezések korbeli teologiai nyelvhasználatára, a korbeli teologiai és bölcseleti irányokra, s főként az eretnek vagy téves fölfogásokra. — A dogmatikai heurisztika második föladata a *teologiai következtetések* levezetése (17. § 3. és 19. §).

2. A bizonyító, **epideiktikus** *föladat* minden tudománynál abban áll, hogy a maga anyagát visszavezeti a formai elvre. Minthogy a teologia formai elve a kinyilatkoztatásból való bizonyíthatóság, a dogmatikának ki kell mutatnia, hogy állításai vagy kinyilatkoztatott igazságok vagy ilyenek folyományai. Ezért a dogmatikai epideiktika lelőhelyei a kinyilatkoztatás forrásai (teologiai tekintélyek) és a hivő tudás : auctoritas et ratio.

A teologiai tekintélyek *(auctoritates). a)* A *Szentírást* illetőleg a dogmatika föladata kimutatni a hitigazságokat a Szentírásból. Ezt megteheti egynehány ú. n. klasszikus helynek gondos értelmezésével is ; hisz a Szentírás az egy Szentléleknek műve ; tehát nyilatkozatai elvben egyenlő

értékűek. Minthogy azonban a mai hitetlen vallástudomány a katolikus dogmát a hivő község vallási termékének minősíti, a szentírási dogmatikai érv külön apologétikai jelentőséghez jutott; hatékonyságát akkor fejti ki igazán, ha főként az alapdogmákat a Szentírás egész tartalmából szerves fejlődésben és összefüggésben mutatja ki a mai tudományos exegézis eredményeinek fölhasználásával és a hitetlen vallástudomány támasztotta nehézségek szemmeltartásával. *b)* A *szenthagyomány*ból való bizonyítás is részint a tudományos teljesség kedvéért, részint pedig a hitetlen dogmatörténet támadásainak hathatós visszaverése végett nem érheti be egy-két idézettel, hanem a hagyomány természetének és forrásainak tekintetbevételével (16. §) méltatja az egyházi mult egész tanítását, annak minden fázisában; főként az első három századot, melyet a mai egyházellenes dogmatörténet a katolikus dogma keletkezése korának mond. Ez a bizonyító eljárás követheti és rendszerint követi is a történeti egymásutánt (progressziv eljárás). Haladhat azonban visszafelé is, amennyiben visszamenőleg megmutatja, hogy az Egyház egy tanítást dogmaként vallott már akkor is, mikor az azt tagadó eretnekség keletkezett; s minthogy így az Egyház ama tanításnak elévülés címén háborítatlan birtokában volt (innen elévülési érv, *argumentum praescriptionis*[1]), a bizonyítás kötelessége a tagadót terheli (in dubio melior est conditio possidentis; és: accusantis est probare). Ez az eljárás különösen akkor ajánlatos, mikor az első századok hagyománya nem világos vagy pedig gyérszavú.

A teologiai észbeli megfontolás *(ratio)*. Az ész és hit viszonyáról (a 19. §-ban) mondottak után világos az ész dogmatikai szerepe: *a)* A csak forma szerint kinyilatkoztatott igazságra vagy csak ténybeli titkokra nézve az ész közvetlen lelőhely; miután ki vannak mutatva a kinyilatkoztatás forrásaiból, az ész a maga elveiből igazolja. *b)* A szoros értelemben vett titkokat így bizonyítani nem tudja; mindazáltal velük szemben is megvan a jelentős szerepe, melyet a hivő tudás köre szab meg (19. § 1).

3. A rendszerező, **szisztematikus** *föladat*. A dogmatika nem vállalkozhatik arra, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat aprióris rendszerbe szervezi, mely egy anyagi alapelvből néhány definició és axióma segítségével levezeti egész tartalmát. A dogmatika elsődleges tartalma ugyanis a kinyilatkoztatás; a kinyilatkoztatás pedig az Istennek szuverén szabad tette; tehát nem immanens dialektikával, aprióris jellegű tételek rendszereként fejtőzik ki, hanem szabad isteni tetteknek és tanításoknak folytonosságaként jelen meg. Mindazáltal itt is adva van *a rendszer lehetősége.*

Egyrészt ugyanis Isten szabad tetteit is teljes bölcseség jellemzi; a kinyilatkoztatás mozzanatai nem ötletszerű összevisszaságban pörögnek le, hanem a tettek és tanítások, az előző és követő mozzanatok egymáshoz és egyetemes vezéreszmékhez vannak igazítva. Másrészt a kinyilatkoztatásnak van középpontja, mely egyúttal a dogmatikának is alaptárgya: Isten. A kinyilatkoztatás összes tanításai és tényei teocentrikusan helyezkednek el. Minden dogma, ha még annyira a kerületen áll is (mint pl. a búcsú dogmája), a kinyilatkoztatás fölséges isteneszméjének egy sugara, tőle kap világosságot és jelentőséget, és ezt viszont visszasugározza rá. Ilyenformán

[1] *Tertul.* De praescriptione haereticorum; cf. O. *Bardenhewer* Altkirchl. Literatur[2] II 405.

a helyes spekulativ tárgyalásban minden dogma a kinyilatkoztatás istenesz-méjének és ezzel magának a kinyilatkoztatásnak apologiája. Viszont minden dogmatikai tévedés és eltérés végelemzésben az Istenről való fölfogás különbözőségében vagy tévességében gyökerez, vagy azt eredményez. Tehát a teologia azzal alkotja meg rendszerét, hogy iparkodik nyomosan megmutatni, mikép nyilvánul meg a háromszemélyű egy Isten minden kinyilatkoztatott igazság-csoportban és minden egyes hitigazságban. Más eszme vagy igazság nem alkalmas arra, hogy a dogmatika sarkcsillaga legyen ; sem az emberi nem megújhodásának gondolata, mint azt régiek (Hugo a S. Victore), sem az Isten országa, mint újabbak (Staudenmaier, Hirscher) megkísérlették.

A kinyilatkoztatás nagy üdvtörténeti tényeken sarkallik ; s ezért az volna az ideális teologiai rendszer, melyben az üdvtörténeti egymásután födné a hitigazságok logikai egymásutánját. Ez az ideál, mely egy Bonaventurát és Szentviktori Hugót lelkesített, még messze van a megvalósítástól. Egyelőre beérjük azzal a vázlatos alaprajzzal, mely hatalmas vonásokban domborodik ki *Szent Tamás Summájának alapgondolata*ként : A kinyilatkoztatás és a róla való tudomány nem úgy mint az emberek alulról, hanem fölülről kezdi az építést, az isteni Szentháromságon. Azután leszáll a teremtéshez, melyben a lények kijönnek Istenből ; utána Isten és a teremtmény összekötéséhez (a megtestesülésben) vezet el ; ez a metafizikai istenközösség pedig föltételezi és megvalósítja (az Egyház helyettesítő tevékenysége útján) a teremtményeknek a bűn után Istenhez való visszatérését (a megszentelésben) és végső egyesülését (a végső dolgokban). Eszerint a dogmatika *témái:* 1. Isten ; 2. teremtés ; 3. megváltás ; 4. megszentelés : *a)* kegyelem, *b)* Egyház, *c)* szentségek által ; 5. a végső dolgok. Az egészet bevezeti a dogmatikai elvek rendszere, a kinyilatkoztatás elmélete, és így nyolc értekezésben teljes a dogmatika rendszere.

A dogmatikának az összes itt vázolt módszeres szempontok és követelések lehető teljes érvényesítésére kell törekednie ; sőt meg kell toldania : Mikor a dogmák gazdag tartalmát minden oldalról kidolgozza, eo ipso kimutatja mély vallási jelentőségüket is, vagyis az aszkétikai és misztikai élet számára való hatékonyságukat, és nem átallja forma szerint is kiemelni a dogma életértékét ; s ezáltal ismét úgy mint a szent hajdan legkiválóbb képviselőiben (Anzelm, Bonaventura, Tamás, a Viktorinusok) iparkodik *Theologia mentis et cordis* lenni.

A történet folyamán a kortörténeti helyzetekben adott teologiai föladatok és tudományos ideálok szellemében hol az egyik, hol a másik módszeri szempont nyomult előtérbe, anélkül azonban, hogy teljesen háttérbe szorította volna a többit. Így főként a ratio theologicát műveli a spekulativ teologia vagy *skolasztika;* a dogmát a hit forrásaiból igazolja a *pozitiv* teologia ; a kortörténeti tévedésekkel szembeszáll a kontroverziás teologia, a th. *polemica.*

2. A dogmatika tudományos jellege.

A dogmatika arra vállalkozik, hogy az igazságra szomjas elmét egyenest az igazság ősforrásához vezeti ; és mégis azt kell hallania a liberális protestánsok és más racionalisták szájából, hogy a dogmatika nem

tudomány. «A tudománynak *világosság, szabadság, élet* kell ; a dogmatikában azonban nincs világosság, hanem vak hit, mert állításai nem nyilvánvalók, hanem ellenkezőleg, a józan ész megszégyenítései ; kutatásában és üzemében nincs szabadság, hanem megföljebbezhetetlen tekintély kötött marsrutával bocsátja útjára ; nincs új ismereteket szülő termékenysége, nincs benne haladás, hanem csak kész tételek lélektelen fölújítása.» Nem egy katolikus tudóst is megingatott ez a tudományos rátartiság. Ezek magukévá tették a 19. század egyoldalú tudományos eszményét, és hajlandók voltak engedni, hogy a dogmatikából merő retorika, épületes olvasmány vagy pszichológia legyen ; hamar készek voltak a teologiai módszert fölcserélni a vallástörténetivel vagy pszichologiaival, és a dogmára nézve beérni életértékük kimutatásával, vagy James pragmatizmusa vagy a modernista szimbolizmus illetőleg moralizmus («dogmatisme morale» : úgy viselkedni, mintha pl. Krisztus jelen volna az Oltáriszentségben) értelmében, Kant követelése szerint : a vallási tételek a gyakorlati észnek, az erkölcsi életnek posztulátumai.

Ezzel szemben az elfogulatlan katolikus tudósok kitartanak a dogmatika tudományos jellege és a teologiai módszer tudományos jogosultsága mellett. Hisz a dogmatikának elsődleges tárgya az a kinyilatkoztatás, melynek kezdetén ott áll mint forrás és elv, mint kinyilatkoztató és kinyilatkoztatás a Logos, az örök Bölcseség ; s ennek megnyilatkozása csak logicum lehet. S a kinyilatkoztatás utolsó szava az a remény, hogy a teljes igazságot áhító lélek valaha megtér létének és ismereteinek forrásához ; ugyanaz a Λόγος, ki az üdv kezdetén mint örök Alfa fölragyogott az értelem előtt, az idők végén mint Omega úgy tárja föl Istent a hűséges lélek előtt, amint van. Tehát *a kinyilatkoztatás* gyökerében észszerű ; és így az észszerű igényeket kielégítő, azaz *tudományos tárgyalásnak elvben hozzáférhető.* Ennek a ténynek csattanós történeti bizonysága, hogy valaha a teologia, mely akkor csakis «dogmatikai» módszerrel dolgozott, volt az a «mundus», melyen fölépült a tudománynak ma is legjelentősebb szerve, az egyetem. Ez a középkori dogmatikai teologia talajából kinőtt egyetem ma is képes vállán hordozni korunknak annyi kényes tudományos igényét ; és alig van ma kultúrbölcselő, aki ne sírná vissza azt a tiszta tudományos idealizmust, mely éltette a hittudományon nevelődő középkori tudományt. Ezért a dogmatika teljes joggal visszautasítja a tudománytalanság vádját.

1. Az első kifogás így hangzik : Nem mehet tudományszámba, ami anyagába *nem tud logikai nyilvánvalóságot* belevinni ; a dogmákat jórészt maga a hittudomány titokként állítja oda ; ezekről tudományt akarni belső ellenmondás. — *Felelet.* A hittudományban nemcsak titkok vannak, hanem észigazságok is, melyeket a teologia ép úgy nyilvánvalóságra emelhet, mint a bölcselet. A hittitkokra nézve sem kell lemondani minden nyilvánvalósági követelményről : A titokba nem látok ugyan bele ; de ha tudom, hogy Isten szava, akkor elfogadása észszerű. S ez a *külső nyilvánvalóság* az elvekre nézve elég ; a legtöbb világi tudomány sem tudja teljes evidenciára emelni elveit ; még a racionális tudományok (matematika, mechanika) is definíciókból és axiómákból indulnak ki ; a történeti tudományok pedig egész sereg logikába nem oldható ténnyel és összefüggéssel állnak szemben. Egyébként a hittitkoknak tartalma sem egészen hozzáférhetetlen az észnek. S ma a világi tudományokban is kezd fölülkerekedni az a meggyőződés,

hogy a valóság épen a legmélyebb mivoltában mindig rejteget egy «irracionális» elemet, mely nem hozzáférhető a logikai elemzésnek, hanem csak az intuiciónak vagy a megélésnek.

2. A teologiai s nevezetesen a dogmatikai tevékenység *nem szabad;* útjában és eredményeiben kötve van az egyházi tekintélyhez. — *Felelet. A szabadság nem abszolut jó.* A szabadság minden életnyilvánulás számára csak forma, melynek értéke a tartalmától függ. A jelentősebb kérdés nem az: szabad-e valaki, hanem: mire használja a szabadságát. A tudományos tevékenység tartalmi jelentősége abban van, hogy az *igazságot* keresi. Mikép tud megfelelni ennek a föladatának, ezen dől el az értéke. Ez a föladat és cél már magában kikapcsolhatatlanul két megkötést jelent minden tudomány számára: 1. az igazságkeresés föladata nem oldható meg a logikai törvények megtartása nélkül; 2. az igazságnak tartozunk azzal, hogy komolyan vegyük: az egyszer megismert igazság elismerése kötelez a további kutatásban. Ez a dogmatikusnak is a megkötöttsége. Megismerte, hogy a tanító Egyház előterjesztése födi a kinyilatkoztatást, mely föltétlen igazság; tehát az igazság iránti hódolat kötelezi arra, hogy ezt a megismert igazságot minden további kutatásban irányítónak ismerje el. De ez voltaképen nem is megkötése a szabadságnak. Hisz a szabadságnak mélyebb fogalma ez: Mindent a maga mivolta szerint értékelni, menten minden idegen szemponttól és indítéktól (644. lap). Már pedig az igazságot vallani az igazságért, minden melléktekintet nélkül, olyan program, melyet a hittudós is magáénak vall; sőt több joggal, mint bárminő más tudós. Hisz az az igazság, mely őt megköti, az Istennek, az élet és szabadság Istenének igazsága. Ha ennek emberi képviselete nem mindig éri el az eszményt, és ennek következtében itt-ott támadnak nehézségek, ilyenek nincsenek kizárva a világi tudományok üzemében sem.[1]

3. A dogmatikában nincs helye új igazságok megtalálásának, és ennélfogva *nincs haladás*, és nincs tere az önállóságnak. Egész anyaga készen van adva; minden dogma egy kimúlt gondolattevékenységnek sírköve. — *Felelet.* A dogmatika csakugyan nincs abban a helyzetben, hogy elvein, a dogmákon változtasson. Ezekre nézve a föladata az igazolás. Ettől azonban még nem szűnik meg tudomány lenni; mert hisz akkor a tudomány jellegét el kellene vitatni a történelemtől és jogtól is, és általában az igazoló tudományoktól. De ha az elvei mindjárt adva is vannak, benne mégis a kutatásnak és *föltalálásnak* kimeríthetetlen területe kínálkozik: egyre jobban kifejteni a dogma tartalmát, nevezetesen teologiai konkluziókban; az egyes dogmát más hit- vagy észigazságokkal vonatkozásba hozni, a dogmák adta új problémáknak szemébe nézni, a heurisztikai és epideiktikai területen mélyebbre ásni. Különben a *haladás lehetősége* magában a dogmatika elsődleges anyagában is biztosítva van: a dogmafejlődés jelenti a dogmatika fejlődését is. Továbbá a tudományos igények és ideálok mélyülése és a mindenkori apologiai és apostoli föladatok a dogmatikust is energikus együttműködésre hívják föl. Egy tekintet a dogmatika történetére a tény közvetlenségével is rávilágít arra a kér-

[1] Cf. *Donat* A tudomány szabadsága (ford. a budapesti növendékpapság) 1913; *J. Mausbach* Die Kirche und die moderne Kultur 1912 (II 5). Cf. *Aug.* Gen. lit. I 18, 37.

désre, vajjon nem haladás állomásait jelzik-e ezek a nevek: Origenes, Ágoston, Anzelm, Tamás, Scotus, Suarez, Gotti, Scheeben?

A dogmatika tehát tudomány; sőt a *legkiválóbb tudomány*. Mert *a) tárgya* minden kutatásnak legméltóbb tárgya és célja, az észnek és szívnek középpontja és réve: Isten. *b) Biztossága* a legszilárdabb. Hisz a hittudomány a kinyilatkoztatás értelmi földolgozása; a kinyilatkoztatás pedig magának az Istennek tudománya; tehát a róla szóló tudomány osztozik biztossági jellegében. Ezért *c)* gyümölcse is a legértékesebb: Isten behatóbb ismerete.

A teologia a művelésében és eredményében mindenesetre híjával van annak a színességnek, változatosságnak és mozgalmasságnak, melyet a világi tudományok nyujtanak. Hisz a teremtés prizmája térbe és időbe, a természet és történelem sokszínű spektrumába bontja szét azt a teremtő gondolatot, mely ősforrásában, az Istenben egy és egységes; s a teremtett sokféleséget Isten örök tiszta egységében fogni föl, az érzéklésbe rögzött szellemünknek fárasztó; de az erőfeszítéssel elért magaslatról a hivő elme biztos szemmel tekint le a teremtés tarka világára; az idő és tér jelenségeinek helyes megítélése csak az örök egységes szempontok szerint lehetséges. S ezért, ha az Istenről szóló tudomány nem is nyujt káprázatos eredményeket, mégis kívánatosabb minden másnál: «A legfölségesebb dolgok legcsekélyebb ismerete is kívánatosabb, mint a csekély dolgokról való még oly beható ismeret».[1] És ugyanezért megadja a léleknek azt a megnyugvást, melyet a révbejutás biztosít. Ez a teologiának és elsősorban a dogmatikának elsőbbsége minden más tudománnyal szemben: tárgya, forrása, eredménye az Isten: theologia *Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit.*[2]

A dogmatika tartalmának fölsége és föladatának súlyossága *művelőjével szemben* nem csekély szellemi és erkölcsi igényeket támaszt. A dogmatikusnak a *hiten* kívül, mely nélkül lehet valaki valláshistorikus és vallás-pszichologus, de nem dogmatikus, mindenekelőtt arra az elmebeli *alázatra* és imádságos, kegyeletes lelkületre van szüksége, mely állandóan tudatában van az emberi elme tévetegségének és korlátoltságának egyfelől, a tárgy nagyságának másfelől. Ezért önmagából teljesen kilépve, minden személyes makacsságtól, egyoldalúságtól és megkedvelt balítélettől megtisztulva, érzékeny-lemezként tárul meg a kinyilatkoztató Istennek, fogyhatatlan tanulékonysággal áll szemben a kinyilatkoztatás forrásaival és a tanító egyházzal; ami nem hitigazság, hanem tudományos nézet, abban mindig kész tanulásra és revízióra, akár a hivatalos tanító Egyház útmutatásai (s nemcsak kifejezett tanításai) szerint, akár a szent hajdan nagyjainak nyomdokain, akár a korbeli hittudósok színe előtt. Ezzel az alázattal azonban odaadó *áldozatos munkásságot* és megingathatatlan lelkiismeretességet köt össze. Ha az Isten kegyes volt tanítást adni, erre a viszonzás az ember részéről csak a teljesen magafeledő, semmi áldozattól vissza nem riadó odaadás lehet, mely az isteni igazságot az eredetéhez,

[1] *Aristot.* De animal. 1, 5 ap. *Thom* I 1, 5 ad 1; cf. Gent. I 5; Ver 14, 2.
[2] *August.* Civ. Dei VIII 1. Ép ezért arra is alkalmas, sőt egyedul alkalmas, hogy *az összes tudományok gyujtópontja és koronája* legyen. *Aug.* Ep. 137, 5, 17; *Bonavent.* Reductio artium ad theologiam.

tartalmához és hivatásához mért erőkifejtéssel igyekszik földolgozni. Ezért nem vet meg semmi kínálkozó alkalmat és szempontot, mely a kinyilatkoztatott igazság méltóbb fölfogására vezethet, abban a tudatban, hogy nincs emberi igyekezet, sem hittudós, sem kor, sem irányzat vagy iskola, mely kimerítő tudományos kifejezést adhatna a kinyilatkoztatás tartalmának. Ebben a munkában nem felejti, hogy a legjelentősebb kérdésekben tőle kér tanácsot a tétova hivő és vár sokszor vótumot a tanító Egyház. Ezért kínos pontossággal és *lelkiismeretességgel* törekszik különbséget tenni isteni igazság és emberi igyekezet közt és lesz rá gondja, hogy ne bontson föl egyet is a legkisebb parancsok közül, de arra is, hogy ne adjon követ kenyér helyett (v. h. 19. § 4).

3. Az apologétika módszere.

Az apologétika (ἀπολογέομαι = védekezem) ezzel a névvel és sajátos föladatával a 19. század folyamán alakult ki külön hittudományi szakká, miután a szorosan vett hitvédelmi föladat már a 2. század óta minden korban megteremtette a maga időszerű alkotásait (lásd 23. §). Ez a szak *két arculatot mutat.*

Az egyiket akkor öltötte, mikor bizonyos általános és *alapvető* hittudományos anyagok, elsősorban a hit forrásaira és a hitszabályra vonatkozók mintegy bevezetésképp a hittudomány élére kerültek, theologia fundamentalis, generalis, vagy dogmatica generalis címén. Egyike az első ilynemű munkáknak volt Melchior *Cano* OP híres műve: De locis theologicis 1563 *(loci* = teologiai helyek: amiből teologiai ismereteket lehet meríteni; ezek szerinte a Szentírás, hagyomány, katolikus Egyház, zsinatok, római egyház, atyák, skolasztikusok, józanész, bölcselet, történelem). Ezek az alapvető és bevezető anyagok lassanként a kinyilatkoztatás észszerű igazolásának jellegét öltötték, és kialakult ennek a tudománynak másik arculata és lett belőle *apologétika* (az idevágó anyagot először foglalta rendszeres egységbe M. *Gerbert* OB: Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas 1760). Ez az új tudomány arra vállalkozott, hogy a bölcselet és történettudomány alapján szigorúan tudományos módszerrel bizonyítsa: Aki a bölcselet és történet tudományos megállapításaival nem akar ellentétbe jutni, annak el kell fogadni az Egyház előterjesztését. Mint ilyen sajátos jellegű tudomány, mint közvetítő a világi és a hittudomány között, mint a hittudománynak mintegy pitvara, az apologétika először a németeknél jelenik meg, J. S. *Drey:* Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung des Christentums in seiner Erscheinung 3 k. 1844/47 c. műben.

Az itt megjelölt program azonban ezt az ifjú tudományt a 19. század vége felé odasodorta, hogy egyre több szaktudományos, kivált természettudományos, történeti és kritikai anyagot volt kénytelen a körébe vonni, és lassan a tudományok enciklopédiájává dagadt. Mikor aztán a liberális 19. századi tudománnyal folytatott mérkőzése során lassan világossá vált, hogy a hitetleneket nem győzi meg és a kételkedő hivőket nem nyugtatja meg, *kérdésessé vált egész léte.* Az első reakció volt az immanens apologétika (6. § 3). Ennek teologiai pontatlanságai, valamint a modernizmus elsiklásai nem kis mértékben járultak hozzá, hogy az utolsó emberöltő ennek a

tudománynak tárgyát, módszeres szempontját és célkitűzését tüzetes vizsgálat tárgyává tette. Főként Gardeil, Poulpiquet, Garrigou-Lagrange, Rabeau, K. Adam, Eschweiler, Engert munkálatai után a kérdés ma tisztázottnak tekinthető. Eszerint

Az apologétika szigorúan *hittudományos szak*, melynek szabatosan ez a *föladata:* tudományosan igazolni, hogy a mi hivésünk észszerű hódolat. Vagyis az apologétika nem a hitetlenek megtérítésére és a kétkedők megnyugtatására vállalkozó tudomány, hanem az élő hitnek tudományos öntanusága. Ép ezért *alanyi elve*, miként a hittudománynak általában, a hittől megvilágított értelem, *közvetlen tárgya* (obiectum formale quod) az, ami kinyilatkoztatás alapján hit tárgya lehet (credibile ex revelatione), sajátos tudományos szempontja (obiectum formale quo) ennek a hihetőnek tudományos igazolhatósága (demonstrabile τοῦ credibilis), tartalma pedig a kinyilatkoztatás kritériumai és azok alkalmazása. Igy az apologétika a hittudományhoz tartozik és elsősorban arra van hivatva, hogy a hivőnek megmutassa hivése észszerűségét. Minthogy evégből tárgyi jellegű és tudományos értékű gondolatmeneteket vonultat föl, magábanvéve a hitetlen előtt is igazolja a katolikus hivés észszerűségét, és így alkalmas arra, hogy neki is készítse a hit útját. A hit elemzése azonban azt mutatja, hogy a hit felé tapogatózó elme ezen a főúton kívül számos más, mellékúton is eljuthat a hihetőség és hitkötelezettség ítéletéhez; sőt a történelem és élet tanusága szerint ez a gyakoribb eset. Minthogy ezek a mellékutak is hozzáférhetők tudományos földolgozásnak, a rendszeres, «*lényegi*» *apologétika* mellett számos másodlagos «*mellék*»*-apologétika* is lehetséges; egy közülök az immanencia apologétikája, mely tehát csak akkor hibáz, ha «az» apologétika akar lenni.

Az apologétikától lényegesen különbözik az *apologia.* Ennek hivatása elutasítani azokat a nehézségeket, melyek fölvonulnak az Egyház tanítása, élete, tettei, intézményei ellen, akár most, akár a multban. Ilyenformán egy vegyes jellegű műfaj keletkezik, melyben hittudományi és világi tudományos anyagok és módszerek mellett retorikai mozzanatok is visznek szerepet, és amelynek korok, helyzetek, áramlatok, szükségletek szerint kell változtatnia tartalmát és hangját.

4. A dogmatika tanulmányozásának segédeszközei.

Minthogy a dogmatika gyüjtőmedencéjében futnak össze a teologiai kutatás összes szálai, a dogmatika tudományos művelésének segédeszközeit a teologiának csaknem egész területéről kell összeszedni.

1. Az **egyházi előterjesztés** tudományos forrásai.

a) Hitvallások (szimbolika). *Kiadások:* A. *Hahn* Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche 1842 ^{3}1897; Ph. *Schaff* Bibliotheca symbolica eccl. universalis: The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes 3 k. ^{4}1884; J. T. *Müller* Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche ^{12}1928. J. *Michalcescu* Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche 1904; C. *Fabricius* Corpus Confessionum 1928 kk.; C. *du Plessis d'Argentré* Collectio iudiciorum de novis erroribus qui ab initio s. 7. usque ad a. 1713 in ecclesia proscripti sunt et notati 3 k. 1724. — *Földolgozások:* F. *Katten-*

busch Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde 2 k. 1892; J. A. *Möhler* Symbolik (Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten) 1832 [7]1909; A. *Palmieri* Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graeco-russicae) 1911; M. *Jugie* Theologia dogmatica christianorum orientalium 5 k. 1926/35. *Egyháztörténetek: Funk—Bihlmeyer* Lehrb. d. Kirchengesch. 3 k. [10]1936 kk; A. *Fliche* et V. *Martin* Histoire de l'Église 20 k. 1935 kk.

b) Zsinatok. Határozatok és tények: Ph. *Labbe et G. Cossart* Sacrosancta Concilia 17 k. 1674; J. *Harduin* Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum ab a. 34 usque ad a. 1714 12 k. 1715; J. D. *Mansi* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (1439-ig) 31 k. 1759—98; új kiadás 1902-ig menő folytatással 53 k. 1901/27; Collectio *Lacensis* (az újabb zsinatok 1682-től) 7 k. 1870/90; Ehses, Merkle etc. Concilium *Tridentinum* (12 kötetben teljes) 1901 óta. — *Földolgozások:* C. J. *Hefele* (Knöpfler és Hergenröther) Konziliengesch. 9 k. 1855—90; francia fordítás (jelentős hozzáadásokkal, javításokkal, folytatásokkal): H. *Leclercq* 1907/31; Sforza *Pallavicini* Istoria del Conc. di Trento 3 k. 1652 kk.; Th. *Granderath* Gesch. des vatikanischen Konzils 3 k. 1903—06; C. *Butler* The Vatican Council 1930. *c) Pápai tanítások. Bullarium* Romanum C. Coquelines kiadásában 28 rész 1733/58 (1740-ig; folytatták Barberi, Spetia és Segreti 25 kötetben 1857/72 és 1885); *Regesta* Pontificum ed. Ph. Jaffé (1198-ig) 1851; folyt. A. Potthast 1304-ig 1874/5; Rodenberg *Epistolae* RR. Pontificum 3 k. 1887/94. — A rendes dogmatikai kézi használat számára a jelentős egyházi tanításokat kitűnően összefoglalja H. *Denzinger* Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum 20. kiad. ed. J. B. Umberg 1932.

2. A **Szentírás** tanulmányozása.

a) Kiadások: Biblia Hebraica ed. R. *Kittel* [2]1913; The Old Testament in Greek acording to the Septuagint by H. B. *Swete* Cambridge [3]1909; Novum Testamentum Graece H. J. *Vogels* 1920; graece et latine ed. A. *Merk* [4]1936; Biblia S. Vulgatae ed. M. *Hetzenauer* 1906, iskolai kiad. 1914. — *b) Kommentárok: Cornely, Hummelauer, Knabenbauer* etc. Cursus S. Scripturae (még néhány kötet hiányzik); Exegetisches Handb. zu dem A. Testament *Nickel* szerkesztésében (megj. 12. k.) F. *Feldmann* u. H. *Herkenne* Die h. Schrift des A. Testaments 1923 óta; Die h. Schrift des N. Test. übersetzt und erklärt *Tillmann* szerkesztésében 1919 (mindkettő Bonn, Hanstein; igen jók). — *c) Dictionnaire* de la Bible 1895 óta F. *Vigouroux* szerk.; *Hagen* Lexicon Biblicum 3 k. 1905/11; *Revue* Biblique 1892 óta; Biblische Zeitschrift 1903 óta; Biblische *Zeitfragen* 1908 óta. L. *Fonck* Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia 1915.

3. A **szenthagyomány** tanulmányozása.

a) Szentatyák. Kiadások: A *maurinusok* (Mabillon, Maran, Montfaucon, Ruinart etc.) folio kiadásai 1620 óta; *Migne* (1875) Patrologiae cursus completus: Series latina (III. Incéig: 1216) 218 és 3 index-kötet, Series Graeca (1439-ig) 161 k. (index Cavallero-tól 1912). Migne kiadásai az addig megjelent legjobb kiadásoknak nem mindig hibátlan lenyomatai voltak. A szövegkritikai kiadás követelményeinek általában kitűnően eleget tesznek, de csak filologiai szempontoknak hódolnak: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, a *berlini akadémia* kiadá-

sában 1897 óta, eddig 29 k.; Corpus Scriptorum eccl. latinorum, a *bécsi akadémia* kiadása 1866 óta, eddig 68 kötet. A keleti írók: *Assemani* Bibliotheca orientalis 4 k. 1719–28. Az azóta meggyűlt anyagot jó kiadásban adja: Patrologia Orientalis *Graffin* és Nau szerk.; *Chabot*, Guidi stb. kiadásában Corpus Scriptorum christianorum orientalium (négy sorozatban: szír, kopt, arab és etiops); mindkettő Párisban 1903 óta latin fordításokkal. — Iskolai és magánhasználatra alkalmas kisebb és olcsóbb kiadások: *Hurter* Ss. Patrum opuscula selecta 1864 óta 54 k. (csak latin szövegek); G. *Rauschen* Florilegium patristicum 1904 óta; *Vizzini* Bibliotheca ss. Patrum theologiae tyronibus et universo clero accommodata Roma 1901 óta; *Cambridge* Patristic Texts 1899 óta; P. Universitas *Gregoriana* Textus et documenta. Series theologica 1932 óta.

A dogmatikailag legjelentősebb helyeket a most elérhető legjobb szövegekben kézi használatra Denzinger Enchiridionjának mintájára jól összefoglalja M. J. *Rouet de Journel* Enchiridion Patristicum [9]1932. A szentatyák legkiválóbb műveit mintaszerű fordításokban tartalmazza a *Köselféle* Bibliothek der Kirchenväter 2. kiadás 61 kötetben 1911/28 Bardenhewer, Weymann és Schermann szerkesztésében; második sorozat 17 kötetben 1932 óta. — A nagy *teologusok* legtöbbjét a 19. század második felében (nem mindig hibátlan szövegekkel) kiadta *Vivés* Párisban. A ferencrendi nagy hittudósokat mintaszerűen kiadják szerzetestársaik *Quaracchi*-ban (megj. Bonaventura és Halensis); olcsó kis kiadásban: *Bonaventura* Tria opuscula (Breviloquium, Itinerarium, Reductio).

Földolgozások. Patrologiák: O. *Bardenhewer:* Gesch. der altkirchlichen Literatur 5 k. 1912/32; *Kihn* Patrol. 2 k. 1904–1908 (jó tartalmak); *Zubriczky* A. Ókeresztény irodalomtörténet I 1904; G. *Rauschen–Altaner* Patrologie [11]1932; J. *Tixeront* Précis de Patr. [8]1919. *Dogmatörténetek: Petavius* De theologicis dogmatibus 1643–50; *Thomassinus* Dogmata theologica 1680–89; *Schwane* Dogmengeschichte 4 k. [2]1892 kk.; *Tixeront* Histoire des dogmes 3 k. [5]1909 kk. *Harnack*, *Seeberg* és *Loofs* protestánsok dogmatörténeti nagy erudiciójuk mellett is tele vannak történeti konstrukciókkal (a későbbi hittudósokra nézve l. 23. §). — Vállalatok és folyóiratok: Ehrhardt és Kirsch *Forschungen* zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 1900 óta; Gebhardt és Harnack *Texte und Untersuchungen* zur Gesch. der altchristl. Lit. 1882 óta; Revue de l'Histoire Écclesiastique, Franziskanische Studien.

b) Az *emlékek* hagyományának forrásai (traditio monumentalis). J. B. *De Rossi* Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores 2 k. 1861/1888; nova series ed. A. *Silvagni* I 1922; E. *Le Blant* Inscriptions chrétiennes de la Gaule 3 k. 1856/92; új kiad. 1923; Ae. *Hübner* Inscr. Hispaniae christ. 1871/1900; Inscr. Britanniae christ. 1876; F. X. *Kraus* Die christl. Inschriften der Rheinlande 1890/94; E. *Diehl* Inscriptiones latinae christianae veteres 3 vol. 1924/31. — Th. *Ruinart* Acta primorum martyrum sincera 1689; *Knopf* Ausgewählte Martyrerakten [3]1913. — E. *Renaudot* Collectio liturgiarum Orientalium 2 k. 1716; *Martène* De antiquis Ecclesiae ritibus 1700/02; I. A. *Assemani* Codex liturgicus Ecclesiae universae 13 k. 1749/66; A. *Denzinger* Ritus orientalium 2 k. 1863/4; F. E. *Brightman* Liturgies Eastern and Western I 1896; F. *Cabrol* et H. Leclercq Monumenta Ecclesiae liturgica; Liturgische Quellen *Mohlberg-*

Rücker szerkesztésében. — *Kellner* Heortologie ²1906; N. *Nilles* Kalendarium manuale utriusq Eccl. orientalis et occidentalis 2 k. ²1896/7; K. M. *Kaufmann* Handb. d. christl. Archaeologie ³1922; Handb. der altchristl. Epigraphik 1917; F. *Cabrol* Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1903 óta. F. *Piper* Einleitung in die monumentale Theologie 1867.

4. A **bölcselet** tanulmányozása. *Szent Tamás* kommentárjai Aristoteleshez, két Summája és a Quaestiones disputatae a keresztény bölcseletnek örök kincsesbányája; *Joannes a S. Thoma* Cursus philosophicus 1638; *Suarez* Disputationes metaphysicae 1597; *Kleutgen* Philosophiae der Vorzeit 2 k. 1878. Az *újskolasztikus tankönyvek*, minők a Philosophia Lacensis, Gredt, Gutberlet, Donat stb. könyvei; a *louvain*-i «Institut Supérieur de Philosophie» tanáraitól kiadott Cours de Philosophie és Traité élémentaire de ph.; J. *Geyser* (Grundlegung der Logik und Erkenntnislehre, stb.), O. *Willmann* (Gesch. des Idealismus), J. *Maritain* (Les degrés du savoir; Éléments de philosophie); *Schütz A.* A bölcselet elemei Szent Tamás alapján 1927; a *Kösel*nél 1921/34 megjelenő *Philosophische Handbibliothek. Folyóiratok:* Revue Néo-scholastique; Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft; Rivista Neo-tomistica; Divus Thomas (előbb a Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie külön is); Revue Thomiste.

5. *Általános* **hittudományi** tanulmányi eszközök. *Folyóiratok:* Theologie und Glaube, Theologische Quartalschrift, Zeitschrift für Theologie (Innsbruck), Katholik, Scholastik, Wissenschaft u. Weisheit (ferences); Revue internationale de théologie, Revue du Clergé français, Revue des sciences philos. et théologiques; Rivista storico-critica delle scienze theologiche, Journal of Theological Studies. — *Lexikonok: M. Buchberger* Lexikon für Theologie u. Kirche 2. kiad. 10 k. 1930 óta (kitűnő); *Wetzer-Welte* Kirchenlexikon 13 k. ²1882/1901. *Vacandard-Mangenot* Dictionnaire de théologie catholique 1909 óta; *D'Alès* Dict. de l'apologétique de la foi catholique 1909 óta (ez a kettő a legjobb, amit e nemben a teologiai irodalom termett). The *Catholic Encyclopedia* New-York 1907 óta. A liberális protestáns teologia mai állását híven föltünteti a *Realenzyklopädie* für prot. Theol. und Kirche 24 k. 3. kiad. 1896 kk. Hauck szerkesztésében; a vallástörténeti protestáns teologia foglalata a Schiele szerkesztette *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 k. ²1927/31.

6. *A dogmatika* **rendszer**ének tanulmányozására szolgálnak *a)* a nagy dogmatikus szentatyák *Gregorius Nyssenus, Cyrillus Alexandrinus, Augustinus. b)* A nagy középkori teologusok: *Anselmus, Thomas, Hugo a s. Victore, Alexander Halensis, Bonaventura, Scotus. c)* A Tridentinum utáni nagy dogmatikusok: *Bellarminus, Pázmány, Joannes a s. Thoma, Suarez, Lessius, Bañez, Ripalda, Ruiz, Salmanticenses. d)* A klasszikus kompendium-írók: *Gotti, Gonet, Billuart, Wirceburgenses, J. Berti, Frassen* (mindezekre nézve l. 23. §). *e)* A 19. századi nagy dogmatikusok: *Kleutgen* Theologie der Vorzeit 5 k. 1867 kk.; *Franzelin*, D. *Palmieri, Billot* tractatusai; J. B. *Heinrich* Dogmatische Theologie 10 k. (a 7. k.-től kezdve Gutberlet) 1881 kk.; M. J. *Scheeben* Handbuch der kath. Dogmatik I–III 1873–88 (IV Atzbergertől), Mysterien des Christentums 1864. Új kiadás 1931.

Első bevezetésre szolgáló jeles **tankönyvek:** F. *Diekamp* Kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas 3 k. ⁶1930 kk.; latinul: Theologiae dogm. manuale 4 vol 1933/6 ed. Desclée); (tomista, világos; speku-

lativ és pozitiv tartalmában egyaránt jeles); B. *Bartmann* Lehrbuch der Dogmatik 2 k. [8]1932 k.; (a pozitiv anyagban utól nem ért gazdagság és megbízhatóság); *Pohle-Gierens* Lehrb. der Dogm. 3 k. [8]1936 kk. (világos dispozició és könnyű kifejtés; molinista); G. *van Noort* Tractatus (De fontibus revelationis nec non de fide div., De vera religione, De eccl. Christi, De Deo uno et trino, De Deo creatore, De Deo redemptore, De gratia Christi, De sacramentis) [5]1929 kk. (világos, tartalmában a kor színvonalán, a vitás kérdésekben higgadt és körültekintő); Chr. *Pesch* Praelectiones dogmaticae 9 k. 1919 kk. (molinista, világos és szolid); H. *Hurter* Theol. dogm. compendium 3 k. [12]1908 (jó szerkezet; sok patr. anyag); J. B. *Katschthaler* Katolikus ágazatos hittan (ford. Kiss J.) 6 k. 1896–8; P. *Minges* Compendium theologicum 3 k. 1901 k. (skotista); L. *Lercher* Instit. theol. dogm. 4 k [2]1933 kk.; A. *Tanquerey* Synopsis theol. dogm. 3 k. [22]1931; A. *Lépicier* Instit. theol. speculativae 24 k. 1902/27; E. *Hugon* Tract. dogm. 4 k. [6]1931; F. *Hettinger* Fundamentaltheologie [3]1913; C. *Gutberlet* Lehrb. d. Apologetik 3 k [3]1903 k; J. *Brunsmann* Religion u. Offenbarung [2]1930; H. *Straubinger* Lehrb. d. Fundamentaltheologie 1936; E. *Dorsch* Instit. theol. fundament. 3 k 1928/30; H. *Dieckmann* De revelatione christiana 1930; L. *de San*, G. *Lahousse*, et A. *Vermeersch* Theol. scholastica 13 k. 1890 óta (igen alapos); L. *Janssens* Summa theol. 9 k. 1900/15 (szellemes és körültekintő kommentárja Szent Tamás Summájának); Th. *Pègues* Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas 1906 óta (tomista); Jul. *Souben* OSB Nouvelle théologie dogmatique 9 k. 1902/06 (a dogmát a modern ember számára akarja földolgozni).

7. Aki a dogmatikát a jelentőségéhez mért lelkiismeretességgel akarja tanulni, annak a *tankönyvén kívül* kezére lesz: 1. a *Vulgata*, 2. *Denzinger*, a Catechismus ex decreto conc. Trid. ad parochos (röviden Cat. romanus). 3. *Augustinus* Enarrationes super Psalmos és Tractatus in Joannem, 4. *Szent Tamás* két Summája és a Quaestiones disputatae, 5. lehetőleg Szent *Bonaventura* Breviloquiuma, *Lessius* De perfectionibus moribusque divinis, *Scheeben* Mysterien des Christentums, lehetőleg a 17., illetőleg 18. századi klasszikus rendszerezők (pl. Gotti, Salmanticenses, Wirceburgenses, Frassen), legalább egyik-másik kérdésre.

23. §. A dogmatika története.

Diekamp I §§ 23–25; *Bartmann* I §§ 15–17; *Scheeben* I 419–462; *Kleutgen* Theol. der Vorzeit IV 9 kk. — A. *Hurter* Nomenclator litterarius theologiae catholicae 5 k. [2]1903/13 (az első időktől 1910-ig tartalmazza a teologiai írók életrajzait és műveiknek címét); M. *Grabmann* Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit 1933; O. *Willmann* Geschichte des Idealismus [3]1908 kk.; K. *Werner* Geschichte der apol. und polemischen Litt. der christl. Theol. 5 k. 1861 kk.

A *patrisztikai* teologia történetére nézve: O. *Bardenhewer* Gesch. der altkirchl. Litt.; *Rauschen* Patrologie (22. § 4); R. *Nelz* Die theol. Schulen der morgenländischen Kirchen 1916; J. *Tixeront* Histoire des dogmes. *Schütz* A. Szent Ágoston (Eszmék és eszmények 1933 19–21. szám). — A *skolasztikai* teologiára nézve: M. *Grabmann* Gesch. d. scholastischen Methode 2 k. 1909/11; B. *Geyer* (Fr. Ueberweg) Die patr. und scholast. Philosophie [11]1928 (a teljes irodalom jegyzékével); M. de *Wulf* Histoire de la Philosophie médiévale [5]1924; K. *Werner* Alcuin und sein Jahrhundert 1876; Der h. Thomas v. A. 3 k. 1858 kk.; Die Scholastik des späteren Mittelalters 5 k. 1888 kk.; Cl. *Baeumker-Grabmann* Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters 1891 óta; B. *Dörholt* Der Predigerorden und seine Theologie 1917; A. *Mignon* Les

origines de la scholastique et Hugues de s. Victor 2 k. 1895 ; G. *Robert* Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII. s. 1909 ; J. de *Ghellinck* Le mouvement théologique du XII. siècle 1914 ; *Grabmann* Einführung in die Summa Theologiae des h. Thomas 1919 ; *Schütz A.* A klasszikus ferences teologia 1927. — Az *új korra* vonatkozólag : A. *Humbert* Les origines de la théologie moderne I 1911 ; K. *Werner* Suarez und die Schol. der letzten Jahrhunderte 2 k. 1860 k. ; Gesch. der kath. Theologie in Deutschland seit dem Trienter Konzil 1866 ; D. *Gla* Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich und in der Schweiz seit 1700 erschienen ist I 1 1895 I 2 1904 ; A. *Schmid* Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet der katholischen Theologie 1862 ; E. *Vermeil* Jean Adam Möhler 1913 ; J. *Bellamy* La théologie cath. au 19. siècle 1904 ; A. *Reatz* Reformversuche in der Kath. Dogmatik Deutschlandes zu Beginn des 19. Jhdtes 1918 ; K. *Eschweiler* Die zwei Wege der neueren Theologie 1926 ; *Schütz A.* Az újabb idők legnagyobb hittudósa ; A hittudomány jelen fázisa és föladatai (Őrség 1936 8. és 9. szám).

A dogmatika története az elméleti hitigazságok tudományos földolgozásában az idők folytán végbement jelentősebb alakulások genetikus föltárása. Az alakulások lehetősége és főbb okai adva vannak egyrészt a dogmafejlődésben, másrészt azokban a tényezőkben, melyek általában befolyásolják a teologiai tevékenységet, minők az egyházi élet hullámzásai, a kortörténeti áramlások és az általános tudományos eszmények és módszerek haladása. Ezeknek a mozzanatoknak hatása alatt az Egyháztörténet folyamán a teologiának, és különösen a jellegadó központi tudománynak, a dogmatikának alakulásában *három nagy kor* határolódik el : a főként pozitiv és anyaggyüjtő patrisztikai kor, a spekulativ skolasztika, és a történeti megalapozást kereső újkor.

1. A patrisztikai teologia kora.

Minthogy hit nincsen valamilyen értés nélkül (19. § 1), a hittudomány gyökerei mélyen belenyúlnak a *Szentírás* talajába ; így pl. lehet és szokás beszélni Szent Pál és Szent János teologiájáról. Az *alakuló Egyház* irodalmi tevékenysége csaknem kizárólag gyakorlati célokat szolgált : a kinyilatkoztatás terjesztését és életre váltását. Eretnek irányzatok és pogány támadások azonban csakhamar arra késztették a rátermett kereszténye-ket, hogy a tudomány fegyvereivel is *védelmére* keljenek a megtámadott katolikus igazságnak, főként a mindenkori szükségletekhez alkalmazkodó *monografiákban*, melyekben aztán lassan fölhalmozták a *dogmatika egész anyagát:* a pogányokkal és a gnósztikusokkal szemben kifejlesztették az isten-, teremtéstant és eszchatologiát ; az ariánusokkal szemben a szentháromságtant, a nesztoriánusokkal és monofizitákkal szemben a krisztologiát, a pelagiánusokkal szemben a kegyelemtant, a novaciánusokkal és donatistákkal szemben az ekléziologiát ; itt és a katechézisben a szentségtant. A rendszeres földolgozás nem tudott lépést tartani ezzel a hatalmas anyaggyüjtéssel. Ennek a kornak három szaka van.

A patrisztikai hittudomány születésének kora a niceai zsinatig, 325-ig. A korszak első szakaszában az *apostoli atyák* korában, az egyházi emberek idejük és erejük javát az egyházi élet terjesztésének és megszilárdításának szentelték. Ennek a föladatnak megfelelően irodalmi tevékenységük apostoli és lelkipásztori : levél, homilia vagy szentkönyvutánzás formájában szorosan a gyakorlati élet igényeit tartja szem előtt. Értéke megbecsülhetetlen a dogmatörténet számára ; hiszen itt a hagyo-

mánynak legrégibb tanui szólalnak meg. De a dogmatika történetében is van nyoma: az Apostoli hitvallás a hitigazságok első rendszerezésének kisérlete; a kezdődő gnózissal szemben való állásfoglalások a hitigazságok korszerű tárgyalásának első csiráit tartalmazzák. A *második század* folyamán nagyobb számmal csatlakoztak az ifjú Egyházhoz tudományosan képzett férfiak, akik hivatottságot éreztek, hogy új világnézetüket régi műveltségük fegyverzetében megvédjék a pogány tömegek rágalmaival szemben. A népies sztoikus és platóni bölcselet segítségével főként a monoteizmust és a föltámadás tanát fejtették ki; sőt a sztoikus λόγος-tan segítségével kisérletet tettek az Atya és a Fiú vonatkozásának tárgyalására is; ezzel megtették az első lépést a spekulativ teologia felé. Viszont a gnósztikusok képzelgéseinek és vad spekulációinak nekiszegezték az apostoli igehirdetés, az apostoli utódlás, a kánon és hagyomány elvét; és ezzel lerakták a pozitiv teologia alapköveit. A *harmadik század* folyamán aztán egyetemesebb elmék, elsősorban Origenes, iparkodtak az eretnek gnózis helyébe tenni az igazhitű gnózist, és programba vették a kinyilatkoztatás egész tartalmának spekulativ földolgozását (az eklektikus platóni bölcselet segítségével), és ezzel kezdeményezői lettek a voltaképeni teologiának. Ugyanekkor már iskolák alakulnak sajátos jelleggel és messze kiható jelentőséggel; így az alexandriai (platonizáló, allegorizáló, misztikai irány) és az antiochiai (aristotelesi, történeti, racionalizáló irány).

1. *Az* **apostoli atyák** *kora kb. 120-ig. a)* A *Didache*, A tizenkét apostol tanítása Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων 100 k. (főként liturgiai és erkölcsi előírások); utánzatai a 3. századból való *Didaskalia*, a 300 k. keletkezett *Apostoli* és az *Egyiptomi egyházi rendtartás*, és a 400 felé írt *Constitutiones apostolicae*, mind részben az apostolok korára visszamenő tartalommal. *b)* Az apostoli atyák: *Római sz. Kelemen*, Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios 96/8 k. (Kelemen ú. n. II. levele 150 k. keletkezett, és a legrégibb keresztény szentbeszéd); antiochiai *Ignatius* († 107) hét jelentős levelével (ad Ephesios, Magnesios, Trallianos, Romanos, Philadelphenses, Smyrnaeos, Polycarpum); *Polycarpus* († 155) ad Philippenses 107 után; *Papias*, Szent János apostol hallgatója (töredékek). *c)* A Barnabás-levél 130 k., nem az Act Barnabásától.

2. *Az* **apologéták és polemisták** *kora kb. 200-ig. a) Apologéták: Aristides* (130 k. írta védelmét); vsz. ő a *Diognetushoz* írt szép levélnek is szerzője. *Justinus* († 163/7), az első keresztény, aki terjedelmesebb irodalmi tevékenységet fejt ki és hit-értésre törekszik: Apologia I 150/6; Apologia II. utána; Dialogus cum Tryphone az első apologia után. *Tatianus:* Oratio ad Graecos (165 k.). *Athenagoras:* Legatio pro christianis vsz. 177; De resurrectione mortuorum valamivel később, az első dogmatikai monografia és a legjobb, amit a régiek a föltámadásról írtak. *Antiochiai Theophilus:* Ad Autolycum 3 könyv (181/2). *Minutius Felix:* Octavius (180/2) az első, aki latinul ír teologiai tárgyról. Sardes-i Melito († 194 előtt; töredékek). Tertullianus (l. alább). *b) Polemisták* (eretnek-ellenes írók). A legjelentősebb *Irenaeus* († 202 k.): A hamis gnózis leleplezése és cáfolata, rendesen = Adversus haereses 5 k. és Az apostoli igehirdetés igazolása = Epideixis. *Hegesippus* (180 k., nehány jelentős töredék); és a Muratori-féle töredék (155 után). *c) Valláséleti iratok*, a hagyomány kiváló tanubizonyságai. A legrégibb hiteles *vértanu akták:* a szmirnai hitközség je-

lentése Polycarpus vértanuságáról közvetlenül halála után; Justinusnak és hét társának vértanusága; a Scili-beli vértanuk aktája (a. martyrum Scilitanorum 180-ból), az első latin egyházi irat; Apollonius vértanusága (180/5), egyben a legelőkelőbb ókeresztény apologia; Perpetua, Felicitas és társaik passiója (201/3). Jelentősebb *apokrifek*: *Hermas* Pastor-ja (140/155); Salamon ódái (100/150; gnosztikus ízű); Protoevangelium Jacobi (200 előtt: Szűz Máriáról részben megbízható adatok). Költői *föliratok*, főként Abercius és Pectorius fölirata.

3. *A patrisztikai* **hittudomány kezdete** 200–325.

a) Keletiek, még pedig α) *alexandriaiak: Alexandriai Kelemen*, Clemens Alex. († 211/16) az első, akinek programja a hamis gnózist helyes gnózissal legyőzni; megvalósítására azonban nincs ereje; inkább moralista mint spekulativ dogmatikus. Művei Protreptikus (195 k); Paedagogus kevéssel később; Stromata (208/11). Tanítványa **Origenes** (185/6–254/5) az alexandriai iskola fejedelme, hosszú időre a legbefolyásosabb egyházi író, rendkívül termékeny (jobbára homiliák, majdnem az egész Szentíráshoz; erősen allegorizáló; csak töredékek); legkiválóbb munkája *Contra Celsum* (248), legjelentősebb Περὶ ἀρχῶν *De principiis* (230 k.; a görög eredeti csak részben maradt fönn; az egész csak Rufinusnak a tévedéseket letompító latin fordításában). Ebben elsőnek akarja az apostoli és egyházi hiteles igehirdetés alapján a görög bölcselet segítségével a kinyilatkoztatott tanok és tények rendszerét és mélyebb értelmét adni, tehát dogmatikát nyujtani. A 4 könyvből álló munka tartalma: 1. Isten, Logos, Szentlélek; 2. a világ, az ember és ennek helyreállítása a megtestesülés és örök élet által; 3. szabad akarat, a jó és rossz harca, a jó végső győzelme; 4. a szentírás-értelmezés elmélete. Origenes, miként mestere Kelemen, a dogmából indul ki; de nem annyira igazolására mint felsőbb értelmének megállapítására törekszik, és ezzel lényegesen el is kanyarodik a katolikus igazságtól («élete keresztény, értelme görög»: Porphyrius). Halála után szertelen magasztalásoknak és heves támadásoknak lett központja, míg az 543-i konstantinápolyi atyák 15 anatematizmust mondtak ki ellene, és az 553-i egyetemes zsinat az eretnekek közé sorozta. Nyomában jártak Alexandriában alexandriai *Dionysius* († 264/5) és *Theognostus* (Hypotyposeis = a dogmák rendszere). — β) *Ázsiaiak:* Cezáreai *Firmilianus* († 269) mellett különösen Csodatevő sz. Gergely, *Gregorius Thaumaturgus* († 270/5) Origenes tanítványa (Expositio fidei 270); és az Origenes-ellenes *Methodius*, tanult és gondos író († 311): Convivium decem virginum, de libero arbitrio, de resurrectione; a platoni dialogus formájában.

b) Nyugatiak. Még pedig α) *afrikaiak.* Köztük leghíresebb **Tertullianus** (195/6-ban keresztény, 207 montanista, † 222/3) a latin egyházi nyelv szerzője, ékesszóló és tanult, de rendkívül szenvedelmes ember, akit kolerikus vérmérséklete montanistává tett; nyugaton hosszú időre majdnem olyan befolyásra tett szert, mint keleten Origenes. Munkái: a hitvédelmiek között legkiválóbb az *Apologeticus* 197, és ennek függeléke, De testimonio animae 197/200; az eretnek-ellenesek közt legjelesebbek *De praescriptione haereticorum* 200 k., és Adversus Marcionem 207/8, továbbá Adversus Hermogenem 200/6; De baptismo 200/6, De carne Christi (a doketizmus ellen), De carnis resurrectione, De anima 208/11, Adversus Praxeam 213/18; Aszketikus művek: De poenitentia 200/6, és ennek montanista ellenképe

De pudicitia 217/23; a házasságról: Ad uxorem 200/6, de exhortatione castitatis 208/11, de virginibus velandis, de monogamia 217 stb. — *Cyprianus* († 258) kartágoi püspök, az egyházi egységnek előharcosa: 73 jelentős levél, De unitate Ecclesiae 251, De lapsis, De dominica oratione, De opere et eleemosynis. Ebbe az időbe esik egy jelentős névtelen mű: *De rebaptismate* 256. *Arnobius* Adversus nationes 305, és nála híresebb tanítványa, *Lactantius*, a «keresztény Cicero», kinek Institutiones divinae 7 k. 305/10 a teologiának nem mélyen járó földolgozása; kisebb munkáiban különösen az isteni gondviselést emeli ki: De opificio Dei 304, és De ira Dei 310/12. — β) *Rómaiak. Hippolytus*, előbb ellenpápa, utóbb vértanu († 235), az utolsó római, aki görögül ír; tanultságra és termékenységre nézve Origenessel versenyez; ő is főként kommentárokat írt; kevés megmaradt műveinek legjelentősebbje Philosophumena 222 u.; továbbá De Antichristo 200 k. *Novatianus* De trinitate 251, skizmája előtt, kiváló munka; a költő *Commodianus* (esetleg a 6. században); Pettaui *Victorinus (Petavionensis* † 300 után), a legrégibb latin írásértelmező.

A patrisztikai teologia virágkora 325–461. Ebben a korszakban az évszázados üldözések alatt megedződött Egyház élete csodálatos virágzásnak indult az egész vonalon, mely magával ragadta a teologiát is; kiváló szellemű és jellemű férfiak a történelemben párját ritkító sokaságban a nagy apostoli és lelkipásztori föladatok színe előtt és a súlyos eretnekségekkel folytatott küzdelmekben mint megannyi geológiai érben fölhalmozták azokat a teologiai kincseket, melyekből azóta minden kor és irány bányász. A görögök hagyományos bölcselő szellemükhöz híven a teológiát és krisztologiát, a nyugatiak gyakorlati jellegüknek megfelelően az antrópologiát és ekkléziologiát építették ki.

1. Keletiek.

a) Alexandriaiak, kik a platóni bölcseletnek és Origenes szellemének hódolnak. A három legkiválóbb: **Athanasius** († 373) Alexandria szent püspöke, az ariánusok rettenthetetlen ellenfele, mélyen járó spekulativ teologus: Oratio contra gentes és Oratio de incarnatione Verbi (318 k.); sok ariánusellenes irata közt legjelentősebbek: Adversus Arianos orationes quattuor 356–62, De incarnatione Verbi et contra Arianos (365 k.), Epistulae 4 ad Serapionem; nagy jelentőségű pásztorlevelek. A vak *Didymus* († 398) De Spiritu S. (381), De Trinitate (381 u.); irénikus, aki Origenest sokban követi, a szentháromságtanban azonban igazhitű. **Alexandriai Cyrillus** († 444), a nesztorianizmus felsőbbséges ellenfele, egyike a legmélyebben járó dogmatikusoknak, «a skolasztikus az atyák közt». Főbb művei: Contra Julianum imperatorem (433 k.), Thesaurus de s. et consubstantiali Trinitate, De s. et consubstantiali Trinitate dialogi (428 előtt); a főbb nesztorius-ellenes munkák: Scholia de incarnatione Unigeniti, De recta fide ad reginas, Anathematismi, Adv. nolentes confiteri s. Virginem esse Deiparam, Quod unus sit Christus; sok írásmagyarázat és levél. Kortársaik: Thmuis-i *Serapion*, a két *Makarius* és *Synesius*.

b) Kappadókiaiak. Basilius, barátja Nazianzi sz. Gergely, és öccse Nisszai sz. Gergely a hagyomány elvét tudatosan képviselik, és teologiailag diadalra juttatják a niceai hitvallást. *Basilius*, Nagy sz. Vazul († 379) kiváló egyházfő és író; dogmatikailag jelentős művei: Adversus Eunomium 363/5, és De Spiritu Sancto 375; továbba levelei (főként 3 ep.

canonicae ad Amphilochium), homiliák és szerzetesszabályok (különösen Regulae brevius tractatae 370 u.). Naziánzi sz. Gergely, *Gregorius Nazianzenus* († 389/90): beszédek, főként 5 orationes theologicae (or. 27–31); a Szentháromságról Eunomius és Makedonius ellen; sok levél és vers. Nisszai sz. Gergely, **Gregorius Nyssenus** († 394 u.): Contra Eunomium, Adversus Apollinarem, Antirrheticus (az Apollinaris elleni legjobb mű); Oratio catechetica, a dogmatika rövid foglalata; sok más beszéd és homilia és kisebb értekezés, ú. m. De anima et resurrectione, De infantibus qui praemature abripiuntur, De oratione dominica. Mindezekben nagy mélységgel és kiváló spekulativ elmélyedéssel tárgyal főként Isten megismeréséről (misztikai megismeréséről is); de nem tud mindenestül kiemelkedni mesterének, Origenesnek tévedéseiből (apocatastasis-tan). Barátjuk ikoniumi *Amphilochius* († 394 u.).

c) Csaknem ugyanaz a teologiai álláspontja a *szír* atyáknak. Ezek: *Afrátes* Demonstrationes (337–45); főként azonban Szent *Efrém* († 373), Basilius nagy tisztelője, verseiben és beszédeiben a hagyomány tiszta tükre, Szűz Mária dalosa, a spekulativ elmélyedésnek és a rendszerezésnek azonban nem barátja.

d) Az *antiochiaiak* az aristotelesi bölcselet hivei, főként írásértelmezésre adják magukat és a betűszerinti értelmet részesítik elsőbbségben; racionalizmus felé hajlanak; az iskola alapítója antiochiai Lucianus, samosatai Pál tanítványa és Arius mestere. Innen indulnak ki a nesztoriánusok, kiknek máig első exegétája *mopsvestei Theodorus* († 428 e., a «Nestorius előtti Nestorius»), számos kommentárján kívül: De incarnatione és Contra Apollinarem, elítélve az 553-i konstantinápolyi egyetemes zsinaton. Igazhitű antiochiaiak: *Aranyszájú sz. János*, Joannes Chrysostomus († 407), a legkiválóbb homiléta (különösen Szent Pál leveleiről); azonkívül: De incomprehensibilitate (az anoméusok ellen), De resurr. mortuorum, De sacerdotio, Quod Christus sit Deus. Tanítványa és barátja pelusiumi *Izidor*, leveleiben a hagyomány kiváló szócsöve. *Cyrusi Theodoretus* († 458) az utolsó nagy görög egyházi író, alexandriai Cyrillus ellenfele: Graecarum affectionum curatio (429/37), Eranistes (Koldus, t. i. a monofizitizmus 447 k.), Haereticarum fabularum compendium (451 u.; 5. könyve a katolikus hitės erkölcselvek foglalata: Epitome divinorum decretorum).

e) Palesztinaiak. Cezareai *Eusebius* († 340) nem nagy teologus, de alapvető historikus; Historia ecclesiastica-ja (311–325) sok dogmatikailag is jelentős régi töredéket őrzött meg; Praeparatio és Demonstratio evangelica (315/20). De ecclesiastica theologia (337/8); nem ismeri föl az arianizmus jelentőségét. *Jeruzsálemi Cyrillus* 348-ban kiadta 24 katechézisét (1 procatech., 18 fölvilágosító katech., vagyis a hitvallás magyarázata és 5 catecheses mystagogicae: a keresztségről, bérmálásról és Eucharisztiáról). Salamis-i *Epiphanius* († 403) buzgó és tanult férfiú, a mult szívós védője: Ancoratus 374 (dogm. kompend.), Adversus haereses Panarium (374–7).

2. Nyugatiak.

a) **Szent Ágoston** Augustinus (szül. 354; 374–83 manicheus, 387 megkeresztelkedik, 394/5 hippoi püspök, 430 meghal), az Egyház szemefénye és az emberi szellem egyik legkiválóbb képviselője; a hittudománynak korábban fakadt összes patakjai benne gyűlnek, megbővülve és megtisztulva belőle folynak gyöngítetlen hatással végig az Egyház századain

mindmáig. Művei: 1. *Confessiones* 400, és *Retractationes* 426/7; mintegy bevezetnek a többinek tanulmányozásába. — 2. Megtérése előtti bölcseleti művei közül dogmatikailag jelentősek: De ordine, Soliloquia, De immortalitate animae, De magistro, De libero arbitrio (mind 384–88). — 3. Rendszeres teologiai művek: *De Trinitate* 400–416, *De civitate Dei* 413–426, *Enchiridion* ad Laurentium de fide, spe et caritate 421, De fide et symbolo (393), De symbolo ad catechumenos. — 4. Eretnek-ellenesek. Még pedig *a)* a *manicheusok* ellen: De Genesi ctra Manich. (388), De moribus eccl. cathol. (388/90), De vera religione (389/91), De utilitate credendi (391/2), De duabus animis (391/2), Ctra Fortunatum (392), *Ctra Faustum* 400, De natura boni (405); *b)* a *donatisták* ellen: Psalmus ctra partem Donati (393), Ctra epistulam Parmeniani 400, *De baptismo* 400, Ctra litteras Petiliani 400/2, Ctra Cresconium 406, De unico baptismo 410 stb.; *c)* a *pelagiánusok* ellen: De peccatorum meritis et remissione 412, De spiritu et littera 412, De natura et gratia 415, De nuptiis et concupiscentia 419/20, De anima et eius origine 419/20, Ctra duas epistulas Pelagianorum 420, Ctra Julianum 421, De gratia et libero arbitrio 426/7, De correptione et gratia 426/7, Opus imperf. ctra Julianum 429/30; *d)* a *szemipelagiánusok* ellen: De praedestinatione sanctorum 428/9, De dono perseverantiae 428/9; *e)* Több mű az arianusok ellen. — 5. Irásértelmező művei közt különösen jelentősek a dogmatikus számára: De doctrina christiana 397, *Enarrationes super Psalmos* (irodalmi tevékenysége egész tartama alatt), De consensu evangelistarum 400, *In Joannis evangelium tractatus* 415/16, *De Genesi ad litteram* 401–15. — 6. Az erkölcsi tartalmúak közül: De agone christiano 396/7, Ctra mendacium 410 k., De bono coniugali (400/1), De sancta virginitate (400/1), De bono viduitatis (414), De opere monachorum (400 k.), De catechizandis rudibus, de fide et operibus 413, De adulterinis coniugiis 419, De cura pro mortuis gerenda 421. — 7. Beszédek és levelek.

Szent Ágoston *barátai*, tanítványai és a pelagiánusok elleni harcaiban fegyvertársai: *Marius Mercator* Commonitorium adv. haeresim Pelagii et Coelestii (431/2); *Paulus Orosius* Liber apologeticus 415; aquitániai *Prosper* Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum et Vincentianarum 431/2, Liber ad Collatorem 431/2, Liber sententiarum ex s. August. (450 k.), a skolasztikus libri sententiarum-nak mintegy előfutárja. Legújabb megállapítás szerint tőle való a jeles De vocatione omnium gentium 450 k. Szemben állnak velük: *Cassianus* Collationes patrum 419–28, De incarn. Christi adv. Nestorium (430/1); *Vincentius Lerinensis*, lerinumi Vince Commonitorium 434.

b) Más latin atyák: Poitiers-i *Hilarius* (Pictaviensis † 367) a nyugat Atanáza: De Trinitate 356–9; kommentárjaiban sokat allegorizál. *Marius Victorinus* újplatonikus, öreg korában tért meg (mirante Roma, gaudente Ecclesia): Adv. Arium (356–61), De generatione divini Verbi elvont, újplatonista elemekkel átszőtt munkák. *Pacianus* († 390 k.) az ariánusok ellen, és milévei *Optatus* († 370 k.) a donatista Parmenianus ellen az igazhitűség védői. — *Szent Ambrus*, Ambrosius († 397) nagy egyházfő, kiváló egyházi szónok, mint hittudós a keletieknek (főként az alexandriaiaknak) hatalmas exegetikai munkásságát közvetíti a nyugatiak számára. Dogmatikailag jelentős művei: De fide (378), De Spiritu S.

381/2, De incarnationis dominicae sacramento (382), De poenitentia (380/90), De obitu Valentiniani consolatio (392). De mysteriis (kelte bizonytalan ; főként a szentségekről szól ; ugyancsak ez a tárgya egy esetleg szintén tőle eredő munkának : De sacramentis). *Szent Jeromos*, Hieronymus († 420) a Szentírás híres fordítója és értelmezője ; a dogmatikában nem eredeti és nem rendszeres ; jelentősek : Dialogus ctra Luciferianos (382 k.), Adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariae 383 k., Adv. Jovinianum 393., Ctra Vigilantium 406, Dialogus adv. Pelagianos (415). *Rufinus* Commentarius in symbolum apostolorum (404 k). *Nagy sz. Leo* († 461) : kiváló levelek és szentbeszédek ; barátja *Petrus Chrysologus*, Szűz Mária dicsőítője.

A patrisztikai hittudomány alkonya 461–800. Ez a korszak is ismer ugyan még nagy neveket ; de az előző korszak produktiv szelleme tovatűnt. Fő gondjuk ama nagy kor szellemi kincseinek gyüjtése és megőrzése (florilegia, catenae, parallela sacra) egy új kor számára, melynek hordozói már megjelentek a történelem színterén.

1. *Keletiek. Pseudo-Dionysius Areopagita* (500 u. ; cf. Act 17) : De divinis nominibus, De hierarchia coelesti, De ecclesiastica hierarchia, melyek nagy befolyással voltak a teologia későbbi fejlődésére, miután *Maximus Confessor* († 662) latinra lefordította. *Bizanci Leontius* († 543 k.), korának legkiválóbb teologusa, éles elme és nagy tanultság jellemzik ; híven követi Alexandriai Ciril nyomdokait a nesztoriánusok és monofiziták ellen írt munkáiban ; sokan a skolasztika előfutárját látják benne. **Damaskusi sz. János**, Joannes Damascenus († 749) az ortodoxia védője a képrombolókkal szemben, a görög hittudománynak rendszerezője és mintegy a keleti dogmafejlődésnek véglegesítője az aristotelesi bölcselet segítségével. Főműve : Πηγὴ γνώσεως három részben : dialektika, az eretnekségekről, De fide orthodoxa ; ez 4 könyv : 1. Isten, 2. angyalok és ember, 3. megtestesülés, 4. keresztség, Eucharisztia, szentek tisztelete, kánon, a rossz, a végső dolgok (Petrus Lomb. előfutárja). A képek tiszteletéről írt munkái a legjobbak e tárgyról. Melléje sorakoznak *Sophronius* († 638), *Anastasius Sinaita* († 700 k.), *Krétai András* († 720), *Germanus* († 733) és *Theodorus Studita* († 828) Szűz Mária dicsőítői. Említést érdemel *Evagrius* († 600 k.) Socrates, Sozomenus és Theodoretus egyháztörténeteinek folytatója, a nesztorianizmus és monofizitizmus ortodox történetírója ; továbbá *Abukurra* († 810 k.), a mezopotámiai Harran püspöke, tanult, higgadt és éles elméjű hittudós, Damascenus tanítványa és arab mása.

2. *Nyugatiak.* A szemipelagiánus *Gennadius* (Liber ecclesiasticorum dogmatum 470 k., figyelemreméltó dogmatikai kompendium) és Reji *Faustus.* Ellenfeleik Arles-i *Caesarius (Arelatensis* † 540 k.), Ruspe-i *Fulgentius* († 533) «Augustinus abbreviatus» ; írt a megtestesülésről és jeles kompendiumot De fide ad Petrum. Jelentősebb azonban a következő három : *Boëthius* († 524/6), Platon és Aristoteles egyeztetője, a skolasztikusoknak Aristoteles logikájához vezető mestere ; *Nagy sz. Gergely* († 604) : szentbeszédek és kommentárok ; *Sevillai Izidor* († 636) Etymologiarum (Originum) libri 20, a középkor számára közvetítette a patrisztikai hit- és profántudomány kincseit ; Libri 3 sententiarum elseje dogmatikai kompendium a szentatyák tanításaiból összeállítva.

2. A skolasztikai teologia kora.

Az ifjú germán-román népek erőgyüjtésének és tanulásának századaiban (kb. 600–1050) szorgalmas szerzetesek iparkodtak a mult értékes nagy hagyatékát átmenteni a jövő hajójába és ott biztonságba helyezni. Ezalatt az új keresztény népek lassan magukra eszméltek és elhasználatlan szellemi erőiket nekifeszítették a közben megizmosodott hitnek is, és megteremtették a skolasztikát. A skolasztika büszke ívezete két hatalmas pilléren nyugszik : a tekintélyen és az elmén. A tekintély, *auctoritas* a kinyilatkoztatás, melyet nem annyira pozitiv tanulmánnyal a forrásokból merítenek, hanem a kezük ügyére eső élő egyházi tanításból. A *ratio* az iskolázott elme, mely eleinte platonizáló bölcseleten nevelődik, a 11. század óta az aristotelesi dialektikán, Nagy Albert óta az egész Aristotelesen. Az elménck a tekintélyhez, illetőleg *az észnek a hithez való viszonya:* Eleinte akadtak, akik a hit kérdéseiben is az észt tették meg legfelső fórumnak (Eriugena és a dialektikusok); lassan azonban hódított Damiani sz. Péter jelszava: philosophia ancilla theologiae,[1] és Szent Anzelm a skolasztikai törekvést Szent Ágoston szavába foglalta : Credo, ut intelligam.[2] Még Anzelm és közvetlen utódai talán nagyon is sokat bíztak az észhez a hittitkokat illetőleg, az antidialektikusok meg túlságosan megszorították hatáskörét ; Szent Tamás aztán a kellő középútra terelte a kettő viszonyát, és hatalmas, egyensúlyozott arányokban építette ki a skolasztika programját. A skotizmus az ész területét ismét szűkítette, illetőleg egyoldalúan szigorú tudományeszményhez mérte a teologiai gondolatmeneteket, a 14. századi nominalisták pedig (először Joannes Jandunus) Eriugena és Averrhoes nyomán a kétféle igazság (duplex veritas) álláspontjára helyezkedtek (az ész igaza ellenmondhat a hit igazának), melyet a humanista Pietro Pomponazzo teljes frivolságában juttatott kifejezésre. A skolasztika hosszú korát négy szakra lehet osztani.

A skolasztika előkészítése 800–1100. A kereszténységre tért ifjú barbárok mohó tanulékonysággal vetik magukat a szentatyák örökében letett egyházi és világi kultúrkincsre. A serény *gyüjtő tevékenység*nek (katénák : egy-egy szentírási helynek különféle szentatyáktól eredő magyarázása ; florilegiumok) színhelyei a kolostori iskolák, főként Tours, Reims, Chartres, Corbie, Fulda és Sanktgallen. Mikor aztán e kolostori iskolákban behatóbban kezdik művelni a *dialektikát* (a triviumban), és különösen mikor egészen *új teológiai kérdések* vetődnek föl (a Szentléleknek az Atyától és Fiútól való eredése, a predestináció, főként azonban Krisztus eucharisztiás jelenlétének módja), melyeket az atyák még nem tárgyaltak volt tüzetesen, tér kinálkozik erejük önálló kipróbálására ; és lassan egy új teologiai kornak hajnalsugarai mutatkoznak.

1. *Nagy Károly és a* **karolingek** *hittudósai: Alcuinus* († 804) Beda Venerabilisnek († 736) tanítványa, a módszerben a skolasztikusoknak egyik előfutárja ; *Hrabanus Maurus* († 856) Praeceptor Germaniae ; *Lupus Servatus ; Joannes Scotus Eriugena* († 877 u.) De praedestinatione, főként azonban De divisione naturae, éles spekulativ elme és merész racionalista ; racionalizmusával és panteizmusával azonban nem ártott az utókornak

[1] *Clemens* A. Stromat. I 5, 1. [2] *August.* Serm. 43, 7, 9.

annyit, mint amennyit használt módszerével, továbbá Boethius és Pseudo-Dionysius fordításával. *Paschasius Radbertus*nak De corpore et sanguine Christi (831) és kortársának a corbei-i *Ratramnus*nak hasonló című munkája az első monografiák az Eucharisztiáról.

2. A *10. század* egy neves hittudóst sem termett. A *11. század* teologiáját fölverik a *dialektikusok* harcai, akik az észt teszik meg bírónak a hittitkok fölött, ami aztán tours-i *Berengárt* († 1088) a valóságos eucharisztiás jelenlét tagadására vezette ; ellenfele *Hugo* Langres-i püspök. *Lanfrancus* († 1089) ünnepelt tanító a normandiai Bec-ben) és Guitmund a dialektikusokkal szemben az észt rendes mederbe terelik, míg az antidialektikusok túlságosan korlátozzák a szerepét ; köztük kiválik *Petrus Damiani* († 1072) markáns egyénisége : De fide catholica és De divina omnipotentia.

A skolasztika hajnala 1100–1200. Az előző korszak második felében megrendült egyházi fegyelem helyreállítása és az egyházi élet egyetemes föllendülése a teologiával is éreztette hatását. Jeles férfiak nagy tehetséggel és szívós kitartással kezdik foganatosítani a skolasztika programját. Az elmék egyre inkább *Aristoteles* vezérlete alá adják magukat ; fő *témájuk* a Szentháromság (magában és a megtestesüléshez való viszonyában) ; a legjellegzetesebb szellemi mozgalom az *universale*-k körüli harc (nominalisták, szélső realisták, mérsékeltek). Az egész tudományos tevékenységet a tapogatódzás, kisérletezés, nekikészülődés jellemzi a következővel szemben, melynek azonban értékes örökségként áthagyományozza nemcsak programját és gondolatait, hanem módszerét is : megtanítja kérdésbe tenni a hitigazságokat, mérlegelni a mellette és ellene szóló szempontokat, és a nehézségeket dialektikai módon megoldani (Abaelardus), és a tárgyalás egész anyagát rendszerbe foglalni.

1. Ennek a korszaknak legkiválóbb hittudósa, a skolasztika atyja Szent **Anzelm** (OSB, Canterbury érseke † 1109). Művei: Cur Deus homo (1094/8) nagy kihatású munka (megváltás-elmélet), Monologium (istentan), Proslogium (Isten létének bizonyítása, benne az ontologiai érv) ; De processione Spiritus S., De casu diaboli, De conceptu virginali, De originali peccato. Szorosan nyomon követi Szent Ágostont, és misztikus. Kortársai közt kiválik autun-i *Honorius (Augustodunensis);* Elucidariuma a dogmatika kompendiuma ; *Roscellinus* († 1120 k.), nominalista. Tanítványa *Laon-i Anzelm* a középkori szentírásmagyarázás számára annyira jelentőssé vált Glossa interlinearis szerzője.

2. *Petrus* **Abaelardus** († 1142) éles elméjű férfiú, a skolasztikus Aristoteles-értelmezésnek és a dialektikai módszernek atyja (Sic et non = szentatyák lászólag ellenmondó állításainak gyüjteménye és szabályok a megoldásra) ; teologiája nem egészen mentes racionalista betétektől.

3. A **misztikus** *teologusok*nak a skolasztika fejlődésére is jótékony nagy hatásuk volt : szellemmel értelmezték a Szentírást, az elmét alázatra hívták föl a titkokkal szemben és a dogmát élettel töltötték meg. Legkiválóbbak : Deutz-i *Rupertus (Tuitiensis* † 1135) De Trinitate et operibus eius, a misztikai-bibliai-dogmatikai teologusok mintaképe. A misztikusok fejedelme *Szent Bernát*, clairvaux-i ciszterci apát († 1153) : De diligendo Deo, De gratia et libero arbitrio, In Canticum canticorum, De consideratione. Gilbertus de la Porré-nak (Porretanus) túlzó realizmusát és Abaelardusnak racionalizálásait hatékonyan elhárította és századokra megtörte a hyper-

dialektikusok (Roscellinus) erejét ; az «utolsó szentatya» (Mabillon). Barátja volt Saint-Thierry-i Vilmos *(Guilelmus a s. Theodoro)*, kinek két műve: Speculum fidei és Aenigma fidei a skolasztika és misztika összhangjának kiváló példája.

4. A *misztikát a skolasztikával* nagyszerű harmóniába hozták a szentviktoriak : *Hugo a S. Victore* († 1141), a tudományosság példaképe (Didascalion), Szent Ágoston hű értelmezője («második Ágoston») : De sacramentis fidei ad eruditionem Scripturarum (1136–41 ; a hittitkok első skolasztikai rendszere ; utolsó részében a szoros értelemben vett szentségek). *Richardus a S. Victore* († 1173) csodálatos tudományú és mélységű férfiú ; főműve De Trinitate.

5. A *szentenciáriusok*. A század közepe táján szokásba jött az egyes teologiai kérdésekre nézve egybeállítani az atyáknak, sőt a nevesebb középkori mestereknek, különösen Szentviktori Hugónak nézeteit, szentenciáit és azokat Abaelardus dialektikai módszere szerint egyeztetni. Igy keletkeztek a szentencia-könyvek. Az elsők egyike egy ismeretlen szerzőnek Sententiae divinitatis c. műve (1141/7), azután *Robertus Pullus* (Pulleyn † 1146) összeállítása. Legkiválóbb *Robertus a Melduno* (Melun † 1167) műve, mely majdnem eléri a 13. század nagy Summáinak értékét ; az utókorra legnagyobb hatással volt *Petrus* **Lombardus** Libri 4 sententiarum-ja 1150–2 (tartalma : 1. Isten, 2. a teremtmények, 3. a helyreállítás, 4. a szentségek ; az egyes könyvek a csak valamivel előbb megjelent Gratianus-féle Decretum mintájára distinctio-kra vannak osztva) ; a század vége felé glosszálni, a 13. században kommentálni kezdték (száznál több kommentár) és iskolás könyvvé tették, míg a Tridentinum után le nem váltotta Szent Tamás Summája. Nagy hatását tanultságán, mérsékelt álláspontján és világosságán kívül annak köszönheti, hogy a IV. lateráni zsinat hivatkozik rá, és hogy fáradhatatlan terjesztőre talált Lombardus hű tanítványában, *Poitiers-i Péter*ben († 1205), aki maga is szentenciárius volt. Más neves szentenciáriusok *Praepositinus* (Prévostin ; † 1210), a sok pozitiv anyagot felölelő *Petrus Comestor* († 1178 k.), jeles tanítványa *Petrus Cantor* († 1197) Summa sacramentalisával ; és a kitűnő Szentírás-ismerő *Stephanus Langton* († 1228) Summa theologica-jával.

6. A **chartres**-i iskola humanista iránnyal ; a bölcseletben Platont, a teologiában Boethiust részesítette elsőbbségben. Főbb képviselői *Theodoricus Carnotensis* (Thiérry de Chartres † 1150), *Gilbertus Porretanus* (Gilbert de la Porré † 1154) a kortársak ítélete szerint szentéletű, mély elméjű tudós férfi (Ll. 6 principiorum és Boethius kommentálása), aki azonban a Szentháromságról tévesen tanított. *Alanus ab Insulis* (Allain de Lille † 1202), dr universalis : Regulae de theologia sacra-jában és Amiens-i Miklós (Ars catholicae fidei) axiómák és szillogizmusok segítségével «more geometrico» akarták tárgyalni a dogmatikát.

A skolasztika delelője 1200–1320. A 13. század közepe felé a skolasztika az egész vonalon eléri fejlődésének tetőfokát. A hitigazságok egésze Szent Anzelm programja szerint a legbehatóbb tárgyalásban részesül ; a vezető szellemek végbeviszik Aristoteles bölcseletének és a kinyilatkoztatott igazságoknak nagy szintézisét, és hatalmas rendszert alkotnak, melynek alapépítménye egy a kinyilatkoztatott teologiától szabatosan megkülönböztetett theologia naturalis. A hittudományos munka tartalmi gaz-

dagságának megfelel az *irodalmi formák* változatossága : írásértelmezések, kommentárok Lombardus Sententá-ihoz, Quodlibeta, Quaestiones disputatae és Summák a leggyakoribbak ; de sűrűn szerepelnek a szabad értekezés, levél, beszéd is. Irásmódjukat egyszerűség és józanság jellemzi, nem minden csín nélkül.

A skolasztika e fölvirulásának *okai:* 1) Az előző korszaknak nem megvetendő öröksége és előmunkálatai ; 2) a teljes és *eredeti Aristoteles* ismeretessé-válása (előbb arabból készült fordításokban : főként Gundissalinus ; majd az eredetiből : lincolni Robertus Grosseteste † 1253, és Moerbeke Vilmos OP, † 1286, Szent Tamás filologiai tanácsadója) ; 3) az eleven érintkezés az ellenséges és rokon koráramlatokkal, nevezetesen az *arabok*kal (Avicenna † 1037, Algazel † 1111, *Averrhoes* † 1198) és *zsidók*kal (Avicebron † 1170 k., *Maimonides* † 1204), akik nagy szellemi energiával vetették magukat a hittudományos kérdéseknek az aristotelesi bölcselet segítségével való földolgozására, és eközben ellenmondásra kihívó tévedéseket hoztak fölszínre (örök világ, emanacianizmus, fatalizmus, egyetlen intellectus agens ; ezeknek főrészük volt abban, hogy egy 1210-ben tartott párisi zsinat eltiltotta Aristoteles metafizikai és fizikai műveit ; 4) a *kolduló szerzetek* fölvirulása, ami sok nagytehetségű és mélylelkű férfiút vonzott egyházi pályára és a hittudományokba való elmélyedésre ; tőlük vette a virágkorabeli skolasztikai teologia a misztikai vonását ; 5) a *párisi egyetem*ben (alap. 1200 k.) az intenzív tudományos törekvések megfelelő intézményes középpontot és alapot kaptak. Az egyetem (Oxford, Bologna, Padua, Nápoly) lett az új szellem fő műhelye.

1. E korszakot két hittudós vezeti be, akik már Aristotelest vallják mesterüknek, azonban még platonizálnak és a formában az előző korszakra emlékeztetnek : Auxerre-i Vilmos, *Guilelmus Altissiodorensis* : Summa aurea 1215 k. és a nagyobb teologus *Guilelmus Alvernus v. Parisiensis* (d'Auvergne † 1248) : Magisterium primum sapientiale et divinale 7 részben, nagyszabású, eredeti és igen tanult mű.

2. A *régibb* **ferences** *iskola* iparkodik úgy elsajátítani Aristotelest, hogy ne kelljen semmit sem engednie Ágostonból. Atyja *Alexander* **Halensis** (Hales-i Sándor † 1245, angol ; dr irrefragabilis) : Summa universae theologiae (csak a töredelem szentségéig), terjedelme, a fölvetett kérdések és szempontok sokasága, a tárgyalás mélysége, a gondolatok eredetisége és bősége tekintetében alighanem első helyen áll a középkor összes Summa-i közt. Nagy tanítványa és hű követője (különösen Lomb.-hoz írt kommentárjában) Szent **Bonaventura** († 1274), nem annyira eredeti, de a rendszerezésben és misztikai mélységben egyike a legkiválóbbaknak ; Breviloquiuma a középkori dogmatikai kompendiumok gyöngye.[1] Tanítványai közül *Guilelmus de la Mare* (Correctorium fratris Thomae 1278), *Joannes Pecham* († 1292), a kiváló *Matthaeus de Aquasparta* († 1302) és *Petrus Joannes Olivi* († 1298) jobbára ellene vannak Szent Tamásnak s részben előkészítik Duns Scotusnak útját és alkotják a középső ferences iskolát ; *Richardus de Mediavilla* (Middletown ; † 1307/8) közeledik Szent Tamáshoz. — Ehhez

[1] Összes műveit mintaszerűen kiadták és többek közt értékes scholionokkal látták el a Quaracchi-i ferencesek (Fidelis a Fanna, I. Jeiler) 10 k. 1882/1902. *Halensis* ugyanott, eddig 3 kötet 1924/30.

az iskolához kell sorolni *Henricus Gandavensis*-t (Gent-i ; † 1293 ; dr solemnis) és *Raymundus Lullus*-t (Ramon Llull ; † 1316), aki óriási tanultsággal védte a kinyilatkoztatást az arabokkal szemben ; teologiája azonban nem kifogástalan ; nyughatatlanságban rokon vele *Rogerius Bacon* († 1292), kora tudományosságának kritikusa és a tudományos módszerre vonatkozó reform-gondolatok híres szerzője.

3. **Aristotelikusok.** Ezek elsősorban domonkosok, elvszerűen Aristotelest vallják mesterüknek («philosophus»). Szent *Albertus Magnus* († 1280 ; Bolstaedten gróf) a legtanultabb és legtöbb oldalú skolasztikus (dr universalis ; kiváló botanikus, zoologus és geografus is) ; Aristotelest ő házasította össze a keresztény kultúrával ; azonban újplatónikus eszméket is vallott ; nagyobb a bölcseletben mint a hittudományban. Tanítványai közül kiválik *Straszburgi Ulrik* nagyszabású Summa de bono-jával. Legnagyobb tanítványa

Aquino-i Szent Tamás (szül. 1227 ; korán belépett Szent Domonkos rendjébe ; 1252–9-ben Párisban tanít ; 1261–4 Orbán pápa mellett van; 65–8 Rómában a rendi studiumban ; 68–72 másodszor Párisban ; 72–4 Nápolyban ; 1274 meghal útban a lyoni zsinatra), a skolasztikusok fejedelme, a teologusok mestere és mennyei pártfogója (dr angelicus). Művei : *a)* Kommentárok Boethiushoz, Aristoteleshez és sok szentkönyvhöz ; *b)* négy rendszeres dogmatikai mű : In Lombardum (1253/55), ifjúkori munka, melynek nézeteit később nem egy pontban megmásította. Compendium theologicum ad Reginaldum 1260 ; befejezetlen. *Summa contra gentiles* 1259–64 ; 3 könyvben tárgyalja a teologiát érintő bölcseleti kérdéseket, a 4.-ben a titkokat ; talán a legtartalmasabb hittudományos mű, ami valaha napvilágot látott. Leghíresebb a *Summa theologica* vagy theologiae 1265–73 ; tartalma : I. pars : Isten és a teremtmények; II. pars két részben (prima secundae et secunda secundae = 1 II és 2 II): a cél és a hozzá vezető tevékenységek (a kegyelem is) ; III. pars : a Megváltó és a szentségek a töredelemig : a töredelem közepétől végig és a végső dolgokat Reginaldus de Pipernio csatolta 1280-ban főként a Sententia-kommentárból mint Supplementumot. Minden pars quaestio-kra, a quaestio-k articulusokra oszolnak ; az articulus-okban a tárgyalás menete : Videtur quod non primo, secundo etc.; sed contra est (jobbára egy auctoritas); corpus (bizonyítás). Ad primum, ad secundum etc. ergo dicendum (cáfolás). A Summa tökéletes mű és minden teologusnak elengedhetetlen a tanulmányozása, mely nem jelent különösebb nehézséget, hisz «Incipientibus» volt szánva. Az ott tárgyalt legtöbb kérdés bővebb kifejtésben részesül a *Quaestiones disputatae*-ben (de potentia, de spiritualibus creaturis, de anima, de malo, de veritate).[1]

[1] Újabb jó *kiadások :* Az *összes művek :* Parma 1852—73 25 voll. in 4 ; Paris (Vivès) 1872—80 34 voll. in 4 ; a legjobb : Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII. Romae 1882 óta eddig 15 k. folio. — Olcsóbb külön kiadások : A Ctra Gentes a Leo-bizottság kitűnő kiadásában 1934 (Herder–Desclée) ; a két Summa, Quaest., Quodlib., Opuscula igen jó kiadásban (Mandonnet) Lethielleux Paris ; olcsó kiadás : Marietti, Torino. A Summa francia fordítással és kommentárral : Editions de la Revue de Jeunesse (Desclée 1925 óta) ; német fordítással és kommentárral 1932 óta A. Pustet, Salzburg. M. *Grabmann* Thomas v. Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit u. Gedankenwelt ^{6}1936 ; Einführung in die Summa theologiae des H. Thomas v. A. ^{2}1928 ; *Horváth S.* Aquinói Szent Tamás világnézete 1925.

Minthogy Szent Tamás az összes előzőknél következetesebben vallotta Aristotelest mesterének a bölcseleti kérdésekben, a közép ferences iskola és a szintén ágostonos irányú rendtársa, Kilwardby Róbert, canterbury-i érsek részéről heves támadások érték, sőt Tempier párisi püspök (1277) nehány tételét el is ítélte. Védelmére keltek rendtársai (kik közt kiválik *Herveus Natalis;* † 1323) és csaknem egészen követték *Godefredus de Fontibus* (Fontaines † 1306 u.) világi pap, *Aegidius Romanus Colonna* († 1316, dr fundatissimus) ágostonos szerzetes ; és a legnagyobb keresztény költő, *Dante* Alighieri († 1321), legalább a hittudományos kérdésekben.

4. *Duns Scotus és előfutárjai.* Az *angol ferencesek* sokat foglalkoztak matematikával és fizikával ; e tudományok elveit a hittudományra is akarták alkalmazni, és kemény kritikában részesítették a kontinens nagy teologusait. Igy már *Witelo* és *Rogerius Bacon;* főként azonban **Joannes Duns Scotus** (1270–1308), rendkívül finom elme (dr subtilis), aki éles kritika alá vette Szent Tamást ; és ezért a legújabb időkig általában nem részesült elég tárgyilagos méltatásban. Ma bizonyos, hogy hithű, szentéletű, konstruktív hittudós volt, az utolsó nagy skolasztikus, a programban egy Szent Tamással ; tartalmi eltérései a régi ferences (ágostoni) tanokból, módszeri ellentéte a szigorúbb tudomány-eszményből fakadtak. Sok félreértésre adott okot irodalmi hagyatékának bizonytalansága is.[1] Főmunkája az Opus Oxoniense (kommentár Lombardus-hoz) és ennek kivonata, a Reportata Parisiensia.

A skolasztika alkonya 1320–1520. Ez a korszak új termékeny mozzanatokat nem hoz létre, az előző kor nagyjain nem buzdul, sőt ellenkezőleg, sokszor kegyeletlen kritika tárgyává teszi ; az Irás és az atyák tanulmányozása hanyatlik, a skolasztikai tárgyalás sokszor szőrszálhasogatásba vész vagy meddő területekre téved ; a nyelv is elbarbárosodik.

1. Az általános elhanyatlásnak fölidézői és szomorú tanui a nominalisták, a «modern irány» (via moderna) követői. A **nominalizmus** kezdeményezője *Durandus a S. Portiano* (Saint-Pourçain, OP 1332), aki azonban nem vonta le összes következményeit ; továbbá *Petrus Aureoli* (FM † 1322). Voltaképeni atyja azonban («venerabilis inceptor») *Guilelmus Occam* (FM, angol, † 1349), kegyeletlen pápa-ellenes és skizma-keverő férfiú, aki szemérmetlenül levonta a nominalizmus következményeit a hittudományra : az emberi elme a tapasztalásba rögződött és nem tudja Isten létét bizonyítani ; a hittitkokhoz semmiféle formában sem tud hozzáférkőzni, még avégből sem, hogy az ész támasztotta nehézségeket elhárítsa (Centiloquium theologiae) ; Istennek a világhoz való vonatkozásában és az erkölcsi törvényben merő önkény uralkodik. A nevesebb okkamisták : *Gregorius Ariminensis* (Rimini † 1359) ágostonos remete, aki iparkodik Szent Ágostont is követni ; azonban úgy értelmezi, hogy a janzenizmust készíti elő. *Petrus de Alliaco* (Ailly † 1420) a gallikanizmus atyja ; valamivel komolyabb *Joannes Gerson* († 1428) és a tübingeni *Gabriel Biel* († 1495).

2. **Tomisták:** *Thomas Argentinas* (straßburgi † 1377) és Petrus de Palude *(Paludanus* † 1432). Hiresebbek a 15. századiak : Joannes *Capreolus*

[1] Ezen van hivatva gyökeresen segíteni a munkában levő új Quaracchi-kiadás. A nehéz író tanulmányozásában kitűnő segítség : *Joannes a Montefortino* D. Scoti Summa theologica 1739 (új kiadás Roma 1900/3 ; 6 k.), mely Scotus szövegeit Szent Tamás Summá-ja szerint adja.

(† 1444) «a tomisták fejedelme», aki Szent Tamásnak elszánt és éles elméjű védője a nominalistákkal szemben: ll. 4 defensionum theologiae divi dris Thomae de A. (Clypeus thomistarum); *Antoninus* († 1459), és Thomas de Vio *Caietanus* († 1505), aki elsőnek írt hiressé vált kommentárt Szent Tamás Summa theol.-jához, miként ugyanabban az időben Franciscus *Ferrarensis Sylvester* a Summa ctra gentiles-hez. Mindezeknél kiválóbb a kartauzi *Dionysius Ryckel* († 1471), aki nagy tudománnyal és mélységgel viszi tovább a 13. század nagy hagyományait: In Lombard. és Elementatio philosophiae et theologiae.

3. **Skotisták.** *Franciscus de Mayronis* († 1325/7) Scotus tanítványa, dr abstractionum, *Petrus de Aquila* († 1361), Scotus kivonatolója (Scotellus); és *Thomas Bradwardinus* († 1349), aki mathematikai módon tárgyalja Causam Dei adversus Pelagianos. A 15. században *Petrus Tartaretus* és *Lychetus* elsőknek kommentálják Duns Scotust.

4. Iskolákon kívül állnak *Raymundus Sabundus* († 1437), egy Raymundus Lullus nyomaiban járó tanult orvos és hittudós; Nicolaus *Cusanus* (Cues, † 1464), a bölcseletben új korszak hirdetője (De docta ignorantia); *Joannes Turrecremata* (Torquemada † 1468) Summa de Ecclesia; és Thomas Netter *(Waldensis* † 1431), Wiclif rettenthetetlen és eredményes ellenfele.

3. A Tridentinum utáni hittudomány.

Hogy a skolasztika egyetemes elhanyatlása után a hittudomány ismét talpra tudott állni, sőt új és gazdagabb életre kelni, nem csekély bizonyítéka az Egyházban működő életerőnek. *A megújhodás okai:* Az újítókkal szemben a dogmának már nem a tartalmát, hanem jogosultságát kellett megvédeni; ez a föladat a hittudósokat odautasította a nagy katolikus multba, melynek emlőin új erőt és anyagot szereztek. Továbbá a trentói zsinat éreztette megifjító hatását az egyházi élet egész vonalán, mely a humanista tudományos ideálból és a könyvnyomtatásból is új indításokat merített. Az *országok* közül eleinte Spanyolország vezet (a salamancai, alcala-i és coimbra-i egyetem: Salmanticenses, Complutenses, Coimbrenses), majd Franciaország és Belgium (a löven-i egyetem, Lovanienses), utóbb Németország; a *szerzetek* közül előbb a domonkosok, utóbb a jézustársaságiak és világi papok.

A Tridentinum utáni hittudomány előkészítése 1520–70. E korszak hittudósai jeles monografiákban kelnek a megigazulás, Egyház és szentségek tanának védelmére, és egészen újat is hoznak létre: tárgyalják a dogmatika és általában a teologia formai elvét.

Németországban: Eck János († 1543) Luther tudós és fáradhatatlan ellenfele, *Cochlaeus* (Dobeneck János † 1552), *Hogstraeten*; Albertus *Pighius* († 1542), buzgó és tanult férfiú, bizonyos különvélemények szerzője. Legkiválóbb azonban *Canisius* Szent Péter SJ († 1577): Summa doctrinae christ. és De Maria Virgine, az első mariologiai monografia. — *Belgiumban* kiválik Ruardus *Tapper* († 1559). — *Olaszországban:* Sylvester *Prierias* OP († 1523), Luther egyik első ellenfele, és a nagy tehetségű, különvéleményeiről is ismert *Ambrosius Catharinus* OP († 1553). — *Spanyolországban: Franciscus de Victoria* OP († 1546), a salamanca-i iskola lángeszű, nagytudományú alapítója, ahol először tették meg Szent Tamást

iskolás szövegnek Lomb. helyett ; jeles tanítványai : *Melchior Canus* OP († 1560) De locis theologicis-évei az alaphittudomány megalapítója ; *Dominicus Soto* OP († 1560) De natura et gratia ; *Andreas de Vega* FM († 1560) skotista ; mind a négyen hires trienti teológusok.

A Tridentinum utáni hittudomány virágkora 1570–1670. — A Tridentinum alatt és közvetlenül utána a hittudományos tevékenység úgy nekivirágzik, hogy mennyiség, minőség, tartalmi bőség és változatosság tekintetében nincs hozzáfogható a történelemben. A teologia régi ágai : az eretnekellenes, polemiás teologia, a skolasztika és misztika megifjodva jelennek meg, és egészen *új ágak* csatlakoznak : a bibliai és történeti teologia ; úgy azonban, hogy elvben és gyakorlatban mindig a dogmatika áll a középpontban.

1. A dogmatikusra nézve jelentős **exegeták:** *Salmeron* Alfonz SJ († 1586), *Maldonatus* János SJ († 1583), *Toletus* Ferenc SJ († 1596) a legkiválóbbak, akikhez járulnak Siena-i *Sixtus* OP († 1569) kiváló biblikus, *Alcasar* Lajos és *Cornelius a Lapide* († 1637).

2. A *patrisztikai és történeti hittudományt* főként Franciaországban művelik ; hisz itt születtek meg a történelem segédtudományai a *maurinusok* által, kik a hitforrások tudományos megnyitása körül halhatatlan munkát végeztek (Mabillon, Montfaucon, Martène, Ruinart, Sabatier). Legkiválóbb köztük alighanem *Petavius* Dionysius SJ († 1652) szokatlan tudományú és munkabirású ember : Theologia dogmatica 1643–50 ; és *Thomassinus* Lajos oratoriánus († 1689) a patrisztikai teolegia megalapítói és első rendszerezői. — *Monografiák*kal válnak ki : *Combéfis* Ferenc OP († 1679) Historia haeresis monotheletarum ; *Morinus* János oratoriánus († 1659) hires két műve : Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae 1651 ; Comment. historicus ac dogm. de s. ordinationibus 1655. *Habert* Izsák († 1668, sorbonne-i) Theologiae graecorum patrum vindicatae circa universam materiam gratiae 1646 ; *Tricassin* († 1691) Szent Ágoston kegyelemtanának védője. P. *Nicole* és A. *Arnauld* janzenisták : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Éucharistie 1669–74, három páratlan gazdag tartalmú kötet, melyekhez két másikat csatolt Eus. Renaudot 1711 és 1714. *Alexander Natalis* OP franciául írt egyháztörténete (1676–86) sok értékes polemikus és dogmatikus betétet tartalmaz.

3. **Polemisták.** Ezek fejedelme kétségtelenül **Bellarmin** Szent Róbert SJ († 1621) Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis, tartalmi bőség, világosság és formai kiválóság tekintetében a legjobb újítás-ellenes polemikus munka. Méltó hozzá *Stapleton* Tamás : Principiorum doctrinalium fidei demonstratio methodica 1579, a legkiválóbb monografia a formai elvről a protestantizmus ellen ; *Pázmány* Péter († 1637) Hodoegus, azaz Isteni igazságra vezérlő kalauz 1613 ; tanultság, világosság és erő tekintetében méltán sorakozik az előző kettőhöz. Dom. *Gravina* OP grandiózus eretnekcáfolaton dolgozott, melynek csak legeleje (hitforrások és hitszabály) jelent meg 7 folio kötetben (Praescriptiones catholicae 1619/39) ; *Valencia-i Gergely* SJ († 1603) Németországban működő spanyol ; *Becanus* Márton SJ († 1624) ; *Tanner* Ádám, *Gretser* Jakab és Scheffler János (*Angelus Silesius* † 1677) németek. A francia polemisták legkiválóbbja : *Davy du Perron* Jakab és *Bossuet* Jakab († 1704) lángelméjű férfiú, aki

azonban nem mentes Descartes szellemétől, és gallikán nézeteknek hódol; főbb művei: Éxposition de la Foi catholique, Histoire des Variations des églises protestantes 1688, De la connaissance de Dieu et de soi-même, Élevations à Dieu sur tous les mystères.

4. **Skolasztikusok.**

a) *Tomisták.* Szent Domonkos rendjéből: R. M. *Ledesma* († 1574); Barthol. de *Medina* († 1581), és híresebb tanítványa: Dom. *Bañez* (1604) Comm. in I et 2 II Thomae, szentéletű férfiú és a tomisták vezére a molinistákkal szemben. Fegyvertársai: Didacus *Alvarez* († 1635); Thomas de *Lemos* († 1629): Panoplia gratiae, az egész iskolának legélesebb elméjű műve; Ant. *Massoulié* († 1706): Thomas sui interpres. Az egész tomista tant kitűnően tárgyalja a portugál *Joannes a S. Thoma* († 1644) Cursus philosophicus és C. theologicus. A tomista iskola legkiválóbb terméke a *Cursus theologicus* **Salmanticensis** 1631–1712 spanyol kármeliták műve. A kármeliták közül kiválik még *Philippus a S. Trinitate* († 1671). Tomista volt abban az időben a löveni egyetem is, melynek ékessége G. *Estius* († 1613). A Sorbonne-nak, mely közelebb járt a jezsuita teologiához, abban az időben leghíresebb tudósa volt N. *Ysambert* († 1642).

b) A dominikánusokhoz és jezsuitákhoz képest a *franciskánus iskola* nem sok kiválóságra tudott hivatkozni. Említést érdemelnek mégis mint szervező és kiadó (Scotus-é is) L. *Wadding* († 1657), Fr. de *Herrera* († 1600), A. *Hiquaeus* († 1641, kommentátor), Barth. *Mastrius* († 1678) és Laur. *Brancatius* bíboros († 1693).

c) Sok jeles hittudóssal dicsekedhetik ebben a korban az ifjú *molinista* iskola, melynek kiváló képviselői mind jézustársaságiak. Nevét vette *Molina* Lajostól († 1600), kinek főműve: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione 1588, tartalmazza a scientia media tanát (melynek szerzője P. Fonseca, Molina tanára). A legkiválóbb molinista teologus **Suarez** Ferenc († 1716), igen terjedelmes és tudós kommentárt írt Szent Tamás Summájához; neves bölcseleti műve Disputationes metaphysicae. *Valenciai Gergely* († 1603); *Vasquez* Gábor († 1604), éles elme és önálló szellem, Suarez Scotusa; Didacus **Ruiz** († 1632) még Suareznél is mélyebb és tanultabb: De Deo 6 folio k.; *Gillius* Kristóf († 1608), *Hurtado* Gáspár († 1646); Joan. Martinez de *Ripalda* († 1648): De ente supernaturali; Joan. *Lugo* († 1660): De virtute fidei divinae. Ezek mind spanyolok. Olaszok: *Silvester Maurus* († 1687) Aristoteles gondos magyarázója; Sforza *Pallavicini* († 1667) a trentói zsinat történetírója. Franciák: Claudius *Typhanus* († 1641) a legelvontabb kérdésekről nagy mélységgel tárgyal (De hypostasi et persona, De ordine deque priori et posteriori); Theoph. *Raynaud* († 1663) szellemes, de kissé excentrikus. Belgiumban: Leonardus **Lessius** (Leys † 1623) életével, tanulmányaiban és lelkületében a teologus mintaképe; De perfectionibus moribusque divinis, De summo bono, De gratia efficaci, de iure et iustitia; tanítványa Aegid. *Coninck* († 1662).

5. **Misztikusok,** kiknek művei a dogmatikából merítenek inspirációt és a dogmatikát viszont gazdagítják: *Granadai Lajos* OP († 1588); *Keresztes sz. János* († 1591); *De Ponte* Lajos SJ († 1624): In canticum canticorum; Eus. *Nieremberg* SJ († 1658); *Berulle* Péter, a francia oratórium alapítója († 1629): Les grandeurs de Jésus Christ; *Sales-i sz.*

Ferenc († 1622): Traité d'amour de Dieu; Th. de *Vallgornera* OP († 1665) Theologia mystica; *Josephus a Spiritu S.* OC († 1730) Cursus theol. myst.; *Contenson* Vince OP († 1674): Theologia mentis et cordis.

Az epigonok kora 1670–1770. *Jellege:* Az előző korszak lendülete egyelőre még érezteti a hatását; a pozitív téren és a kompendium-irodalomban még jeleset alkot. A dogmatikai érzék azonban lassan csökken és elfajul; a janzenizmus, gallikanizmus és kartézianizmus majdnem olyan bomlasztó szerepet visz, mint a 14. században a fraticellusok álmiszticizmusa és a nominalisták racionalizmusa.

1. **Tomisták.** Car. *Billuart* († 1757) Cursus theologiae universae és ennek kivonata sokat használt kézikönyvek. Még kiválóbb Lud. *Gotti* († 1742) Theologia scholastico-dogmatica; *Druvenius* (René Jacint Drouin † 1742); Bern. M. *de Rubeis* (Rossi † 1775) De peccato originali. Mind dominikánus. Saenz de *Aguirre* OSB († 1669) a molinistákhoz húz.

2. **Skotisták** Claudius *Frassen* († 1711) Scotus Academicus-a a legjobb skotista kompendium; Gabr. *Boyvin* († 1681).

3. A legjobb **molinista** mű ebből a korból Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis 1766–71, röviden *Theologia Wirceburgensis;* szerzői H. Kilber, Adam Holtzklau, Ign. Neubauer, mind SJ. Joggal ünnepelt teologus J. Bapt. *Genér* SJ († 1781); neves A. *Cienfuegos* is († 1739).

4. Az **ágostonos** teologiai iskola rövid, de erőteljes virágkort ért: Nic. *Gavardus* († 1715) Aegidius Colonna-t akarta föltámasztani. A többiek Rimini-i Gergelyt követték inkább, és nem mindig tudták elkerülni a janzenizmus szirtjeit; a leghiresebbek Henr. *Noris* († 1704), és különösen Laur. *Berti* († 1766), akinek De theologicis disciplinis-e ennek az iskolának legjobb terméke. Utolsó nagy képviselője Jos. *Bertieri* († 1804).

5. **Sorbonne-i** doktorok. Lud. *Habert* († 1718); Car. *Witasse* († 1716); Honoratus *Tournely* († 1729): Praelectiones theologicae; *Duplessis d'Argentrée* († 1740). Mások: a német Eus. *Amort* († 1775), M. *Gerbert* OSB († 1793) vezető egyéniség; Sigism. *Gerdil* († 1802) olasz barnabita, sokoldalú tanultságú és kellemes előadású férfiú. A. *Muratori* († 1750), Sc. *Maffei* († 1755) úttörő egyházhistorikusok; *XIV. Benedek* elsőrendű kanonista († 1758); *Liguori sz. Alfonz* († 1787) főként Theologia moralis-ával lett vezető teologussá.

A süllyedés kora 1770–1850. A janzenizmus, gallikanizmus és jozefinizmus megtermette gyümölcseit: A hittudomány hivatott munkásainak körébe is beférkőzött a fölvilágosodás lapos bölcselete és múlt-ellenes kritikaszter szelleme. A 4., 13. és 17. század nagy hagyományai úgyszólván teljesen feledésbe merültek; a skolasztika gúny tárgya lett; a philosophia perennis helyét a divatfilozófia, eleinte Wolff, majd Kant, utóbb Hegel stb. iránya foglalta el; a hittudományok szerves egysége megbomlott, a dogmatika elvesztette központi éltető és irányító szerepét, és széltében protestáns mintára művelt «vallástudomány» bitorolta helyét.

Ez a példátlan összeomlás főként a német kultúrterületet rántotta magával, hol Fr. *Baader* († 1841), G. *Hermes* (Einleitung in die Theologie 1819) és A. *Günther* (Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums 1820–29) végzetes tévedésekbe estek; B. *Stattler* († 1797) és M. *Dobmayer* († 1805) nem maradtak mentek a kor mételyétől. Az egyetlen, aki tisztán látta a kor tévedéseinek veszedelmes jellegét és ellenük

dolgozott, L. *Liebermann:* Inst. theologicae 1819–1829. — H. *Klee* (1840) és J. A. *Möhler* († 1838) a pozitiv teologiát iparkodtak jobb mederbe terelni és jobb időket készítettek elő. Mások, mint L. *Veith* (1796), B. F. Liebermann († 1842), J. *Peronne* SJ († 1876) kívül álltak a kor mozgalmain és tévedésein.

A hittudomány föllendülése a vatikáni zsinat korában, 1850 óta. A 19. század első felében az Egyház kiváló elöljárók és lelkes világi férfiak kezében lassan kilábolt a fölvilágosodás és a forradalmak okozta betegségekből; nekizsendülése a hittudománynak is meghozta az újjászületést. Nagy tudományú és jámbor teologusok visszanyúltak a szent hajdan tudományához (Kleutgen, Liberatore, Scheeben, Schätzler); XIII. Leo pápa nagyarányú tevékenysége *Szent Tamás* bölcseletének energikus visszaállításával új életet öntött a dogmatika művelésébe is, korszakot nyitott a biblikus és történeti tudományokban; nagytehetségű és buzgó férfiak egész gárdája nekiállt a kinyilatkoztatás tudományát a kor összes eszményei és igényei szerint kiépíteni. Ha dogmatikai mélység és eredetiség tekintetében nem is érik el a 17. századot, tanultságban és tudományos lelkesedésben nem maradtak el mögötte, sokoldalúságban és módszerességben mindenesetre meghaladják.

E korszak nevesebb teologusai: A. *Staudenmaier* († 1880), Fr. *Dieringer* († 1876), C. *Schätzler* († 1880), J. *Kleutgen* († 1883), J. B. *Franzelin* († 1885), J. *Kuhn* († 1887), M. J. *Scheeben* († 1888), F. *Hettinger* († 1890), J. B. *Heinrich* († 1891), H. *Schell* († 1906; Dogm. és Gott und Geist indexen), P. *Schanz* († 1906), D. *Palmieri* († 1909), Alph. *Gratry* († 1872), H. *Newman* († 1890), F. X. *Linsenmann* († 1898); A. *Schmid* († 1910), *Prohászka O.* († 1927), K. *Gutberlet* († 1928), P. *Batiffol* († 1929), J. *Mausbach* († 1931), L. *Billot* († 1931); A. *Gardeil* († 1931).

MÁSODIK ÉRTEKEZÉS.

Isten.

Teologia.

Isten a természet, a történelem, a kinyilatkoztatás és az egyéni élet alfája és ómegája, minden lét forrása, minden szellemi élet tartalma és minden törekvés végső célja. Istent fölismerni és elismerni, vele mint első okkal és végső céllal eleven vonatkozásba lépni: ez a vallás lényege és ennélfogva az emberi élet tengelye. Ennek értelmében az elmélet és gyakorlat, az ismerés és törekvés számára *alapvető kérdés: van-e Isten, és mi az Isten?* Sőt ez a két kérdés nem is választható szét mechanikusan: Isten létének kérdése nem intézhető el mivoltának körvonalozása nélkül; és az Isten mivoltára vonatkozó tévedésekben forrásoz többnyire az átmeneti és idült istentagadás. Minden vallás és bölcseleti rendszer, minden kultúrkor és irány egy-egy kisérlet e kettős kérdés megoldására; s amily mértékben megközelítették, oly mértékben vett egészséges irányt a fejlődésük; amilyen az egyesnek és a közösségnek istenismerete, olyanná alakul élete. A kinyilatkoztatás e nagy életföladat megoldása; és a kinyilatkoztatásból táplálkozó hittudomány hivatása az Istenre vonatkozó ismeretek lehető kimerítő rendszeres méltatása.

Ennél a rendszeres méltatásnál a teologia tekintetbe veszi, hogy minden nagy létkérdésnek két arculatja van: *logikai és metafizikai* (mi egy dolog: metafizikai; és mikép ismerhető meg: logikai). A metafizikai a cél; a logikai azonban alapvető; megoldásának jellegén fordul a metafizikainak megoldása. Az újabb Isten-tévedések az Isten-ismerésre vonatkozó tévedésekben gyökereznek; ezért az Egyházat ilyen irányú ünnepélyes kijelentésekre késztették, és indokolttá teszik, hogy az Istenről szóló teologiai tárgyalás (a szoros értelemben vett teologia) az Isten megismerésének természetével vegye kezdetét. Isten mivoltát aztán bizonyos fokig megállapítja már a magára álló elme is, mikor Istent abszolút valónak és abszolút szellemi életnek (értelem és akarat) minősíti; sajátos tanítást ád róla a kinyilatkoztatás, mikor az isteni valóságot és életet a Szentháromság örök egységeként tárja föl. Eszerint az *istentan* öt fejezetet tartalmaz: 1. Isten megismerése, 2. az isteni lét, 3. az isteni értelem, 4. az isteni akarat, 5. a Szentháromság.

Történeti áttekintés. A *Szentírás* kezdettől fogva Isten helyes ismeretében látja ama javak foglalatát, melyeket az emberszerető, leereszkedő Isten adott a kinyilatkoztatás által. Már a legrégibb szentkönyvekben és dalokban ujjong az a tudat, hogy Izrael sajátos, közvetlen módon, természetfölötti megközelítésben ismeri és bírja az Istent: «Ismeretes

Judában az Isten ; nagy az ő neve Izraelben».[1] A pogányokkal szemben ez a dicsősége : «Nem olyan a mi Istenünk, mint az ő isteneik».[2] És ez minden nagyravágyásuk : «A bölcs ne dicsekedjék az ő bölcseségével, és az erős ne dicsekedjék az ő erősségével, és a gazdag ne dicsekedjék az ő gazdagságával ; hanem azzal dicsekedjék a dicsekvő, hogy ismer engem, és tudja, hogy én vagyok az Úr.»[3] A messiási idők minden reménye és java, hogy az Isten bőséges és helyes ismerete közkincsévé lesz az emberiségnek.[4] S csakugyan az Üdvözítő abban foglalja össze az ő tevékenységét : «Megismertettem a te nevedet az emberekkel» ; és abban tűzi ki az üdvösség tartalmát : «Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent, és akit elküldöttél, a Jézus Krisztust».[5] Az ószövetségi próféták és az újszövetségi apostolok az igehirdetésben mindenekelőtt ezt az igazságot közvetítették, és ebben a tevékenységükben a hallgatók eszéhez is szóltak, nemcsak a szívükhöz.[6]

A Szentírásnak Istenről szóló gazdag tanítását a tanult hivők csak lassan kezdték rendszeresíteni. Az első lépéseket tették a *hitvédők*, kik a teremtéstannal kapcsolatban a sokisten-hivés ellenében vázolják a keresztény istentant. Szerintük Isten létezése ésszel megismerhető, mivolta azonban meghalad minden értelmet. Igy már *Aristides*. Majd a gnósztikusokkal szemben kénytelenek megvédeni a Teremtőt ; különösen *Irén.*[7] Ők és a későbbi szentatyák főként platoni gondolatokkal építik ki a kinyilatkoztatás anyagát. A 4. századi atyák a Szentháromságról és a megtestesülésről tárgyaló műveikbe szövik bele alapvetésként az istentant. Igy különösen *Basilius* és *Gregorius Nyss.* Ctra Eunomium, *Hilarius* De Trinitate ; főként azonban *Augustinus* De Trinitate. Az első gazdagabb tartalmú monografia *Ps.-Dionysius* De divinis nominibus, mely az újplatónikus negativ teologia ösvényein jár. A szentatyák istentanának anyagát összegyüjti Joan. *Cyparissiota* Expositio materiaria eorum, quae de Deo a theologia dicuntur, és Theoph. *Raynaud* Theologi anaturalis 1622 ; *Petavius*, *Thomassinus* De Deo Deique proprietatibus. — Monografiás földolgozások : F. *Diekamp* Die Gotteslehre d. h. Gregor v. Nyssa 1896 ; *Weertz* Die Gotteslehre d. Ps.-Dionysius 1908 ; G. *Weinand* Die Gottesidee d. h. Augustinus 1910 ; *Pfättisch* Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins 1910.

A *középkori hittudósok* aztán főként az aristotelesi bölcselet segítségével nekiálltak az istentan rendszeres tárgyalásának, mely Scotus *Eriugena* panteizmusában egyelőre elkanyarodott a kinyilatkoztatás útvonalától ; *Anzelm*, a skolasztika atyja Monologiumával úttörő és biztos irányjelző művet alkotott. *Lombardus* rögzíti a terminológiát ; de az isteni valóság a hármas személyesség mellett nála alig jut szóhoz. Szent Bernát inkább szívvel, mint ésszel akarja megközelíteni az Istent. A 13. századi nagy teologusok aztán, különösen *Alexander Halensis* és *Szent Tamás* (I 1—26 és Gent. I 10 kk.) szabatos különbséget tesznek természeti és természetfölötti istentan közt, s az előbbit rendszeresen és mély megértéssel tárgyalják Summáik elején ; erre késztették őket az araboktól táplált panteista törekvések is ; *Bonaventura* az észnek és a szívnek Istenhez vezető

[1] Ps 75 ; 82$_{19}$. [2] Ex 15 Deut 4$_{32-35}$ 32$_{31}$. [3] Jer 9$_{23}$. [4] Deut 10$_{21}$ Is 11$_{1-9}$ 42 45 49 56 Jer 3 9$_{23}$ 24$_{7}$ Mich 4$_{1-7}$ Soph 3$_{9}$ Sap 13 15$_{3}$ Ps 21 66 86 95 Sir 36$_{1-19}$. [5] Jn 17$_{6}$ s. [6] Act 14$_{14-6}$ különösen 17 ; cf. 26$_{20}$ és Rom 1$_{18-32}$. [7] *Iren.* I 22, 1 ; 33, 3 ; II 10, 2 stb.

útjait misztikai melegséggel egybeszövi: Itinerarium mentis ad Deum. — Történeti monografiák: *Kilgenstein* Die Gotteslehre d. Hugo v. S. Viktor 1898; *J. Klein* Der Gottesbegriff d. Johannes Duns Scotus 1913; *Belmond* Dieu. Études sur la philosophie de Duns Scot 1913; *Luyckx* Die Erkenntnislehre Bonaventuras 1923; J. *Lenz* Die docta ignorantia des Nikolaus Cusanus 1923.

A *16. és 17. századi teologusok* a skolasztikusok vállain az Isten teologiai megismerésének utól nem ért magaslatára emelkedtek. Az Isten kérdése azonban csak a *19. század*nak lett igazán problémája, mind ismeretelméleti és metafizikai, mind pszichologiai és történeti szempontból. L. M. *Glossner* Der spekulative Gottesbegriff in der neuesten Philosophie 1894; H. *Lennerz* Natürliche Gotteserkenntnis 1926; *W. Schmidt* Menscheitswege zum Gotterkennen 1923; Der Ursprung der Gottesidee 6 k. 1926/36; Ez természetesen a dogmatikusoknak is alkalmat adott az istentan tüzetesebb tárgyalására nemcsak a nagy dogmatikai kézi könyvekben, hanem monografiákban is, melyek közül a következőket említjük: I. *Kleutgen* De ipso Deo 1881; *Franzelin* De Deo uno et trino[4] 1910; *G. van Noort* De Deo uno et trino[3] 1920; K. *Gutberlet* Gott der Einige und Dreifaltige 1907; *J. J. Berthier* Tractatus de Deo uno 1901; I. *Dudek* De Deo uno et trino 1918.

1. fejezet. Isten megismerése.

A *helyes istenismeret* a vallási élet főgyökere,[1] a helyes világ- és életmegítélés biztosítéka; fénye átvilágít minden dogmát és titkot; viszont a torz világismeret és minden dogma-torzítás homályt vet az Isten ismeretére. Minden fajta istentagadás és Isten-hamisítás végelemzésben az Isten megismerését érintő tévedésekben gyökerez. Ezért van alapvető jelentősége az istenismerés teologiai noetikájának.

Isten megismerhető természeti és természetfölötti úton; és e két forrásból táplálkozik a teologiai istenismerés.

24. §. Isten természeti megismerése.

Diekamp I § 12; *Bartmann* I § 18 19; *van Noort* 1; *Pesch* II n. 3—38; *Scheeben* I 464—489; *Pázmány* Kalauz I 1 2 (Ö. M. III 17 kk.); *Petavius* I 1 kk. — *Thom* I 2, 12; Gent. I 12—14; *Suarez* De divina subst. II 7—13; *Salmant.* tr. 2, 1 2; *Billuart* De Deo 1, 1 2; *Berti* I 1; III 1, 1; *Frassen* De Deo 1, 1, 1.

J. *Quermbach* Die Lehre des h. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis 1906; *Waibel* Natürl. Gotteserkenntnis und die Apologeten d. 2. Jahrhunderts 1916; K. *van Endert* Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit 1869; K. *Unterstein* Natürl. Gotteserk. nach den kappadozischen Kirchenvätern 1903—4; G. *Grunwald* Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter 1907; A. *Daniels* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im 13. Jahrh. 1909; E. *Rolfes* Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristot. 1898; K. *Staab* Die Gottesbeweise in der kath. deutschen Litteratur von 1850—1900 1910. — *Gutberlet, Lehmen, Hontheim, Mercier* stb. bölcseleti teodikéje; *Schanz, Sawicki, Gutberlet, Hettinger, Esser-Mausbach, Duilhet de Saint Projé* stb. Apologiái (rendesen az első kötet eleje). *Prohászka* O. Isten és a világ[3]1827; *Didio* Der sittliche Gottesbeweis 1899; *De Munninck* Praelectiones de exis-

[1] «Optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium»; *August.* Lib. arbitr. I 3, 5.

tentia Dei 1904; O. *Zimmermann* Das Dasein Gottes 4 k. [5]1923; G. *Michelet* Dieu et l'agnosticisme contemporain [3]1912; *Schütz* A. Az istenbizonyítás logikája 1913; R. *Garrigou-Lagrange* Dieu, son éxistence et sa nature [5]1928; H. *Lennertz* Natürliche Gotteserkenntnis 1926; F. *Sawicki* Die Gottesbeweise 1926; I. *Mausbach* Gottes Dasein u. Wesen 2 k. 1929; *Schütz* A. Isten a történelemben 1934 (2—4 ért.); Az örökkévalóság 1936 (1—3. ért.).

1. Isten természeti megismerhetőségének valósága.

Tétel. **Az igaz Isten a műveiből a természeti ész világánál megismerhető.** *Hitigazság,* melynek a vatikáni zsinat ebben a formában adott kifejezést.[1]

Magyarázat. 1. A magára álló elme külső segítség nélkül, pusztán a lett dolgokból kiinduló megfontolás alapján *képes* rátalálni az igaz Istenre. Nem mondja ki a zsinat, hogy az emberek általában tényleg természeti eszük segítségével jutnak el az Isten ismeretére; hisz ugyanaz a zsinat erkölcsileg szükségesnek mondja a (módja szerint természetfölötti) kinyilatkoztatást.[2] Csak azt állítja, hogy van az emberben természettől fogva erő és képesség megismerni az Istent, még pedig nem akárhogy, mondjuk, sejtésszerűen vagy valószínűséggel, hanem biztos ismeréssel, vagyis olyannal, mellyel szemben nincs helye józan (logikailag megokolt) kétségnek. 2. A magára álló ész képes megismerni az *igaz* Istent; vagyis nem akármilyen felsőbb lényt, mely alkalmas arra, hogy az ember vele vallási viszonyba lépjen. Az igaz Isten a Vaticanum szerint[3] *a)* abszolút való, vagyis léttartalom tekintetében végtelenül tökéletes, létezése módjára nézve pedig minden más valótól független (magától való); *b)* szellem, azaz gondolkodó és akaró személyes való; *c)* transzcendens, vagyis egészen és mindenestül más mint a világ. A katolikus igazsággal *ellentétben* van:

Közvetlenül az *agnószticizmus;* még pedig 1. a *bölcseleti* agnószticizmus, mely azt tanítja, hogy biztos ismeretünk nem terjed a tapasztalás világán túl, akár azért, mert csak tér- és időszemléleti anyagra van berendezve (Kant), akár azért, mert minden tényleges ismeretünk csak tapasztalati elemek kombinációja (pozitivizmus; Comte, Spencer). 2. A *vallási* agnoszticizmus; *a) Luther, Baius:* az eredeti bűn következtében meghomályosult értelmünk és megrogyott akaratunk olyanná lett az érzékfölötti, nevezetesen a vallási igazságokkal szemben, mint a bagoly tekintete a napfénnyel szemben, s csak az isteni kegyelem, illetőleg a kinyilatkoztatás segítségével tud hozzájuk fölemelkedni. *b)* A *tradicionalizmus:* A szóbeli tanítás szüli az elvont gondolatot, s így csak élő tanítás, az elődöktől eredő hagyomány, végelemzésben Isten őskinyilatkoztatása vezethet a vallás-erkölcsi alapigazságok ismeretére (Bonald, Bautain, Lamennais stb., az ú. n. szigorú tradicionalizmus a 19. század első felében, mely katolikus francia gondolkodók visszahatása a kantizmus ellen). Némi rokonságban van ezzel az állásponttal a *teoszofisták* fölfogása: A kiváltságos tiszta-látók közvetlenül megérzik az Istent, a többiek ezeknek a vezetőknek hisznek. — A *liberális protestantizmus,* a *modernizmus* és a dialektikai teologia a bölcseleti agnoszticizmus álláspontjára helyezkedik, és az istenismerés ügyében az

[1] Vatic. 3 c. 1 de Deo *Denz* 1801. [2] *Denz* 1786; cf. 5. § 1. [3] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

elmét arra utalja, hogy a vallási élményben közvetlenül megtapasztalt Istenséget logikailag valószínűvé tegye, és így megmutassa, hogy a vallásos állásfoglalás nem észszerűtlen.

Közvetve ellenkezik tételünkkel az *istentagadás*; t. i. ha nincs Isten, nem is ismerhető meg. A tudományos istentagadásnak két iránya van: a formális istentagadás vagy materializmus, és az istenhamisítás vagy panteizmus. A katolikus dogma megvédi az agnoszticizmussal szemben az észnek jogát és erejét a legjelentősebb kérdés ügyében, a monizmussal szemben pedig biztosítja ennek a jognak helyes gyakorlatát.

Bizonyítás. A *Szentírás* úgy mutatja be Istent, mint aki szóval és tettben közvetlenül megnyilatkozik; vagyis általában természetfölötti istenismeretet közvetít. Mindazáltal esztelennek minősíti azt, aki azt mondja szívében: Nincs Isten, s számos kijelentése jelzi az észnek Istenhez vezető útjait, mind a nagyvilágban: «Isten dicsőségét beszélik az egek, és kezeművét hirdeti az égbolt»; mind a «kis világ»-ban: «Ne hallana a fülnek plántálója s ne látna a szemnek alkotója?»[1] Isten természeti fölismerhetőségét forma szerint is kimondja az ószövetség a görög skepticizmussal, az új a pogányság egyetemes vallási tájékozatlanságával szemben: «Balgák mindazok az emberek, akikben nincsen az Isten ismerete; és a látható jókból nem tudták megismerni azt, aki vagyon; és a műveket szemlélve, nem ismerték föl az alkotót... A teremtmények nagyvoltából, szépségéből nyilván meg lehet ismerni azok teremtőjét».[2] «Ami megtudható az Istenről, az világosan ismeretes köztük, mert Isten világosan megismertette velük. Hiszen nyilván vagyon előttük is (az istentelenek előtt), mivel az Isten kijelentette nekik; ami láthatatlan benne, örökkévaló ereje és istensége, a világ teremtése óta észlelhető, mert az értelem a teremtmények révén fölismeri. Ép ezért nincs mentség számukra».[3] Szent Pál apostoli igehirdetésében ismételten utalja a pogányokat a természetben és a történelem folyásában megnyilvánuló gondviselésre, melyből ők is teljes biztonsággal fölismerhették az igaz Istent, ha akarták.[4]

Az *atyák* az apologéták korától kezdve egyrészt éles szemrehányásokat tesznek a pogányoknak, hogy eszükkel nem találtak rá az igaz Istenre; másrészt Isten létezését bizonyítják.[5] Idevonatkozó gondolatmeneteiket a skolasztikusok, főként Szent Tamás (I 2, 3, ahol az elme Isten-találásának öt útját jelöli meg; cf. A bölcselet elemei, 269. lap) rendezték és finomították, a modern hívő bölcselők és az apologéták pedig a haladottabb természettudományos és kritikai igények szerint gazdagították és kimélyítették.

Bölcseleti igazolás. Istent az ember a maga erejéből akkor képes megismerni, ha van értelmi képessége, mely a természet köréből eredő indítások hatása alatt el tud jutni erre a tételre: van Isten. S erre képesíti az embert az elégséges megokolás és az okság elvének következetes végiggondolása és alkalmazása.

1. Az elégséges megokolás logikai elve (principium rationis suffi-

[1] Ps 13$_1$ 18$_{2-7}$ 93$_9$. [2] Sap 13$_{1-5}$; cf. Job 12$_4$ 13$_2$ 28$_{12-17}$ Sir 36$_{19}$ Is 44$_{25}$ 45. [3] Rom 1$_{18-25}$; cf. Rom 2$_{14-16}$. [4] Act 14$_{14-16}$ 17$_{22-31}$. [5] *Justin.* I 18—20 II 10 13; *Theoph.* I 5 II 22; *Tertul.* Testim. animae; Apolog. 2, 17; Spectac. 2; *Minut. Felix* 17 etc. *August.* Lib. arbitr. II 3—15.

cientis) azt követeli elménktől, hogy csak elégséges logikai megokolás alapján fogadjon el igaznak bármilyen ismeretet. Ez az elv minden megismerés hajtó ereje, a tudományok lelke és az ész élete ; tagadásával lehetetlenné válik minden logikai értékű ismeret, és meghal minden tudomány. Az elégséges megokolás igénye nem áll meg a gondolatoknál, hanem kiterjeszkedik a gondolattartalmakra, a létre is, vagyis arra, ami adva van vagy lehet a megismerés számára. Ami ugyanis a tudat előtt mint adottság, mint lét jelentkezik, arra nézve is az elme fölteszi a kérdést : Miért van? És ha azt találja, hogy az a lét nem okolja meg magamagát, akkor másban keresi a megokolást. Ámde nem lehet minden lét megokolását másban keresni ; mert formális ellenmondás, hogy minden mással legyen megokolva ; hisz a mindenen kívül nincs más.[1] Tehát *ha van lét, mely megokolást igényel, akkor van olyan lét is, mely magamagát okolja meg* (ezt kimondja Szent Tamás 3. útja). Magamagát okolja meg az olyan lét, mely *a) tartalom* tekintetében egyesít magában minden logikai és etikai értéket ; a merő igazság nem hagy megoldatlanul egy logikai kérdést sem, és a merő szentség, vagyis erkölcsi értékesség semmiféle erkölcsi kétségnek nem hozzáférhető. Az a lét, mely csak igazság és a tiszta igazság, csak szentség és a teljes szentség, magában hordja önigazolását ; annak önmagában van létjogosultsága. Csak a darab lét, a tökéletlen, hiányos lét kiált hiányosságának megokolása után, melyet csak rajta kívül lehet megtalálni ; a hiány korlát, mely kívülről kényszerül rá a létre (Szent Tamás 4. útja). *b) Létezése módját* tekintve független minden más léttől, vagyis minden lehetséges tetterőnek birtokosa ; mert különben önnállásában más lényre szorul. Ez pedig az abszolút lét (1. és 2. út). Tehát ha teljes következetességgel alkalmazzuk a tudatban adott létre a megokolás elvét, eljutunk az abszolút léthez : *Ha van egyáltalán valami, kell lenni abszolút létnek* is ; különben az elégséges megokolás logikai elvének nincs elég téve.

Ezt a következtetést elfogadják a materialisták és panteisták (monisták) is. De *tagadják az agnósztikusok.*

A *bölcseleti agnószticizmust megcáfolja* a tudományos ismeretkritika, mely megmutatja, hogy *a)* az agnószticizmus az ő relativizmusával és kriticizmusával nem egyéb, mint noétikai antrópologizmus, vagyis merőben az emberre szabott ismeretnek minősít minden a tapasztalaton túlmenő ismeretet, és ezzel tagadja, hogy van abszolút igazság, és komolyan el akarja hitetni, hogy van pl. olyan világ, hol (föltételezve a fogalmak azonosságát) $2 \times 2 \leqq 4$. Ám így a legradikálisabb skepticizmusba torkollik, ami pedig halála minden bölcseletnek és tudománynak. *b)* Nem vihető következetesen keresztül. Kant is egy sereg transzcendens (nemtapasztalati) elemet vesz föl, aminők pl. az aprióris ismeretformák, az igazság abszolút logikai és erkölcsi posztulátuma stb. (Bölcselet elemei 12–17. §). — A *vallási agnószticizmus a)* teologiailag téves (55. § 4). *b)* A látszat ellenére rossz szolgálatot tesz a vallásnak. Ha a vallás sar-

[1] Ez a súlyos megállapítás : a bölcselő vizsgálódásnak mind a három területén lehetetlen a «regressus in infinitum» azt mondja, hogy kell tételezni abszolútumot a létben (primum ontologicum), az etikumban (végcél), a logikában (őselvek) — ez az aristotelesi bölcselkedés sarkallója, amint Pauler Á. megállapította (Bevezetés a filozófiába 29. §). S ez a tételezés független attól, vajjon véges vagy végtelen azoknak a relatívumoknak a sokasága, melyek megokolásként abszolútumot követelnek.

kalatos igazságai szolid logikai alapon teljesen nem biztosíthatók az ész támadásai ellen, akkor a vallási élmény folyton abban a veszedelemben forog, hogy majd fikciónak tekintik ; vagyis az ember kisértésbe jut merőben ekonomiai szerepet tulajdonítani a vallási élménynek : mihelyt gazdaságosabb élménye akad, nyomban kiad rajta (lásd 31. lap). — A *tradicionalizmus* bölcseletileg is téves : *a)* Ha az ész képtelen a maga erejéből vallási és erkölcsi ismeretekre, akkor a maga erejéből nem képes azt sem megismerni, hogy hihet-e a hagyománynak, végelemzésben Isten őskinyilatkoztatásának. *b)* Ha az emberi észben általában nincsen spontán erő az igazság megtalálására, akkor nincs ereje a fölkinált igazság átvételére és fönntartására sem. *c)* A szó és tanítás az érzékfölötti igazságok biztosabb, könnyebb és élesebb megismerésére szükséges ; de nem egyáltalában ; hisz van gondolat a szó és képzet előtt is, mint épen az újabb kisérleti pszichologia (würzburgi iskola) ismét kimutatta (Bölcselet 15. § 1). A tradicionalizmust az Egyház is elítélte.[1]

2. Tudatunk megállapítja, hogy van valami (legalább az én és a nem-én) ; az okság elve (principium causalitatis) pedig követeli, hogy a létező lét okát létezőben keressük ; nem-létező ugyanis nyilván nem létesíthet. Ennek értelmében így következtetünk : Ha van valami, akkor van abszolút való ; ám *van valami létező, tehát* ennek elégséges okaként *van abszolút való.* — Következésképen *téves az idealista panteizmus* (Hegel), mely a merő gondolatot, a törvényt teszi meg legfőbb valónak. A merő gondolat a maga elvontságában nem lehet létező lénynek elégséges oka ; az elégséges okság elve ugyanis az ok és okozat egyenlőrangúságát követeli : nem lehet kevesebb valóság az okban, mint amennyit találunk az okozatban. Tehát rossz nyomon járnak azok is, kik valamely valódi vagy vélt értéket (pl. becsület, haladás, fajiság, állam) tesznek meg abszolútumnak, mint az *értékelméleti idealizmus.* Téves az ú. n. *ontologiai istenbizonyítás* is, mely az Isten fogalmából akar a létére következtetni : Isten olyan való, amelynél nagyobbat nem lehet gondolni ; ám a gondoltnál nagyobb a létező ; tehát Isten létezik. Ez a következtetés μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ; a merő fogalomból csak logikai halálugrással lehet a létezés rendjébe átlendülni.[2]

3. *Az abszolút létező szellem.* Ez foly az okság elvének következetes alkalmazásából : *a)* Van a tapasztalati világban szellem, pl. a gondolkodó én ; minthogy pedig az ok nem tartalmazhat kevesebb valóságot az okozatnál, a tapasztalati szellem abszolút okának szellemnek kell lennie. *b)* Vannak a tapasztalati világban elemek, melyek csak szellemi oknak lehetnek okozatai : a törvény és célirányosság (31. § 2 és 34. § 2). A szellem pedig létezése módját tekintve csak *személyes* lehet : személyesség nélkül ugyanis az ismerő és akaró tevékenységnek nincs központja és irányítója. Az abszolút való személyes szellemiségét azonban az abszolút való fogalmából apriori is lehet következtetni (29. §). — Következésképen *téves a materializmus,* mely különben önmagára cáfol, mikor kínálja magát : az igazság nevében és jogcímén követel elismerést ; az igazság pedig anyagtalan való.

4. *Az abszolút szellem transzcendens,* vagyis mind léttartalmában mind létezése tényében mindenestül más mint a világ. Ezt lehet igazolni

[1] *Denz* 1617 1649—52. [2] Szent Anzelmre és istenbizonyítékára nézve lásd *Schütz* A. A skolasztika atyja (Őrség 1936 7. szám).

az okság elvével : A világ ugyanis, akármilyen oldalról tekintjük, megokolását semmikép sem hordja magában, hanem önmagából kiutal abszolút valóra mint okra. *a)* A lét és létesülés szempontjából : A világot alkotó lények keletkeznek ; a keletkező lények mástól lettek (önmagától keletkezni, ez összeférhetetlen az okság elvével ; okozni ugyanis annyi mint cselekedni ; cselekedni pedig csak az tud, ami létezik ; ha pedig létezik, már nem kell létesülnie). Ám ha a világ lényei egyenkint mind mástól lett lények, akkor a maguk összességében is ; az azonosság elve értelmében ugyanis egy egész nem rendelkezhetik olyan tulajdonságokkal, melyek a részek tulajdonságainak ellenmondanak. Tehát a magától való nem azonos a világgal, amely mástól való. *b)* A világ formáját adó törvényszerűség és *c)* a világfolyamatot irányító célirányosság csak abszolút értelemben és akaratban leli elégséges okát ; ám ez nem lehet a világ (31. és 34. §). — Következésképen *téves a monizmusnak panteista formája* is ; a világ nem az abszolút való, az Isten ; az abszolút való és a világ nem úgy viszonylanak egymáshoz, mint szubstancia és járulék, hanem mint alkotó és mű.

5. Ha van a világtól független abszolút szellem, az mint minden létnek forrása az én alkotóm is, és mint minden érték foglalata és birtokosa összes törekvéseim és tehetségeim egyedül megfelelő végcélja ; tehát vele vallás vonatkozásába léphetek, sőt kell lépnem. Alapvető erkölcsi követelés ugyanis, hogy a gyakorlati magatartás az elméleti megismeréshez igazodjék. Az abszolút szent Értéknek is magától értődő követelése, hogy minden tőle való lény őt vallja első okának és végső céljának, mindegyik a maga természetének megfelelő módon, tehát az ember értelmes módon, vagyis vallás gyakorlása által. *Az abszolút való* mint a vallási élet központja : *Isten* (2. § 1). — Következésképen *nincs igazuk a liberális protestánsoknak* (Jacobi, Schleiermacher) és a modernistáknak, mikor azt állítják, hogy az Isten elméleti megismerhetőségének nincs gyakorlati jelentősége ; sőt káros, amennyiben zavarja a vallási élménynek, az Isten «megérzésének» közvetlenségét. Minden élmény ugyanis elsősorban a tartalmától nyeri értékét ; ám az élmény-tartalom gondolat, melyet csak az ismerő folyamat biztosít a lélek számára.

2. Isten természeti megismerhetőségének folyományai.

1. *Isten természeti megismerése absztraktív.* Vagyis : hogy a magára álló elme eljusson Isten ismeretére, nincs szükség másra, mint az elme ama tehetségére, mely az abszolút, szellemi, személyes, transzcendens való fogalmát meg tudja alkotni ; továbbá az elégséges megokolás és okság elvére, mely a tapasztalati világra támaszkodva kimutatja az abszolút való létezését. A természeti istenismeret minden mozzanata e két kútfőből meríthető. Következésképen *téves* az a fölfogás, mely a természeti istenismerésnek nem ugyan okául, hanem elengedhetetlen föltételeként (conditio sine qua non) szükségesnek tart vagy valami hagyományozott tanítást *(mérsékelt tradicionalizmus*, az ú. n. löveni iskola a 19. század második felében : Ubaghs, Lefebve, Laforet stb.) vagy egy belénk oltott isteneszmét *(innatizmus:* Descartes ; J. Kuhn). Ez a fölfogás nem katolikus-ellenes, nem eretnek-jellegű ; de bölcseletileg, illetőleg teologiailag téves (Bölcselet 3. §).

2. *Isten létezése bizonyítható.* A bizonyítás ugyanis logikai művelet,

mely egy tételt azáltal tesz nyilvánvalóvá, hogy logikai kapcsolatba hozza más, nyilvánvaló tételekkel (premisszák, előzetek). Már most ez a tétel «Van Isten», nyilvánvalóvá tehető a következő előzetből: A tapasztalati lények akármely oldalról tekintjük is, úgy mutatkoznak mint mástól való lények; a mástól való lények egyenként, tehát összességükben is rajtuk kívülálló és ennyiben transzcendens lénytől erednek, amely csak úgy lehet elégséges okuk, ha abszolút.[1] Ezt az istenbizonyítást el lehet végezni a közönséges, nem tudományos gondolkodás színvonalán: *közönséges istenismeret.* Föl lehet azonban építeni teljes tudományos fölkészültséggel is, a logika összes igényeinek szemmeltartásával: *tudományos istenbizonyítás.* Ez legcélszerűbben a tapasztalati világ legegyetemesebb szempontjaiból indul ki: (létezésmód és léttartalom törvény és célirányosság), és pedig mind a világegyetem, a kozmosz, mind a lelki világ egyetemes tényeiből. Igy három egyetemes istenérvet lehet megalkotni: az étiologiai (létesítő oksági, voltaképen ontologiai), nomologiai és teleologiai istenbizonyítást; mindegyiknek van kozmologiai és pszichologiai arculata, és mindegyiknél lehet egy-egy kiemelkedő jelenség-csoportból kiindulni; pl. az etiologiai érvelésben az élők keletkezéséből: biologiai istenérv; a teleologiai érvelésben az erkölcsi törekvésből: etikai istenérv stb.

A közönséges istenismeret nem nehéz. Hisz csak a természetünk hozományául adott oksági gondolkodást kell alkalmaznunk egy olyan tárgyra, melynek meglelésére embervoltunk számos mozzanata sarkal és igazít. Isten a maga számára alkotott[2]; akármely művének bármilyen könnyed érintésére megrezzen lelkünknek valamely húrja: eszünk a világműnek alkotóját keresi és a világ-háztartás rendezőjét sejti, lelkiismeretünk a megvesztegethetetlen örök bírót féli, ügyefogyottságunk a mindenható irgalmas segítőt áhítja, igazságérzékünk a tapasztalati élet igazságtalanságainak tapasztalatfölötti kiigazítását követeli és i. t. Ellenben *a tudományos istenbizonyítás a legnehezebb tudományos föladat;* a legszívósabb következetességet, a tapasztalattól legmesszebb távolodó absztrahálást, az elméleti és gyakorlati szempontok egész özönének méltatására képes egyetemesítő erőt, nagy elmebeli alázatot és a megismert igazság összes következményeinek vállalására kész férfiasságot kíván. Szellemileg fáradt emberek, nemkülönben a gyakorlati életre fordult korok és irányok húzódoznak ettől a szellemi erőkifejtéstől; és ezért érthető, ha az istenbizonyításnak elébe teszik azt a közvetlenebb jellegű istenismerést, melyet lehet bizonyos értelemben «megélés»-nek, Isten megérzésének mondani (32. lap). A baj ott kezdődik, ahol tagadják a bizonyító istenismerés lehetőségét és jelentőségét. Ez egyúttal az igazság és a tiszta tudomány eszményének is lefokozását jelenti, és az emberi törekvéseket végelemzésben az ösztönélet színvonalára szorítja le.

3. *Az elméleti istentagadás lehetetlen;* vagyis lehetetlen, hogy valaki logikailag megalapozott állandó meggyőződésévé érlelje ezt a tételt:

[1] Isten bizonyíthatóságát a Vat. fönt idézett határozata nem mondja ki, de burkoltan tartalmazza. Már A. *Bonetty* tradicionalistának 1855-ben alá kellett azt írni; *Denz* 1650; az antimodernista eskü is előírja *Denz* 2145. [2] *August.* Conf. I 1; *Tert.* Marcion. I 10 (Animae enim a primordio conscientia Dei dos est). Ezért mondja az Irás menthetetlennek azt, aki az Istent nem ismeri Rom 1_{20}; Sap 13 Ps 13_1.

nincs Isten. Ez ugyanis csak az ember logikai igényének és tehetségének kiirtásával, teljes logikai perverzióval volna lehetséges. Lehetetlen továbbá, hogy épelméjű fölnőtt ember az Istenségnek legalább valami homályos ismeretére ne jusson, amely elégséges arra, hogy vallást gyakoroljon. A vallástalan ember a történet és etnográfia tanusága szerint is a nyelvnélküli ember sorsában osztozik: nem létezik.[1] — *Lehetséges* azonban, hogy valaki egész élete folyamán nem jut el az igaz Isten ismeretére. Még inkább lehetséges, hogy tagadja életével azt, akit lehetetlen volt eszével föl nem ismernie (gyakorlati istentagadás). Az is lehetséges, hogy valaki huzamosan és komolyan kételkedjék, még pedig tudományos komolysággal is, Isten létezésében, különösen ha a kriticista és agnószticista balítéletek áldozata. Nevezetesen a következő *nehézségek* állják útját sok bölcselőben az igaz Isten megismerésének:

a) Az *okság elve nem vezet ki a világból.* Hisz csak azt követeli, hogy minden keletkezőnek oka legyen; és így legföljebb egy a maga erejében fönnálló végtelen világra enged következtetni (Strausz). — *Megoldás.* Az okság elve nem akármilyen, hanem elégséges okot követel, nemcsak az egyes, hanem az összes keletkezők számára. Minthogy a bölcselő elme ezt az elégséges okot nem találja meg bennük, sem külön-külön sem együtt, azért kénytelen rajtuk kívül álló valóra következtetni; különben le kellene mondania a teljes megokolásról.

b) Az istenbizonyítás Istent mint ok nélküli valót állítja oda, ami által *a kozmologiai rejtély helyébe teologiait állít;* miért kell az okozott lények sorában épen Istennél megállni, és miért nem szabad kérdezni: Istent mi hozta létre? Egyben azonban kimondja a maga halálos ítéletét: Ha Isten minden törvény és megokolás fölött áll, akkor a logikai törvénynek sem hozzáférhető, és így a gondolkodás számára nem érhető el (Kant, Lotze). — *Megoldás.* A katolikus gondolkodók istenbizonyításában Isten nem megokolatlan rejtély, hanem a legteljesebb logikai és etikai megokoltság, árnyék nélküli világosság az ész és az értékelés számára. A tudományos istenkeresés nem akármilyen oknál állapodik meg, hanem csak a maga-okoló abszolút Valónál. Ép ezért az abszolút Való nem is törvényen kívül álló, hanem minden törvényszerűség és észszerűség megvalósultsága és forrása, a πρῶτον Λογικόν.

c) A *végtelen személy ellenmondás;* a személyes lény korlátolt egyed más egyedekkel szemben (Hartmann és a panteisták általában). — *Megoldás.* Bizonyíthatatlan állítás, hogy a személyesség metafizikai mivolta elhatároltság. A személyesség ugyanis a szellemi valónak létmódja; a szellemi való tudásban és akarásban átfogja nemcsak a tárgyi világot, hanem önmagát is; a személyesség tehát elsődlegesen a szellemi maga-állást, szubszisztenciát jelenti, és a léttartalom végtelenségével már azért sem összeférhetetlen, mert a tapasztalati személyiség (ember) is elsősorban nem másokkal szemben való elhatároltságot, hanem szellemi maga-állást és központiságot, értelmi és akarati magabírást jelent, mely léttartalom tekintetében végnélküli lehetőségeknek áll nyitva: az egész igazságnak és a teljes tökéletességnek.

[1] *Cicero* Tusc. I 13; Nat. deor. II 2 4; *Seneca* Ep. 117 5 *Plutarch.* Adv. Colot. opp.

4. Gyakorlati folyomány: *Az Isten létezése tárgyilag nyilvánvaló igazság; ebből azonban nem következik, hogy alanyilag is minden esetben könnyen nyilvánvalóvá tehető;* azaz nem következik, hogy akárkire könnyen és biztos eredménnyel rá is lehet bizonyítani. Isten léte ugyanis nemcsak elméleti, hanem kiváltkép gyakorlati kérdés is; elismerése a legmélyebb életbevágó következményekkel jár. Ezért nem csoda, hogy akiknek bármi okon érdekük a világfölötti föltétlen, szent és igazságos Istennek nem-létezése, könnyen elzárkóznak az istenbizonyító szempontok elől. Annyival inkább, mert Isten léte csak közvetve nyilvánvaló igazság; a közvetett nyilvánvalóság pedig nem fekszik rá a lélekre mechanikailag, ellenállhatatlan súllyal, hanem csak erkölcsi hatékonysággal szólít elfogadásra. Jóindulatú emberekkel is megtörténhetik, hogy keserves élettapasztalatok legalább ideig-óráig zavarba hozzák őket Isten létét illetőleg; fájdalmas csapás súlya alatt hányan lázadoznak: ha volna Isten, ezt nem engedhette volna meg. Mindezekben az esetekben tehát az istentagadás vagy kételkedés leküzdése alig érhető el istenbizonyítás útján. Mert a bizonyítás észhez szól ugyan, de azért készséges akaratot és szívet is kíván, mely a kérdéses igazság gyakorlati velejáróit hajlandó vállalni. Az istenbizonyítással szemben épen itt támadnak nehézségek: a szív, a szenvedély, az élettapasztalat köréből. Hozzá kell még venni, hogy az Isten léte egyben a hitnek is tárgya; ennélfogva a kinyilatkoztatás és ennek alanyi velejárója, a kegyelem számára is kell helyet hagyni. Ezek a szempontok érthetővé teszik, hogy a magukban nyomos istenbizonyítékok sokszor nem bizonyulnak elégségeseknek arra, hogy konkrét esetben istenismeretre vezessenek.

3. *A természeti istenismerés határai.*

1. *Tétel.* **A természeti ész segítségével az ember nem képes Isten szemléletére emelkedni,** *vagyis nem képes közvetlenül, intuitív módon megismerni Istent. Hittétel.*

Magyarázat. Az *intuitiv*, szemléleti ismeret az ismeret-tárgyat közvetlenül fogja föl; vagy úgy, hogy magát a megismerendő dolgot fogja meg minden fogalmi közvetítés nélkül (visio per essentiam; így ismerjük meg pl. jelen tudatállapotunkat); vagy pedig olyan fogalom közvetítésével, mely a dolgot kimerítően (adaequate) ábrázolja, ú. n. intuitiv fogalommal (visio per speciem propriam; így tud az ember pl. hidegről, bánatról). Szemben áll vele az *absztraktiv* ismeret, mely negativ, negativ-kontrér (egy negativ és egy pozitiv fogalom összekapcsolása, pl. halhatatlan = nem haló élő) vagy analog (hasonlóság alapján történő átvitel, pl. a lélegzésről lélek) fogalmakból épül föl (Bölcselet 3. § 1). Isten látása lehet teljes, mely szemléli Isten valóságát legmélyebb titkában, a Szentháromságban, vagy pedig tökéletlen, homályos, sejtésszerű, mely az isteni valóságot csak elmosódottan jeleníti meg.

Tételünket *tagadták az eunomiánus és aëtiánus ariánusok*, akik azt gondolták, hogy az Isten lényegét kimerítően kifejezi az ἀγεννησία, a nem-lettség, a lettlenség negativ fogalma, melyet minden egyéb fogalom vagy ismeret közvetítése nélkül meg tud ismerni elménk, és ilymódon

meg tudja látni Istent. Az *ontologisták* (még pedig a balszárny : Malebranche Gerdil, Gioberti, Rosmini, Ubaghs s több francia, olasz és belga katolikus tudós a 19. század második felében) azt tanították, hogy ismeretünk csak akkor lehet igaz, ha követi a dolgok rendjét. Ám Isten az első valóság, az alapvető igazság, tehát megismerésének is az első ismeretnek kell lennie (primum ontologicum est primum logicum). Különben is minden ismeretünk a legegyetemesebb megismerhetőnek determinálása, azaz logikai megszorítása ; ha nem ismernők meg elsőnek magát a létet, semmi egyébről nem lehetne szellemi ismeretünk. Igy az Istent homályosan ugyan, de közvetlenül a lét fogalmával ismerjük meg. A *begárdok* a középkorban azt tanították, hogy «a léleknek nincs szüksége a mennyei dicsőség világosságára avégből, hogy fölemelkedjék az Isten látására». Ezeket elítélte a vienne-i zsinat,[1] az ontologistákat IX. Pius és XIII. Leo.[2]

Bizonyítás. Mindkét szövetség állandó tanítása, hogy *a)* halandó *ember nem láthatja meg Istent*, még a legkiváltságosabbak sem, mint Mózes[3] és Szent Pál, aki egyenest azt mondja : «A boldog és egyedül hatalmas, a királyok Királya és uralkodók Ura, akinek egyedül vagyon halhatatlansága, és megközelíthetetlen világosságban lakik ; akit semmi ember nem látott és nem láthat ; akinek dicsőség és örök hatalom. Amen».[4] *b)* Isten látása a természetfölötti életnek *másvilági jutalma:* «Most tükör által homályban látunk ; akkor pedig majd színről-színre».[5] Az *atyák* a Szentírás kijelentéseire[6] támaszkodva kezdettől fogva hangsúlyozzák Isten láthatatlanságát. Mikor aztán megjelentek az eunomiánusok, velük szemben egyértelműleg tanították, hogy lehetetlen látni az embernek a földön az Istent ; sőt amennyire lehetetlen, hogy valaki megelőzze az árnyékát, épúgy lehetetlen, hogy a testben időző ember a test nélküli valóval közvetlen kapcsolatba jusson.[7]

A szentatyák, különösen *Szent Ágoston*, kit aztán az őt követő Anzelmmel és Bonaventurával együtt az ontologisták szeretnek pártfeleiknek tekinteni, olykor úgy beszélnek, mintha lehetne Istent közvetlenül is megismerni.[8] De ők is vallják Istennek műveiből való megismerhetőségét.[9] A kérdéses helyeken gondolataik összefüggéséből nyilvánvaló, hogy Istennek misztikai megismeréséről beszélnek. A platóni szellemben gondolkodó Szent Ágoston a külső teremtésből kiinduló hosszadalmas oknyomozó gondolatmenetek helyett szeret utalni a romlatlan, tiszta, Istent áhító lélek tanuságára, mely egyéb teremtmények közvetítése nélkül, saját magából talál rá az Istenre. Továbbá kedvelt gondolata, melyet szintén Platonból merít, hogy Istent a lélek meg tudja látni az örök igazságokban (qui videt veritatem, videt aeternitatem) : az igaz, jó és szép örök normáit közvetlenül Isten ragyogja bele a lélekbe ; ő egyúttal az a nap, melynek fényénél az értelem számára láthatóvá válik minden

[1] *Denz* 475. [2] *Denz* 1659—1665 1894—1900. [3] Ex 33$_{18-23}$. [4] 1 Tim 6$_{16}$; cf. 2 Cor 12$_{1-6}$. [5] 1 Cor 13$_{12}$; cf. 125. §. [6] Főként Ex 33$_{20}$ és Jn 1$_{18}$-ra ; így pl. *Iren.* IV 20, 5 ; *Orig.* Princip. I 1, 6 8. [7] *Tert.* Marcion. I 10 ; *Athanas.* Ctra gent. 35 ; *Nazianz.* Or. 28, 19 ; *Nyssen.* Ctra Eunom. 12 ; *Basil.* ep. 8, 7 234, 1 ; *Didym.* Trinit. III 16 ; *Chrysost.* De incomprehensibili Dei natura. [8] Pl. Vera rel. 30, 56 ss. Lib. arb. II 12, 33 ss. [9] *Aug.* Sermo 141, 2 ; Lib. arb. III 23, 70 ; *Bonav.* Opera (Quaracchi) I 302.

megismerhető ; de maga az Isten, úgy amint van, közvetlenül nem látható. Ez tehát nem ontologizmus.[1]

Tételünket *ésszel* is be lehet bizonyítani. *a)* Minden természeti megismerésünk *érzéklésen* kezdődik ; ennek az érzéki eredetének anyajegyét le nem vetheti az istenismeret sem ; tehát nem érheti el közvetlenül őt, az érzékfölötti valót. «Nagyobb az Isten a mi szívünknél.»[2] *b)* Ha Istent közvetlenül lehetne látni, *senki sem gondolhatná az ellenkezőjét;* tehát senki sem tagadhatná az Isten létét és nem tévedhetne mivoltát illetőleg.[3]

Az *eunomiánusok* súlyos teologiai tévedésben vannak, mikor a lettlenséget, ezt a merőben negativ jegyet gondolják Isten lényegének (26. §). Az *ontologisták* pedig súlyos bölcseleti tévedést követnek el, mikor azt hiszik, hogy a megismerés rendje egymásután tekintetében követi a lét rendjét, és a dolgok csak a lét általános fogalmában és nem önmagukban ismerhetők meg. Teologiai tévedésbe esnek, mikor a lét általános fogalmát Isten fogalmával azonosítják. Mikor pedig azt állítják, hogy a dolgok csak Istenben ismerhetők meg s nem magukban is, okoskodásukba belecsúszik az a metafizikai föltevés, hogy a dolgoknak nincs magukban önálló létük ; hisz minden dolog annyiban ismerhető meg, amennyiben van ; az ismerés a léthez simul. De ha minden ismeret csak úgy jöhet létre, mint a lét általános fogalmának logikai determinálása (a lét fogalmának szűkítése új meg új logikai jegyek hozzáadása által), ez azt jelenti, hogy minden konkrét egyedi való az egyetemes létnek metafizikai determinációja ; ez pedig burkolt panteizmus.

Hozzáadás. A hittudósok nemcsak az ember természeti tehetsége számára vallják lehetetlennek a szemléleti istenismerést, hanem általában azt tartják, hogy *bármilyen eszes teremtménynek lehetetlen természeti tehetségével meglátni az Istent.* Ezt Szent Tamás így igazolja[4] : Az ismeret az ismerettárgynak és ismerő alanynak vitális egysége ; az ismerettárgy belép az ismerő alanyba, meghatározottsága lesz az elmének. Ám minden meghatározottság igazodik a meghatározottság hordozójának természetéhez ; s így az ismerettárgy az ismerő alanyban csak az ismerő alany természetének megfelelő módon lehet jelen.[5] Már most Isten merő valóság, actus purus (27. §) ; bármilyen teremtett elme pedig csak képességes lény (ens potentiale) ; tehát a tiszta valóságot csak képességi módon, vagyis nem az ismerettárgy sajátos módján, hanem csak a maga módján tudja befogadni. Következésképp teologiai tévedés az a föltevés, hogy lehetséges olyan teremtmény, melyre nézve természetes velejáró, mintegy hozomány Isten látása (természetfölötti teremtmény : Becanus, *Ripalda*[6]). A természetfölötti fogékonyságnál (potentia obedientialis) fogva azonban a teremtmény fölemelhető Isten színe látására.[7]

2. *Jóllehet azonban Istent nem lehet szemléleti úton megismerni, róla való ismeretünk mégsem merőben negativ vagy terminativ, hanem pozitiv is.* — Ez *biztos* tanítás a *gnósztikusokkal szemben,* akiknek fölfogása szerint Isten

[1] *August.* Trinit. VII 2 ; XII 24 ; *Thom* I 88, 3 ; 84, 5 ; 12, 11 ad 8. Cf. J. *Hessen* Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem h. Augustin 1919. [2] 1 Jn 3_{20} ; *Thom* I 12, 1. [3] *Thom* I 2, 1 ; in Boeth. Trinit. prooem. 1, 3 ; cf. Ver. 18, 2. [4] *Thom* I 12, 4 resp. [5] Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis ; cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. [6] *Ripalda* De ente supernat. 23. [7] *Thom* III 11, 1 ; 125. § 2.

az értelemnek teljességgel hozzáférhetetlen, áthatolhatatlan mély sötétség (βυθὸς ἄγνωστος), akiről csak azt lehet megmondani, mi nem. Hasonlóképp tanítanak az újplatonikusok, akik azonban a negativ istenismeretet le akarják győzni misztikai fölemelkedéssel. A *nominalisták* szerint pedig Istenről csak azt lehet tudni, hogy a világnak alkotója, és ezért csak viszonylagos állítmányokat lehet róla megállapítani: teremtő, úr, cél stb. Vagyis szerintük Isten megismerhető tevékenységének eredményeiben, végpontjaiban (in terminis actionis; ezért: terministák), de nem mivoltában; olyanformán, mintha valaki az emberi beszédet csak írásjelekből, a zenét csak hangjegyekből, a színeket csak a megfelelő éterrezgésekből, a tengert csak a sziklás part kimosásaiból ismerné.

A *Szentírás* kétségtelenül tanusítja, hogy a világból Isten mivolta is megismerhető, a világ szépségeiből lehet következtetni az Isten szépségére.[1] S valóban megszámlálhatatlanszor pozitiv tulajdonságokat állít Istenről: szépség, erő, élet, szentség, igazság stb. A *szentatyák* és az összes hittudósok, a nominalisták kivételével, elméletben és gyakorlatban ezen az állásponton vannak, amint kitűnik majd Isten tulajdonságainak részletes tárgyalásából.[2] (2–4. fej.). Az *ész* Istent úgy állítja a tudat elé, mint a tapasztalati világ abszolút okát, aki mint ilyen teljes ok: nemcsak létesítő és végok, hanem *minta-ok* is (causa exemplaris), aki teremtő gondolatait csak önmagából meríti (33. § 1; 44. § 2); következésképp a teremtett formák és léthatározmányok valamikép tükrözik Isten tulajdonságait. Isten önmagát utánozza és mintázza a teremtésben; tehát a világból mint képből előállítható mivoltának valamelyes ismerete. Istennek ezt a képies, analog pozitiv megismerhetőségét *csak az tagadhatja, aki nem vallja őt a teremtés teljes okának.* S csakugyan ezt teszik a *gnósztikusok*, kik Istent a naturalista panteizmus módjára őskaosznak tekintik, melyből minden lett, úgy hogy minden egyes lényben is egy darab van az ős-mindenből mint anyag, és nem mint alkotó művészi gondolat. A *nominalisták* is Istent csak egyszerűen az első ténynek, ős-hatalomnak minősítik, nem pedig abszolút személyes igazságnak és szentségnek, mely léttartalom és létmód tekintetében mindenestül magában hordja megokolását, tehát kifelé ható tevékenységében is alkotó bölcseséggel cselekszik. Ez végelemzésben épúgy istentagadásba visz, mint a gnószticizmus.

3. *Istennek ez az analog megismerése mindig tökéletlen marad*, azaz nem érheti el az eszményileg lehetséges tökéletességi fokot. Ez *biztos*. Mert

a) Az *ismerő alany részéről* nézve a dolgot: az anyagi világba belerögzött embernek mindig nehéz kibontakozni az érzékek öleléséből és fölemelkedni a tőlük annyira távoleső Valóhoz. Diszkurziv gondolkodásunknak mindig bajos lesz az a koncentráció, mely csak némileg is megközelíti Isten tiszta egységét és egyszerűségét. A mi megismerésünk az egymásután mozzanataiban foly le, és ezért egyszerre csak egy szempontból közelíti meg azt a valót, aki egyszerre minden. «A halandó embernek gondolatai bátortalanok és terveink ingatagok. Mert a romlandó test teher a léleknek, és a földi sátor lenyomja a sokat tűnődő elmét. És nehezen arányozzuk

[1] Sap 13 Rom 1_{18}. 2_{14}; cf. 2 Mach 1_{24} Bar 3_{25} 1 Jn 1_5 stb. [2] L. *Thom* Gent. I 29; Pot. 7, 4–6; de így már *Ps. Dionys.* Div. nom. I 6 is, jóllehet mint misztikus annyira hangsúlyozza Isten negativ megismerését.

meg, mik a földön vannak ; csak fáradsággal jövünk arra, ami szemünk előtt vagyon.»[1] Sokan azért nem látják meg az Istent, mert bűnös szenvedélyek tartják fogva, miként a rozsdás tükör nem vetíti az ember hű képemását.[2] *b)* A *teremtett dolgokat*, melyek számunkra az istenismeretnek lépcsői, tökéletlenül ismerjük meg, és ez a tökéletlenség természetesen végig kísér Istenhez való emelkedésünk egész folyamán. Továbbá a teremtett dolgok Istenből csak annyit árulnak el, amennyit ő maga akar nyilvánítani.[3] Ám ő akarta, hogy a mindenség tükrözze létezését és valósága egységét, de nem akarta, hogy elárulja Szentháromságát. Tehát a magára álló elme kénytelen egyszersmindenkorra megállni a Szentháromság titokzatos kapui előtt.

25. §. Isten természetfölötti megismerése.

Diekamp I § 3 ; *Bartmann* I § 20 ; *Pesch* II n 39—92 ; *Scheeben* I 490—98 ; *Petavius* De Deo VII. *Thom* I 12 ; c. Gent. I 12 ; *Suarez* De div. substantia II 14—30 ; *Salmant.* I tr. 2, 3 ss. ; *Billuart* De Deo 4, 3—11 ; *Berti* De Deo III ; *Frassen* De Deo tr. 1, 3, 7. — H. *Schell* Jahve und Christus [2]1908 ; N. *Peters* Die Religion des A. T. [5]1923 ; *Korleitner* De Hebraeorum ante exilium babylonicum monotheismo 1910 ; J. *Hehn* Die biblische und die babylonische Gottesidee 1913 ; Wege zum Monotheismus 1913 ; F. *Nötscher* «Das Angesicht Gottes schauen» 1924 ; E. *Nied* Glauben u. Wissen nach Thomas v. A. 1926.

1. A hivő istenismeret valósága.

A természetfölötti istenismeretnek két fajtája van. A szó tágabb értelmében természetfölötti az istenismeret, ha vagy alanyi vagy tárgyi elve természetfölötti jellegű.

Az istenismeret *alanyi elve* az elme, mely akkor ölt természetfölötti jelleget, ha Isten kegyelme segíti istenkereső tevékenységét. Ha ugyanekkor az istenismerés a teremtett világból indul ki, nem lesz lényegében más, mint a merőben természeti istenismeret. Ez esetben ugyanis a kegyelem csak gyógyító szerepet tölt be : hathatósan elhárítja az egyébként természeti jellegű istenismerés szokásos nehézségeit s biztosítja célirányos és eredményes lefolyását.

Az istenismerés *tárgyi elve*, azaz anyagszállítója akkor természetfölötti, ha a természetfölötti rend tényei közül való. Lehetséges ugyanis, hogy valaki merőben esze természeti világánál fontolóra veszi pl. a Szentírás kiválóságát, az ószövetség népének példátlan történetét, az Üdvözítő páratlan egyéniségét, egy-egy szentnek föltűnő életét, vagy egy történetileg hitelesített avagy közvetlenül megtapasztalt csodát stb. ; e jelenségek is fölhívják, hogy keresse elegendő okukat ; s minthogy itt szembetűnő, rendkívüli jelenségekről van szó, azt az elégséges okot még könnyebb megtalálni Istenben, mint ha a természetnek valamely ténycsoportjából indulnánk ki. Ezt a *taumatologiai istenbizonyítás*, mely nagyobb biztonsággal halad, továbbá kiindulásánál fogva kiválóbb, mint a természeti istenismerés ; új ismerési fokot azonban nem jelent.

Lényegesen új, *szoros értelemben természetfölötti* istenismerettel akkor

[1] Sap 9_{14-16}. [2] *Theoph.* Autol. I 2 ; cf. Mt 5_8. [3] Rom 1_{19}.

kerülünk szembe, ha mind alanyi mind tárgyi elve természetfölötti. Ez pedig kétféle lehet : Ha az istenismerés tárgyi elve a kinyilatkoztatás, alanyi elve pedig a hit világossága (lumen fidei), akkor létrejön a *hivő istenismeret.* Ha a tárgyi elv a Szentháromságnak, nevezetesen az örök Igének bennlakása, az alanyi elv pedig a mennyei dicsőség világossága (lumen gloriae), akkor létrejön az istenismerések legtökéletesebbje: az *Isten boldog színelátása* (visio Dei beatifica; lásd 125. §). Itt csak a hivő istenismeretet kell szemügyre vennünk.

Tétel. **Van hivő istenismeret,** vagyis Istent hittel is megismerjük. Ez *hittétel.* Az Apostoli hitvallásban valljuk : Hiszek Istenben.

Bizonyítás. A Szentírás hivés végett elénk adja Istent : «Halljad Izrael, az Úr, a mi Istenünk egy Úr!» S ezt az Üdvözítő megismétli.[1] Szent Pál azt mondja : «Hit nélkül lehetetlen kedvesnek lenni Istennél ; mert az Istenhez járulónak hinnie kell, hogy ő van és az őt keresőknek megjutalmazója».[2] Az *Egyház* kezdettől fogva közönséges és ünnepélyes módon, tanításban és liturgiájában alapdogmaként vallja az egy igaz Istenben való hitet.

Teologiailag így következtetünk : Isten sokszor és sokféleképen nyilatkozott önmagáról is, tulajdonságairól is ; maga az egész üdvtörténet úgy amint a Szentírásban elénk tárul, minden csoda és profécia Istennek egy-egy megnyilatkozása, Krisztus meg a nagy «epiphania» ; amit pedig Isten kinyilatkoztatott, az mind lehet hit tárgya is. Erre a nyilvánvaló megfontolásra némi árnyat csak az a gondolat vethetne : Nem egy ember érvek alapján meg van győződve Isten létéről ; *mikép lehet az ő számára még hit tárgya, amit már tud?* Suarez és a *molinisták* általában azon az álláspontón vannak, hogy tudás és hit megfér egy alanyban ; az ő számukra tehát itt nincs probléma (18. § 3). A *tomisták* pedig, kik Szent Tamással lehetetlennek tartják, hogy valaki egyúttal higgye is azt, amit már tud, az itt fölvetődő nehézséget így oldják meg : Aki tudja is, hogy van Isten, még mindig tartozik hinni, hogy Szentháromság. Különben is csak a teljesen nyilvánvaló tudás nem fér meg a hittel ; ez pedig a legnehezebb kérdéssel szemben igen ritka ; még a legtudósabb embernél is az Istenről való meggyőződésében igen sok a hitelem. Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy hittel vallani Istent háromfélekép lehet : lehet hinni *Istent,* azaz Istent elfogadni a hitnek egy tartalmi tételeként ; lehet hinni *Istennek,* vagyis Istent a hit közvetlen indítékának vallani (18. § 2) ; és lehet hinni *Istenben,* mint a remény végső céljában.[3]

2. A hivő istenismerés jellege.

1. **A hivő istenismerés nem intuitiv.** Ez *hittétel,* amint kitűnik a begárdok elítéléséből.[4]

Az *Irás* állandóan vallja, hogy Istent legkiválóbb barátai, Mózes, a próféták, Szent Pál sem láthatták.[5] Ennek a bizonyságnak annál nagyobb a jelentősége, mert a régi ember naiv entuziazmusában hajlandó volt

[1] Deut 6$_4$; Mc 12$_{29}$ Jn 14$_1$. [2] Heb 11$_6$. [3] *Thom* I 2, 2 ad 1 ; 2 II 1, 9 ad 5 ; 2 II 2, 2 ; cf. Ver. 10, 12 ad 5 ctra. [4] L. 24. § 3 ; cf. *Denz* 475. [5] Ex 33$_{18-23}$ 2 Cor 12$_{1-6}$ 1 Cor 13$_{12}$. Jn 1$_{18}$ 6$_{46}$ 1 Tim 6$_{16}$.

vallási multja nagy hőseinek a legnagyobb és legritkább kitüntetéseket tulajdonítani. A *szentatyák* az eunomiánusok elleni vitákban épen a hivőktől vitatták el az Isten láthatását. *Teologiai megfontolás; a)* A hit a láthatatlanok bizonyítása[1]; ami pedig látható, az már nem hit tárgya.[2] *b)* A kinyilatkoztatásban sem tárja föl Isten a mivoltát közvetlenül; hanem csak szavakban és tettekben, azaz közvetve mutatja meg a jelenlétét és tárja föl a mivoltát.[3]

2. *A hivő istenismeret az ismerés formáját tekintve nem lényegesen magasabb rendű, mint a természeti.* Ez *biztos.* A hivő istenismerés ugyanis a kinyilatkoztatásból merít; ámde a kinyilatkoztatás a természet rendjét nem tolja félre, hanem rajta épül (4. §); *Isten a kinyilatkoztatás számára nem készít új gondolat-alkotó és közlő módokat,* hanem a meglevőket használja föl; ezek pedig az absztraktiv ismerés körében mozognak. S csakugyan a Szentírás absztraktiv fogalmakban szól Istenről; Szent Pál hivőknek mondja, hogy tükörben és rejtvényben, vagyis közvetett módon, kölcsön fogalmakkal ismerik Istent. A szentatyák pedig, a hittől kiváltkép megvilágított férfiak alig hangoztatnak valamit oly állhatatosan, mint azt a meggyőződésüket, hogy Istenről inkább meg tudjuk mondani, mi nem, mint azt, hogy mi.[4]

3. *Mindamellett a hivő istenismeret sokkal tökéletesebb, mint a merőben természeti.* Még pedig

a) Indíték szempontjából: Mint hivő ismeret magának Istennek, az örök abszolút igazságnak tekintélyére támaszkodik, és ennek következtében annak szilárdságában részes (18 § 2).

b) Az *alanyi elv* szempontjából: A kegyelem a lelket megtisztítja a szenvedélyek rozsdafoltjaitól, és ez a megtisztult tükör hűségesebben ragyogtatja az Istenséget mint a természet gyarlóságaiban és bűneiben eltorzult lélek. Sőt minthogy a kegyelem rokon az Istennel (80. § 3), általa a lélek Istenhez hasonlatosabbá válik, és ennélfogva biztosabban megtalálja őt, miként a Mágnes hegyéről leszakadt kő a régiek hiedelme szerint mindig a hegy felé tájékozódik; és ha megtalálta, jobban megérti: a belső rokonság az értésnek föltétele és lendítője. Mivel továbbá a kegyelem a szellemiség irányában tökéletesíti a lelket, hatalmas segítséget ád neki, hogy az érzékek igézetéből kibontakozva szabadabban és biztosabban emelkedjék az érzékfölötti valóságokhoz.

c) Tartalom tekintetében: A kinyilatkoztatás Isten tetteit és szavait tárja a hívő elé; ellenben a magára álló elme csak a műveiből, a világból következtet rá. Már pedig a személyiség sokkal gazdagabban, hatékonyabban és tisztábban sugárzik át a tetten és beszéden, mint az objektiv művön. Továbbá a kinyilatkoztatás sok olyant is jelent ki az Istenről, amit a természetes erőire hagyott elme meg sem tud sejteni; pl. a Szentháromságot, és általában a természetfölötti rendet. A *tett és szó* sokkal bensőségesebb kapcsolatban van a személlyel, mint a tőle bizonyos értelemben különvált *mű*. Ezért a kinyilatkoztatás tettein és szavain keresztül a hivő az Istenről szinte közvetlen tudomást szerez, miként barátunkat vagy anyánkat közvetlenül fölismerjük a hangjukban; amit az ész fárad-

[1] Heb 11$_6$. [2] *Gregor. M.* in ev. hom. 3, 26. [3] *Thom* I 12, 4 resp. [4] *August.* Trinit. VII 4.

ságos következtetésekkel állapít meg, az a kinyilatkoztatásban az élet közvetlenségével jelen meg, különösen a teofaniákban, és azok legkiválóbbjában, a megtestesülésben.[1] — A hivő istenismeret tartalmi kiválóságát megvilágítja a Szentírás istentanának áttekintése.

A kinyilatkoztatás isteneszméje. A Szentírásban az Isten maga tesz tanuságot, hogy nem egyszerre nyilvánította ki mindazt, amit önmagáról közölni akart az emberekkel; és amit kijelentett, annak nem minden mozzanata részesült az üdvtörténet különféle korszakaiban egyforma nyomatékozásban. Ezen az alapon lehet beszélni *a kinyilatkoztatott istenismeret üdvtörténeti kifejlődéséről*, melynek főszakaszai a következők:

1. Az *őskinyilatkoztatás és a patriarkák* korában Isten mindjárt úgy jelenik meg mint mindenható teremtő, a mindenség egyetlen szuverén ura, aki mindenestül fölötte áll a világnak, gyakori teofaniákkal azonban közvetlenül is jelen van az általa teremtett világban. Az emberhez való vonatkozásai szigorúan etikaiak; szentség, igazság és irgalom vezérlik tetteit, amint kitűnik pl. a vízözön elbeszéléséből, Ábrahám történetéből, sőt már a fölséges teremtéstörténetből.

2. *Mózes óta* szövetség Istene, aki kölcsönös hűség és lekötelezettség alapján kedvez választott népének.[2] Sőt nem egyszer mintha nemzeti vonásokat öltene.[3] Ám ugyanakkor jelenti ki fölséges Jahve nevét; s ha mindjárt ellensége is Izrael ellenségeinek, azért föltétlenül szent (lásd különösen a Deut-ban); a látszólagos *partikularizmus* dacára *egy* (nem henoteista módon); a súlyos *antrópomorfizmusok* dacára szellemi, képpel nem ábrázolható[4]; csak szeretet és szent félelem a neki megfelelő tiszteletadás[5]; erkölcsi jellegű tízparancsolatot ad és szigorúan őrködik annak megtartása fölött.[6] Lassan a szélesebb néprétegekben is elismerik őt az egy egyetemes Istennek; nem uralkodói parancsra, mint a babiloniak Mardukot vagy az egyiptomiak IV. Amenhotep alatt Atont.

3. A *prófétáknál* egyre fölségesebb vonásokban bontakozik ki a világfölötti, szent, igazságos és egyben irgalmas, a világítélő és egyben üdvözítő Isten eszméje, akit a zsidóknak tett ígéretei és kijelentései nem tartanak vissza attól, hogy az összes népek Istene legyen.[7]

4. A babiloni *fogság után* a partikularista és nacionalista irányzatok (farizeusok és makkabeusok) dacára nem homályosul el a próféták ragyogó isteneszméje. A kevésbbé fölvilágosult jámborság egyoldalúan kiemeli ugyan világfölöttiségét; azonban ugyanakkor az emberek közt lakó isteni bölcseségről szóló mélységes tanítás (lásd 39. § 1) ezt az egyoldalúságot hatékonyan ellensúlyozza.

5. Az *újszövetség* Istene teljesen azonos az ószövetségével.[8] Csak a megrögzött marcionizmus és manicheizmus, ill. a tisztulatlan politikai antiszemitizmus állíthat ellenkezőt. Az újszövetség ugyan kiváltkép Atyának nevezi Istent, és ezt a mozzanatot isteneszméjének középpontjába állítja (magánál Jn-nál legalább 120-szor szerepel Istennek ez a szólítása). De ez nem ismeretlen az ószövetség előtt sem[9]; és viszont a jelleg-

[1] L. Ps 75 82 19 Jn 1_{18} 1 Jn 1_{5}. [2] Ex 23_{22} Deut 31_{7}. [3] Jud 11_{8}. [4] Deut 4_{16}. [5] Deut 6_{5} 7_{8}. [6] Lev 17_{1-5} 20_{26} 22_{31-3}. [7] L. különösen Is 40—66 Job 28. [8] L. *August.* Mor. Ecclesiae I 10, 16 k. [9] Pl. Deut 32_{6} Is 63_{16} 64_{8} Jer $3_{4\ 19}$ Mal 1_{6} 2_{10} Ps 67_{6} 2 Reg 7_{14}.

zetes ószövetségi istenvonások: szigorú bíró, szuverén úr, király stb. szüntelen kicsöngenek az Üdvözítő példabeszédeiből is. Sőt az Úr Krisztus és az újszövetségi szentírók kifejezetten állítják, hogy az atyák Istenét hirdetik.[1] S az újszövetségi isteneszme jellegzete és a kinyilatkoztatott istenismeret koronája, a Szentháromság titkának kijelentése csak megpecsételi Istennek az ószövetségben is hirdetett titokzatosságát és termékeny élet-gazdagságát[2]; a Szentháromság kinyilatkoztatásával virágba nyílik az ószövetségben gondosan ápolt bimbó (lásd 39. § 1).

A kinyilatkoztatott isteneszmének az a *kiválósága* és egyben természetfölötti eredetének palládiuma, hogy az igaz Istent jellemző *antagonista mozzanatokat* nem tompítja le; nem élezi ki és nem fátyolozza el egyiket a másik rovására, hanem a legenergikusabban *érvényesíti* és élő egységbe szövi valamennyit. A kinyilatkoztatás Istene végtelen és egyben személyes; világfölötti és egyben a legbensőbben átjárja a világot (a transzcendencia és immanencia összhangja); mindennek legteljesebb oka, és mindamellett érintetlenül és föltétlenül szent. A *bölcselők* e tulajdonságpárok egy-egy első tagját (a végtelenséget, transzcendenciát, okteljességet) szokták túlozni a másik rovására, és ezáltal erőtlen, halvány, színtelen és az intenzívebb vallási élet fakasztására képtelen istenfogalmat alkotnak; sőt legtöbbször panteizmusba sodródnak. Viszont a kinyilatkoztatáson kívül járó *vallások* a második tagsor (személyesség, immanencia, szentség) egyoldalú nyomatékozásával biztosítják ugyan a vallási élet közvetlenségét, de meghamisítják Isten abszolút fölségét és egységét, s veszélybe döntik magát a vallást is: politeizmusba torkolnak, melyben már születésekor benne van a halál csirája, t. i. a természetet és annak erőit fölmagasztaló monizmus. Egyedül a kinyilatkoztatásban van biztosítva az Istenség gazdag léttartalmát kifejező összes mozzanatoknak teljes ereje és egyben harmoniája.

A szentírási isteneszme kiváló tartalma tükröződik *Isten elnevezésein* is, melyeket három osztályba lehet sorozni. *a)* Némely név Istennek abszolút világfölöttiségét és uralmát fejezi ki, mint אֵל, Vulg. potens, fortis; Sept. παντοκράτωρ; többese אֱלֹהִים nem annyira pluralis maiestaticus, hanem valószínűleg az isteni erők összessége. אֲדֹנָי Dominus, κύριος, Úr. *b)* יהוה kifejezi Isten lényegét (27. §). *c)* Isten belső tökéletességét fejezi ki שַׁדַּי, a hatalmas, עֶלְיוֹן, ὕψιστος, a magasságbeli, a zsoltárokban és a fogság után kedvenc elnevezés. הַקָּדוֹשׁ, a szent, a prófétáknál, főként Izajásnál; eredetileg valószínűleg annyi mint minden profántól elválasztott, elkülönített. A fogság után, mikor az Isten transzcendenciájának egyoldalú hangsúlyozása jött szokásba, és sokan némely szentírási helynek[3] hibás értelmezése következtében átallották Istent tulajdon nevén szólítani, igen *sok appellativum* vált használatossá, mint: áldott, erő, magasság, stb. Még Jahve neve helyett is a szentszövegekben ezek valamelyikét olvasták (innen a 15. század óta a mazoréta szövegekben a Jehova alak).

[1] Mt 22$_{32}$ 13$_{19}$ Mc 12$_{29}$. [2] Is 45$_{15}$ 55$_{8}$. Sir 43$_{29-6}$ Job 38—41. [3] Ex 20$_{7}$ Lev 19$_{12}$ 24$_{16}$.

26. §. A teologiai istenismeret.

Diekamp I § 8 9; *Bartmann* I § 19 24 26; *van Noort* 2, 1; *Pesch* II n. 93 ss. 145 ss.; *Scheeben* I 478 kk. 498—512; *Petavius* I, 5 ss. — *Thom* I 13, 11; c. Gent. I 21—4; *Billuart* De Deo 2; *Berti* I 2, 5; *Frassen* De Deo tr. 1, 1, 2; 2, 1. — J. *Bittremieux* De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei 1913; De cognitione Dei mystica 1915; F. *Faulhaber* Die drei «Wege» der Gotteserkenntnis 1924; J. *Habbel* Die Lehre des h. Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott 1928; T. L. *Penido* Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique 1931; E. *Przywara* Analogia entis 1934.

1. A teologiai istenismeret köre.

A teologiai istenismeret föladata Istenről lehetőleg hozzája méltó eszmét adni. Évégből föl kell használnia és módszeresen föl kell dolgoznia mind a természeti, mind a természetfölötti istenismeret nyujtotta elemeket.

Némelyek úgy akarják elhatárolni a teologiai istenismeret körét, hogy *a bölcselet föladata bizonyítani Isten létezését, és a teologia hivatása részletesen meghatározni Isten mivoltát.* Ez a nézet *nem* találja fején a szöget. Mert *a)* Istenben a létezés és a léttartalom (mivolt) teljességgel azonos.[1] Ezt a kettőt tehát az ismerésben sem lehet büntetlenül szétválasztani.[2] *b)* Azok a gondolatmenetek, melyek elvezetnek Isten létének fölismeréséhez, egyértelműen és jellegzetesen meghatározzák mivoltát is; megjelölnek ugyanis legalább néhány olyan léttartalmi mozzanatot, melyekből levezethetők Isten tulajdonságainak fő csoportjai. Ha az istenbizonyító gondolatmenetek erre nem volnának képesek, nem is vezetnének el Isten létének megismerésére sem; hiszen nem akármilyen első lénynek, hanem csak a világfölötti személyes abszolút szellemnek bizonyítása érdemli meg az istenbizonyítás nevét. E gondolat helyességének negativ próbája az a tény, hogy az istentagadás mindig helytelen isteneszméből indul ki és viszont a nem-szabatos istenbizonyítások mindig árnyat vetnek a helyes isteneszmére is. *c)* A kinyilatkoztatás nem egy szempontot nyujt, melyek Isten létét is bizonyítják; nevezetesen fölséges isteneszméjének színe előtt köddé foszlanak a legfőbb nehézségek, melyekből az időszaki istentagadás táplálkozni szokott. A teologiai istenismerésnek tehát Isten létezésére és mivoltára egyaránt ki kell terjesztenie figyelmét.

2. A teologiai istenismerés útjai.

Minthogy a földi ember istenismerése absztraktív, csak a teremtett dolgokról alkotott ismeretekből indulhat ki, melyeknek értékes mozzanatait megfelelő változtatásokkal az okság fonalán átvisszük az abszolút valóra. Ilyenformán három út kínálkozik Isten mivoltának teologiai megismerésére:

1. Az *állítás* útja (via affirmationis seu causalitatis, θέσις). Minthogy Isten a teremtmények teljes oka, nevezetesen minta-oka is, a teremtmények léttartalmi mozzanatait szabad, sőt kell a Teremtőnek is tulajdonítani; nem ugyan teljesen azonos értelemben (univoce), amit tilt

[1] *Thom* I 12, 3 4. [2] *Thom* in Boeth. II 2, 3; cf. I 3, 4 ad 2.

Isten végtelensége és abszolútsága ; de nem is kétértelmű módon (aequivoce), mint a terministák tanították (24. § 3). Minthogy ugyanis Isten a teremtett dolgoknak minta-oka, az összes teremtett valóságok és azoknak minden léttartalmi mozzanata Isten lényegének egy-egy képvonása, s ezért szabad őket ebben a képes értelemben, hasonlósági alapon (analogice) Istenre átvinni. Még pedig az ú. n. *egyszerű* tökéletességeket, melyeknek eszméje nem tartalmaz fogyatkozást (jóllehet a teremtett lényekben sohasem valósulnak meg tökéletesen), minők ész, szentség, élet, egy, erős stb., forma szerint is szabad átvinni Istenre : θεολογία καταφατική. A *vegyes tökéletességeket*, melyeknek már eszméje is tartalmaz tökéletlen mozzanatokat (pl. a következtetés nem olyan tökéletes értés, mint a közvetlen látás ; illat, tenger, rózsa, meleg stb. érzéki mozzanatokat tartalmaznak), csak azzal a gondolattal szabad átvinni, hogy Istenben megvan ezeknek teremtő eszméje és teremtő ereje ; más szóval Istenben értékük és tiszta tökéletességük szerint (virtualiter et eminenter) vannak meg. Általuk igen eleven, gazdag és a közvetlen tapasztalat színeiben ragyogó fogalmat lehet adni Istenről : θεολογία συμβολική (l. pl. Assisi sz. Ferencnek Istenről való beszédmódját).

2. A *tagadás* útja (via negationis, ἀφαίρεσις). Minthogy Isten más, mint a tapasztalati lények, t. i. végtelen és teljességgel transzcendens, azért joggal szabad róla tagadni a tapasztalati meghatározottságokat. Hisz a tapasztalati tulajdonságok mind végesek, mind mástól való létnek meghatározottságai ; Isten pedig magától való és végtelen. Ez az út nagyon alkalmas arra, hogy megsejtesse Isten megközelíthetetlen fölségét, s a teremtményektől gyökeresen különböző, kimérithetetlen mélységű mivoltát; mintegy áthatolhatatlan sejtelmes éjtszakába burkolja Istent (nox mystica), melyben annyira szeretnek elmerülni a misztikusok (θεολογία ἀποφατική).

3. A *fokozás* útja (via eminentiae, ὑπεροχή). Ez abból a megfontolásból táplálkozik, hogy Isten oka ugyan a teremtett világnak, de mérhetetlenül meghaladja : ami tökéletességet e világon látni, az hasonlíthatatlanul magasabb fokban van meg ő benne, és még ezenkívül nem sejtett gazdagságok és mélységek.[1] Ezen az úton tehát a világ tökéletességei fölé emeljük Istent, és azt mondjuk róla : erőfölötti, több mint a lét, mint élet, mint szent stb.

Az istenismerés *e három útjának kettős használata* van : *a)* Mindegyik úton elő lehet állítani egy csoport állítmányt, melyek Isten mivoltáról szólnak, és a *három állítmánysor együtt* lehetőleg minden oldalú fogalmat ad Istenről.[2] Az így nyert állítmányok a kifejezés módja szerint tagadók, állítók és fokozók ; a görögben : ἀν-ώνυμος, παν-ώνυμος, ὑπερ-ώνυμος ; a magyarban és a latinban csak az állítást szokás nyelvileg föltüntetni : mindentudó, -ható, omniscius, -potens ; a fokozást határozóval fejezzük ki : végtelenül irgalmas, szent stb. E három állítmánysor *viszonyát* Szent Tamás[3]

[1] Cf. Sap 43$_{29-33}$. [2] *Ps. Dionysius* megállapítása értelmében : Πάντων θέσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἡ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία. Theol. myst. II 2 ; cf. *Thom* Lomb I 35, 1, 1 ; I 12, 12 ; Gent. III 49. Sir 43$_{29}$. Sap 13$_3$ Is 40$_{18}$. Rom 1$_{18}$. [3] *Thom* Pot. 7, 5 ad 2. Nevezetesen a tagadás útját nem győzik ajánlani Isten nagy ismerői. «Jó kezdet az, ha még nem tudjuk ugyan, mi az Isten, de már kezdjük látni, mi nem», mondja *Aug.* Ep. 120, 3, 13.

szellemesen így jellemzi: A negativ istenismerés helyettesíti a nemet az istenfogalomban; általa ugyanis Istent minden nemen kívül helyezzük. A fokozó ismerés mintegy a faj-alkotó jegyet (differentia specifica) helyettesíti; a minden teremtett kiválóságon fölülemelkedő végtelenség ugyanis leginkább jellemzi és különbözteti meg és jellegzi Istent a teremtményekkel szemben. Végül az állító mozzanatok mintegy sajátos és esetleges jegyek nek tekinthetők (notae propriae et accidentales). Nem kevésbbé szellemesen hasonlítják mások (Frassen; már Pázmány is) az istenismerésnek e három útját a három fő művészetnek dolgozási módjához. A tagadás útja úgy tesz, mint a szobrászat: eltávolít valamit és ezáltal vési ki a mintát; az állítás, mint a festés pozitív színekkel alkotja meg a valóság hasonlatosságát; a fokozás pedig miként a költészet nagyítás által iparkodik megfelelő eszmét adni fölséges tárgyáról. *b)* Mind a három utat *egyszerre* kell járnunk, valahányszor bármilyen egyetlen teremtett tulajdonságot akarunk átvinni Istenre. Minden esetben szükség van ugyanis arra, hogy kiigazítsuk és Istenhez méltóvá nagyítsuk. Igy minden isteni kiválóság e három út találkozójában van.

3. Az isteni tulajdonságok.

Amit az istenismerés hármas útjának eredményekép Istenről állítunk, az nem egyszerűen név, megfelelő tárgyi tartalom nélkül (nominalisták, terministák, 24. § 3). Nem is az isteni lényegtől legalább gondolatban elvonható határozmányok, melyek tehát úgy viszonylanának az Istenséghez, mint a teremtett dolgok sorában a ténylegességek a képességekhez, amennyiben hozzáadnának egy-egy pozitiv létmozzanatot az Istenhez, mely előbb nem volt meg benne; ez ugyanis ellenkezik Isten abszolút létteljességével. De nem is teljesen azonosak egymás közt, hanem a magában egységes és egyszerű, de értékében és erejében mérhetetlenül sokoldalú és erejű isteni valóságnak megismerését szolgáló igaz tartalmú szempontok (29. § 2). Vagyis, amit egy-egy állítmánnyal mondunk az Istenről, annak Istenben egy-egy valósági mozzanat felel meg, mely tartalmilag azonos ugyan az egy oszthatatlan Istenséggel, de formailag nem. Ezért az Istenről kimondható állítások nem egyszerűen csak alanyi értékű állítmányok, hanem tulajdonságok; nemcsak elménk fogalmai, hanem *az isteni léttartalomnak is mozzanatai.* Az isteni tulajdonságokat (attributa Dei) különféle szempontok szerint lehet és szokás *osztályozni:*

1. *Abszolút és relativ* tulajdonságok. Ez utóbbiak megilletik Istent, amennyiben a teremtményekhez van vonatkoztatása (pl. teremtő, megszentelő, gondviselő); az előbbiek akkor állnak előttünk, ha Istent a maga önállásában tekintjük, akár a lényeg egységében, akár a személyek háromságában. A szentháromsági megfontolásokból fakadó mozzanatokat (pl. az atyaságot, a lehelődést) azonban nem szokás fölsorolni az általános isteni tulajdonságok közt.

2. A nem szentháromsági abszolút tulajdonságok ismét *negativek és pozitivek*, aszerint amint tagadás vagy állítás útján nyertük. A tagadó tulajdonságok Istennek kizárólagos sajátjai, a teremtményekkel nem közölhetők, mint pl. a végtelenség, magátólvalóság. Az állítók analog módon,

vagy természeti vagy természetfölötti úton közölhetők, mint pl. a szellemiség, élet, szentség.

3. A *mivolt* és a *természet tulajdonságai*, nyugvó és tevékeny tulajdonságok, aszerint, amint az Istenséget inkább a lét vagy a tevékenység szempontjából (sztatikai vagy dinamikai szempontból) vesszük fontolóra. Ez az osztályozás kínálkozik legtermészetesebben a tárgyalás alapjául. Eszerint Istent így határozzuk meg: *Isten az abszolút Lét, a végtelenül bölcs Értelem és a végtelenül szent Akarat.* E három szempont alá erőltetés nélkül sorolhatók Istennek mindama tulajdonságai, melyeket vagy a kinyilatkoztatás vagy a gyakorlati vallási élet kiemel. A tulajdonságoknak ez a három csoportja egyúttal úgy kezelhető, mint a három lehetséges istenbizonyításnak (a létből abszolút Valóra; a törvényszerűségből abszolút Értelemre; a célirányosságból abszolút Akaratra) eredménye; a Szentháromság pedig úgy jelenik meg mint természetfölötti megkoronázásuk, mint személyes abszolút Hatalom, Bölcseség, Szeretet; Isten mivoltának ez a tárgyalása lesz az egész természeti és természetfölötti istenismeretnek foglalata, az észből eredő istenbizonyításnak és a Szentháromság titkának összekötő kapcsa, és egyben a teologiai igazságok egész épületének természetszerű hordozója.

Isten lényege. Az isteni tulajdonságok összessége alkotja azt, amit a teremtett lények analogiájára Isten *fizikai lényegének* mondhatunk. Logikai igény azonban, hogy e tulajdonságok közt találjunk egyet, mely nemcsak szabatosan megkülönbözteti Istent más lényektől, hanem egyben Isten *többi tulajdonságainak kútfejeként* tekinthető, úgy hogy a többi belőle vezethető le. Ezt a tulajdonságot, merőben a mi megismerésünk rendje szempontjából nézve a dolgot, az isteni valóság alkotó jegyének lehet tekinteni; kevésbbé szabatosan Isten metafizikai lényegének szokás nevezni. Természetesen nem szabad szem elől téveszteni, hogy Istenben minden lényeg; itt nincs metafizikai előbb és utóbb, nincs gyökér és hajtás, lényeg és esetleges; csak eszünknek szabad mintegy módszeres konstrukcióval úgy fölfogni a dolgot, mintha egy jegy volna a lényeg (nota essentialis, fundamentalis, radicalis) és a többi ennek folyománya.

2. fejezet. Az isteni Lét.

A *lét* az első fogalom, mellyel értelmünk bármit megjelenít a tudat előtt. Az istenbizonyító gondolatmenetek is mind léthez, még pedig abszolút léthez vezetnek el; de nem egészen egyformán minősített léthez. Az *első istenbizonyítás*, mely a tapasztalati létből indul ki, egyenest és formálisan az abszolút léthez vezet, és azt magától valónak ismeri föl. Az abszolút magától valóságból közvetlenül következik léttartalmilag az abszolút valónak végtelen tökéletessége, és ezzel együtt fölfoghatatlansága és egyedülvalósága; a létezés módját illetőleg pedig következik egyszerűsége, és ezzel együtt személyes szellemi egyedisége. Ez a kettő: a végtelen tökéletesség és a személyes szellemiség az isteni létnek abszolút tulajdonságai. A teremtményekhez viszonyítva ezek változatlanságban, abszolút tér- és időfölöttiségben nyilvánulnak meg.

Chr. *Gillius* De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei II. 2 1610.

27. §. Isten abszolút magátólvalósága.

Diekamp I § 9 12; *Bartmann* I § 24; *van Noort* 1, 2, 2; *Pesch* II n. 93—122; *Lessius* I 5; *Petavius* I 6. — *Thom* I 3, 3 4; c. Gent. I 21 22; Pot. 7, 2; *Suarez* De divina subst. I 2 3; *Billuart* De Deo 2; *Berti* De Deo I 5; *Frassen* I 1, 2 3. — A. *Capelazzi* Qui est (studio comparativo tra la seconda questione della Somma teologica di S. Tommaso e le conclusioni di sistemi filosofici) 1902; továbbá a 24. § hitvédelmi és istenbizonyító irodalma; R. *Garrigou-Lagrange* Le sens commun, la philosophie de l'être ³1922; G. *Söhngen* Sein u. Gegenstand 1930.

1. Az isteni magátólvalóság dogmatikai ténye.

Tétel. **Isten a magátólvaló lét.** *Biztos.*

Magyarázat. Ebben a tételben: Isten a magátólvaló lét (ens a se) *két mozzanat* jut kifejezésre; elsődlegesen Isten *létezése módjának* magátólvalósága. Ez forma szerint ugyan negativ mozzanatot jelöl meg (magátólvaló = nem mástólvaló); tartalmilag azonban a legpozitívebb megállapítás. Magátólvaló ugyanis annyit jelent, mint nem mástól való, hanem magából és magának való; ám egy lény csak úgy lehet egészen magából és magának való, ha minden léttartalom birtokosa; ha csak valaminek is híjával van, arra nézve már legalább gondolatban mástól függ, azt mástól kaphatja; tehát ennyiben már mástólvaló. Ez a *léttartalmi* mozzanat forma szerint is kifejezésre jut a hozzáadásban: lét; ez ugyanis annyi, mint korlátozás nélküli valóság. Tehát a magátólvaló lét annyit jelent, mint *abszolút önállósággal létező teljes tartalmú való.*

Nem nehéz ebből megállapítani, hogy ezzel a tétellel: «Isten a magátólvaló lét», *azonos tartalmúak* a következők: 1. Isten a *maga-álló lét* (Deus est esse subsistens). Ez ugyanis azt mondja, hogy Istenben a létet nem egy tőle különböző valamilyen természet fogadja be és határolja és birtokolja, mint pl. az én létemet az embervolt; hanem magában és maga által áll fönn, tehát határoltság nélkül. 2. Isten a *szükséges* lény (ens necessarium), azaz a maga-okoló lény, vagyis az a lény, mely léttartalom és létmód tekintetében nem utal ki önmagából, hanem magában hordja mindazt, ami megokolja mivoltát és létezését. 3. Isten a *legvalóságosabb* lény (ens realissimum), azaz a létteljesség. 4. Isten a *merő valóság*, ténylegesség (actus purus), azaz való, melyben nincsen semmi képesség, azaz léthiány, amit ki kellene vagy ki lehetne tölteni. 5. Isten *maga a lét* (Deus est ipsum *esse*), azaz lét minden tartalmi vagy módbeli korlátozás nélkül. 6. Isten *a maga léte* (Deus *est* suum esse), azaz nem egyszerűen birtokosa a létnek, hanem egyenest azonos vele és annak minden pozitiv mozzanatával. A tapasztalati valók csak birtokosai a létüknek; «van» pl. életem, ez azt jelenti, hogy *a)* lehetne úgy is, hogy nem volna életem; tehát kaptam; *b)* van egyebem is, nem vagyok csupa élet; *c)* van másnak is, nemcsak nekem, nem rendelkezem az élet teljességével, hanem csak részem van az élet teljességéből. Isten azonban azt mondhatja: én vagyok az élet, s ezzel azt mondja: nem kapta; merő élet; másoknak vele szemben olyan értelemben mint neki nincsen életük. Léttartalom és létezési tény Istenben egybe esik; létezését nem korlátozza a lényeg határoltsága, mint a teremtményeknél.

Bizonyítás. A *Szentírásban a)* Isten maga kijelenti ezt önmagáról: «Mondá az Isten Mózesnek: Én vagyok, aki vagyok.» Ekép mondd

Izrael fiainak : az «Aki van (hebr. Jahve ; Sept. ὁ ὤν), küldött engem hozzátok».[1] A szövegösszefüggés és a későbbi idevonatkozó szentírási kijelentések[2] kétségtelen bizonysága szerint Isten abban az ünnepélyes órában, mikor Izraelt példátlan világtörténeti föladatra : az igaz Isten szolgálatának nemzeti üggyé való tételére hívja föl, azt jelenti ki, hogy ő ugyanaz, aki már az atyákkal volt nehéz helyzeteikben, s mint akkor, most is és ezután is meg nem tántorodik hűségében s meg nem változik ígéreteiben és magatartásában : «Én vagyok az «Aki van» (Jahve) és nem változom» (Mal 3, 6 hebr.) ; rendületlenül állja szövetségét : a zsidó nép az ő nemzeti léte születésében és nagy föladatának vállalásában életrehalálra rábízhatja magát. Isten természetesen csak azért lehet a zsidó nép bizalmának megingathatatlan sziklája, mert nem változékony mint a teremtmények, mert nem «lét s nemlét közt ingatag árnyék», nem «volt és lesz», hanem «van». Erkölcsi változatlansága és megbízhatósága a metafizikai maga-állásban és létteljességben gyökerez ; kifejezően jelképezi az égő, de el nem égő csipkebokor, az önmagából táplálkozó tűz.[3] *b)* Isten teljesen független a létében : «Ki adott elsőbb neki?»[4] «Élete vagyon önmagában.»[5] *c)* A többi lények léte olyan, hogy Istenhez viszonyítva nemlétnek tekinthető : «Minden nemzetségek mintha nem volnának, úgy vannak ő előtte, és mind semminek és hiábavalónak ítéli azokat».[6]

A *szentatyák* különösen akkor adnak kifejezést idevonatkozó meggyőződésüknek, mikor a Jahve nevet magyarázzák.[7] A görögök gyakorlatilag nagy stílben azzal juttatják érvényre Isten magátólvalóságát, hogy az Istenre vonatkoztatott létmeghatározottságokat az αὐτο- előszócskával látják el (így αὐτουσία, αὐτοζωή), azaz : Isten maga a lét, maga az élet stb. Szent Jeromos azt mondja : «Isten, aki mindig van, nem származtatja egyebünnen a létét, hanem sajátmagának eredete, és önállásának sajátmaga az oka».[8] Szent Anzelm az első, aki Isten magátólvalóságát forma szerint kimondja : «Isten, a legfőbb való, nem mástól van, sem a semmiből, hanem magából és magától (per se ipsum et ex se ipso)».[9]

2. Az étiologiai istenbizonyítás.

A magátólvaló Lét az első rendszeres istenbizonyítéknak eredménye, mely a tapasztalati *lét*ből indul ki és keresi annak elégséges okát. A tapasztalati valók a lét szempontjából két arculatot mutatnak : létesülnek és létesítenek ; s ezért *a lét-okságí istenbizonyításnak* is *két fázisa* van.

1. A tapasztalati lét egész vonalán egyetemes és alapvető jelenség, a *létesülés*, keletkezés (fonákja a múlás), még pedig mind a külső, transzcendens, mind a belső, immanens világban. A létesülések részint járulékosak, melyek a lények fölszínén mennek végbe (alakulások, másulások), részint

[1] Ex 3$_{14}$. [2] Os 1$_{9}$ 12$_{6}$ 13$_{4}$ Mal 3$_{6}$ Is 26$_{4}$ 41$_{4}$ 42$_{8}$ 43$_{11}$ 44$_{6}$ 48$_{12}$; Ez 37$_{13}$ Ps 46$_{11}$ stb. ; Ap 1$_{4}$ 21$_{6}$ 22$_{13}$. [3] A יְהוָה (Jahvé ; mássalhangzóihoz a mazoréták az Adónáj magánhangzóit rakták, és így lett Jehova) név nyelvtudományi szófejtése nem egészen biztos ; nagyon valószínű azonban, hogy a היה (esse) ige kal imperf.-ának (jihjeh) régies alakja, és pontosan ezt jelenti : aki van, ὁ ὤν. [4] Rom 11$_{35}$. [5] Jn 5$_{26}$; cf. Act 17$_{25}$. [6] Is 40$_{15-17}$; cf. Ps 38$_{6}$; isteneik «semmik» (elilim). [7] Igy *Nazianz.* Or. 30, 18 ; *Nyssen.* Eunom. 8 (M 45, 768) ; *August.* Serm. 6 4 ; in Ps 134, 4 ; Conf. VII 11, 17. [8] *Hieron.* In Eph 2, 3, 14. [9] *Anselm.* Monol. 6 ; cf. *Bernard.* Consol. 5, 6.

gyökeresek, azaz új lények keletkezése. A *külső* világban legszembetűnőbbek a járulékos létesülések, a kémiai és fizikai változások, a mozgások, továbbá a biológiai alakulások ; még pedig egyes valókon és a valók rendjeiben, a földön és a csillagvilágokban, a mikro- és makroszkópia minden területén. Lényegi, szubstanciás változások, ha a kémiai vegyületek keletkezését nem akarjuk idesorolni, mindenesetre az új élők keletkezései. A *belső világban* ott vannak a tudatállapotok és tudattartalmak folytonos változásai : szemléletek, képzetek, gondolatok, érzelmek, vágyak, törekvések, akarások szakadatlan egymásutánja az egyesnek tudatában, a társadalmi tudatban és a történelem során az emberiség össztudatában ; az emberi gondolatnak és akaratnak minden téren, a tudományban, művészetben, politikában, gazdaságban stb. megvan a maga története. Lényegi, szubstanciás változás itt : új tudatalanyok, azaz emberek keletkezése.

Ami létesül, az létesíttetik ; vagyis ami lett, egy rajta kívül álló, tőle különböző lény létesítő tevékenységének köszöni létét. Ami ugyanis létesül vagyis lett, az magában közömbös a lét és nemlét iránt ; máskülönben nem létesült volna, hanem egyszerűen lenne. De ha épannyi oka van magában nem lenni mint lenni, akkor addig míg csak őreá magára vagyok tekintettel, léte nincs megokolva ; tehát ha mégis kilép a merő létezhetés sötétjéből a valóságba, az csak azzal okolható meg, hogy volt egy másik való, mely a magáéból megadta azt, ami őbenne hiányzott : magát a létet. Következésképp, *ami lett, mástól lett.*

Nem lett minden mástól. Részint mert ebben ellenmondás van (290. lap) ; részint pedig azért, mert a létesültség gyöngeség. Minden lett lény azzal hogy létesülésre szorul, egy mélységes, gyökeres belső tehetetlenséget, hiányt árul el, mely nem szűnik meg azzal, hogy hasonlóan hiányos lények halmazába állítjuk bele ; a hiány, a tagadás nem szüntethető meg azonos hiányok, tagadások hozzáadásával. Másszóval a létesülő valók együttessége sem magyarázza és okolja meg létezésüket, amelynek megokolását egyenkint nem hordják magukban.

Minthogy nem minden lett mástól, *valami nem lett mástól, hanem van önmagától;* vagyis létezése módjában független minden mástól, léttartalmában pedig a létnek teljessége, részint mert maga-okoló (290. lap), részint pedig mert a magáéból adja mindazt, aminek híjával vannak a létesülő lények : magát a létet. A magátólvaló tehát maga a Lét, mely *a) transzcendens,* azaz mindenestül kívül áll a létesülő valók során ; hisz azoknak létesítője. *b)* A *létnek és tevékenységnek azonossága.* A létet az oksági elv értelmében a tapasztalati világ körén belül mindenütt tevékenység hozza létre, a tevékenység pedig létből ered. Hogy minden lét tőle különböző tevékenységből, vagy minden tevékenység tőle különböző létből induljon ki, ellenmond (a mindenen kívül nincs ugyanis tőle különböző más valami) ; következésképp a létesülés csak úgy válik érthetővé, ha van egy való, melyben a tevékenység és lét azonos.

A magától való Lét az *első létesítő a)* nemcsak abban az értelemben, hogy a tapasztalati valók sorának az elejét adta, vagyis megkezdte a létet ; hanem abban a teljes értelemben, hogy minden létesülő közvetlenül tőle függ ; a léthiányt csak a létteljesség tudja kitölteni. *b)* Nemcsak abban az értelemben, hogy adott elemek kombinálásával új formákat, végelemzésben tehát járulékos változásokat hoz létre ; hanem abban az értelemben is,

hogy az egész létnek, minden létmozzanatnak a szerzője. Nyilvánvaló ez a kétségtelenül szubstanciás létesülések esetében: az élők és az emberi lélek csak abszolút létesítő Valónak lehetnek okozatai. De a következtetés elutasíthatatlan a tapasztalati létesülések alomjára, az ú. n. anyagra nézve is. Az anyag ugyanis legmélyebb mivoltában elválhatatlanul össze van kapcsolva a folytonos alakulással: bomlással és összetevéssel; e változásoknak létesítője tehát egyúttal a tőlük elválhatatlan alomnak, az anyagnak is létesítője. Különben is az anyag semmiféle tekintetben nem hordja magán az ön-okolás jellegét (29. § 1).

Ennek az alapvető istenbizonyító gondolatmenetnek egyes mozzanatait jelzi és fölhasználja az ószövetségi *Szentírás* is, mikor annyira hangsúlyozza a kiindulását: a teremtmények tehetetlenségét és semmiségét, és ebből következteti az Istenbe mint a lét teljességébe való gyökeres belekapcsolás szükségességét, különösen Isten gyakorlati elismerése, azaz imádása, továbbá bűnbánat és a messiási remény útján (Is 40. 44 stb.).

2. A tapasztalati valók egész során a létesüléssel párhuzamosan halad a *létesítés:* minden lett lény nemcsak mástól kapja a létét, hanem másnak ad is létet; nemcsak tevékenység eredménye, hanem tevékenység forrása is. A külső világban a természeti okság szövedékébe van belekapcsolva minden való; a világ változásai kémiai, fizikai, biológiai egyedi és tömeghatásokként jelennek meg. Az immanens világban a pszichikai okság fonalára fűződik föl minden akár egyedi akár kollektiv tudatállapot: a gondolat gondolatot, a gondolat tettet, a tett gondolatot érlel és í. t. Minden tapasztalati való valósít, vagyis létesítő oksági tevékenységet fejt ki.

Ám *egyik tapasztalati létesítő sem teljes ok. a)* Minden tapasztalati való *indításra szorul;* magában közömbös aziránt, hogy tegyen vagy ne tegyen. Ebből a közömbösségből csak úgy lép ki, ha egy vele szemben álló nemközömbös, azaz tevékeny való kizökkenti közömbösségéből. *b)* A tapasztalati való tevékenysége nem szolgáltatja okozatának *teljes* okát. Nevezetesen *nem szolgáltatja* α) *okozatának anyagát,* hanem csak egy meglevő almon hoz létre módosításokat; β) nem szolgáltatja okozatának *fönnállását.* Mert azzal, hogy valami létrejött, bölcseletileg még sincs adva, hogy annak meg is kell maradnia; a megmaradás új létmozzanat, mely szintén megokolásra szorul, és ez nincs adva a tapasztalati létesítőben, mely megválik tőle azonmód, hogy létrehozta; γ) nem szolgáltatja a létrehozott lény *tevékenységének okát;* a tapasztalati okok csak a tapasztalati lények létét hozzák létre (természetesen a fönt adott korlátozásokkal); a létben azonban még nincs adva a tevékenység, mely mint új létmozzanat új létesítőt is követel.

Minthogy a lények külön-külön nem elégséges okai a tőlük létrehozott valóknak és változásoknak, együttvéve sem azok; egyrészt, mert itt is a tehetetlenség, a lét közt tátongó rések kiáltanak betöltés után, amin nem lehet segíteni hasonló tehetetlen valók hozzáadásával; épúgy mint pl. a tudatlanságon nem lehet segíteni azzal, hogy a tudatlant más tudatlanok társaságába küldjük. Másrészt pedig ellenmondás, hogy ‚minden' létesítő ok elégtelen létesítő ok legyen. Az elégtelen oknak ugyanis másunnan kell pótolnia elégtelenségét; már pedig ellenmondás, hogy minden ok másunnan kapjon pótlást; a mindenen kívül ugyanis nincs más.

Kell tehát *lenni létesítő oknak, melynek bőségéből mindnyájan merítenek.* Ez első ok; de nemcsak abban az értelemben, hogy adja az első indítást a

világfolyamatban, hanem minden tapasztalati létesítő valónak tevékenységében ott működik s állandó benső és természetesen «sui generis» tevékenységgel pótolja azok gyökeres elégtelenségét (l. 45. §).

A *Szentírás* a pozitiv létesítő oksági bizonyítás alapgondolatait bőven értékesíti a vallási fölemelkedés számára. Természetesen a közönséges nép szellemi tehetetlenségével számolva, főként azokra a jelenségekre irányítja a figyelmet, melyekben szinte kézzelfoghatóan mutatkozik Isten abszolút létesítő ereje és okteljessége: a csodák világára (taumatologiai érvelés[1]), különösen a zsidó nép csodálatos történetére és az egyes lelkek kegyelmi vezetésére.[2] Azonban rendkívül gyakori témája a zsoltároknak és prófétáknak egyaránt a teremtményi tevékenység tehetetlensége és szemben vele az isteni tevékenység fölséges tökéletessége és függetlensége.[3] Sőt a szentszerzők Isten okteljességét bátran egészen komolyan veszik, és kiterjesztik mindenre, ami van, még ha az rossz is.[4]

Nehézségek.

1. A *monizmus* ellenvetése. Akár a létesülésből, akár a létesítésből indulunk ki és keressük a tapasztalati lét okát, nem jutunk ki a világból. Minden egyes tapasztalati lény ugyanis másra utal mint létesítőre, és ez ismét másra; s így kapjuk a függő lények végtelen sorát, mely az önmagával állandóan azonos univerzumot alkotja. Igy Strausz és mások. — *Felelet. a) Az univerzum* csak erkölcsi illetőleg aritmetikai egység, nem valóságos szubstanciás egység; és ezért *nem tartalmaz többet mint az összeadandók*, melyekből áll. Jómagukkal tehetetlen valóknak akár véges, akár végtelen összege nem ad mást mint tehetetlen valókat, melyek sem egyenként, sem összességükben nem adják a maguk létének és más dolgok létrejöttének elégséges okát. *b)* A tapasztalati lények nem lehetnek egy magával állandóan azonos és önmagán nyugvó mindenségnek mint egységes lénynek megnyilvánulásai vagy járulékai. Mert mindenekelőtt mint egyedek jelennek meg, legalább a növényvilágtól kezdve, azaz mint önálló élettevékenységek zárt centrumai; kétségtelen ez nemcsak az öntudatos valóknál, melyek előtt az öntudat közvetlen bizonysága tanuságot tesz, hogy nem azonoslétűek semmiféle más valóval, hanem az állatok világában is, hol az önzés, vagyis a másokkal szemben való elszigetelődés és önérvényesítés annyira döntő szerepet visz, hogy Darwin mint létharcot megtehette a fajok teremtő elvének. Továbbá *a szubstancia nem lehet lényegesen más mint járulékai;* hisz a járulékok kijelenteni, nyilvánvalóvá tenni, és nem elrejteni vannak hivatva a szubstanciát. Ha tehát a tapasztalati egyedek teljes okság után kiáltanak, az a teljes ok nem lehet a mélyükön lappangó és ép ezért velük metafizikailag azonos jellegű szubstancia, hanem csak tőlük lényegesen különböző, transzcendens lény.

2. A *mechanikus természetfölfogás* ellenvetése. A történések vagyis létesülések voltaképen csak önmagukkal örökké azonos atomok helyzetváltozásai, melyeknek alomja, a tömeg állandó, hajtó ereje pedig, az energia mennyiségileg azonos marad. — *Felelet. a)* Ha az ú. n. anyag-megmaradás és energia-állandóság axiómáját el is fogadjuk ténynek, az anyag és energia

[1] Ps 76. [2] Ex Deut egészen; Is 40—66 Sap 16—19 Mc Jn Act; 1 2 Thes Gal 1 Cor. [3] Am 4_{13} 5_{8}. 9_{5-9} Is 41_{21-29} Jer 10_{6-16} Bar 3_{32-6} Sir 42_{15}—43_{29} Act 17_{22-31}. [4] L. Jer 12_{1}. Hab 2_{13} Sir 11_{14-16} Job 12 Is 45_{7}, col. c. 15_{11-22}.

tapasztalati állandósága semmit sem mond metafizikai eredetükről. Sőt az atomok megszámláltsága, alakítottsága, összetevései, a helyzetváltozások törvényszerűsége, sőt maga e változások ténye, az új anyag- és energiaelhelyezkedések mind valós változások, létesülések ; és mint ilyenek okot követelnek. Ha lemérhetők és matematikailag kezelhetők, ez nem változtat azon a tényen, hogy a létet minősítik ; tehát rájuk is teljes érvényben fönnmarad a fönt levezetett két gondolatsor : a lét létesítőt, a létesítés okteljességet követel.

3. *Metafizikai* ellenvetés. A tapasztalati világon belül minden létesítés létesüléssel azaz változással jár ; változatlan ok, nem létesülő létesítő tehát ellenmond a tapasztalásnak, lehetetlen ; ha volna örök létesítő, annak okozata is csak örök és változatlan lehetne. Igy Stuart Mill. — *Felelet. a)* A tapasztalat minőségi megállapításai nem lehetnek irányadók a metafizikai okkeresésnél. A tapasztalati okság ép azzal mutatja elégtelen voltát, hogy létet mindig csak úgy tud adni, ha maga is ugyanannyit kap. Ha azonban a létesítők összessége ilyen volna, akkor semmi sem jöhetne létre. Ezért kellett következtetnünk egy olyan lényre, melyben lét és tevékenység egy. *b)* Mikép egyeztethető össze az abszolút ok változatlansága és az okozat változékonysága, ez a kérdés később foglalkoztat (29. § 1).

3. A magátólvalóság folyományai.

1. *A magátólvalóság Istennek metafizikai lényege.* Ez ma az általánosabb nézet. Benne és csak benne *megvannak mindazok a követelmények*, melyeket az Isten lényegéről megállapítottunk : *a)* Kizárólag Isten tulajdonsága, és nem közölhető semmi más lénnyel ; csakis a maga-okoló lénynek jár ki. *b)* A legközvetlenebbül megkülönbözteti Istent más lényektől ; hisz a tapasztalati valók az elmélyedő bölcselőnek tekintete előtt elsősorban mint mástólvalók, mint kölcsönlét birtokosai jelennek meg ; mikor tehát az okkereső elme e léthiányon elindulva rátalál a teljesokú abszolút Lényre, rajta elsősorban föltűnik a létteljesség, a magátólvalóság. *c)* Belőle le lehet vezetni Isten egyéb kiválóságait (amint megmutatja a következő tárgyalás) ; magát pedig nem lehet levezetni másból.

Úgy tetszik ugyan, *mintha célszerűbb volna Szent Tamással magát a létet, ipsum esse* állítani oda Isten lényegeként. Hisz a lét az első és legegyetemesebb, mindent magába ölelő fogalom, míg a magátólvalóság, mint láttuk, elsősorban negatív. — De *a)* ha a lét egyetemes fogalmához nem gondolok hozzá egy másik mozzanatot : ama lét teljes önállását, akkor nem zárja ki a monista isteneszmét ; tehát nem alkalmas arra, hogy megjellegezze az igaz Istent. Tehát a magátólvalóságot burkoltan föl kell venni Szent Tamás formulájába is, ha nem akarunk vészes fogalomzavart ebben az alapvető kérdésben ; amint csakugyan tartalmazza is ez a szenttamási fogalmazás : Isten a magánálló lét, esse subsistens. *b)* A magátólvalóság csak látszólag negatív ; tartalmilag azonos Szent Tamás formulájával (308. lap). *c)* Közvetlenül kifejezésre juttatja az első istenbizonyíték eredményét, és így módot nyujt Istent úgy gondolni el, amint a teremtés alapvető szemlélete szinte kézenfogva elvisz hozzá : A teremtmények mint megannyi hágcsó emelkednek előttünk ; fokai a mástólvaló lények osz-

tályai ; a hágcső tetején, abban az irányban, melybe belelendített a mástólvalók során végig menő okkeresés, ott találjuk a Magátólvalót. Igy *a magátólvalóság szinte a tapasztalat erejével és elevenségével állítja elénk Istent.* S ez a vallási élet számára nem csekély érték, amint a Szentírásnak fönt jelzett tárgyalásmódja is eléggé bizonyítja.

Más isteni tulajdonság nem alkalmas arra, hogy isteni lényegként kezeljük : 1. A *nominalisták* szerint az Isten lényege az isteni tulajdonságok összessége, vagyis Istennek teljes végtelensége. Ez azonban nyiván Istennek nem metafizikai, hanem fizikai lényege. 2. A *skotisták* szerint Isten lényege a gyökérszerű végtelenség (infinitas radicalis). De itt a kérdés épen az : Miben gyökerez Isten végtelensége ; és itt nem lehet mást felelni, mint azt, hogy Isten sajátos létében, vagyis magátólvalóságában.[1] 3. Az ortodox *platónikusok* hol az egységet, hol a jóságot tekintik Isten lényegének. Ámde mindkét mozzanat föltételezi már a létet. 4. Sok régi tomista *(Salmant.* is) a puszta lét fogalmát üresnek találta és olyan jegy után nézett, mely jobban kifejezésre juttatja Isten eleven létgazdagságát ; ilyenként kinálkozott a magáraálló értelem (intellectio subsistens). Ám az értés tevékenység ; a tevékenység pedig legalább fogalmilag föltételezi a létet ; operari sequitur esse, tehát nem lehet az első. 5. Ugyanezt kell mondani *Klee és Kuhn* álláspontjára : Isten lényege az abszolút szellemiség vagy a személyesség.

Schell szerint Isten lényege az ön-okság. — Ez az állítás : *Isten önmagának oka,* jelentheti *a)* azt, hogy Istennek semmiféle értelemben nincs önmagán kívül álló oka ; és ebben az értelemben igaz. *b)* Jelentheti azt, hogy Isten önmagának okolója, Deus est ratio sui ; és ebben az értelemben is igaz. *c)* Ha azonban e formulában «Isten önmagának oka» az ok (causa, Ursache) annyit jelent, mint közönségesen szokott, azaz valót, mely tevékenysége által valósít, akkor nem lehet azt mondani, hogy Isten ön-ok. Mert α) ebben az értelemben a tétel belső ellenmondás. Ok ugyanis az olyan való, mely valamit létrehoz ; a létrehozás tevékenység ; a tevékenység pedig föltételezi a tevékeny való létezését, tehát ön-oknak lenni annyit jelent, mint létezőként létrehozni önmagát.[2] β) Jóllehet Istenben tevékenység és lét közt nem lehet valós különbséget tenni, mégis logikailag előbb kell Istent létnek gondolnunk, mint valósító létnek.[3] Tehát az ön-okság akkor sem volna alkalmas arra, hogy Isten metafizikai lényegeként szerepeljen, ha az α) alatt említett metafizikai nehézség nem állná útját. Ha eszerint ennek a formulának lehet is helyes katolikus értelmezést adni, még sem ajánlatos használni ; már azért sem, mert a német evolúciós panteizmusnak (Hegel, Schelling) volt jelszava.[4]

2. A magátólvalóság az a metafizikai alap (ratio formalis), melyre támaszkodunk, mikor a teremtett, a mástólvaló lét fogalmait átvisszük Istenre, és ezeket róla állítjuk, nem ugyan azonos értelemben (univoce, συνώνυμε), de nem is egészen más értelemben (aequivoce, ὁμώνυμε, mint pl. a protestáns dialektikai teologia), hanem analog (hasonló, részben egyező, részben különböző) értelemben. Más szóval : *hogy Istenről lehet*

[1] L. *Thom* 1II 2, 5 ad 2. [2] Cf. *Thom* 1 dist 29, 1, 1. [3] *Thom* I 5, 2. Verit. 28, 7. [4] L. *Janssens* Summa theol. I 229 kk. ; *Schell* Religion und Offenbarung [3]1907 p. 455 kk.

valóságot kimondó fogalmunk és ennélfogva tudományunk is, ennek alapja az analogia entis, mely a magátólvalóságban gyökerezik.

Ugyanis Isten *a)* maga *a lét* és minden egyéb létnek teljes oka. Ezért Istenről lehet megismerni és állítani a létet és mindazt, ami közvetlenül a lét általános szempontja alá esik, minők a transzcendentálék, t. i. az egy, az igaz és vele az értelem, a jó és vele az akarat; azután az erre támaszkodó alapelvek, az azonosság, ellenmondás és kizárás elve, valamint az okok (létesítő, formai, cél-ok). Ezek a szempontok mind a lét egyetemes fogalmának a modusai, mintegy variációi, és így ezeket az elme a léttel együtt tudja megragadni. Minthogy azonban a lét mint olyan az elmének közvetlen tárgya (obiectuma, formale), miként a fény és szín a látásnak közvetlen tárgya[1], ezért Isten, ki maga a lét, hozzáférhető az elmének, az egyszerűnek is, mely természeténél fogva irányul arra, ami valami; a tudományosnak is, mely nem akar mást mint logikailag kiépíteni azt, ami mint lét minden elmének hozzáférhető. *b)* De mert Isten nem egyszerűen lét, hanem a *magátólvaló lét*, azért a létet róla nem abban az értelemben kell állítani, mint más lényekről; hisz ezek mástólvalók. Magátólvalóság és mástólvalóság két vég, melyeket egy világ választ el, az abszolútum és relatívum világa; összekötő kapcsuk csak a «lét», melynek fogalmát mi a mástólvalókból merítjük. Tehát mikor átvisszük Istenre, ezt csak megfelelő arányítással tehetjük, olyanformán mint a metaforában (az oroszlán az állatok királya, ezzel azt mondjuk: amilyen az emberek közt a király, olyan az állatok közt az oroszlán) vagy a szellem-anyag vonatkozásaiban (ahogyan aránylik az értelemhez az érthető, úgy aránylik az érzékléshez az érzékelhető); itt is megcsináljuk ezt az átvitelt: ahogyan aránylik a teremtmény a léthez, úgy aránylik Isten a léthez. Isten léte és a teremtmény léte között az arányítás analogiája forog fönn (analogia proportionalitatis), melynek alapján Istenről a létet (és mindazt, ami mint alapvető létmód benne gyökerezik) arányos növeléssel, de mégis sajátos értelemben állítjuk, nem úgy mint a merő tulajdonító analogiában (analogia attributionis), amilyen pl. ha egészségesnek mondunk egy embert (analogum princeps) és egy ételt vagy arcszínt (analogiatum), vagy állítjuk a létet a szubstanciáról is, a járulékról is.

Ez az *arányító létanalogia*, röviden *analogia entis* a metafizikai alap nemcsak arra, hogy lehet Istenről (akármilyen szerény) igazi tudásunk, sőt tudományunk, hanem arra is, hogy lehetséges a hittudomány.[2] Ez biztosít ugyanis, hogy a természetfölöttvaló is (a hittudomány sajátos tárgya) mint a Magátólvaló léttartalmi mozzanata az analogia entis alá esik.

3. Az isteni magátólvalóság a *közvetlen indítéka és formális tárgya* annak az alapvető emberi vonatkozásnak, melynek érvényesülnie kell a teremtmény részéről Istennel szemben: *az imádásnak.* Imádni ugyanis annyi, mint egész lélekkel, minden erővel, elméletben és gyakorlatban elismerni Isten szuverén fölségét, vagyis azt, hogy Isten senkitől és semmitől nem függ, semmiféle vonatkozásban, tőle azonban minden függ, még pedig gyökeresen. Ennek az igazságnak emberileg lehetséges legkimerítőbb kifejezése az áldozat. Így fogja föl és gyakorolja az imádást a zsoltárkönyv, a Jelenések könyve és általában az Egyház liturgiája, különösen a szent-

[1] *Thom* Gent. II 83. [2] *Thom* I 13, 5; Verit. 2, 11.

miseáldozatban. Az isteni magátólvalóság azonban miként Izrael számára, úgy az egyes keresztény lélek számára is az Isten változatlan szövetségi *hűségének alapja;* egyben elutasíthatatlan és hatékony fölhívás, hogy minden ellenkező kísértés dacára teljesen és véglegesen Istenhez álljon. Végül az isteni magátólvalóság minden (viszonylagos) teremtményi önállóságnak és szabadságnak ősképe és normája: Annyiban lesz igazi önállóság és szellemi szabadság az egyesben és a népekben, a szellemi irányzatokban és törekvésekben, amennyiben képesek nyomában járni az isteni magátólvalóságnak; Isten önmagából merít; a teremtményeknek Istenből kell meríteni létet, erőt, életet, irányt.

28. §. Isten végtelen tökéletessége.

Diekamp I § 15 20; *Bartmann* I § 27 28; *van Noort* 1, 2, 3 § 2; *Pesch* II n. 132 kk. 149 kk.; *Scheeben* I 513 kk. 530 kk. 562 kk.; *Lessius* I 1—7; *Petavius* II 8; *Pázmány*, Kalauz I 3 4 (Ö. M. III 46 kk.).— *Thom* I 4—11; Gent. I 28 k. 82 k. *Suarez* De divina subst. tr. 1, II 1 5 31; *Billuart* 3, 2 5 9; *Berti* De Deo I 2, 1—4 II 1 4; *Frassen* De Deo 1, 1, 5; 1, 3, 2 6 8. — K. *Gutberlet* Das Unendliche 1878; O. *Zimmermann* Ohne Grenzen und Enden 1912; A. *Dempf* Das Unendliche in der mittelalterlichen Scholastik u. in der Kantischen Dialektik 1926; A. *Antweiler* Unendlich 1934.

1. Az isteni tökéletesség valósága.

Isten végtelenül tökéletes. Ez *hittétel.* A vatikáni zsinat a materializmussal szemben megállapította, hogy Isten «minden tökéletességgel végtelen».[1]

Magyarázat. Tökéletesség minden valóság, akár szubstanciás akár járulékos az, melyben nincs hiány. Viszonylag tökéletes az a való, mely hiány nélkül birtokában van mindannak, ami kijár mivoltának, ami létének fogalmában benne van: tökéletes ember, tökéletes boldogság stb. Abszolút (teljesen, minden tekintetben) tökéletes az a lény, mely minden gondolható kiválóságot a gondolható legmagasabb fokban egyesít magában. Ami a *végtelent* illeti: ú. n. képességi végtelen (indefinitum, véghetetlen) olyan valójában véges dolog, melynek határait gondolatban meg lehet szüntetni, azaz, melynek végén túl lehet menni gondolatban; pl. a végtelen számsor. Tényleges végtelen (ens infinitum actu) olyan való, melynek léttartalmában nincsen sem korlát, sem határ; ha szubstancia, akkor kategorematikus végtelen, ha járulék, akkor szinkategorematikus, pl. végtelen jóság, kegyelem, tudomány. *Isten végtelenül tökéletes*, tehát annyit jelent, hogy *a) tartalmilag* (materialiter) Isten minden tökéletesség foglalata, παντελής; *formailag* (formaliter) Isten tökéletességében nincsen sehol korlát vagy határ; bármilyen tökéletességet bármilyen fokon gondolunk, Isten azt meghaladja, ὑπερτελής; gyökérszerűen (radicaliter) Isten maga a lét, abszolút magánállásban, minden támasz, függés és kölcsönzés nélkül, αὐτοτελής.

Bizonyítás. A *Szentírás a)* negativ formában Istent föléje emeli minden teremtett valónak, amennyiben azt állítja, hogy hozzája hasonlítva olyanok, mintha nem volnának (309. lap). *b)* Kijelentő formában:

[1] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

«Nagy az Úr és fölötte méltó a dícséretre ; nagyvoltának nincsen vége».[1] Sőt : συντέλεια λόγων· τὸ πάν ἐστιν αὐτός; «ő a minden», természetesen nem panteista értelemben, hanem : a lét teljessége.[2] «Legyetek tehát ti tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok is tökéletes»[3] ; Isten az ember tökéletességre irányuló törekvésének eszménye és mértéke, tehát hiánytalan. *c)* Korlátozás nélkül tulajdonítja Istennek az egyes kiválóságokat, pl. a jóságot : «Senki sem jó, csak egyedül az Isten».[4] A *szentatyák* is szeretik Istent a lét mérhetetlen tengerének nevezni.[5]

Az *ész* Isten végtelen tökéletességére következtet *a) magátólvalóságából:* A mástól való lét korlátolt, mert léttartalma, eszméje meghatárolja létezése tényét ; csak annyi valósul meg belőle, amennyit lényege megbír, illetőleg amennyit lényegére való tekintettel más ád neki. Minthogy azonban a magátólvaló lét nincs alávetve korlátozásnak sem a létesítő ok részéről (létesítő oka ugyanis nincs), sem a lét-befogadó lényeg részéről (ez ugyanis maga a lét) : tehát korlátlan ; és azonos a létezési ténnyel.[6] *b) Az első ok fogalmából:* Az első ok teljes ok ; tehát a lények létezésének is oka. Ám a létezést a nem-létezéstől végtelen távolság választja el, melynek áthidalására végtelen valósító erő szükséges.

Nehézségek.

1. Ha Isten végtelen, akkor létében sehol sincsenek határvonalak, és így léttartalma *nem szorítható bele fogalmakba,* melyek mint gondolati határolók (termini, ὁρισμοι) az egyetemes létből mindig csak egy részt metszenek ki ; csak azt lehet megfogni, ami határolt ; a végtelen kisiklik az elme markából. — *Megoldás.* Ez a nehézség helyt állna, ha valaki Istent fogalmakkal ki akarná meríteni ; erre azonban semmiféle teremtmény nem vállalkozhatik (24. § 3). Ha azonban Istenről való fogalmaink csak szempontok, melyek az isteni léttartalom határtalan gazdagságából csak egy-egy mozzanatot ölelnek föl, az ellenvetés elveszti jogosultságát. Legföljebb annak mond még valamit, aki az isteni végtelent szétfoszló ürességnek, határtalanságát elmosódottságnak gondolja ; ez azonban hamis beállítás. Isten végtelensége nem üresség és ködös elfoszlás, hanem ellenkezőleg a legteljesebb és leghatározottabb léttartalom, a legtisztább valóság ; ami pedig valóság, az meg is ismerhető.

2. Ha *a világnak vannak igazi valós tökéletességei,* azok vagy megvannak Istenben is, s akkor nincs különbség Isten tökéletessége és a világ tökéletességei közt (s minthogy a lét tökéletességben nyilvánul, a világ akkor azonos Istennel : monizmus) ; vagy pedig nincsenek meg Istenben, és akkor Isten nem végtelenül tökéletes, mert bizonyos igazi tökéletességek hiányzanak benne. — *Megoldás.* A világ összes tökéletességei teljes mértékben megvannak Istenben is, mert hisz Istentől mint első októl valók ; ha benne nem volnának meg, a világnak sem adhatta volna ; senkisem adhat olyant, amije nincs. De Istenben nem formálisan, nem mindenestül úgy vannak meg mint a világban, hanem érték szerint és fokozottan (virtualiter et eminenter), azaz mint szerzőjükben ; Istenben megvan az eszméjük

[1] Ps 144$_3$; cf. 146$_5$ Bar 3$_{25}$. [2] Sir 43$_{29}$. [3] Mt 5$_{48}$. [4] Lc 18$_{19}$. [5] Igy *Nazianz.* Or. 45, 3 ; cf. *Iren.* IV 11, 2 ; *August.* De natura boni 22 ; *Cyrill. Al.* Trinit. 1 ; *Ps. Dion.* Div. nom. 5, 4 ; *Damascen.* I 5. [6] *Thom* I 7, 1 ; Gent I 43.

és a létesítésükhöz szükséges teremtő erő. Tehát a teremtmény relativ önállósága következtében a világban vannak valós tökéletességek, melyek forma szerint nincsenek meg Istenben. Mindazáltal Isten tökéletessége magában tekintve nem kisebb, mint ha hozzágondolom a világ tökéletességeit, melyek szintén tőle valók ; épúgy mint egy szerző tudománya nem kisebb, ha csak magában tekintem, mint ha hozzágondolom a tőle megírt könyv tudományát, mely formálisan nincs ugyan meg benne, de megvan kiválóbb fokban : szerzői minőségben. Tehát nincs helye az ilyen egyenlőtlenségnek : Isten + világ > Isten, már csak azért sem, mert Isten valós végtelen[1] ; már a matematikai halmazelméletben sem áll helyt ez az egyenlőtlenség, amennyiben egynemű végtelenekről van szó: $\infty + 2 > \infty$

Kérdés. *Közölhető-e a végtelenség a teremtményekkel?* — Felelet. Az isteni végtelenség mindenkép és föltétlenül közölhetetlen ; hiszen csak másik arculata a magátólvalóságnak, mely mint Isten lényege, teljességgel és kizárólag az ő sajátja. Ami a szinkategorematikus végtelenséget illeti (szám, tér, időtartam szerint végtelen világ), Szent Tamás nem tartja bizonyíthatónak a közlés lehetetlenségét (lásd 44. § 3).

2. Az isteni tökéletesség folyományai.

1. **Isten fölfoghatatlan.** *Hittétel* a Vaticanum értelmében.[2]

Magyarázat. Fölfogni, comprehendere annyi, mint fölérteni valamit megismerhetőségének teljes mértéke szerint. Istent fölfogni tehát annyi volna, mint őt teljes végtelensége szerint gondolatokkal kimeríteni. A tétel tagadja ennek lehetőségét, nemcsak az emberre, hanem minden teremtett elmére nézve : Isten minden tőle különböző értelem számára fölfoghatatlan.

Bizonyítás. Jób[3] szerint, ha valaki nekiállna kimérni az Istent, magasabbnak találná az égnél, mélyebbnek az alvilágnál. A bölcs Isten nagyságának fölséges leírása után azt mondja : «Dícsérjétek az Urat, amennyire telik tőletek, mert ő még többre méltó, és csodálatos az ő nagyvolta ; akik magasztaltátok őt, kapjatok új erőre ; ne lankadjatok, mert el nem éritek. Ki látta őt, hogy le tudná írni?»[4] «Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcseségének és tudományának ! Mennyire megfoghatatlanok az ő ítéletei, és kifürkészhetetlenek az ő utai !»[5] A Szentírás kifejezetten és forma szerint ugyan csak a zarándok ember számára mondja fölfoghatatlannak az Istent ; de a szövegek és összefüggések világosan jelzik, hogy a fölfoghatatlanság alapja és gyökere az isteni végtelenség ; tehát minden teremtmény számára fönnáll. A *szentatyák* fölfogása kitűnik abból, hogy az eunomiánusokkal szemben egyértelműleg még az istenlátó legmagasabb angyaloktól is elvitatták Isten kimerítő megismerését (296. lap).

Az *elme* számára a fölfoghatatlanság egyenest *következik Isten végtelenségéből;* sőt annak csak az ismerő tehetség felé fordított oldala : Az ismerés az ismerő alanyban ennek természete szerint érvényesül ; tehát a véges alanyban mindig véges lesz, még akkor is, ha az természetfölötti módon

[1] Cf. *Thom* I 4, 2. [2] *Denz* 1782. [3] Job 11$_{1-9}$. [4] Sir 43$_{33}$; cf. Ex 33$_{20-23}$ Is 45$_{15}$ Jer 32$_{19}$ Ps 144$_{3}$ 145$_{7}$. [5] Rom 11$_{33}$; cf. Mt 11$_{27}$ Jn 1$_{18}$ 4$_{24}$ 1 Tim 6$_{16}$. Eph. 3$_{20}$.

a mostaninál hasonlíthatatlanul magasabb régióba emelkedik. A végtelenség ugyanis közölhetetlen tulajdonsága magának az Istennek. Ezért teljesen fölfogni csak az Isten maga képes önmagát. A teremtmény számára Isten tiszta egyszerűsége és gazdagsága mindig olyan marad, mint szemünk számára a fénypont, melyet nem a maga kiterjedetlenségében, hanem a belőle kisugárzó fényburokban látunk.[1]

2. **Isten kimondhatatlan.** *Hittétel* a Vaticanum értelmében.[2]

Bizonyítás. Az *Írás* csaknem mindenütt, ahol Isten fölfoghatatlanságáról szól, egyúttal kimondhatatlanságát is hirdeti.[3] A *szentatyák* szerint is Isten annyira fölséges, hogy mérhetetlenül meghalad nemcsak mindent, ami van, hanem mindent, ami gondolható vagy mondható.[4]

Ésszel könnyű belátni, hogy Isten kimondhatatlan abban a fokban és mértékben, *amennyiben fölfoghatatlan;* hisz amit nem értünk, azt nem is tudjuk kimondani. Ennyiben a kimondhatatlanság a fölfoghatatlanság közvetlen következménye. De tovább kell mennünk és azt kell vallanunk: *Amit meg is tudhatunk Isten felől,* akár az ész természeti világánál, akár a hit vagy épen a mennyei dicsőség világossága útján, azt sem tudjuk teljességgel, úgy amint megismertük, kifejezni. Már csak azért sem, mert a kifejezés általában utána sántít a gondolatnak; a tartalmasabb gondolatot a legtökéletesebb művészet sem tudja tökéletesen kifejezni; mikor a gondolat az elme anyaméhéből a világra születik és testet ölt, néhány árnyalattal mindig halványul. Fokozott mértékben áll ez akkor, ha nem érzékelhető, sőt ha teljesen más világba tartozó titkos dolog kijelentéséről van szó. A végtelen gondolat színe előtt mindig dadogás marad az ember szava. Ezért a hittudósok ma egyetemesen és helyesen tanítják: Teljességgel lehetetlen, természetfölötti úton is, hogy Isten valóságát kimerítően kifejezésre juttassa egy tőle különböző szó. Istent csak egy szó fejezi ki kimerítő fokban: az örök isteni Ige.[5] Tehát *semmiféle teremtmény semmiféle módon nem éri föl az Istent:* meghalad minden létet (végtelen), minden értelmet (fölfoghatatlan), minden beszédet (kimondhatatlan); egyedül a vágyó szeretet ér föl hozzá.

3. **Isten egy.** Ez sarkalatos *hittétel,* melyet az Apostoli hitvallás az elejére tűz: Hiszek egy Istenben.[6]

Magyarázat. Az *egység* transzcendentális tulajdonság és oly messze ér, mint maga a lét. Az egységnek azonban vannak fajai és fokai. Legáltalánosabb (nem meghatározása, hanem) jellemzése: Egy az, ami osztatlan magában és különáll mással szemben (indivisum in se et divisum ab alio). A magában való osztatlanság, az ú. n. belső egység az Istennél a lehető legnagyobb fokú abszolút egyszerűség és szellemiség (29. §). A mással szemben való elkülönültség (külső egység) pedig Istennél a szó teljes értelmében vett *egyetlenség.* Azaz Isten nem oly értelemben egy mint más valók, hogy egy közös fajuk, vagy legalább egy közös nemük van (unitas individualitatis et unitas specifica); sőt abban az értelemben sem, hogy más lényekkel összeolvasható, vagyis nevezett számegységként szerepelhet (unitas numerica). Hanem úgy egy az Isten, hogy minden egyed és faj és

[1] *Thom* I 12, 7 8. [2] *Denz* 1782. [3] L. különösen Sir 43; cf. 2 Cor 12₄. [4] *Iren.* IV 20, 5; *Nyssen.* Eunom. I 3 (Migne 45, 461); *Aug.* Ep 232, 5. [5] *Bonav.* Lomb. II 22, 1. [6] L. Later. IV. *Denz* 432; Vatic 3 cp 1 *Denz* 1782.

szám fölött áll; tehát nem hasonlítható az aritmetikai egységhez sem, mely mint az aritmetikai számok generatrixe szerepel. Egyenest *szembehelyezkedik* a hittétellel a sok-istenhivés (politeizmus) és a dualizmus, mely két egymás mellé rendelt és egymástól független ősvalót vesz föl, egyet mint a jónak és egyet mint a rossznak szerzőjét; így a parszizmus, marcionizmus, gnószticizmus, manicheizmus.

Bizonyítás. Az *ószövetségi* vallásnak alaptétele, népének nemzeti jelszava és büszkesége: «Halljad Izrael, az Úr a mi Istenünk egy Úr».[1] Újabb *vallástörténet*-művelők (Renan-nal és Wellhausen-nal) azt akarják elhitetni, hogy Izrael Mózes előtt épúgy politeista volt, mint a többi sémita. Mózes aztán henoteistává tette: Jahvét, a sémi panteón egyik tagját megtette nemzeti istennek; a többit nem tagadták a zsidók, csak nem részesítették többé különösebb vallási tiszteletben; a próféták aztán lassan monoteizmussá fejlesztették ezt az álláspontot. Ám *a)* a szentkönyvek úgy amint előttünk vannak, erről a fejlődésről nem tudnak. Az irodalomkritikai állásfoglalás, melyre a valláshistorikusok építik vallási fejlődéselméletüket, épen e vallásfejlődési skémával mint kritériummal dolgozik; vagyis módszerileg tekintve, körben forog; és ez a circulus vitiosus nem válik logikailag jogosulttá azáltal, hogy sokan és sűrűn járják. Az egész irány ezenfelül a minden természetfölötti létet tagadó racionalizmusból táplálkozik. Tagadhatatlan, hogy a zsidó népben a fölszín alatt mindig éltek és vájkálódtak a többi sémitákéhoz hasonló politeista törekvések és hajlandóságok. De ép az a példátlan dolog, hogy ezek ellenére érvényre jutott a tiszta monoteizmus. Az is bizonyos, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás általában, tehát az Istenre vonatkozó kinyilatkoztatás is fejlődést mutat; de nem átváltozásokat.[2] *b)* Ha igazuk volna is a hitetlen és liberális valláshistorikusoknak, amint nincs, még mindig meg kellene magyarázniok és okolniok azt a példátlan vallástörténeti fejlődést, hogy egy kultúrailag és politikailag jelentéktelen nép a maga egészében mikép emelkedhetett Istennek oly tiszta eszméjére, melyet nem ért el még egy Platonnak és Aristotelesnek lángelméje sem? (14. § 1).

Az *újszövetség* a Szentháromságot állítja oda a hitnek vezérlő csillagául; mindazáltal kifejezetten tanítja Isten egyetlenségét. Az Üdvözítő megismétli a semát («Halljad Izrael).[3] Az újszövetségi szentíróknál Isten mindig ὁ Θεός. A *szentatyák* előbb a pogányok politeizmusával, utóbb a gnósztikusok majd a manicheusok dualizmusával szemben nagy határozottsággal képviselték és bizonyították az egy Isten hitét.[4]

A bölcselő *elme* számára Isten egyetlensége következik. *a) Isten végtelen tökéletességéből:* Több végtelen tökéletes lény ellenmondás. Mert tökéletességeik vagy azonosak; és akkor nincsenek többen, hanem csak egy (mert a létet csak valósági mozzanatai vagyis tökéletességei különítik és jellegzik). Vagy pedig nem azonosak; és akkor, amely tökéletességekkel rendelkezik az egyik, azoknak híjával van a másik, és már nem végtelen egyik sem. A politeizmus és dualizmus csakugyan föladja Isten végtelen-

[1] Deut 6₄; cf. Deut 32₃₉ Is 44₆. [2] Cf. *Cyrill. Al.* Glaphyra in Gen' VII 3. [3] Mc 12₂₉; cf. Jn 13₃ 17₃ Act 17₂₃ Rom 3₃₀ 1 Cor 8₄ Eph 4₆. [4] *Iren.* II 1; *Tertul.* Marcion. I II III 11; Hermogen. 4; *Origen.* Cels. I 2 3; *Athan.* Ctra gent. 40, 24 etc.; *Tit. Bosr., Serapion* Thmuit. Ctra Manich.; *August.* számos írásban a manicheusok ellen.

ségét ; de ezzel lemond a Magától valóról, és így végelemzésben tagadja az Istent. *b)* Isten a *magától való lét.* Ámde mint ilyennek azonos a létezési ténye és léttartalma. A létezési tény azonban meg nem sokszorosítható, még a teremtményeknél sem ; mindegyik való csak egyszer létezhetik, legföljebb létesülhet egy másik, hasonló léttartalommal ; tehát Isten nem sokszorosítható. A teremtmények csak azért létezhetnek több példányban, mert más a létezésük mint a lényegük és így lényegük a létezés tényét mint actus ultimus-t többször veheti föl ; így több egyed is létesülhet hasonló léttartalommal.[1] *c)* A világot *egységes rend* lengi át, mely épúgy mint léte csak az abszolút Létesítőtől jöhet. Ám ha a világnak több rendezője volna, azok csak úgy tudnának összhangot teremteni, ha folyton tekintettel volnának egymásra, vagyis ha tevékenységükben függnének egymástól. Egymástól függő valók azonban nem elsők ; vagyis első rendező ok csak egy lehet.

Ezzel meg van döntve nemcsak a politeizmus,[2] hanem a *dualizmus* is : Abszolút való csak egy lehet. A dualizmus azonfölül még abban a tévedésben is van, hogy a két egymás mellé rendelt őselv egyikét rossznak és a rossz szerzőjének gondolja. A rossz ugyanis mint hiány nem lehet szubstancia ; rossz való, még inkább rossz első való ellenmondás. Ezzel megdől a dualizmusnak az az enyhített kiadása is, mely az egymás mellé rendelt két világalkotónak föléje rendel még egy valót mint mindkettőnek őselvét.

Nehézség. A rideg monoteizmus *nem tesz eleget a lélek vallási szükségletének,* mely Istent magához közelebb állónak akarja érezni, és irtózik az utólérhetetlen távolságban trónoló, hozzáférhetetlen és emberileg megfoghatatlan abszolút egységtől ; különféle szükségletei és igényei számára különféle, jobban megközelíthető isteni valóságokat kíván. Így sok modern vallásbölcselő.

Megoldás. a) A vallási igényeket nem lehet elszakítani az észigényektől és döntő bíróként föléjük rendelni. Az ész pedig egyistenhivést követel, és így végelemzésben *a vallási élet is csak ezen az igazságon tud megnyugodni.* Az egyistenhivés szilárd tengelyt ád a valláserkölcsi törekvéseknek, középpontot az elméleti és gyakorlati életnek, és ezáltal az életerőnek pótolhatatlan forrása. Csak az egységben van erő. A politeizmus még lappangó formáiban is, amint az első okba beleviszi a sokszerűséget, a bomlást, így a másodrendű okok világában is, a vallási és közvetve a társadalmi és egyéni életben is elhinti a szellemek oszlásának magvait ; a politeista kultúra már születésénél fogva magában hordja a bomlás és a halál csiráit. *b) A kinyilatkoztatás egyistenhivése* nem az a vérszegény, tartalom nélküli monoteizmus, melyre nagy erőfeszítéssel és sok tévedés vargabetűi után eljut a bölcselő gondolkodás, hanem utólérhetetlen plaszticitással és gazdagságban juttatja kifejezésre az isteni valóság kimeríthetetlen léttartalmát és életerejét. Már az ószövetségi monoteizmus is teofaniáival és utóbb az emberiség közt időző isteni bölcseségnek tanával és az újszövetségben a Szentháromság tanával (különösen a szentháromsági küldések tanításával ; 39. és 42. §) fölséges módon eleget tesz a vallásos lélek közvetlenségi igényé-

[1] *Thom* I 11, 3 ; Gent. I 42 (17 érv). [2] A politeizmus isteneit a Szentírás semmiknek nevezi : אֱלִילִים = אֱלֹהִים Ps 95$_5$; cf. Sap 13—15 4 Reg 19$_{18}$ Jer 2$_{11}$ 16$_{19}$ Is 41$_{24}$ Dan 5$_{23}$ 14 Bar 4$_7$ 1 Cor 10$_{20}$ Rom 1$_{18-32}$.

nek. Isten egyetlensége félreérthetetlenül és állandóan fölhív: idegen isteneid ne legyenek énelőttem. Tehát kiszólítja e kor gyermekeit is szánalmas bálványimádásukból («aranyborjú»; «kiknek istenük a has»; általában az én imádása[1]), a halódó istenek halálos kultuszából az egy élő Istennek éltető tiszteletére.

29. §. Isten egyszerűsége.

Diekamp I § 10 13 15 21; *Bartmann* I § 25 29 30: *van Noort* 1, 2, 3 § 1; *Pesch* II n. 123 kk.; *Scheeben* I 517 kk.; *Lessius* III 1—4; *Petavius* I 8—13 II III 12. — *Thom* I 13, 4 5 12; c. Gent. I 18—36; *Suarez* De divina substantia I 10—14; *Billuart* De Deo 2 apd.; 3, 1; *Berti* II 2—4; *Frassen* De Deo 2; 3, 1. — G. M. *Schuler* Der Pantheismus 1884; F. *Klimke* Der Monismus 1911; R. *Garrigou-Lagrange* Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tomaso 1923; I. *Klein* Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus 1913; G. M. *Manser* Das Wesen des Thomismus ²1935.

1. Az isteni egyszerűség valósága.

Tétel. **Isten teljesen egyszerű szellem.** Ezt *hittétel*ként ismételten kimondotta az Egyház a panteizmussal szemben; így a IV. lateráni (benai Amalrich-el szemben) és a vatikáni (a modern panteistákkal szemben): Az egy igaz élő Isten «teljesen egyszerű és változhatatlan szellemi magánvaló».[2]

Magyarázat. Az egyszerű szemben áll az összetettel. *Összetett* az, ami részekből áll; tehát ami nem teljességgel egy, vagyis ami nem teljesen osztatlan magában (belső egység). Az összetétel lehet *fizikai*, mikor a részek szétválaszthatók a valóságban is. Minden ilyen összetétel alapja az anyagból és formából való összetettség; ezáltal történik ugyanis a térben való kifejtőzés, részeknek részeken kívül való helyezése; és ezzel adva van a tényleges szétválasztás lehetősége. Ezen a területen uralkodik a születés és a halál (generatio et corruptio). Mikor Istenből kizárjuk az összetételnek ezt a fajtáját, anyagtalan magánvalónak, azaz szellemnek mondjuk, szemben az atyák korabeli antrópomorfitákkal és a panteistákkal. Az összetettség másik fajtája a *metafizikai* összetétel, melynek alapja és típusa a képességből és ténylegességből való összetettség: mikor t. i. egy lényben voltak vagy vannak hiányok, melyeket kitölt egy valósító ok. Az ilyenféle lény ennélfogva többféle létből van összerakva, melyek ha nem is választhatók szét, mégis részekként viselkednek és az egyszerűséget homályosítják; és ha születésnek és halálnak nem is nyujtanak alapot, a képesség ténylegességbe (és fordítva) való átmenetelének bőven nyitnak teret.[3] Ennek az összetevésnek főbb fajai: léttartalom és létezés (essentia, existentia); természet és magánvalóság (natura, subsistentia); járulék és magánvaló (accidens, substantia); ide tartozik a nem, faj, egyed (genus, species, individuum) összetettsége is; első és második ténylegesség (actus primus, secundus; pl. fontolgatás és elhatározás, elhatározás és végrehajtás). Mikor Istenből kizárjuk ezt az összetettséget, Istent actus purus-nak, teljesen hiánytalan, hézagtalan, képesség nélküli valónak, «színlét»-nek valljuk. Isten meta-

[1] Ex 20₅ Ex 32 Col 3₅; Phil 3₁₉ Rom 16₁₈. [2] Later. IV. Firmiter *Denz* 428; Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782. [3] *Thom* Gent. I 22 II 53; Verit. 27, 1 ad 8.

fizikai egyszerűségét elhomályosította Gilbertus Porretanus túlzó realizmusa, mely különbséget tett az isteni lényeg és a hármas magánakvalóságban fönnálló istenség között.[1]

Bizonyítás. A Szentírás kifejezetten és határozottan tanítja Isten *szellemiségét*, nemcsak induktiv úton, amennyiben értelmet és akaratot tulajdonít neki, hanem amennyiben Istent az anyag fölött szuverén hatalommal rendelkező úrnak mutatja be.[2] Továbbá: Isten nem olyan mint az emberek: nincs teste, nem látható, képpel nem ábrázolható, a szellemek atyja[3]; sőt egyszerűen szellem: «Lélek az Isten, és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok».[4]

Mikor tehát a Szentírás (különösen az ószövetség) oly erős *antropomorfizmusok*ban beszél az Istenről, nem szellemiségét akarja elhomályosítani, hanem *a)* számot vet azzal a pszichologiai ténnyel, hogy a merő szellemnek merőben szellemi (képzet nélküli) fogalmát az érzéki világba rögzött embernek rendkívül nehéz következetesen keresztülvinni, és a tudatban állandóan érvényesíteni; különösen a bölcseletileg iskolázatlan embernek, akit a szemléletesség igénye képekhez utal. Ezt a szellem különféle nyelvű nevei is mutatják: πνεῦμα, lehelet, spiritus; cf. szellem, szél, רוּחַ, Geist.[5] *b)* Minthogy a kinyilatkoztatás nem bölcseletet tanít, hanem vallási életet akar fakasztani, ezért a Szentírás mint a kinyilatkoztatás természetfölötti kozmosza olyan mozzanatokat helyez előtérbe, melyek szemléletességükkel, elevenségükkel és közvetlenségükkel alkalmasak arra, hogy életalakító vallási hatásokat váltsanak ki. Tettfakasztó, mély hatásokat lehetetlen elérni a bölcselet elvont nyelvén. Itt elkerülhetetlenek és nélkülözhetetlenek az emberszabású beállítások.

Isten *metafizikai egyszerűségét* nem tanítja a Szentírás kifejezetten, miként szellemiségét; épen mert nem bölcseletet és teologiát, hanem egyszerűen igazságot, életet, hitet közvetít. Mindamellett tartalmilag (aequivalenter) kifejezésre juttatja: *a)* Istenről nemcsak azt mondja, hogy van élete, hanem hogy maga az élet, és ezért egyedül halhatatlan[6]; nemcsak bölcs, hanem maga a bölcseség, és ezért egyedül bölcs[7]; nemcsak van szeretete, hanem maga a szeretet, és ezért egyedül jó[8]; ugyanígy maga a világosság és igazság[9]; vagyis mivolta azonos bármely léttartalmi mozzanatával, ami kizárja szubstancia és járulék szerinti összetettségét. Sőt a maga nyelvén egyszer kifejezetten is tanítja: «Isten világosság, és nincs benne semmi sötétség».[10] Hisz minden képesség (potentialitas) árnyék és sötétség, mely a ténylegesség megvilágítására szorul, illetőleg annak hozzáférhető. Egyébként burkoltan kifejezi az Irás ezt az igazságot azzal is, hogy oly hangsúlyozottan létnek mondja Istent; Jahve a nemlétnek átlós ellentéte; ámde minden képességi létben van valami a nemlétből is. Az *atyák* már a dualizmussal és a gnószticizmussal szemben,[11] a 4. századiak aztán az ariánusokkal szemben rendszeresen védelmükbe vették Isten tökéletes egyszerűségét.[12] Utóbb

[1] Cf. *Denz* 389. [2] Gen 1 2. [3] Ex 33$_{20}$ Deut 4$_{1-6}$ Is 31$_3$ 40$_{18}$; Heb 12$_9$. [4] Jn 4$_{24}$; cf. Lc 24$_{39}$ 2 Cor 3$_7$ 1 Tim 6$_{16}$. [5] Cf. Job 10$_4$. [6] Jn 5$_{26}$; Jn 1$_4$ 14$_6$ 1 Jn 1$_2$; 1 Tim 6$_{14}$. [7] Col 2$_3$; Prov 1$_{20}$ Sap 7$_{27}$ 1 Cor 1$_{24}$; Rom 16$_7$. [8] 1 Jn 4$_8$; Mt 19$_{17}$ Lc 18$_{19}$. [9] Jn 14$_6$. [10] 1 Jn 1$_5$. [11] *Iren.* I II; *Orig.* Princip. I 1, 6. [12] *Nazianz.* Or. 2; *Cyrill. Hier.* Cat. 6, 7; *Leo M.* Ep. 15, 5.

mint egy ember állást foglalnak *Audius* és követői[1] ellen, akik emberi alakot és testet tulajdonítottak Istennek (antrópomorfiták). Csattanósan foglalja össze az atyák tanítását Szent Ágoston: «Azért mondjuk az Istent egyszerűnek, mert ami sajátja, az mind lényege.[2]

Ha *Tertullianus* (előbb Sardes-i Melito és utóbb Lactantius) Istennek testet tulajdonít[3], annak jórészt az az oka, hogy a szellem magánvaló létének (szubszisztenciájának) elgondolása nehézségekkel jár; ez bizonyos bölcseleti irányokat, nevezetesen a sztoikusokat arra késztette, hogy minden létezőnek testet tulajdonítsanak.[4] Igy a testiséget szinte azonosnak vették a magánvalósággal; de tisztában voltak vele, hogy Isten léte egészen más mint a tapasztalati anyagi valóké[5]; tehát nem eretnek tévedésnek hódoltak, hanem kevésbbé szabatos metafizikai fölfogásnak.

Az *ész* Isten egyszerűségét levezeti abból, hogy Isten a magától való első lét. *a)* Ami bármilyen értelemben részekből áll (vagyis létmozzanatokból, melyek egyenkint nem azonosak az egésszel, úgy hogy az egész a részeknek összességéből alakul ki), az mint egész a részeitől függ; vagyis nem *magától való*, hanem a részeitől való. Isten azonban magától való; tehát nem állhat semmiféle formában részekből. *b)* Az okság elvének értelmében az egész az intenciós rendben (a tervben) előbb van a részeknél, jóllehet a kivitelben később valósul; tehát minden összetett utal egy előző egészre; minthogy nem minden összetett valót előzhet meg egész, kell léteznie egy olyan egésznek, mely nincs részekből. Ezt így is lehet kifejezni: Ami nem egyszerű, az összetett; ám ami összetett, az összetevő okot követel; vagyis *ami részekből áll, nem lehet első*. Isten pedig az első; tehát nem állhat részekből, vagyis egyszerű.[6]

Nehézség. Ha Isten teljesen egy és egyszerű, akkor a szentháromsági személyek is azonosak. — *Megoldás* 423. lap.

2. Isten egyszerűsége és az isteni tulajdonságok.

Istenről egyszerűsége dacára számos tulajdonságot állítunk. De ha *Isten egyszerű, mikép állítható róla a tulajdonságok nagy sokasága*? Ebben a kérdésben *két téves véglet* közt középen van az igazság.

Gilbertus Porretanus azt állította, hogy az isteni tulajdonságok a lényegtől és egymás közt úgy különböznek, mint megannyi különféle dolog *(túlzó realizmus)*; úgy hogy más dolog az Isten, és megint más az isteni jóság, más az igazság, az atyaság, stb. Ez a fölfogás nyilván lerontja Isten egyszerűségét, és a Szentháromságra alkalmazva három-isten-tanításra (triteizmus) vezet. Mint ilyent el is ítélte Szent Bernát szorgalmazására egy reims-i zsinat (1148), majd Joachim a Fiore hasonló tévedésével együtt ünnepélyesen elvetette a IV. lateráni zsinat.[7]

A másik végletet képviselik Aëtius és az *eunomiánusok*, valamint

[1] Az audiánusok különös tanításukban Gen 1_{26}-ra hivatkoztak. Ez a szekta, mely ezenfelül a húsvétet a zsidókkal egyidőben ülte (ezért prótopaszchiták), még a 4. században megszűnt. L. *Epiph.* Haer. 70. [2] *August.* Civ. Dei XI 10, 1; cf. Quantit. animae 55; In Jn 99; Trinit. V 6; XV 13, 22; Gen. c. Manich. I 17, 27. [3] Prax. 7. [4] *Tertull.* De carne Chr. 11: Omne quod est, corpus est sui generis. [5] *Tertull.* Marcion. II 16. [6] *Thom* I 3, 7; Gent. I 18 cf. 20—26; *Anselm* Monol. 16 17. [7] *Denz* 432.

más álmisztikusok, kik azt hiszik, hogy Isten mivolta a lettlenségben merül ki (ἀγνωσία), és minden más amit az Istenről állítunk, csak szinonim vagyis teljesen azonos jelentésű kifejezések halmaza ; továbbá a *nominalisták*, akik szerint Istenről csak azt lehet mondani, hogy ilyen vagy olyan művek szerzője, de ezekből semmit sem lehet átvinni az ő mivoltára ; tehát lehet mondani, hogy Isten irgalmasságot művel, de nem : Isten irgalmas. Eszerint az egyszerű isteni valóságot csak szinoním szókkal vagy pedig hatásokat jelző kifejezésekkel lehet megjelölni ; a tulajdonságok sokaságát pusztán elménk, illetőleg beszédünk állapítja meg ; Istenben semmi sincs belőle. Ámde *a)* elménktől függetlenül is Istenben különbözik legalább a három személy, továbbá a belső és kifelé ható tevékenység pl. a Fiú eredése, mely örök, és a világ teremtése, mely időben történik. *b)* A Szentírás nemcsak azonos kifejezéseket halmoz, mikor kiválóságokat tulajdonít Istennek ; ez kitűnik különösen abból, hogy nem egyszer szembeállítja őket, pl. az igazságot és irgalmasságot. Ezt a szentatyák is kiemelik Eunomius ellen.[1] *c)* XXIII. János elítélte Eckhartot, aki tagadta, hogy Istenben vannak valamilyen különbségek (1329-ben).[2]

A nominalizmus és a realizmus két véglete közt van a *katolikus igazság*. Isten abszolút egyszerűsége nem engedi, hogy benne többféle dolgot lássunk (realizmus) ; de léttartalmának gazdagsága megengedi, sőt fölkínálja a szempontokat, melyekre támaszkodva, róla sokfélét állíthatunk. Minden egyes állítmánnyal kifejezetten és forma szerint (formaliter et explicite) az Isten kimeríthetetlen léttartalmának egy-egy szempontját emeljük ugyan ki pl. irgalmát vagy hatalmát ; de ugyanakkor burkoltan és tárgyilag (vagyis tekintve ama tárgyat, melyről azt a tulajdonságot állítjuk : obiective et implicite) az egész Istenséget kell gondolnunk. Minden isteni tulajdonság egy-egy szempont, mellyel elménk megközelíti az isteni lét kimeríthetetlen gazdagságát ; s maga az isteni valóság nem tiltakozik ama megközelítés ellen, hanem ellenkezőleg : valósággal tartalmazza mindazt, amit állítunk róla. A teljesen egyszerű isteni valóság úgy egy, hogy sok tulajdonsággal ér föl ; és ezért a sokaságot Istenről ugyan eszünk állítja, de maga az Istenség léttartalma szolgáltat arra alapot (multitudo mentalis cum fundamento in re). Az isteni egyszerűség nem matematikai pont, nem szegénység, mint az együgyű embernek lelki élete, hanem a leggazdagabb létnek formája, mely ennélfogva a maga osztatlan egyszerűségében is mérhetetlen sok tökéletességgel ér föl ; *létében egy, értéke szerint* (virtualiter) azonban *mérhetetlenül sok*.

Az itt fönnforgó különbségek szabatos kifejezése végett fontolóra kell vennünk, hogy valahányszor egy dologról többfélét állíthatunk, mindannyiszor valami különbözőségnek kell ott lenni. A *különbözőség* a különböztetésnek alapja. Mindkettő különféle fokokat enged meg.

1. Leggyöngébb különbözőség és különböztetés a merőben *észbeli* (distinctio mentalis), amikor vagy minden tárgyi indíték és alap nélkül csak maga a dolgot fontoló elme állapít meg többféleséget (pl. az a 12, mely 3 × 4 ; és az, mely 2 × 6 : dist. mentalis minor) ; vagy pedig nem

[1] Pl. *Basil.* Eunom. I 8; *Nyssen.* Eunom. XII (M 45, 1069a); *August.* Trinit. VI 7. Az *eunomiánusok* ariánus párt, Eunomius cyzikusi püspökről elnevezve. [2] *Denz* 523.

ugyan maga a dolog, de legalább külső vonatkozások kínálnak föl több szempontot (pl. ugyanaz a fölület konkav vagy konvex, aszerint, hogy melyik oldalról nézem : mentalis maior). Az előbbit állították az isteni tulajdonságokat illetőleg az eunomiánusok, az utóbbit a nominalisták ; mindketten megegyeznek abban, hogy Istenben a különbségtevésnek semmi alapja nincsen, hanem az merő észművelet eredménye.

2. Az *értékszerű* különböztetés és különbség (distinctio virtualis) : mikor a magában egy dolog több mással ér föl ; még pedig vagy úgy, hogy ama több érték csakugyan különböző lényeken is tud valósulni (pl. egy ember két hivatalt láthat el ; az emberi lélek szellemi és állati : dist. virtualis maior) ; vagy pedig a több érték szabatosan különbözik ugyan, mindegyik fogalom tartalma kívül esik a másikén, de mindegyik egyenlő az egésszel, mint pl. a transzcendens tulajdonságok : más az igaz mint a jó, de ugyanaz az egy dolog igaz és jó (dist. virtualis minor). Ilyen esetben ha egy tulajdonságot kifejezetten előtérbe állítunk (formaliter et explicite), akkor a másikat burkoltan és a háttérben valljuk (in obiecto et implicite). Igy különböznek a katolikus igazság szerint az isteni tulajdonságok egymástól és az isteni valóságtól. — A merő észleges és értékszerű különböztetés az értelem műve (distinctio rationis) ; az egyik merőben a fontoló értelemnek, a másik a dologtól irányított értelemnek különböztetése (dist. rationis raciocinantis et raciocinatae). Szemben áll vele a dologi, valós különböztetés (distinctio realis), mikor a különbözőség nemcsak az értelem működésének eredménye, hanem az értelemtől függetlenül a dologban is megvan. Még pedig :

3. *Metafizikai* különbözőség és különböztetés akkor forog fönn, mikor a különbözőség tagjai fogalmilag szabatosan kizárják egymást, az egyik más mint a másik, és egyik sem azonos az egésszel ; ha mindjárt a valóságban nem is találjuk őket szétválva. Igy különböznek az emberi lélekben az értelem és akarat ; egy lényben lényeg és létezés. A virtuális és a metafizikai különböztetés határai nem vonhatók meg élesen, úgy hogy sokan nem is állítanak föl itt két fajtát, hanem mindkettőt a virtuális alá foglalják (distinctio cum fundamento in re).

4. *Fizikai* a különbség (distinctio physica), mikor a különböztetés mozzanatai a természet erői és rendje szerint szét is választhatók, mint pl. test és lélek, fej és fül.

Duns Scotus ezekkel a különböztetésekkel nem érte meg, hanem a virtuális és a reális közé beiktatta az ú. n. *formális* különböztetést (distinctio formalis) ; a formalitások (nem formák, melyek valós különbséget alapoznak meg) már az értelem különböztető tevékenysége előtt és attól függetlenül is megvannak a lényen, anélkül azonban, hogy azért megannyi külön dolgot jelentenének. Igy különböznek Scotus szerint az istenségtől az isteni tulajdonságok is. Ezt a skotista formális különböztetést azonban a többi hittudós egyértelműleg elveti. Nem látszik ugyanis eléggé óvni Isten egyszerűségét ; Istent úgy tünteti föl, mint különféle formaságok halmazát, melyek csak tényleg, nem egyúttal lényegesen, szükségképen is egyek. Isten egysége e fölfogás szerint inkább külső, mint belső, és lehetségessé tesz vagy legalább elősegít olyan teologumenonokat mint : az isteni értelem termékei, az igazságok csak ténylegesség alapján vannak vonatkozásban az isteni akarattal és annak parancsaival ; más is lehetne igaz és

szent, mint ami tényleg az. A skotizmust újabban többen úgy értelmezik, hogy formális különböztetései nem lényegesen mások, mint a többi hittudós virtuális különböztetései (Minges). Azt ma lehet mondani, hogy Scotus nem akart itt mást, mint nyomatékozni azt a katolikus igazságot, hogy Istenben nincsenek elmosódottságok, melyeket a különböztető elmének kellene határozottságokká emelni.

3. Az isteni egyszerűség folyományai.

1. *Isten egyszerűségének gyakorlati vallási jelentősége* két mozzanatban van. *a)* Minél kevésbbé összetett valami, minél tisztább a szubstanciája, annál értékesebb (arany, selyem, egységes lelkület). Isten abszolút egyszerűsége *abszolút értékesség*et jelent: semmi sincs hozzá keverve, ami nem isteni; egészen, minden vonatkozásban Isten, színvalóság. *b)* A teremtett világ tele van ellentétekkel: szellem és anyag, erkölcs és természet, élet és halál; tele van feszültségekkel: vágy és bírás, hajlam és erény, érdem és életsors; tele van problémákkal: tekintély és szabadság, törvénytisztelet és egyéni kezdeményezés meg önállóság, igazság és irgalom. Ezek az ellentétek szolgáltatják a teremtésben a haladás rugóit (πόλεμος πάτηρ πάντων: Herakleitos); a hatások és ellenhatások állandó polaritása által gondoskodnak a világ életfolyamának táplálásáról. Egyben azonban mélységes tragikumot visznek bele a létbe: az ellentétek küzdelme a tapasztalati világon belül nem egyenlítődik ki, és szenvedés alakjában csapódik le az érző lélekre. Isten egyszerűsége már most azt mondja: Mindezek az ellentétek tökéletesen ki vannak egyenlítve Istenben; és minthogy ő az egész teremtésnek ősforrása, minta-oka és célja, egyszerűsége biztosíték és zálog rá, hogy a teremtett világ ellentétei, melyek Istenben metafizikailag maradék nélkül meg vannak oldva, az ember számára is megoldhatók; egyelőre hitben és reményben, a világfejlődés végén és a boldog istenbírásban tényleg is. Addig is e megoldás megközelíthető, sőt bizonyos pontokban egyensúlyozottabb és kegyelmes lelkek részlegesen már itt a földön elővételezik. A világ tarka sokszerűséggel bontakozik ki előttünk, és elménk számára mindig áldozatos föladat lesz ezt a káprázatos *sokszerűséget visszavezetni Isten egyszerűségére*, és annak magaslatairól szemlélni a tiszta valóság fehér fényét, melyet a teremtés prizmája a tér és idő szivárványszíneire bontott szét.[1] Ez a munka nem igérhet annyi érdekességet, mint a térben kifejtőző természetnek és az időben kibontakozó és lepergő történelemnek szemlélete; de a dolgoknak Isten egyszerűségében való látása vagy csak sejtése is hasonlíthatatlanul gyümölcsösebb: Isten egyszerűségébe szemfényvesztés nélküli szépséggel és léleknyugtató fönséggel torkollik bele minden szenvedelem, minden vágy és törtetés. Deus tranquillus omnia tranquillat.

2. *Isten nem határozható meg.* A bölcseleti meghatározás ugyanis a legközelebbi nemnek és faj-különböztető jegynek (genus proximum et differentia specifica) megadásával történik. Ám nem és faj úgy viszonylanak mint képesség és ténylegesség, és metafizikai különbözőséget visznek bele a dologba; és ez nem fér meg Isten egyszerűségével. Ezért az ilyen kitételek: Isten a magától való lét, teremtetlen szellem, nem meghatározások,

[1] Jó útmutatásokat ád *August.* In Ps 41 és Conf. IX 10.

hanem annak csak látszatát keltik. Az effélék különben azért sem lehetnek meghatározások, mert a létet, szellemiséget stb. csak analog és nem azonos (univok) értelemben lehet Istenről állítani.

3. *Isten testi szemmel láthatatlan.* Az ismeret ugyanis az ismerő alanyban az alany természetének megfelelő módon helyezkedik el. Ám a látóképesség mint érzéki tehetség lényege szerint összetett, és kiterjedtségre irányul. Isten pedig mint szellem kiterjedetlen. Az emberi látóképesség még természetfölötti módon sem emelhető föl Isten látására. A természetfölötti fogékonyság (potentia obedientialis) ugyanis nem terjeszkedik ki egészen másrendű tökéletességek befogadására; így pl. az anyag természetfölötti úton sem tehető gondolkodóvá, mert a gondolkodás más (szellemi) természetet föltételez.[1] Ezért mondja az Irás[2] is annyiszor láthatatlannak az Istent. A hittudósok pedig állást foglalnak a *palamiták* ellen (vezérük Palamas Gergely görög szerzetes 1350 k.), akik azt gondolták, hogy az isteni tulajdonságok az isteni lényeget körülözönlik, mint egy fótoszféra, miként az Üdvözítőt a Tábor-hegyen a megdicsőültség fénye; s az isteni tulajdonságoknak ezt a fényburkát láthatják szemmel nemcsak az üdvözültek, hanem megfelelő aszkézis útján a földi vándor is (hesychasták, omphalopsychusok).[3]

Ha tehát a Szentírás sokszor *teofaniák*ról, Isten látható megjelenéseiről szól, ennek csak az lehet az értelme, hogy Isten időnként szemlélhető módon mutatja jelenlétét: föltűnőbb hatások útján (mint pl. Mózesnek a csipkebokorban) vagy pedig küldöttje útján jelenik meg (מַלְאַךְ יהוה; cf. 39. § 1). A teofaniáknak a kinyilatkoztatás első korszakában megállapítható gyakoriságát érthetővé teszi az a meggondolás, hogy a régi korok emberei meg nem rontva a reflektáló, természettudományosan kikezdett világszemlélettől, Istennek mindenkor valóságos jelenlétét közvetlenebbül érezték ki és állapították meg mint mi, kik csak a másodrendű okok sorfalain keresztül törve tudunk elkövetkeztetni Istenre.[4]

4. Isten egyszerűsége alapot nyujt arra, hogy benne *a tulajdonságokat kölcsönösen fölcserélhetjük*, úgy hogy van helye itt *communicatio idiomatum*nak. Szabad eszerint nemcsak azt mondani: Isten az igazság, a bölcseség, az irgalom, az erő, a gyöngédség; hanem azt is: Az isteni igazság az isteni irgalom, az isteni hatalom az isteni bölcseség, az erő a gyöngédség. Istenben ugyanis a valóságnak abszolút egyszerűségénél fogva minden tulajdonság azonos a valósággal és ezen a réven mind egymásbaválnak (perichórézisben vannak).

5. *Téves a panteizmusnak minden formája:* az *emanációs* panteizmus, mely szerint Isten megosztódás vagy szellemi nemződés útján kibocsát magából először szellemi és utóbb anyagi lényeget (gnószticizmus); a *szubstanciás* panteizmus, mely Istent a világ rejtett lényegének, szubstanciájának, a világot pedig e rejtett valóság megnyilvánulásának, járulékának tekinti (Spinoza); az *evolúciós* panteizmus, mely Istent csirának tekinti, aki végnélküli alakulásban és fejlődésben fejti ki mivoltát, és végre a maga mivoltának tudatára ébred az emberben (Schopenhauer, Hartmann); a *dualisztikus* panteizmus, mely Istent a világ lelkének tekinti, a világot

[1] *Thom* I 12, 3; c. Gent. III 51. [2] 1 Tim 1₁₇ 6₁₅. [3] Cf. *August.* Ep. 92 147, Civ. Dei XXII 29; *Thom* I 12, 3 ad 2. [4] Cf. *Thom* I 51, 3.

pedig Isten testének (sok mai természettudós és költő); az *idealista* panteizmus, mely Istenben az általános meghatározatlan létet látja, s ez aztán dialektikus önmeghatárolással (determinálás által) fejti ki tartalmát és alkotja a mindenség nemeit, fajait és egyedeit.

Ezek a fölfogások ugyanis mind azt vallják, hogy a világ, mely kétségtelenül összetett, az Istenségnek része. Tehát összetevést visznek bele az Istenbe; sőt akárhányan tudatosan is beleviszik az első okba az anyagiságot, sőt az ellenmondást, elégedetlenséget, a kínt és tragikumot, és ezzel «integrálják» az isteneszmét. Ők azt mondják, hogy ezzel közelebb hozzák Istent az emberhez; valójában azonban tagadják az Istent. *a)* Istent ugyanis az ész *első lénynek* követeli; az első lény pedig, mint láttuk, csak egyszerű lehet. *b)* A panteizmus vét a *szubstancia-elv ellen*, melynek értelmében a járulékok a szubstanciának megnyilvánulásai, és nem eltakarásai; tehát teljességgel ki van zárva, hogy egy abszolút fokban egyszerű szubstancia a járulékok beláthatatlan tarka sokaságában bontakozzék ki. A sokság csak mint az abszolút egységnek műve, mint teremtő gondolat és teremtett valóság állhat meg a logikai elme előtt, és nem mint az abszolút ősegység része. *c) Tapasztalás* szerint kétségtelen, hogy legalább két egymásra visszavezethetetlen tapasztalati egység létezik: én és nem-én. Az okság elve követeli e tapasztalati kettősségnek tapasztalatfölötti egységes abszolút okát, mely nem lehet e kettő összege.

A panteizmus ellen szólnak természetesen mindazok a megfontolások is, melyek abszolút világfölötti magánvalóra utalnak (27. § 2). A vatikáni zsinat tehát joggal mondotta ki: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a véges valók mind, testiek úgy mint szellemiek, vagy legalább a szellemiek az isteni szubstanciából kiáramlottak (emanáltak); vagy az isteni valóság a maga kinyilvánítása vagy kifejtőzése által válik mindenné; vagy végre Isten az egyetemes avagy meghatározatlan lét, mely önmeghatározás útján alkotja a nemek, fajok és egyedek szerint szakozott mindenséget».[1]

30. §. Isten világfölöttisége.

Diekamp I § 15—17; *Bartmann* I § 30—32; *van Noort* 1, 2, 5; *Pesch* II n. 158—176; *Scheeben* I 536—560; *Lessius* II—IV; *Petavius* III 1—10; *Pázmány* Kalauz I 6; Beszédek pünk. u. 20. v. (Ö. M. III 60, VII 538). — *Thom* I 8—10; c. Gent. I 15; III 68; *Suarez* De Deo tr. 1 II 2—4; *Billuart* De Deo disp. 3, 6—8; *Berti* De Deo II 4 5; *Frassen* De Deo I, 3, 3—5. — *Margreth* Das Gebetsleben Jesu 1902; *Thomin* Weltordnung und Bittgebet 1912; *Bauer* Die neuere protest. Kenosislehre 1917; *Beemelmans* Zeit und Ewigkeit nach Thom. v. Aqu. 1914; *Forget* De l'inhabitation du Saint-Ésprit 1901; S. *Alexander* Space Time and Deity 1920; *Schütz* A. Az örökkévalóság 1936.

1. Isten változhatatlansága.

Tétel. **Isten teljességgel változhatatlan.** *Hittétel.*

Már a niceai zsinat kiközösíti, aki azt mondja, hogy az Isten Fia változékony (az ariánusok ellen). Ugyanígy a IV. lateráni és a vatikáni («Isten átváltozhatatlan szellemi való»).[2] *Ellene* szegülnek az ariánusokon

[1] Vatic. 3 c. 4 de Deo. *Denz* 1804. Cf. *Schütz A.* Szempontok a mai panteizmus étiologiájához (Az Ige szolgálatában 11. sz.) 1928; Isten a történelemben 3. ért. Az örökkévalóság 2, 3. ért. [2] *Denz* 54 428 1782.

kívül a panteisták, gnósztikusok, sőt az ortodox protestánsok, részint vélt vallás-erkölcsi érdekből: Isten a megtérővel szemben megváltoztatja korábbi elítélő magatartását; részint az ariánusok módjára: a megtestesült Ige avégből, hogy igazi ember legyen, lemond istensége kiválóságairól, kiüresíti önmagát.

Bizonyítás. A *Szentírás a) általánosságban* kimondja, hogy Isten önmagával állandóan azonos, nem úgy, mint a teremtmények: «Uram, kezdetben megteremtetted a földet, és a te kezeid művei az egek. Azok elmúlnak, de te megmaradsz; és mint a ruha mind megavulnak, elváltoztatod őket mint az öltözetet, és elváltoznak; te azonban ugyanaz maradsz, és éveid el nem fogynak».[1] «Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnan fölülről vagyon, alászállva a világosságnak Atyjától, akinél nincs változás, sem árnyéka a változandóságnak (τροπὴς ἀποσκίασμα).»[2] Al. sz. Ciril erre megjegyzi: «De mi más volna az mint változás és vaskos változandóság, ha Isten képességből átvándorolna ténylegességbe?»[3] Sőt az Irás megjelöli a változhatatlanság metafizikai alapját: «Én Jahve vagyok és nem változom».[4] *b)* A Szentírás azonban többnyire rendes tárgyalási módjának megfelelően konkrét módon és *részletezve* ecseteli Isten változhatatlanságát egyes cselekedeteiben és állásfoglalásaiban: «Nem ember az Isten, hogy hazudjon; sem ember fia, hogy változzék».[5] «Bár magában marad, mindent megújít».[6] Megmarad az Úr terve mindörökre, szíve szándéka nemzedékről nemzedékre».[7] Isten egyedül romolhatatlan és halhatatlan.[8]

A Szentírásnak, különösen az ószövetségnek erőteljes antrópomorfizmusait és *antrópopatizmus*ait (Isten haragot, megbánást[9] stb. mutat) tehát az Isten változhatatlanságának alapvető hitigazságához kell hozzá mérni és igazítani. Ezek t. i. mind a kifelé észrevehető hatás nem az érzelem hasonlósága miatt vannak mondva (Thom.). Tehát «Megbánta Isten, hogy embert alkotott» annyit jelent: amit Isten az emberek elhitványulása miatt cselekedett, olyan hatásokat mutat, mint mikor az emberek megbánják tettüket. Az *atyák* kifejezetten védelmükbe veszik Isten változhatatlanságát az ariánusokkal szemben, akik a változékony Fiút megkülönböztették a változatlan Atyától; a gnósztikusokkal szemben, akik szerint Isten saját lényéből kibocsátott emanációk útján hozza létre a szellemek világát; és a sztoicizálók ellen, akik érzelmeket, szenvedélyeket, különösen haragot tulajdonítottak Istennek; végül a patripassziánusok ellen.[10]

Az *ész* így következtet: *a)* Isten teljességgel *egyszerű*. Ám ami változik, lényegesen összetett, legalább metafizikailag; mert hisz ha változás esik, valami marad és valami mássá válik (quidquid mutatur, quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit). *b)* Isten *végtelenül tökéletes*. Ám ami változik, tökéletességet vagy nyer vagy veszít; tehát nem a legtökéletesebb. *c)* Isten *magától való*. Ami azonban változik, azt más változtatja; tehát a változó a változásában nem magától, hanem mástól való. Szent Tamás első istenbizonyítéka Aristoteles nyomán a változó létből

[1] Ps 101$_{27}$. [2] Jac 1$_{17}$. [3] *Cyr. Al.* Dial. ad. ar. 2. [4] Mal 3$_{6}$ (hebr.); cf. *Aug.* Sermo 7, 7. [5] Num 23$_{19}$. [6] Sap 7$_{27}$; cf. Sir 42$_{16}$. [7] Ps 32$_{11}$; cf. 1 Reg 15$_{29}$ Prov 19$_{21}$. [8] Rom 1$_{23}$ 1 Tim 1$_{17}$ 6$_{16}$ Ps 35$_{10}$. [9] Gen 6$_{6}$ Ps 105$_{40}$ Os 1$_{6}$ etc. [10] L. különösen *Tert.* Prax. 17; *August.* Civ. Dei XI 10 k.; XII 17, 2; Conf. XII 7; in Jn 23, 9.

következtet az első változatlan okra (primum movens immobile). Az Isten változhatatlanságának tagadása vagy bármilyen elhomályosítása meghamisítja a katolikus isteneszmét, és hovatovább *monizmusba visz*; ha Isten változékony, akkor nem mindenestül világfölötti, transzcendens, hanem közösködik azzal a világgal, melynek legszembetűnőbb tulajdonságában, a változékonyságban osztozik. Itt *kérdés* támad: *Ha Isten változatlan, mikép változtat? Aristoteles* szerint Isten mint cél-ok mozgatja a világot: azáltal, hogy célként vonzza közvetlenül a szellemi eget (a primum mobile-t), mely aztán közli a maga mozgást a többi egekkel és végelemzésben a földi lényekkel; maga azonban mozdulatlan és tétlen. *Platon* és a platoni gondolatirány szerint változatlansága dacára Isten mint abszolút létteljesség egyúttal abszolút és állandó tevékenység is. Ez a kinyilatkoztatásnak is fölfogása: «Minden gyorsnál gyorsabb a bölcseség . . . bár egymagában van, mindent megtehet; bár magában marad, mindent megújít».[1] Aristoteles isteneszméjének itt van a fő gyöngéje.

Nehézségek.

1. *Isten szabad* a világ teremtésében, kormányzásában, üdvözítésében, a természetfölötti létrend megalapításában. De ha szabad, más világot és világrendet is létesíthetne, s a meglevőt máskép kormányozhatná. Tehát változékony (legalább gondolatban: megmásíthatná szándékait); vagy pedig nem szabad. — *Megoldás. A szabadság lényege:* állást foglalni pusztán a dolgok valódi értékének mérlegelése és méltatása alapján, minden idegen, a dologra nem tartozó szempont és hatás kizárásával (l. 36. § 1). Minél inkább a dolgok tényleges értéke szerint és minél teljesebb lelki energiával történik az állásfoglalás, annál szabadabb; a megváltoztathatóság nem tartozik a lényegéhez; hisz a legmagasabb fokú tapasztalati szabadság, az erkölcsi szabadság, a kiforrott jellem épen a megingathatatlan erkölcsi magatartásában nyilvánul. Már most Isten az ő örök határozatait az összes lehetőségek és szempontok legteljesebb ismerete és értékelése alapján hozza meg, és abszolút tetterejével teljesen elgondolása szerint hajtja végre. Következésképp nem jöhet semmiféle új szempont vagy esemény, melyet ő öröktől fogva számba nem vett, és amely ennélfogva határozatainak revíziójára birhatná; sem nem támadhat külső nehézség vagy akadály, mely arra indíthatná, hogy más úton próbálja megvalósítani terveit. Isten szándékai szabadok; de épen mert a legteljesebb szabadságból születtek, megmásíthatatlanok. A teremtmények elhatározásai megmásíthatók, részint mert új szempontok merülhetnek föl, melyek előbb nem voltak számításba véve, részint mert a megvalósulás elé tornyosuló akadályok az eredeti tervek módosítását tehetik szükségessé.

2. Istennek kifelé való *művei változnak*. Nemcsak az Istentől fönntartott és kormányzott világ változik folyton nagyban és kicsinyben, hanem Isten belenyúl a világ folyásába csodák útján, és ami jelentősebb: időben teremtette a világot, időben lőn testté a második isteni személy. Ha tehát Isten időben folyton új műveket hoz létre, valamit tesz, amit előbb nem tett; vagyis változik. — *Megoldás.* Isten kifelé való tevékenységében *három mozzanat* különböztethető meg. 1. A kifelé ható tevékenységre vonatkozó *elhatározás*. Ez mint Isten immanens ténye örök és vál-

[1] Sap 7$_{24-27}$.

tozatlan. 2. A *változás;* ez Isten művein megy végbe, Istent magát nem érinti. Azzal, hogy létrejön a világ, hogy a második isteni személy testet ölt, nem maga az Isten változik ; ő vele semmi új nem történik ; hisz ez a mozzanat: «időben» jöjjön létre a világ stb. szintén benne volt az ő örök változatlan határozatában ; csak a teremtmény lép új vonatkozásba vele, olyanformán, mint a Nap sem megy keresztül változáson azért, hogy a földön majd telet majd nyarat csinál. 3. A *változó mű létrehozása,* vagyis az az isteni tevékenység, mely végrehajtja a változásra vonatkozó örök és változatlan isteni rendelést. Ez a tevékenység Isten oldaláról tekintve azonos Isten lényegével és nem jelent változást Istenben, hanem csak az isteni tevékenység eredményében. Mikor az orvos a betegnek nemcsak az orvosságot írja elő, hanem azt is, hogy meghatározott időben vegye be, ez a rendelkezés oka egy változásnak, mely meghatározott időben következik be ; de amikor bekövetkezik, nem idéz elő változást a rendelkezőben ; és ha az orvosnak akarata abszolút módon hatékony volna, a betegnek időhöz kötött orvosság-bevétele bekövetkeznék minden idegen tényező segítsége nélkül, pusztán amaz orvosi rendelet kifolyásaként. Vagyis *az időben megjelenő eredmény nem okvetlenül jelent változást az okban.*[1] A változásokat tartalmazó hatékony isteni rendelkezésekben ugyanis a változás csak mint intenció, mint gondolat van meg ; még az embernél sem jelentenek a változásra vonatkozó gondolatok a gondolóra nézve egynemű változást : ha futásra határozom magam, fizikailag még nem futok. Mindenesetre nem könnyű *elképzelni,* mikép hozza létre a változatlan Isten a változásokat ; mert szemléletünk a változások világába rögzött bele. De az *elgondolás*ban nincs logikai zökkenő. Sőt, ha megfontoljuk, mennyire nehéz probléma a változás fogalmának logikai földolgozása,[2] logikailag könnyebb elgondolni Isten változhatatlanságát, mint a teremtmény változandóságát.

3. Isten a világ kormányzásában gyakran *alkalmazkodik a teremtmények változó magatartásához:* az inségben kiáltónak meghallgatja könyörgését, a bűnösre megneheztel, a bűnbánóval szemben megengesztelődik. Tehát változik. — *Megoldás.* Hogy Isten így viselkedik, igaz, sőt hitigazság. De ezeket a jelentős gyakorlati igazságokat nem lehet úgy értelmezni, hogy ellentétbe jussanak Isten változhatatlanságának szintén alapvető, dogma jellegű tételével. De nem is kell, Isten ugyanis *nem emberek módjára* hozza meg és hajtja végre a világ folyására vonatkozó végzéseit. Nem úgy tesz, hogy először bizonyos célokat tűz ki, és azután alkalmas eszközöket keres és válogat ki ; nem úgy, hogy először kigondolja az absztrakt egyetemes törvényt, és aztán egyes adott esetekhez szabja és alkalmazza. Hanem : az összes történéseket egy áttekintéssel és elhatározással egymáshoz arányítja és ellátja a megfelelő érték-fokozatokkal, tökéletes harmóniába rendez minden utat és minden véget, minden célt és minden eszközt, minden egyes lényt meg egyes esetet és minden általános törvényt. Nem jöhet aztán semmi újabb mozzanat, mely már nem volt számba véve, melynek értelmében utóbb meg kellene toldani vagy ki kellene igazítani a világ folyását. Ebben a megmásíthatatlan örök isteni határozatban számba volt véve

[1] *Thom* Gent. II 35 ; cf. I 19, 7 ; 14, 8 ad 2. [2] Az eleáták és Platon ezért a létet magát változatlannak tartották, épúgy mint a vedanta-gondolkodók.

minden emberi szükség és minden emberi imádság, és ehhez van arányítva a világ folyása ; tudva volt minden egyes bűn és annak megfelelően el van igazítva az erkölcsi rendnek minden mozzanata : az érdemek és büntetések, dícséretek és feddések, az üdvözítések és kárhoztatások. Tehát az imádság, bűn vagy bűnbánat, megigazulás vagy elkárhozás nem Istenen változtat, hanem a teremtménynek Istenhez való viszonyán, Szent Ágoston szava értelmében : Isten «változik, ha te változol» ; «ugyanaz a fény bántó a gyönge szemnek, kellemes az erősnek».[1]

4. Ha Isten teljesen változhatatlan, és mint valami rideg formula vagy törvény tekint le a világ folyására, akkor *medúza-arca előtt megdermed a vallási élet* közvetlensége és bensősége. A rideg törvény és a logikai formula siket a könyörgésre, hajthatatlan a kérlelésre, tudatlanra vesz kínt és nyomort, nem viszonoz hűséget, bizalmat, áldozatot. — *Megoldás.* Isten nem érzéketlen rideg törvény, mint Hegel panteizmusa tanítja, sőt nem is Shylock, aki merev egyoldalúsággal kérlelhetetlenül képviseli a törvény betűjét. Hanem jóllehet mindenestül igaz és szent, vagyis teljesen távol áll tőle minden, aminek szeszély vagy észszerűtlenség, kény vagy részrehajlás a neve (Istenben nincs «irrationale», sem «non-putarem»),[2] mégis *mint Teremtő áll szemben minden egyes teremtményével*, annak minden egyes létmozzanatával. A legteljesebb gondossággal, bölcseséggel és gyöngédséggel alkotott meg mindent ; hasonlíthatatlanul közelebb áll minden egyes teremtményéhez, mint bármilyen két teremtmény egymáshoz, és ezért a legteljesebb szeretettel, a legbensőségesebb érdeklődéssel van minden megnyilvánulásuk, tehát vallási vonatkozásaik iránt is. Mint abszolút személyes való mindent a maga helyén és maga értéke szerint vesz számba. Semmiféle létmozzanattal szemben sem csökkenti odaadó érdeklődésének és szent állásfoglalásának erejét az a tény, hogy az egész létrendet áttekinti. Azért, hogy látja a bűnösnek megtérését is és azt beleállítja világtervébe, a bűn nem kevésbbé utálatos előtte ; azért, hogy az egész világfolyamatot minden mozzanatával együtt megállapította, az igaznak insége és könyörgése nem válik előtte csekélyebb értékűvé. Emberekkel megtörténhetik, hogy kötöttségükben egy-egy szempontnak egyoldalú kezelésével legjobb szándékaik mellett is rontanak vagy ártanak (pl. szülők majomszeretete, ügyetlen barátnak minden áron való segíteni-akarása) ; Isten épen azért, mert mindenre és mindennel gondol, az egyes esetben is legjobban itéli meg az embert.

Sőt *Isten változhatatlansága a vallási életnek új és pótolhatatlan indításokat ád.* Isten változatlansága az emberrel szemben legközvetlenebbül megnyilvánul igéreteinek megbizhatóságában és szent akaratának, az erkölcsi törvénynek megmásíthatatlan szentségében ; tehát az iránta való *bizalomnak gyökere* és alapja. Igaz, Isten nem hajlítható mint az emberek, nem igazodik az embereknek mindenkori ízléséhez és hangulataihoz, és nem hajlandó az emberek mértékével mérni. Ez sokszor kellemetlen az embernek, aki állhatatlanságában, szeszélyességében és elvgyöngeségében önkénytelenül is azt akarná, hogy Isten kevésbbé szent és egyetemes szempontok szerint járjon el és részrehajlóvá legyen (l. a szőlőműveseket és a

[1] *August.* Serm. 22, 6 ; cf. Trinit. V 16, 17 ; XIII 11, 15 ; in Jn 110, 6 ; *Origen* De orat. 3—15 ; *Ambr.* Noe et arca 4, 9 ; 45. § 3. [2] Lc 20 15.

tékozló fiú bátyját). De épen mert Isten semmiképen sem hasonul az emberhez, a komoly vallási életet élő ember a leghatékonyabban föl van híva, hogy mindenben ő alkalmazkodjék Istenhez. Saját *természetünk állhatatlansága és az élet forgandósága* ellen nincs más menedékünk, mint az isteni változhatatlanság örök Csöndes-óceánja, melynek partjainál elül a szenvedélyek, pártharcok és tülekedések minden zaja, hol a hányódó lélek megtalálja békéjét. «E világ elmulik és az ő kívánsága ; aki pedig Isten akaratát cselekszi, megmarad örökké.»[1]

2. Isten örökkévalósága.

Tétel. **Isten örökkévaló.** *Hittétel* a niceai, az Atanáz-féle hitvallás, a IV. lateráni és a vatikáni zsinat fönt idézett tanításai értelmében, mindazokkal szemben, akik tagadták Isten változhatatlanságát, és ezzel örökkévalóságára is homályt vetettek.

Magyarázat. Az isteni örökkévalóság Istennek az *időhöz viszonyított tökéletessége*, és azt mondja *tagadólag:* az isteni létnek nincs vége, nincs kezdete és nincs egymásutánja ; *állítólag:* Isten az időnek teremtője ; *fokozásban:* ami pozitiv tartalom van az időben, vég és határ nélkül megvan az Istenben. Az idő ugyanis okok és okozatok reális összefüggésének reális lehetősége ; az időt teremtő, örök Istenben tehát az időtlen lét nem üresség, hanem a tevékenységnek teljessége, amint Boethius klasszikus meghatározása mondja[2] : az örökkévalóság a végnélküli életnek egyszerre való teljes és tökéletes birása (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio). S Isten ebben az értelemben örökkévaló.

Bizonyítás. A *Szentírás* az örökkévalósággal (עֹלָם, αἰῶν = ἀεὶ ὄν, ἀίδιον) gyakran igen hosszú időtartamot jelöl, főként végnélkülit,[3] és ép ezért gyakran teremtményeknek is tulajdonítja, különösen szellemeknek.[4] Mindazáltal a fönt meghatározott értelemben örökkévalónak mondja Istent, még pedig egyedül őt ; nem formálisan, hanem tartalom szerint. *a) Tagadja* róla *az idő mozzanatait:* a kezdetet, véget, egymásutánt, és őt minden idő előtt létezőnek vallja : «Mielőtt a hegyek lettek, a Föld és világ születtek, öröktől fogva és mindörökké te vagy, Isten».[5] «Bizony, bizony, mondom nektek, mielőtt Ábrahám lett, én vagyok.»[6] «Én az Úr, első és utolsó én vagyok.»[7] *b) Isten és az idő nem összemérhető* mennyiségek : «Egy nap az Úrnál annyi, mint ezer év, és ezer év mint egy nap.»[8] A *szentatyák* már a pogányokkal szemben hangsúlyozzák és rendszeresen tárgyalják az isteni örökkévalóságot, különösen gyakran és szellemesen Szent Ágoston.[9]

Az *ész* is látja, hogy *a)* az örökkévalóság *a változhatatlanság* közvetlen következménye. Az idő ugyanis Aristoteles szerint a változásnak

[1] 1 Jn 2$_{17}$; cf. 4$_{16}$. [2] *Boeth.* Consol. phil. 5, 6. [3] Pl. Gen 17$_{8}$ Lev 3$_{17}$; Ps 5$_{12}$. Ebben az értelemben mondja a Credo : hiszem . . . az örök életet. [4] Mt 25$_{46}$ Lc 1$_{33}$ stb. [5] Ps 89$_{2}$; cf. 2$_{7}$ 101 $_{27}$. [6] Jn 8$_{58}$. [7] Is 41$_{4}$; cf. Gen 1, Ps 92, 101$_{26-28}$ Deut 32$_{40}$ Dan 7$_{99}$ (attik jómim, antiquus dierum, a régi idejű) Ap 1$_{4-18}$. [8] 2 Pet 3$_{8}$; cf. Heb 1$_{10}$ Gen 1$_{14-19}$ Deut 33$_{26}$. Job 36$_{26}$ Ps 73$_{16}$ 89$_{4}$ 118$_{89-91}$ Tob 13 Is 43$_{13}$ 48$_{12}$ Jer 10$_{10}$ 1 Tim 1$_{17}$ Ap 4$_{8-11}$ 10$_{6}$. [9] *Tatian.* Graec. 4 ; *Athenag.* Legat. 4 10 ; *Iren.* III 8, 3 ; *Tertul.* Marc. I 8 ; III 28 ; *Nazianz.* Or. 38, 7 ; 45, 3 ; *August.* Conf. XI ; Ver. relig. 49 ; in Ps 101 : 2, 10 stb.

mértéke az egymásután alapján (numerus motus secundum prius et posterius); Istenben nincs változás, tehát idő sem lehet. *b)* A *magátólvalóságnak* is *következménye:* a magátólvalóság ugyanis kizárja Istenben a képességi és ténylegességi mozzanatoknak együttességét vagy egymásutániságát. Ám az idő csak ezekkel áll fönn: a jelen a multtal, a jövő a jelennel szemben képesség. Tehát Isten fölötte áll az időbeliségnek.[1]

Kérdések.

1. *Az isteni örökkévalóság viszonya az időbeli valókhoz.* — Isten örökkévalóságánál fogva kívüle és fölötte áll ugyan minden időnek, mindazáltal mint szerzője jelen van az időnek minden mozzanatában; nincs az időfolyamnak olyan pillanata, sem múlt sem jelen sem jövő, mellyel együtt ne léteznék Isten; minden való vagy gondolt időben azt kell mondani: Isten most van. Némely teologus[2] ezt nevezi Isten mindig-valóságának (sempiternitas) és helyesen párhuzamba teszi a mindenütt-valósággal (omnipraesentia). Igy az Isten örökkévalósága fölér az egyes időmozzanatokkal és az egész idősorral, és együtt létezik vele; nem mint egy hosszú egyenes a vele párhuzamos rövidebb egyenessel, hanem mint a körnek középpontja együtt van a kerületnek minden egyes pontjával és cikkével.[3] Ezt a viszonyt azonban nem szabad úgy fölfogni, mintha az idősor egy részének, vagy akár az egész idősornak megfelelne az isteni örökkévalóságban egy rövidebb vagy hosszabb tartam; az Istenben nincs tartam; az örökkévalóság nem időtartamok végtelen összege, mint Aureolus gondolta; az idő, mint a változásnak vetülete semmiféle formában nem állítható Istenről.[4]

2. *Az időbeli dolgok együttlétezése az isteni örökkévalósággal.* — Az időleges dolgok, *amikor tényleg léteznek*, együtt vannak az isteni örökkévalósággal. Hisz Isten jelen van minden egyes időponttal és időtartammal; tehát minden egyes időbeli dolog is létének minden egyes pillanatában és egész tartama alatt jelen van Isten előtt; s mert az Isten örökkévalósága nem tűr időközöket, az időbeli dolgok létezésük egész tartama alatt az egész isteni örökkévalósággal vannak jelen; természetesen nem mint összemérhető mennyiségek, nem mint a kérész vagy a légy együtt tesz meg egy időközt a hosszabb életű emberrel, hanem csak mint alkotás, mint mű, mely létének minden pillanatában lényegesen és bensőleg függ alkotójától, annak kigondoló és létben tartó tevékenységétől. Lehet-e azt is mondani, hogy a dolgok nemcsak tényleges létezésük tartama alatt, hanem *létezésük előtt és után* is jelen vannak Isten örökkévalóságánál, amelynek számára nincs mult és jövő, hanem csak örök jelen («nunc aeternitatis»), mely a maga erejével átnyúl minden teremtett időponton és időtartamon? Szent Tamás igennel felel.[5] Mások ellenben ezzel veszélyeztetve látják egyrészt a teremtmények időlegességét, másrészt az örökkévalóság abszolút egyszerűségét, mely minden időköznek még a gondolatát is kizárja. Igy sok tomista is Alvarez-szel.

3. *Közölhető-e a teremtménnyel* az isteni örökkévalóság? — A maga formaszerű mivoltában, mint a teljes létnek egyszerre való birtoklása:

[1] *Thom* I 10; Gent. I 15 III 68. [2] Igy *Halens.* Summa I 12, 1, 1. [3] *Anselm.* Monol. 18; *Thom* Gent. I 66; *Less.* Perf. IV 4. [4] *Schütz* A. Idő és örökkévalóság (Az Ige szolgálatában 23, 4. sz.). [5] *Thom* 1 dist. 19, 2, 2 ad 1.

nem; ebben az értelemben ugyanis nem más mint a magátólvalóság, csak más kifejezésben. A határ nélküli vagyis vég- és kezdet nélküli tartamot illetőleg Szent Tamás szellemében azt valljuk, hogy annak közlése nem lehetetlen, amennyiben az időtlen illetve kezdet nélküli teremtmény fogalmában nem mutatható ki ellenmondás (44. § 3). Szent Tamás állásfoglalása arról tesz bizonyságot, hogy az időbeliség a teremtett létnek nem szükségképes kategoriája; következésképp Isten teremthetett volna olyan világot, melynek tartalma nem időben bontakozott volna ki; jóllehet mi, az időnek gyermekei, kik kategoriáinkat a tapasztalatból vagyunk kénytelenek meríteni, nem tudjuk elképzelni az olyan világot. Az idő tehát Istennek teljes teremtő szabadsággal kigondolt eszméje.

Egyébként *nem minden teremtmény van egyformán belesodorva az idő árjába.* Az idő ugyanis a változás mértéke és mintegy vetülete; minél nagyobb területen és minél mélyebben érint egy lényt vagy létkört a változás, annál nagyobb mértékben rabja és áldozata az időnek. Az idő tehát korlátlanul uralkodik az enyészet birodalmában, a születés és halál világában. A *szellem* azonban egyszerűsége miatt létmódjában (ontologiailag), multat és jövőt átfogó emlékező és tervelő meg sejtő tehetségével, főként pedig az időtlen értékeknek (igaz, jó) magának az örök Istennek meg- és elismerése által léttartalmával (pszichologiailag) kiemelkedik a lét árjából, és fogékonyságának mértéke szerint részt kap az isteni örökkévalóság kiválóságából. A legkiválóbb szellemeknek, az angyaloknak léttartamát a skolasztikusok mint *aevumot* mintegy átmenetnek fogták föl az idő és az örökkévalóság közt.[1]

Ebben az értelemben helyezi kilátásba Isten hű harcosai számára az *örök életet.*[2] Az isteni örökkévalóság pedig az enyészetnek még árnyékát sem tűrő létteljességével úgy jelenik meg az idő árján hányódó léleknek, mint az idők minden folyamának gyüjtő oceánja; a róla való elmélkedés az idő gyermeke számára biztos menedék a mulandóság hullámai és aggodalmai s az időbeli egymásután szeszélyei ellen. «Gondolkodom a hajdani időkről és az örök esztendőket forgatom elmémben.»[3]

3. Isten térfölöttisége.

Tétel. **Isten mérhetetlen és mindenütt jelen van.** *Hittétel.*

A IV. lateráni és a vatikáni zsinat tanítása értelmében.[4] *Ellene* van a panteizmus, melynek szemében Isten létét kiméri a létező vagy fejlődésben álló világ; a gnószticizmus és manicheizmus, mely szerint az anyagvilágban Isten nincs jelen a mivoltával, jóllehet oda is kiterjed joghatósága és hatalma (melyet tiszta szellemek útján érvényesít); a sztoikusok és némely sztoikusízű keresztény Isten egyetemes jelenlétét fény, éter vagy levegő módjára fogták föl.

Magyarázat. A mérhetetlenség (immensitas) *kimondja Isten kiválóságát a térhez viszonyítva,* és a következő mozzanatokat öleli föl: 1. *Tagadás* útján: Istentől távol tartja azt a tökéletlenséget, melyet a tapasztalati világ az egymásmellettiség mozzanatában mutat, mely alapja és velejárója a kiterjedtségnek, térnek, helyhez-kötöttségnek. Istenben nincs kiterjedtség, létének nincs tere és helye; következésképp ezekkel a mennyi-

[1] *Thom* I 10, 5; Quodl. X 2. [2] Jn 17$_3$. [3] Ps 76$_6$. [4] *Denz* 428 1782.

ségekkel össze nem mérhető, és a tér mértékegységével ki nem mérhető; azaz mérhetetelen. 2. *Állítás* útján: Isten mint a kiterjedtségnek, térnek és helyiségnek szerzője pozitiv tartalmukat (mint teremtő gondolatot) és a megvalósításukhoz szükséges erőt magában hordja, és ezért legbensőbben jelen van minden helyen (egyetemes jelenlét, mindenütt-lét, omnipraesentia). 3. *Fokozás* útján: Istent sem hely meg nem köti, sem tér körül nem zárja, sem teremtői leleményessége a tér kategoriájához nincs kötve; létében és tetterejében végtelenül meghaladja a kiterjedtséget és teret.

Bizonyítás. A *Szentírás* azt tanítja, hogy *a)* Isten *fölötte van minden helynek és kiterjedtségnek;* magasabb az égnél, mélyebb az alvilágnál, hosszabb a mértéke a földnél, és szélesebb a tengernél.[1] «Ha az ég és az egek egei sem tudnak befogadni téged, mennyivel kevésbbé e ház!»[2] *b)* Az Irás azonban a maga konkrét beszéd- és szemléletmódja szellemében főként Istennek egyetemes *királyi jelenlétét* ünnepli: «Vajjon az eget és a földet nem töltöm-e be, úgymond az Úr».[3] «Hová mehetnék lelked előtt? Hová menekülhetnék színed elől? Ha fölszállok az égbe, te ott vagy; ha leszállok az alvilágba, jelen vagy. Ha fölölteném a hajnal szárnyait, és a tenger túlsó szélén telepedném meg, ott is a te kezed lenne a vezérem».[4] *c)* Hirdeti, hogy *minden történésben ott működik:* «Elér erejével egyik végtől a másikig, és a mindenséget üdvösen igazgatja».[5] «Nincs messze egyikünktől sem; mert őbenne élünk és mozgunk és vagyunk.»[6] A szentszerzők szívesen úgy írják le Istennek a világban való állandó tevékeny jelenlétét, mint a természeten és történeten végigvonuló diadalmenetet.[7] A *szentatyák* a legelső időktől kezdve hangsúlyozták a pogányokkal szemben, hogy Istennek mértéke a végtelenség (Herm.); hogy nincs körülhatárolva, hanem ő a helye mindennek, és önmagának helye és világa és mindene (Theoph.). Különösen Szent Ágoston és Nagy sz. Gergely írják le szellemesen Isten jelenlétének királyi jellegét, melyet szeretnek paradoxonokkal jellemezni: Isten mindenben van, de semmi be nem zárja; minden fölött, de semmi nem emeli; minden alatt, de semmi nem nyomja stb.[8]

[1] Job 11$_{8-9}$. [2] 3 Reg 8$_{27}$; cf. Is 40$_{12}$ Bar 3$_{24}$ Sap 1$_{4}$ [3] Jer 23$_{24}$. [4] Ps 138$_{7}$; cf. Deut 4$_{39}$ Is 66$_{1}$ Mt 5$_{34}$ Eph 4$_{6}$ Rom 11$_{36}$ Col 1$_{16}$. [5] Sap 8$_{1}$; cf. 6$_{7}$ 7$_{24}$ Heb 1$_{3}$ 1 Cor 12$_{6}$. [6] Act 17$_{24-28}$; cf. Gen 1 49 25 Ex 19$_{4}$ stb. [7] Ps 17 67 135 Is 6 40 66 Am 9 Hab 3. [8] *Herm.* Mand. I 1; *Theophil.* Autol. II 3 10; *Clem. Al.* Strom. VII 71 74; *August.* Epist. 187 Civ. Dei XXII 29 Conf. I 2 3; *Greg. M.* Moral. II 8 stb. Greg. M. gondolatainak Hildebertus Lavardinus († 1133), a középkornak egyik legkiválóbb költője ezt a híressé vált kifejezést adta:

Alpha et O, magne Deus, Heli, Heli, Deus meus,
cuius virtus totum posse, cuius sensus totum nosse,
cuius esse summum bonum, cuius opus quidquid bonum.
Super cuncta, subter cuncta, extra cuncta, intra cuncta:
intra cuncta non inclusus, extra cuncta non exclusus,
super cuncta nec elatus, subter cuncta nec substratus;
super totus praesidendo, subter totus sustinendo,
extra totus complectendo, intra totus es implendo.
Intra nusquam coarctaris, extra nusquam dilataris,
super nullo sustentaris, subter nullo fatigaris,
mundum movens non moveris, locum tenens non teneris,
tempus mutans non mutaris, vaga firmans non vagaris.
Vis externa vel necesse non alternant tuum esse.
Heri nostrum, cras et pridem semper tibi nunc et idem . . .

Az *ész* számára Isten *mérhetetlensége* közvetlenül *következik egyszerűségéből és végtelenségéből.* Isten ugyanis mint egyszerű szellem nem mérhető össze az összetettséget föltételező kiterjedtséggel, sem annak egyes elemeivel (pont, vonal, hely), sem az egésszel (tér). Hisz már a tapasztalati szellemi sőt lelki élet összemérhetetlen a kiterjedtséggel: igazságokat, elhatározásokat, bánatot, erényt nem lehet súly vagy hosszmérték szerint lemérni vagy térhez rögzíteni. Szent Ágoston[1] azt mondja: «Isten az igazság. S az igazság nem négyszögű, nem köralakú, nem hosszú vagy rövid; és mindenütt ott van». Végtelenségénél fogva pedig Isten semmiféle véges mértékkel nem meríthető ki, még gondolatban sem. *Egyetemes jelenléte* következik *egyetemes létesítő okságából.* Ami van, mindenestül, ideális léttartalmában és reális létezésében, egyedi mivoltában és egyetemes vonatkozásaiban Isten elgondolása és létrehozása. Ahol tehát egyáltalán van valami, ott Istennek is jelen kell lennie teremtő elgondolásával és létesítő tetterejével, azaz hatalmával (per potentiam); még pedig természetesen nemcsak uralkodói hatalmával, amint azt a gnószticizmus az anyagvilágra nézve gondolta, hanem teljes teremtői hatalmával, mely mindent kigondol, létrehív és fönntart (per praesentiam sc. cognitionis et gubernationis directae). Minthogy Isten tevékenysége azonos a lényegével, azért Isten a lényegével is ott van mindenütt (per essentiam).[2] Megint fején találja a szöget Szent Ágoston[3]: «Isten egészen szem, egészen kéz, egészen láb. Egészen szem, mert mindent lát; egészen kéz, mert mindent művel; egészen láb, mert mindenütt ott van».

Az isteni jelenlét természete. — Az isteni jelenlétet a skolasztikusok *a teremtmények jelenléti módjaihoz* viszonyították, és megállapították, hogy Isten a térben *nem úgy van jelen mint a testek* (sztoikusok), melyeknek minden egyes része megfelel a tér egy részének, és a test egész kiterjedése a tér egy meghatározott összefüggő részének, mely az illető testnek helye (határolt jelenlét, praesentia circumscriptiva). Nem is úgy van jelen, mint a *szellemek*, kik a maguk egészében vannak ugyan jelen az ő helyük minden egyes részében és egyúttal az egészben; mindamellett a térnek egy bizonyos részéhez, tehát szintén helyhez vannak kötve, ha nem is oly szorosan, mint a testek (meghatározott jelenlét, praesentia definitiva). Isten jelen van egészen minden egyes dolog legbelsejében és egyúttal az egész térben, anélkül azonban, hogy akár az egész tér akár annak bármely vonatkozása legkevésbbé is feszélyezné (betöltő jelenlét, praesentia repletiva). Eszerint Isten hasonlíthatatlanul kiválóbb módon van jelen a térben és bármely részében, mint bármilyen más lény jelen van vagy lehet.

Ennek a *királyi jelenlétnek mozzanatai*, melyek egyben föltüntetik vallási jelentőségét is, a következők: 1. Isten jelenléte az elgondolható *legbensőbb.* Hisz minden valót a leggyökerénél, a léténél fog meg. Isten tehát úgy van minden dologban, mint a gyökér a növényben, mint a lélek a testben, sőt még bensőbben: mint a lét a valókban; a mindenség a maga egészében és minden részében be van ágyazva Istenbe. Ha a panteizmusnak legtöbbet emlegetett és legvonzóbb ajánló levele, hogy Istent egészen közel viszi a vallásos lélekhez, sőt egyenest beléviszi: a teizmus rá tud mutatni arra,

[1] *Aug.* in Ps 30, 2, 7; cf. Ep. 118, 23; sermo 4, 7; in Jn 38, 4. [2] Cf. *Thom* I 8, 1; Gent. III 68. [3] *Aug.* Ep. 154, 4, 14.

hogy a panteizmus el sem jut az Isten királyi jelenlétének gondolatáig; ő Istennek legföljebb határolt jelenlétet tud tulajdonítani. Másrészt pedig a teizmus Isten-közelét lehetetlen metafizikailag fölülmulni: A világ Isten műve; kigondolta nemcsak egyszer, hanem állandóan elgondolja és létben tartja; tehát oly közel van az Isten a világ minden valójához, helyesebben: annyira benne van a világ Istenben, mint a gondolat vagy elhatározás a lelkünkben.[1] 2. Ez a bensőséges jelenlét azonban *Istent* semmiben *nem korlátozza;* mert mint abszolút szellem van jelen, aki a világot tartja, de nem fordítva. És nem vet rá árnyat; Isten ugyanis csak ott van jelen, ahol van valami; ám ami van, az mind jó (46. § 1), és ennélfogva Istenhez méltó. Istenhez egyedül nem méltó a bűn, és egyedül abban nincs is az Isten; az nem az ő műve, de mint hiány (defectus) nem is igényli az ő teremtői együttműködését (45. §). 3. Istennek egyetemes bensőséges jelenléte nem merőben nyugalmi együttlétezés (per essentiam), nem is merőben szenvedőleges néző jelenlét (per praesentiam sc. cognitionis), hanem a legtevékenyebb jelenlét: az ő ereje tart minden magánvalót, az ő élete lüktet minden életben és erőkifejtésben.

Ez adja magyarázatát annak a jelenségnek is, hogy a Szentírás, mely Isten egyetemes jelenlétét oly határozottan tanítja, Istenről azt is mondja, hogy *a mennyekben* van,[2] vagy *Isten házában,*[3] az *igaznak lelkében,*[4] *Jézus* szent emberségében;[5] hasonlóképen azt is mondja, hogy Isten megjelenik a jámbornak könyörgő hivására, eltávozik a bűnösnek lelkéből; az ember Isten elé járul, szine elől eltávozik. Isten ugyanis mindenütt jelen van valójával is tevékenységével is; azonban tevékenységének némely eredménye föltűnőbben, mintegy kézzelfoghatóbban mutatja jelenlétét; és ilyenkor kiemelő szólással (antonomastice) mondjuk, hogy jelen van, vagy hogy megmutatja a jelenlétét; nem mintha másutt nem volna jelen, hanem ezen a helyen *tevékenységének szembetűnőbb eredményével van jelen.* Az emberi lélek is jelen van az egész testben, és mégis teljes okkal-joggal azt mondjuk, hogy valakinek a lelke kiül az arcára, vagy a szemében lobog. Igy van jelen Isten az égben, a templomban, az igaznak lelkében, sőt Krisztus szent emberségében is. «Mindenütt ottvan az Isten istenségének jelenlétével, de nincs mindenütt kegyelmének bennlakásával».[6] Ha egy ilyen rendkívüli isteni jelenlét megszűnik, Isten távozik; ha kezdődik, megjelenik. Istenhez járulni, tőle eltávozni metaforás kifejezések: «Nem térközök távolítják vagy közelítik az embert Istennel szemben, hanem a hasonlóság közelít, és a különbözőség távoztat».[7]

Kérdés. Közölhető-e az isteni jelenlét? — A betöltő isteni jelenlét végelemzésben az Isten egyszerű teremtő szellemiségében gyökerez, és ezért közölhetetlen. Ezért teljesen elhibázott volt a régi luteristáknak az a tanítása, hogy Krisztus embersége mindenütt jelen van; ezzel az ubikvizmussal akarták ugyanis elfogadhatóvá tenni Krisztus eucharisztiás jelenlétet. Az isteni jelenlétnek gyönge visszfénye azonban a definitív jelenlét, mely a teremtett szellemnek természettől fogva sajátja, s természetfölötti úton közölhető testtel is. S így van jelen Krisztus teste az Oltáriszentségben.

[1] Deut 4$_7$. [2] Mt 6$_4$. [3] Ps 131$_{5-13}$. [4] Jn 14$_{23}$ 1 Cor 3$_{16}$. [5] Col 2$_9$. [6] *August.* Epist. 187, 5, 16. [7] *Prosp.* Lib. sent. 123.

3. fejezet. Az isteni értelem.

Kérdésbe jön 1. az isteni vagyis abszolút értelem létezése; 2. tudásának tárgya és 3. módja; *ki, mit, hogyan* — ez az értekező tevékenységnek három főkategóriája. Bevezetésül az isteni lét tulajdonságairól az isteni tevékenység tulajdonságaira vezető átmenetképen az isteni életről kell szólnunk. — Irodalom: *Thom* I 14 15; Gent. I 44—71 Verit. 2, 10 kk. *Didacus Ruiz* De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei 1629. Új kiad. 1929. C. *Schneider* Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Thomas v. A. 4 Bde 1884 kk.

31. §. Az abszolút Értelem létezése.

Diekamp I[5] § 22 23; *Bartmann* I § 33; *van Noort* 1, 3, 1 § 1; *Pesch* II n. 177—81; *Scheeben* I 616—25; *Lessius* VI 1 5; *Petavius* IV 1 2. — *Thom* I 14 15 18; Gent. I 44; *Salmant.* tr. 3 disp. 1; *Berti* De Deo IV 1; *Billuart* De Deo 5, 1; 6, 7 § 2; *Frassen* De Deo operanti 1, 1, 1. — A. *Otten* Apologie des gottlichen Bewusstseins 1897; L. *Braun* Die Persönlichkeit Gottes 1928; a 24. § irodalma.

1. Az isteni élet és értelem dogmatikai valósága.

1. *Tétel.* **Isten abszolút élet.** *Hittétel* a materializmussal szemben.[1]

Magyarázat. Az élet önmozgató képesség, vagyis immanens cselekvő képesség, melynek kiinduló és végpontja maga a tevékeny való.[2] Az alapvető *két élettevékenység* a befogadás (bensőítés) és kihatás; tehát egy centripetális és egy centrifugális, egy intenziv és egy expanziv tevékenység, melynek (különösen a befogadónak) *fokai* szerint az élet is három egymástól lényegesen különböző rangfokozatba sorakozik: tenyésző élet (vita vegetativa), hol a bensőítés asszimiláció, az állati élet (v. animalis), hol a bensőítés tudat alakját ölti az érzetben és képzetben, és az expanziv tevékenységet a képzet irányítja; és a szellemi (v. spiritualis), hol a bensőítés mozzanata a fogalmi és itélő ismerés, mely az igazságra mint olyanra irányul, és az expanziv tevékenységet célgondolatok irányítják; tudás és akarás a szellemi élettevékenység alapkategoriái.

Bizonyítás. Az *ószövetség* az élő Istent ünnepli és övezi hódolattal szemben a holt bálványokkal. Isten és népe az élő Istenre esküszik.[3] Az *újszövetség* kiemeli az Isten életének magától valóságát: «Én vagyok az út, az igazság és az élet».[4] Istennek önmagától van élete,[5] és ő ád minden más élőnek.[6] A *szentatyák*kal a későbbi *hittudósok* mindenekelőtt megállapítják a *tényt: a) aposteriori:* Isten élő valók teremtője, tehát maga is élő; az oknak tartalmaznia kell az okozat kiválóságait; senki sem adhat azt, amije nincs. *b) Apriori:* az élet tökéletesség, szemben a nemélettel, tehát a végtelen tökéletességű lény nem lehet el nélküle.

Azután pedig kifejtik az isteni élet *kiválóságait:* 1. Minthogy Isten magától való tiszta ténylegesség (actus purus), nála a lét és élet egybeesik[7];

[1] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782. [2] *Thom* I 18, 1 2. [3] Num 14$_{28}$ Deut 32$_{40}$ Is 49$_{18}$ Jer 5$_{2}$ Ps 35$_{10}$ 41$_{3}$ 83$_{3}$. [4] Jn 14$_{6}$; cf. 1 Jn 5$_{20}$. [5] Jn 5$_{26}$. [6] Act 17$_{25}$; cf. 1 Tim 3$_{15}$ 4$_{10}$ Heb 9$_{14}$ 10$_{31}$ 12$_{18}$ 1 Pet 1$_{23}$ Ap 4$_{1}$ 10$_{6}$ 15$_{7}$ stb. [7] *August.* Conf. I 6, 10; cf. *Nyssen.* Eunom. VIII (M 45, 797a).

az életet nem kapja mástól és nem szorult rá, hogy valaki őt életre gerjessze; viszont minden élőnek ő ad életet (αὐτόζων). 2. Mert végtelen, semmiféle élettökéletességnek nincs híjával, az állatinak és növényinek sem (παντόζων); azonban 3. az összes életmozzanatok és tevékenységek minden tökéletlenség híján vannak meg benne; tehát csak a szellemi élet van meg Istenben a maga formális mivoltában (természetesen a tapasztalati szellemi lét tökéletlenségeinek kizárásával), a tenyésző és állati élet csak kiváló értelemben: teremtő eszme és valósító erő szerint (ὑπέρζων). Minthogy Isten élete szellemi élet, azért tudás és akarás a tevékenysége.

2. *Tétel.* **Isten végtelen értelem.** *Hittétel.*[1] Egyenest a materializmus ellen irányul, oldallagosan azonban minden fajta monizmus ellen, mely többé-kevésbbé eltorzítja és elhomályosítja az abszolút Való végtelen és kimerítő tudásának igazságát.

Bizonyítás. A *Szentírás*nak úgyszólván minden lapja tanusítja, hogy Isten bölcseséggel alkotott és kormányoz mindent s oktatja az embereket Ádámtól és a patriarkáktól kezdve; a bölcseségi könyvek főtémája a teremtő örök bölcseség; az újszövetség pedig miként Isten életére nézve, az isteni tudásról is kimondja a magátólvalóságot: Én vagyok a világ világossága, az igazság és az élet.[2] Kimondja az isteni értelem kiválóságát: *a)* rendes tárgyalásmódjához hiven viszonylag: «Nem a ti gondolataitok az én gondolataim, és a ti utaitok nem az én utaim, úgymond az Úr. Mert, amennyivel fölülhaladják az egek a földet, annyival fölülhaladják az én utaim a ti utaitokat és az én gondolataim a ti gondolataitokat».[3] «Lehet-e az embert Istenhez hasonlítani, ha szintén tökéletes tudománya volna is?»[4] *b)* Egyszerűen végtelennek mondja Isten tudását: «Nagy a mi Urunk, és nagy az ő ereje, és az ő bölcseségének nincsen száma»;[5] továbbá Isten tudása minden más tudásnak forrása: «Tudományok Istene az Úr».[6]

A *szentatyák* tanítását lesz alkalmunk megismerni a részletes tárgyalásnál. A magára álló *elme* pedig tételünket a nomologiai istenbizonyítás eredményekép állítja föl.

2. A nomologiai istenbizonyítás.

A nomologiai istenbizonyítás a mindenségben egyetemesen és alapvetően érvényesülő törvényszerűségből következtet abszolút törvényhozóra. Ezt a rendkívül jelentős és termékeny, még agnósztikusok előtt is (Kant, Lotze) becsületben álló gondolatmenetet a következő mozzanatokban fejtjük ki:

A *törvényszerűség fogalma.* Törvényszerűség a szó tágabb értelmében elemeknek egymásra való vonatkoztatása, vagyis elemek sokasága a vonatkozás egységében. Minden törvényszerűség úgy jelenik meg előttünk, mint gondolat, mely különböztetésnek (elemek megállapítása) és vonatkoztatásnak (a megkülönböztetett elemek összetevése) egysége. Törvényszerűség minden valóság, mely logikai itéletnek lehet tartalma. A törvényszerűség által válik érthetővé a lét.

[1] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782. [2] Jn 8$_{12}$ 14$_{6}$. [3] Is 55$_{8}$. [4] Job 22$_{2}$. [5] Ps 146$_{5}$. [6] 1 Reg 2$_{3}$; cf. Job 13$_{9}$ Esth 14$_{14}$ Sir 1$_{1}$ Rom 11$_{33}$ Col 2$_{3}$ 1 Jn 3$_{20}$. Témaszerűen tárgyalja Isten tudását Ps 138 és Sir 42.

A törvényszerűségnek *két fajtája* van: a sztatikai és a dinamikai, a léttartalomnak és a léttevékenységnek törvényszerűsége. A *sztatikai*, nyugvónak tekintett lét nagy törvényszerűsége az, hogy minden egyednek van jól meghatározott léttartalma, azaz határozmányok összessége, melyek mint létmozzanatok vonatkozásai jelennek meg (pl. ennek a vasdarabnak kémiai tulajdonságai, ennek a tigrisnek természetrajza, ennek az embernek a pszichogramja); ennek köszönhető, hogy a lények nem térnek ki Proteusként az elme ölelése elől, hanem jól megjellemezhetők. Az egyedek fajokba, a fajok nemekbe, ezek ismét felsőbb nemekbe sorakoznak; minden faj és nem megint jól meghatározott léttartalommal rendelkezik. Ennek köszönhető, hogy a valók világa nem ejt zavarba az egyedi alakulatok végeláthatatlan sokféleségével, hanem rendszerezést és leíró tudományokat tesz lehetővé. Hisz a tudományok általában nem az egyedet, hanem a fajt és a típust keresik. — A léttevékenység pedig, a *dinamikai* megfontolás, a szó szoros értelmében vett törvényeknek hódol. Minden egyed nemcsak logikai szálakkal van belefűzve nemek és fajok hálójába, hanem sokféle reális vonatkozással van másokhoz csatolva, okok és okozatok szövedékébe van belekapcsolva; a lények nem elszigetelt, monas-szerű atomokként kóválygognak a térben, mintha semmi közük nem volna egymáshoz, hanem egymás számára vannak.

Mind a sztatikai, mind a dinamikai törvényszerűséget *két formai mozzanat* jellemzi: 1. a *viszonylagos állandóság:* a fajok és típusok tartják magukat az evolúció árjában is; a történések folyamán pedig a törvények önmagukhoz hívek maradnak, ha mindjárt sokféle kombinációba lépnek is, ahol az alsóbbak gyakran belesugároznak a felsőbbekbe: az érzéklés pl. elősegíti, de zavarja is az értelmi ismerést, a kémiai folyamatok az életfolyamatot. 2. A *hasonlóság és rokonság.* Észrevétlen átmenetek vezetnek egyedről egyedre, fajról fajra, esetről esetre, törvényről törvényre, alsóbbról felsőbbre, és ezáltal az egész mindenség úgy jelenik meg, mint törvényszerűségek hiánytalan kozmosza és hierarchiája, mint sok dimenziós, sűrű és szakadás nélküli térhálózat, melynek minden egyes pontjából ezer meg ezer szál vezet a szomszédoshoz, észrevétlen átmenetekkel: a sokságban megtestesül az egység és ezáltal létrejön a harmónia, a rend.

1. *A mindenség egyedeiben és együttességében* sok irányú, *egyetemes és lényeges*, a dolgok legbensejében gyökerező *törvényszerűséget mutat.*

A törvényszerűség területei és jelenségei: a természet, a lélek világa és az ismerés világa, vagyis a tárgyi és alanyi világ egysége az igazságot kifejező ismeretténybe. A *természet és a lelki világ* (μακρόκοσμος, μικρόκοσμος) sztatikai és dinamikai törvényszerűségének annyi tanuja van, ahány természet- és lélektudomány alakult ki az idők folyamán; a leíró tudományok elsősorban sztatikai, a magyarázók főként dinamikai törvényszerűségeket tárnak föl, és mind abból a föltevésből táplálkoznak, hogy a mindenség érthető valami. A szigorú törvényszerűség mint minden tudományos tevékenység aprióris föltevése (axiómiája), és mint a tudományos tevékenység aposzterióris eredménye: ez lett a 16. században meginduló modern tudományos tevékenységnek főbüszkesége és eredményeinek titka. A törvényszerűségek új világát nyitja meg *a megismerés világa*, a noetika tárgyköre. Az az ember, aki maga is egy tagja a kozmosznak, és mint ilyen a kozmikus (fizikai, biológiai, pszichikai) törvények uralma

alatt áll, ennek a kozmosznak tartalmát földolgozza képzetekké és fogalmakká, vonatkozásait tudatba emeli és igazságokként megkülönbözteti a merőben alanyi tudat-alakulatoktól; s ezzel titokzatos értelmi mását teremti meg a mindenségnek: az értelmi kategóriák és a lét-kategóriák egybevágnak; pl. a matematika megvalósul a természetben, és a mechanikai megfontolások megvalósíthatók a külső világban. A fogalomalkotásnak még eddig jobbára kifürkészetlen törvényei és mintái, valamint az igazságnak tudósoktól is csak üggyel-bajjal megsejtett kritériuma (l. az ismeretelmélet nehézségeit) rendelkezésére állnak minden embernek.

2. A törvényszerűség megokolást követel. *S a törvényszerűség oka csak törvényhozó lehet.* Minden törvényszerűség ugyanis gondolat; a gondolat pedig szellemi termék; tehát csak szellem műve lehet. T. i. minden törvényszerűség különböztetés és vonatkoztatás, elemek megállapítása és azok egyesítése. Már pedig a különböztetés, mely az egységet nem rontja le, az egyesítés, mely az elemeket a maguk elem-voltában óvja, szellemi tevékenység, és csak gondolkodásban (ítélő tevékenységben) valósulhat meg. A legelemibb logika is azt mondja: A törvény törvényhozót, a gondolat gondolkodót, az egység egységesítőt, a rend rendezőt, a harmónia összhangosítót követel. Ezért a világ rendezője *csak szellemi való lehet.* Ez a következtetés még csattanósabbá válik, ha szembesítjük azokkal az irányzatokkal, melyek *a törvényszerűségnek más magyarázatát* keresték: a materializmussal és az idealista panteizmussal.

A *materializmus* a törvényszerűséget a mechanikai történésből vezeti le: A természet végtelen sok próbálgatás után, évmilliós fejlődéseknek alig észrevehető lépéseiben valósítja meg azt, amit törvényszerűségként kutatunk és bámulunk. — Ám *a)* Az *elméleti lehetségek száma sokszorosan végtelen:* végtelen sok atom végtelen sokféleképen léphet kombinációba. Tehát végtelenül sok lépés kell, míg a lehetségekből eljut a világ a jelen ténylegességbe; vagyis egyáltalán nem jut el. A valószínűségszámítás is megmutatja, hogy végtelen lehetségek végtelen sok kombinációja nem vezet ki a kaoszból a kozmoszba.[1] Épen az jellemzi a tényleges világrendet, hogy mérhetetlen sok lehetőség közül egyet valósít meg. Ez arra vall, hogy a jelen világrend sok lehetőség közül kiválasztott rend; ám a kiválasztás szellemi tevékenység; tehát a világ szellem műve. *b)* A legszélsőségesebb mechanikus *materializmusban is szerepelnek szellem-követelő föltevések:* a lehetségek és a mechanikai történések is törvények; tehát érthetetlenek törvényhozó nélkül. Továbbá: a materializmus alapföltevése szerint az atomoknak egymáshoz semmi közük; de amint megindul a történés folyamata, egymásra hatnak, összetevődnek, értelmes képletekbe verődnek; tehát mégis van közük egymáshoz. Így a materializmus ellenmondáson épül. *c)* A materializmus súlyos *logikai hibát* követ el, mikor az anyagból próbálja magyarázni a törvényt: a sokból az egyet, az anyagból a gondolatot, a részekből az egészet, a tehetetlenségből a tettet, a kaoszból a rendet, általában az alsóbbból a felsőbbet. Itt a következtetés sokkal messzebb megy, mint az előzetek engedik; pedig az okozat nem tartalmazhat többet, mint az ok.

Az *abszolút idealizmus (Hegel)* elismeri a mindenség törvényszerű-

[1] D. *Mercier* Ontologie ou Métaphysique générale [5]1902 p. 518 kk.

ségét, de azt az abszolút ideának dialektikai önkifejtéséből magyarázza. — Ám *a)* a mindenség nem abszolút dialektikai önkifejtődés, hanem *szabad elgondolás* és rendmegállapítás műve. *b)* Az idea, az elvont gondolat nem lehet a világ törvényszerűségének magyarázója. *A merő gondolat* mindenekelőtt *erőtlen*nek bizonyul rend teremtésére ; mert hisz a rend rendezést kíván, a gondolat pedig mint intenciós való nem rendelkezik a létezés rendjébe belenyúló erővel. A gondolat magában vértelen, világmozgató ereje nincsen ; az eszmék is csak úgy válnak történelmi, azaz embermozgató tényezőkké, ha magukévá teszik vezérek és tömegek, vagyis létező valók. Nem az idea rendez, hanem az a személyes valaki, akinek vannak ideái. Azután pedig : a gondolat *nem lehet végső ok*. A gondolat ugyanis magában absztraktum, tehát belőle nem indulhat ki lét ; és nem áll magában, nincs szubszisztenciája. A gondolat csak mint gondolkodónak gondolata gondolható el.

3. A törvényszerűség végső oka csak abszolút Értelem lehet.

Nem lehet az empirikus szellem, mint a transzcendentális idealizmus *(Kant)* gondolta, mely azt tanítja, hogy a törvényszerűséget az emberi elme vetíti bele a mindenségbe. Mert *a)* Kant szerint is az elme normákkal rendelkezik, ú. n. kategóriákkal, melyek a megismerés transzcendentális föltételei. Ezeket az elme nem találja ki, hanem megtalálja magában ; adva vannak az ember számára, mint tőle független, fölötte álló és őt kötelező normák. Mikép dolgozzuk föl a valóságot szemléletekbe és fogalmakba, az nem tőlünk függ. Tehát ennek a fogalom- és ítélet-alkotó törvényszerűségnek : a kategóriáknak, a megismerés transzcendentális föltételeinek nem magunk vagyunk a szerzői. *b)* Az igazság kritériuma mint fölöttünk álló és minden megismerésünket irányító hatalom jelentkezik, tehát nem eredhet magától az emberi szellemtől.

De *más véges szellem sem lehet* a világegyetem törvényszerűségének szerzője. *a)* A törvényszerűség, mint láttuk, nem a létre kívülről ráaggatott szórványos valami, hanem a létet a maga egészében, a legmélyén járja át, minden irányban és vonatkozásban. Más szóval : amint lét lehetetlen léttartalom nélkül, épúgy léttartalom lehetetlen létmeghatározottság vagyis törvényszerűség nélkül. Következéskép a legelemibb létmeghatározottságok vagyis *törvényszerűségek csak a léttel együtt* voltak megadhatók ; annyival inkább, mert vonatkoztatni, rendezni csak azt lehet, ami fölött rendelkezik a rendező. *b)* A világegyetem törvényszerűsége elégséges okot követel. Ám ez az *elégséges ok csak abszolút Értelem lehet*. Mert minden egyes törvényszerűség mint gondolat gondoló értelmet követel. Ez az értelem a törvényszerűség mozzanatait (a részek különböztetését és a vonatkoztatás egységét) vagy magából meríti, vagy nem. Ha teljesen magából meríti, ez annyit jelent, hogy senkire és semmire nem szorul, amikor kigondol és vonatkoztat, vagyis rendelkezik a tartalmi létnek teljességével és a létezés függetlenségével, azaz abszolút ; és minthogy abszolút való csak egy lehet, tehát ez az abszolút értelem azonos az abszolút léttel (27. § 3). Ha pedig nem meríti magából, akkor legalább részben mástól kapja. Ám hogy minden értelem másra szoruljon gondolat-alkotásában vagyis törvénymegállapításában, ellenmondás ; épúgy mint ellenmondás, hogy minden lény mástól kapta létét. Tehát kell lenni Értelemnek, mely az ideákat és törvényeket önmagából, a maga valóságából meríti, mely lét és értelem azonossága.

4. *A nomologiai megfontolás tehát Istent igazolja, mint*

a) abszolút törvényhozót, aki mérték, szám és súly szerint rendezte a világot. Törvények megtestesítéseként (κόσμος) fogták föl a világot már a régi nagy vallások, a kínaiak, egiptomiak ; kozmoszként kerül ki a világ Isten kezéből a Szentírás teremtéstörténete szerint ; tehát alkalmas is arra, hogy hirdesse őt és ismeretére vezessen.[1] A külvilágban érvényesülő szigorú és kifürkészhetetlen törvényszerűség zálog arra, hogy az egyes emberi élet és a történelem nem kevésbbé bölcs törvényszerűség uralma alatt áll (Job).

b) Isten nemcsak szigorú törvényszerűség korlátai közé szorít mindent, hanem *művészettel teremt;* gondolatai ideák : tökéletes tartalomnak szép formában adnak kifejezést, a világ alakulatainak ősképei, melyeket az emberi ismerés a tudatban újra alkot, és így Istent mint a *szépség* ősforrását ismeri meg. Az ószövetség sokféle fordulatban ünnepli Isten szépségét és annak a teremtésben megnyilvánuló visszfényét a természetben és a természetfölötti létben (teofaniákban is)[2] ; a frigysátor[3] és a mennyei Jeruzsálem[4] Isten gondolatainak utánzatai és túláradó szépségének jelei.

c) A nomologiai megfontolás igazolja Istent *mint ősigazságot*, minden igazság kigondolóját, megvalósulását és világosságát. Minden igazságon és ítéletalkotáson átragyog az örök értelem világossága, mely tárgy és alany, ítéletalany és állítmány különböztetése és intenciós egyesítése által, az objektiv és szubjektiv világ összerendezése által teszi lehetővé minden igazság megismerését ; de csak azért, mert ő maga az obiectum-nak és subiectum-nak, a vonatkoztatás elemeinek és magának a vonatkozásnak ősegysége. Ez Naziánzi sz. Gergelynek és különösen Szent Ágostonnak gondolata,[5] és benne van a Szentírásnak mindama gondolatmeneteiben, melyek Istent mint örök bölcseséget és értelmet ünneplik szemben a pogány istenekkel, melyek a nyomos gondolkodás színe előtt fikcióknak bizonyulnak.[6]

32. §. Az isteni tudás tárgyai.

Diekamp I § 24—27 ; *Bartmann* I § 34 ; *van Noort* 1, 3, 1 § 2 ; *Pesch* II n. 192—219; *Scheeben* I 635—57 ; *Petavius* IV 3—8. — *Thom* I 14, Gent. I 47 49 50 65—71 ; *Suarez* De div. subst. III 1—3 ; *Salmant.* tr. 3 disp. 3 6—9 ; *Billuart* De Deo 5, 2 ; 6, 2 ; *Berti* IV d. 1, 2—4 ; *Frassen* De Deo oper. 1, 1, 2 3. — *K. Kolb* Menschliche Freiheit und göttl. Vorherwissen nach Augustinus 1908.

1. Isten önismerete.

Tétel. **Isten teljesen ismeri önmagát:** tökéletesen tudja, mi ő (önismeret), és ki ő (éntudat). Ez *biztos* igazság a monistákkal szemben, akik közül a materialisták kénytelenek tagadni Isten önismeretét, és a panteisták az éntudatát.

Bizonyítás. A *Szentírás a)* kifejezetten *önismeretet* tulajdonít Istennek a szentháromsági életben : «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya ; az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú».[7] «A Lélek mindent kikutat, még az Istennek a mélységeit is».[8] *b)* Istennek a legtökéletesebb

[1] Cf. Ps 18 73 103 138. [2] Ex 24_{10-17} Is 6 Ez 1 Dan 3_{52} Hab 3 Ap 4. [3] Ex 25_{40} 31_{1-16}. [4] Ez 40—48. [5] *Nazianz.* In laud. Athan. 1 ; *August.* Gen. litt. IV 4, 8 Civ. Dei XI 10 ; Vera rel. 39, 72. [6] Cf. Jer 10_{10-16} 16_{19-21} Bar 3 Prov főként 1_{20-31} 3_{19} 8. [7] Mt 11_{27}. [8] 1 Cor 2_{10} ; cf. Jn 10_{15}.

éntudatot tulajdonítja, mikor Isten kijelentéseit legtöbbször én-nel vezeti be. Isten önismeretének és éntudatának tökéletes kifejezése ez a kijelentés: «Vagyok, aki vagyok».[1] A *szentatyák* is kezdettől fogva vallják: «Egyedül Isten az, aki önmagát ismeri annyira, amennyire van»[2]; és a 4. századtól kezdve Isten tökéletes önismeretéből vezetik le Szent Ágoston nyomán a Fiúnak, Isten örök személyes gondolatának az Atyával való hasonlóságát, aki azért tökéletes képe az Atyának, mert Isten tökéletes önismerésének terméke.[3]

Tételünket az *ész* is megállapítja

1. *Az önismeretet illetőleg.* Isten mint abszolút való merő ténylegesség, actus purus. Ha azonban volna létének olyan mozzanata, melyet ő maga nem ismer, abba a helyzetbe jutna, hogy utóbb megismerje; vagyis arra nézve képességben volna; tehát nem volna actus purus. A teremtménynél megtörténik, hogy értelme nem öleli át egész léttartalmát, tehetségei és hajlamai csak lassan, a föladatok és helyzetek színe előtt bontakoznak ki és jutnak tudatára; sőt egy hosszú életnek még alkonyán is pattanhatnak ki lappangó hajlamok és betokozott terheltségek, és hozhatnak meglepetést birtokosukra és környezetére. Ép ezért embernél lehetséges, hogy érdekesnek találja önmagát, drámai érdeklődéssel kísérje tulajdon tehetségeinek kibontakozását, és beteges önfigyelésbe vagy hivságos öntükrözésbe ölje bele tetterejét és mélyebb, gyümölcsösebb önismeretét. Istennél azonban az értelem nem a léttartalomnak egy darabja, hanem teljes egybeválása. Következésképp nincs az isteni létben egyetlen egy mozzanat sem, melyet teljesen át ne világítana az isteni értelem; Istenben nincs semmi, ami csak természet volna; ott minden szellem és tevékenység, értelmi tevékenység is.

2. *Az éntudatot a panteizmus* elvitatja Istentől azzal az indokolással, hogy az éntudat csak a nem-én partjairól visszaverődő ismeret-hullám habtaraja. Nem-én nélkül nincs én; következésképp az éniség korlát és függés (Hartmann). Ezzel szemben az igazság az, hogy az éniség a szellemi létezésmód szükséges velejárója. A kiválóan szellemi tevékenységek: az ítéletalkotás és a célra irányuló gondolatfűzés valamint az önelhatározás nem jöhetnek létre a tudat egységére való eleven reális vonatkoztatás nélkül. Ahol nincs éniség, ott lehet szó képzet- és érzelem-társításról, lehet szó spontán állásfoglalásokról, de már nem szellemi tevékenységekről: igazságtárgyazó ismeretről és célvalósító akarásról. Az én nélküli szellem olyan volna, mint a középpont nélküli kör. Az éntudat nem is tételezi föl a mástól való elzártságot, hanem a magában való léttartalmi zártságot, koncentráltságot, központiságot, mely épen föltétele az igazság számára való teljes megnyitottságnak. Ahol nincs én, ott csak természet van, akár fizikai akár pszichikai természet az; de nincs szellem.

2. Isten világismerete.

1. *Tétel.* **Isten tökéletesen ismeri mindazt, ami rajta kívül van:** a legcsekélyebb és legrejtettebb dolgokat is, nevezetesen a szabad szellemi teremtmények legbenső világát is (καρδιογνωσίς); és pedig ismer

[1] Ex 3_{14}; cf. Mt 3_{17} Jn 10_{30} Act 13_{2}. [2] *Min. Felix* 18. [3] *August.* Trinit. XV 14, 13.

mindent, mielőtt bekövetkeznék, tehát a jövendő szabad elhatározásokat is. Ez *hittétel*, amint kitűnik az Egyháznak rendes tanításából, és kifejezetten is előterjeszti a vatikáni zsinat.[1] Csak a materialisták tagadják és a pogányok torzítják el.

Bizonyítás. A *Szentírás* szerint *a)* Isten gondját viseli mindennek, és ezért legpontosabban *ismer is mindent:* «A csillagoknak sokaságát megszámlálja és mindenikét nevén szólítja».[2] «A tenger fövenyét, az eső csöppjeit, az örökkévalóság napjait ki tudná megszámlálni? Az ég magasságát, a föld szélességét, az óceán mélységét ki tudná megmérni?»[3] Sőt megszámlálta az embernek minden haja szálát.[4] *b)* A *legrejtettebb* és legtitkosabb dolgokat nyomban tudja: Azonnal tudomására esik az ősszülők bűne; meghallja Hágárt a pusztában, Eliezert idegen földön.[5] Utóbb szinte közmondásszerű szólás, hogy Isten a szívek és vesék vizsgálója és ismerője: «semmiféle teremtmény sem láthatatlan az ő színe előtt; sőt minden födetlen és kitárt annak szeme előtt, aki előtt mi majd felelünk».[6] *c)* Ismeri *a jövőt:* «Az Úristen ismert mindent, még mielőtt azt megteremtette»,[7] az emberek jövendő gondolatait is.[8] Sőt Istennek ez a jövőbe látása kézzelfoghatóan megkülönbözteti a hamis istenektől, amint Izaiás második része fejti ki témaszerűen fölséges fordulatokban: «Adjátok hírül, mi történik majd a jövőben, és tudjuk majd, hogy istenek vagytok».[9] Az *atyák* az apologéták kora óta nagy kedvvel és részletességgel dolgozzák ki a jövendölésből való érvelést, és a pogánysággal szemben Szent Ágostonnal azt vallották: «Aki nem tudja a jövőt, az nyilván nem Isten».[10] Szent *Jeromos* ugyan azt mondja: «Oktalanság abban látni Isten fölségét, hogy tudja, minden pillanatban hány szunyog születik és hal meg»[11]; de ezzel nem akarja tagadni Isten mindentudását, melyet kifejezetten tanít ő is, hanem csak annak a helyes gondolatnak ad kissé éles kifejezést, hogy Isten az oktalan állatoknak nem olymódon viseli gondját, mint az embernek (l. 481. lap).

Tételünket *ésszel* is be lehet látni: *a)* Ha léteznék valami, amit Isten még nem ismer, az számára még megismerhető volna; tehát arra nézve ő még képességben volna. Ez azonban ellenmond tiszta ténylegességének. Ha Isten ismeretben gyarapodhatnék, már nem volna végtelenül tökéletes. *b)* Isten a létező dolgokat teremtette, vagyis abszolút magától való tevékenységgel adta meg létük minden mozzanatát: a léttartalmat elgondolással, a létezést akarati ténnyel. Amint a dolgok megszűnnének létezni, ha Isten teremtő akarata nem tartaná többé őket, épúgy megszűnnének érthető, azaz tartalmilag meghatározott valók lenni, hogyha Isten megszüntetné elgondolásukat. Tehát lehetetlen, hogy létezzék valami, amit Isten nem mindenestül gondol el, vagyis tökéletesen nem ismer.

Nehézség. Ha Isten előre tudja a jövendő szabad tetteket, azoknak be kell következniök, minthogy Isten tudása nem csalódhatik. Ám ha be kell

[1] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1784. [2] Ps 146$_4$. [3] Sir 1$_2$; cf. Job 28$_{23-28}$. [4] Mt 10$_{30}$; cf. 6$_{26}$ Heb 4$_{13}$. [5] Gen 3$_9$ 8$_{21}$ 16 24 18 Ex 3$_9$. [6] Heb 4$_{13}$ Jer 11$_{20}$ Prov 16$_2$ Job 11$_{11}$ 42$_2$ Sir 39$_5$ Lc 16$_{15}$ Act 1$_{25}$ Rom 8$_{27}$ stb. [7] Sir 23$_{29}$; cf. 29$_{25}$ Is 46$_{10}$ Dan 13$_{42}$ Sir 8$_8$ stb. [8] Ps 138 93$_{11}$ Jn 6$_{64}$. [9] Is 41$_{23}$. [10] *August.* Civ. Dei V 1 9; cf. XI 21; Lib. arbitr. III 2, 4; *Iren.* II 26, 3; *Tertul.* Marc. II 5; *Orig.* Cels. VI 10; *Cyril. H.* Cat. 6, 4; *Nyssen.* Opif. hom. 16 kk. [11] *Hieron.* In Hab. 1, 14. coll. c. in Mt 10, 29; Adv. Pelag. III 6.

következniök, már *nem szabadok*. Ez már régen sokaknak okozott gondot. Cicero [1] és a szociniánusok ezért tagadták Istennek ezt a tudását, a sztoikusok és fatalisták az ember szabadságát. — *Megoldás.* Az isteni örökkévalóság színe előtt nincsen sem mult, sem jövő; előtte állandóan jelen van minden; az örökkévalóság fölér az időnek minden pillanatával, és minden időponttal együtt van, épúgy mint a kör középpontja a kerületének minden pontjával azonos vonatkozásban áll. Következéskép Isten a jövendő dolgokat is örökkévalóságának állandó jelenében szemléli, és *ez a szemlélet* épúgy *nem befolyásolja jövendő történésüket*, mint a toronyőr szemlélete nem befolyásolja az esetleg alant elvonuló csapat menetirányát. Amint a mi visszaemlékezésünk nem másítja meg és nem befolyásolja a multat, épúgy az ő előretudása nem befolyásolja a jövőt (August.).[2] Tehát szabad azt mondani: «Nem azért következik be valami, mert Isten előre tudja, hanem mert bekövetkezik, azért tudja».[3]

Ez a megoldás azonban csak addig áll helyt, míg merőben az isteni tudásra vagyunk tekintettel, elvonatkozva az isteni akarástól. Valójában azonban Isten nem merőben szemlélődő szerepet visz a jövendő dolgokkal szemben; hiszen azoknak nincs az ő akaratától független létük, mely aztán determinálná az isteni értelmet (34. § 1). *Mikép egyyeztethető aztán össze a szabadság* ezzel *az isteni előrerendeléssel*, az az isteni együttműködésnél kerül tárgyalásra.[4] De rendületlenül áll ez a két igazság: Isten a szabad jövőt tudja, és mindamellett az embernek van szabad elhatározása. Ezt a két igazságot csak akkor tudná értelmünk teljesen összeegyeztetni, ha egészen jól értenők, mikép működik közre Isten a teremtményekkel, és miben áll voltakép az emberi szabadság, illetőleg hogyan állhat meg az isteni okteljesség mellett. Azonban mindkettő meghaladja a teremtett elmét.

2. *Tétel.* **Isten ismeri az összes lehetségeket,** akár megvalósulnak valaha akár nem. *Biztos.*

A *Szentírás* minden megszorítás nélkül mindentudónak állítja Istent; tehát a lehetségeket sem zárja ki ismeretköréből. Annál kevésbbé, mert hisz mindenhatóságot is tulajdonít neki (36. § 2); ez pedig mindentudást tételez föl. Láttuk továbbá, Isten ismer mindent, mielőtt létrejönne;[5] akkor pedig még csak lehetséges. A *szentatyák* szerint Isten mindent az ő örök eszméi szerint alkotott; ám eszméi nemcsak a valóságos, hanem a lehetséges dolgokról is vannak[6] (44. § 2). *Ésszel* pedig nem nehéz fölérni, hogy *a)* ha Isten a lehetségeket nem ismerné, ezen a ponton ismeretében hézag volna, mely legalább «in idea» kitölthető volna; vagyis ebben a vonatkozásban Isten képességben volna; ez pedig ellenmond az actus purus, illetve a végtelen tökéletesség valóságának. *b)* A nomologiai érv értelmében Isten magától való értelem. Istenben egybeesik a léttartalom és az értelem; tudása teljesen átvilágítja mivoltát, és ép ezért Isten ismeri önmagát nemcsak a maga abszolút valóságában, hanem tudja magáról azt is, hogy abszolút mivolta teremtett lét útján kimeríthetetlen gazdagságban utánozható. Ámde Isten mivoltának kifelé való utánozhatósága: ez a lehetségek világa.

[1] Divinat. daem. II cf. *Aug.* Civ. Dei V 9. [2] *August.* Lib. arbitr. III 4, 4; cf. Civ. Dei V 10; *Boeth.* Consol. phil. 5 pr. 3. [3] 45. § és 35. § 2; cf. 52. § 2. [4] *Hieron.* In Jer 26, 3. [5] Sir 23$_{29}$ Rom 4$_{17}$; cf. Mt 19$_{26}$ Jer 1$_{5}$. [6] *August.* Civ. Dei XI 10, 3.

3. *Tétel.* **Isten ismeri a féljövő szabad tetteket.** *Biztos.*

Magyarázat. A föltételesen bekövetkező *(féljövő)* szabad tett (conditionate futurum, futuribile) olyan szabad állásfoglalás, mely sohasem következik be, de bekövetkeznék, ha bizonyos föltétel teljesedésbe menne ; pl. János halálos ágyán megtérne, ha papot kapna ; István nem válnék gonosztevővé, ha más életpályára lépne. Ezek tehát nem merőben lehetséges szabad állásfoglalások (merő lehetség : János meg is térhetne, nem is) ; de nem is egyszerű jövő események, mert hisz a föltétel, melyhez kötve vannak, nem teljesül.

Bizonyítás. A *Szentírás* nem egy esetet említ, melyben Isten a féljövő tudásáról tesz tanuságot : «Elragadta, hogy a gonoszság meg ne rontsa elméjét».[1] Mikor *Dávid*nak tudtára esett, hogy Saul készül őt megtámadni Ceilában, a pap útján tudakozódott Istennél : Lejön-e Saul Ceila ellen, és ha igen, a ceilaiak kiszolgáltatják-e Saulnak? Az Úr igennel felelt. Dávid erre elmenekült ; és mikor ezt Saul megtudta, nem vonult Ceila ellen.[2] Az *Üdvözítő* azt mondja : «Jaj neked, Korozain, jaj neked Betszaida ! Mert ha Tírusban és Szídonban történtek volna a csodák, melyek tibennetek történtek, már régen szőrzsákban és hamuban tartottak volna bűnbánatot. És te, Kafarnaum ! . . . ha Sodomában történtek volna a csodák, melyek tebenned történtek, megmaradt volna a mai napig».[3]

A *szentatyák* korában ismételten történtek nem-katolikus részről igen érzékeny támadások a teodiké ellen a féljövő isteni előretudása nevében. Az atyák sohasem ennek a tudásnak tagadásával hárították el azokat a támadásokat, hanem más megoldást kerestek. Igy a *manicheusok* azt mondták : Isten tudta, hogy az ember majd vétkezik ; mért teremtette? vagy mért nem gondoskodott olyan körülményekről, melyek közt nem vétkezett volna? A *pelagiánus vitákban* maga Szent Ágoston tárgyalja azt a kérdést : Miért nem ragadta el Isten az összes bűnösöket (Sap 4 értelmében), mielőtt a gonoszság megrontotta elméjüket? És mikor a *szemipelágiánusok* azt mondták, hogy a kisdedek megkeresztelkedése vagy megnem-keresztelkedése előre látott föltételes érdemeikre való tekintettel történik, nem tagadták az atyák Istennek ide vonatkozó tudását, hanem a következtetés ellen tiltakoztak.[4]

Ésszel is be lehet látni, hogy *a)* a féljövő események és tettek valósággal lehetségesek ; tehát az előző tétel értelmében nem lehet kizárni az isteni tudás tárgyköréből. *b)* Isten ismerete csak akkor mondható teljesnek, ha a teremtményeket és eseményeket nemcsak gyümölcseikben, hanem virágjaikban és gyökereikben is átlátja ; csak a teremtményeknek ilyen vesékig ható ismerete alapján lehetséges igazi világkormányzás. — Tehát *az isteni ismeret tárgyköre végtelen;* nemcsak amennyiben elsődleges és sajátos tárgya, az önismerete végtelenre irányul, hanem amennyiben kiterjeszkedik a lehetségekre. Beláthatatlan és mégis jól rendezett határtalan birodalomként terjedez az értelem előtt a lehetések világa : végtelen sok nem- és faj-

[1] Sap 4_{11}. [2] 1 Reg 23_{7}. [3] Mt 11_{21-23} ; cf. Gen 11_{6-8}. 4 Reg 13_{19} Jer 38_{17} Ez 3_{6} Lc 10_{13} 16_{31} Act 22_{17}. [4] *August.* Anima et eius or. I 12, 15 ; Praedest. sanct. 17, 24 ; Don. persever. 9, 22. Corr. et gratia 8, 19 ; cf. *Nyssen.* De infantibus qui praemature abripiuntur (M 46, 184) ; *Chrysost.* Ad Stagir. 1, 8 ; *Greg. M.* Moral. XXXIII 12, 26.

gondolat, mindegyik a típusok és egyedek végtelen sok lehetséges kombinációjával, az értelmes valók véghetetlen ismerő és akaró lehetőségeivel ; az emberi elme beleszédül e végtelen dimenziók gondolatába, melyekről halvány sejtelmet adnak a transzfinít számok, a végtelen halmazok, számsorok és a végtelen determinánsok rendszerei.[1]

Függelék. *Az isteni tudás osztályozása.* — Tárgyak tekintetében a hittudósok az isteni tudást a következőképen osztályozzák :

1. Szemléleti tudás, scientia *contemplationis:* Isten önismerete ; a látó tudás, sc. *visionis:* a létező dolgok isteni tudása ; az egyszerűen értő tudás, sc. *simplicis intelligentiae:* a lehetséges dolgok tudása.

2. Szükséges tudás (scientia *necessaria):* Istennek önmagára és a lehetségekre irányuló tudása, és a szabad tudás (sc. *libera),* mely a változókra irányul, és csak azért szabad, mert a dolgok létezése Isten szabad teremtői elhatározásán fordul ; tehát végelemzésben csak a szabad teremtői tette teszi lehetővé ezt a tudást. Ha a teremtést föltételezzük, természetesen Isten a változó dolgokat is szükségkép tudja ; azaz lehetetlen nem tudnia azt, amit megteremt. Ezt a fölosztást a tomisták kimerítőnek tekintik. A molinisták azonban közbeiktatnak egy tagot : a közbülső tudást, *scientia media,* a féljövő szabad tettek és események isteni előretudását. Ez szerintük nem tartozik a szükséges tudás körébe, hisz Istenre nézve nem forog fönn semmi szükség, hogy egy meghatározott lehetséget mint föltételesen bekövetkezőt vegyen szemügyre ; de szabadnak sem lehet mondani, mert megelőzi Istennek minden szabad elhatározását. Szokás, de nem szabatos úgy tüntetni föl a dolgot, mintha Molina ezt a közbülső tudást a látó és az egyszerűen értő isteni tudás közé helyezné.

3. Elméleti és gyakorlati isteni tudás (scientia *theoretica et practica)* aszerint, amint csak az isteni értelemnek, vagy egyúttal az isteni akaratnak is tárgya, t. i. mint teremtő gondolat.

4. Helyeslő és helytelenítő isteni tudás (scientia *approbationis et reprobationis)* aszerint, amint a jóra vagy a bűnre irányul. Ez utóbbira nézve az Irás a maga pregnáns kifejezésmódjának megfelelően gyakrabban azt mondja, hogy Isten valamit nem tud[2] ; temperamentumos emberek is nem egyszer azt mondják nekik nem tetsző esetekben : nem veszem tudomásul, nem akarok tudni róla, ezt az embert nem ismerem többé.

33. §. Az isteni tudás módja.

Diekamp I § 18 19 23 28 29 ; *Bartmann* I § 35 ; *van Noort* 1, 2, 4; 1, 3, 1 § 1 3 ; *Pesch* II n. 182—191 ; 220—298 ; *Scheeben* I 578 kk. 589 kk. 625—35 ; *Petavius* De Deo IV 12 ; *Lessius* VI 4. — *Thom* I 14, 4 7 15 ; c. Gent. I 45 46 48 55–62 ; *Salmant.* tr. 3 disp. 4 5 10—12 ; *Billuart* De Deo 5, 3 4 ; 6 ; *Berti* De Deo II 8 IV 1, 1 ; IV 2 ; *Frassen* De Deo 4, 2 4 ; de Deo oper. 1, 2. — *J. Souben* Les manifestations du beau dans la nature 1901 ; H. *Krug* De pulchritudine divina 1902 ; P. M. *Garénaux* La beauté de Dieu et son amabilité 1910 ; E. *Dubois* De exemplarismo divino 4 k. 1899 kk. ; cf. továbbá az isteni együttműködésre vonatkozó irodalmat a 45. § elején.

[1] Cf. *August.* Civ. Dei XI 10 XII 18 ; *Thom* I 14, 2 ; mennyiben végtelen Istennek a létezőkre vonatkozó tudása, mikor ezek száma tényleg véges, lásd Gent. I 70 ; Ver. 2, 9 ad 2. *Lessius* VI 2, 17. [2] Pl. Mt 7_{23} 25_{12} L 13_{27}.

1. Az isteni tudás abszolútsága.

Tétel. **Isten a magánálló Értelem.** *Biztos.*

Magyarázat. Minden ismeretben szemben áll az ismerettárgy és az ismerő alany (obiectum és subiectum), melyek különbözőségük épségben maradásával intenciós (tárgyra vonatkoztatott) egységbe fűződnek az ismeretényben. Az igaz ismeret igazvolta épen azon fordul, hogy a tárgy és a gondolat egybevág: a tárgy a tudatban is az, ami a tudattól függetlenül a maga valóságában. Tételünk már most azt mondja: 1. A *tudattárgy és alany* egysége Istenben nemcsak intenciós; vagyis nem úgy van, mint a tapasztalati ismerés körében, hogy a tudattárgyak és a tudni hivatott elme világa két külön világ, melyek csak a tudás tényében találkoznak, mikor az értelem egy tudattartalmat vonatkoztat egy tudattárgyra, és e vonatkoztatás által a tudat számára reprezentálja a tárgyat; hanem ontologiailag is *egybeesnek:* ismerendő és ismerő, elgondolandó és elgondoló azonos. 2. Isten *merő értés.* Nincs léttartalmában egyetlen mozzanat, mely ne volna értés; nem úgy, mint a teremtménynél, hol az én lát, de a szem nem, az én tudja, mit művel a keze, de a kéz nem; nincs Istenben léttartalom, melynek utóbb tudottá kellene válnia, sem pedig tudásra hivatott alany, melynek utóbb tárgyat kellene keresnie.

Bizonyítás. Az *Írás*ban Isten a tudással azonosítja magát: «Én bölcseség»[1]; «én vagyok az igazság».[2] Szent *Ágoston* azt mondja: «Isten mivoltának csodálatos egyszerűségében nem más a bölcseség mint a lét, hanem a kettő azonos».[3] Az *ész* a tételt levezeti egyrészt mint Isten abszolút egyszerűségének következményét: minden egyes isteni kiválóság azonos az isteni léttel, és tőle csak értékben különbözik; másrészt mint a nomologiai istenbizonyításnak következményét, mely a magától-való abszolút Értelemben torkollik.[4]

A tétel *a következő mozzanatokat* tartalmazza:

1. *Az isteni tudás magától-való.* Vagyis Isten tudása nem támaszkodik és nem szorul senkire és semmire, ami rajta kívül van; ismeretének forrását, tárgyát, valamint mértékét és indítékát magából meríti. Ez nyilvánvaló Istennek önismeretét illetőleg, és könnyen igazolható a lehetőségek ismeretéről. De nem kétséges a létezőket illetőleg sem, hogy azok az isteni tudásnak végpontjai ugyan, melyeket elér az ő értelme, de nem szerzői és okozói (sunt obiecta terminativa, non determinativa scientiae divinae); míg ellenben az ember számára minden igazságot tartalmazó tudás a tárgy részéről eléje szabott és irányított (normált) és ennyiben okozott, mástól való tudás.

Jóllehet a hittudósok erre nézve elvben és általában egyetértenek, évszázados és mélyen szántó viták és nézeteltérések támadtak a részletek körül; mikor t. i. arról van szó, hogy közelebbről meghatározzuk az *isteni tudás közegét.* Szent Tamás nyomán[5] a megismerésnek *három fajta* közegét szokás megkülönböztetni: «Az egyik az a közeg, mely *alatt* lát az értelem (medium sub quo, megvilágító közeg), mely fölkészít a látásra; s ez számunkra a tevékeny értelem (intellectus agens) világossága. A másik az

[1] Prov 8₁₂. [2] Jn 14₆. [3] *August.* Trinit. XV 13, 22; cf. *Iren.* II 13, 3.
[4] Cf. *Thom* I 14, 4; c. Gent. I 45. [5] *Thom* Quodl. 7, 1.

a közeg, mely *által* lát (medium quo, tükröző közeg), s ez az értelmi kép (species intellegibilis). A harmadik az a közeg, mely*ben* valami érthető (medium in quo, közvetítő közeg); s ez mindig olyan dolog, melynek közvetítésével más dolog ismeretére jutunk, mint pl. a hatásban megismerjük az okot». Ez az ismert közeg, szemben a tükrözővel, mely nem-ismert.

Nyilvánvaló dolog és általános nézet, hogy az isteni ismerésnek *megvilágító és tükröző közege maga az Isten;* sőt a közvetítő közeg is, legalább *önismeretének közvetítő közege is ő maga.* «Istenben az értelem, az értő alany, az értés tárgya, az értelmi kép és maga az értés ténye teljesen egybeesik.»[1] Csak ott ágaznak el a vélemények, ahol a *létező*, létezhető és nevezetesen a szabadon létező és létezhető *dolgok isteni tudásának közvetítő közegéről* (medium in quo) van szó.

A *létező*ket illetőleg ugyanis a *skotisták* és a hozzájuk közelebb álló molinisták azt vallják, hogy Isten mindenesetre ismeri a dolgokat teremtői határozatainak erejében, de a maguk viszonylag független teremtményi mivoltában is (a *nominalisták* szerint csak így ismeri); Istentől ugyanis nem szabad elvitatni az ismerésnek semmiféle kiválóságát sem; már pedig, amint egy mérnöknek tökéletesebb ismerete van arról a gépről, melyet nemcsak megszerkesztett, hanem a kivitel után meg is nézett, úgy Istennek is a világról tökéletesebb ismerete van, ha teremtői elgondolása után látja is a maga valóságában. A *tomisták* és a hozzájuk hajló molinisták (Bellarmin, Billot) ellenben azon a nézeten vannak, hogy a létező dolgokat Isten csak teremtői határozataiban, tehát végelemzésben saját örök Valóságában, minden más valóság ősmintájában ismeri, és nem egyúttal a maguk viszonylag független teremtményi létükben is. Tehát a létezőkről Istennek csak közvetett ismerete van.

A *tomista nézet a helyes. A skotista fölfogás* ugyanis *a) keresztülvihetetlen.* El nem lehet gondolni, hogy a teremtői határozatoktól viszonylag független isteni világismeretet, mely új ismeretmódot jelent, nem az ismerettárgy közvetíti; a közvetlen isteni világismeret nem lehet más, mint a világ okozta ismeret. Ez pedig ellenmond az isteni ismerés abszolút jellegének.[2] *b) Fölösleges,* mert a létező világnak az Isten teremtői határozataitól független, tőle különböző ismerete semmiféle új mozzanatot nem tud hozzáadni a teremtői határozatban közvetített ismerethez. Ebben ugyanis benne van a teremtett világnak minden létmozzanata; semmi néven nevezhető valóság, akár léttartalmi akár létezési akár szubstanciás akár járulékos, nem léteznék, ha Isten elgondolása és valósítása nem adna neki létet. Tehát a létező világ Istennek már semmi újat nem tud mondani. Az okokból való ismeret gyökeresebb és alaposabb, mint a hatásokból való ismeret; ez az utóbbi a teremtményeknél csak azért egészítheti ki az előbbit, a géptervező mérnöknek csak azért mondhat újat tervének keresztülvitele, mert alkotásának ő nem teljes oka (az anyagot, a fizikai törvényeket nem ő szolgáltatja; legtöbbször a technikai kivitelre sem képes). — Ugyanezek a szempontok irányadók a *lehetséges dolgok közvetítő közegének* kérdésében. Külön megfontolást követel azonban a *jövő és féljövő* szabad tettek tudásának közvetítő közege (2. sz.).

2. *Az isteni tudás egységes osztatlan tény,* mely a legteljesebb intenzi-

[1] *Thom* I 14, 4. [2] *Thom* I 14, 5 ad 2; cf. *Aug.* 83 quaest. 46, 2.

tással egyszerre átölel minden megismerhetőt. Tehát nem tartalmaz átmenetet képességből ténylegességbe, kevésbbé ismertről jobban megismerendőre, előzményről következményre, általában egyik ismeretről a másikra ; vagyis az isteni ismerés nem diszkurzív.[1] Következésképp az Isten ismerése egy eszme, mely azonban fölér a megismerhető valók ismeretképeinek összességével ; vagyis sokszorosan végtelen értékű. Ha Istenben nincs alanyról állítmányra haladó vagyis ítélő ismeret, nem következik, hogy ennek az ismerésmódnak kiválósága hiányzik belőle ; csak ami benne tökéletlenség, a diszkurzív mozzanatot kell távoltartani.[2]

3. *Isten ismerete kimerítő:* felölel minden felismerhetőt megismerhetőségének foka szerint, közvetítő avagy tükröző közegek homályosító és torzító befolyása nélkül. Tehát Isten ismeretében nincsenek előbb (logikailag sem) a célok mint az eszközök, a törvények mint az egyes esetek, a hatások mint az okok, a járulékok mint a szubstanciák vagy fordítva, hanem egységes és örök értése mindent a gyökerében egyszerre és teljesen fog át. — Röviden azt lehet mondani : Isten ismerése *a szó teljes értelmében intuitív;* azaz nem szimbolikus, jelképes, mint az emberi, mely jelekhez van kötve (szavakban gondolkodunk és szavakon vitatkozunk), hanem magát a dolgot fogja meg ; nem jelenségekhez tapad, hanem a lényegre nyit ; nem merőben néző, hanem teremtő ; nem haladó, hanem egyszerre való.

Folyományok.

1. **Isten abszolút igazság.** *Biztos* tétel. *Értelme:* Az igazság általában a dolog és a róla való eszme egybevágósága (adaequatio rei et intellectus). Ha a gondolat összevág a valósággal, akkor logikai igazságról beszélünk, ha a dolog egybevág a maga eszméjével, akkor ontologiai igazságról. Isten abban az értelemben igaz, hogy *a) az értelem és lét abszolút azonosságát* fejezi ki ; ami Istenben lét, az mindenestül el is van gondolva és pontosan úgy van, ahogy Isten elgondolta és átértette. A lét és gondolat közt itt nem tátonganak hézagok, melyeken utólagos kritikai megfontolásokkal kellene vagy lehetne igazítani ; neki nincsenek ideáljai, melyeket több-kevesebb tökéletességgel tükröztet a valóság ; neki csak eszméi vannak, melyeknek a valóság teljesen hű másolata. *b)* Isten az *ősigazság* (αὐταλήθεια). Minden igazság és érthetőség Istentől van : az ő elgondolása a tárgyi világ mint eszmék és törvények hordozója és hirdetője ; az ő elgondolása a teremtett értelem mint értelmi kategóriák, szempontok birtokosa ; és az ő elgondolása a kettő összhangosítása. Tárgy és alany az ismeretényben azért tud találkozni, mert Isten egymásnak gondolta el ; tárgy és alany kettőssége Istenben egy, és ennek az egységnek utánzása a tárgynak és alanynak az ismeretényben létesített egysége. Ezért minden emberi ismerés az isteni ősigazságnak világítása mellett történik. Minden igaz ítélet alkotása Istennek burkolt megvallása ; az istentagadás végelemzésben ismeret- és igazságtagadás is.[3]

2. **Isten az abszolút bölcseség.** Ez *biztos* igazság. *Értelme:* A bölcseség a gyakorlatban beváló elméleti tudás. Az emberek közt bölcs az, akinek megvan a világról a helyes elméleti álláspontja, amennyiben az örök érté-

[1] *Augst.* Simplici. II qu. 2, 3 ; *Thom* I 14, 7 15 ; Gent. I 55—57. [2] *Aug.* Civ. Dei XI 10 ; Trin. XV 14. [3] Cf. *Thom* I 16, 6 ; Verit. 1, 2 ; 2, 2 ; c. Gent. I 62.

kekhez tud hozzámérni mindent, nemcsak az ismeret általános tárgyait, az eszméket és törvényeket, hanem a konkrét helyzeteket, egyedeket és föladatokat is; akiben továbbá megvan a készség és rátermettség ezzel a belátással arányos életalakításra. A bölcseség Istenben *az elméleti és gyakorlati tudásnak teljes azonosságát* jelenti; ez az a konkrét forma, melyben a kinyilatkoztatás dicsőíti és a vallási megfontolás elé állítja Isten tudását: «Uram, mily nagyok a te műveid! Bölcseséggel teremtetted valamennyit, és betöltötték a földet alkotásaid».[1] Az isteni bölcseség jelentőségét és termékenységét a szentháromságtan mutatja meg teljes valóságban.[2]

3. **Isten az abszolút szépség.** Ez *biztos* igazság. A szépség pszichologiailag: az, ami esztétikai tetszést vált ki (pulchra sunt, quae visa placent); ontologiailag: jelentős léttartalom kifejező (azaz esztétikai hatás kiváltására képes) formában (perfectio cum claritate). Minthogy Isten a végtelen lét a legtisztább tökéletességben, és mint szín-értelem ennek teljes átvilágítottsága: a tökéletes isteni léttartalom megfelelő kifejezést nyer egy kimerítő ismeretényben, egy eszmében, mely felöleli ama végtelen lét teljes tartalmát, és pedig a tartalomnak teljesen megfelelő intenzitással. Isten az abszolút szépség és minden teremtett szépségnek és művészetnek ősforrása. Ilyennek dicsőíti az Írás is: «Ha már ezeket (a csillagkört, a nagy vizet, a napot és holdat) isteneknek gondolták, mert szépségük elbájolta őket, tudhatták volna, mennyivel kiválóbb ezeknek ura; hisz a szépség szerzője alkotta mindezeket».[3]

2. A jövő és féljövő szabad tettek isteni megismerésének közvetítő közege.

Ennek a kérdésnek külön *jelentőséget* ad, hogy szorosan összefügg a hatásos kegyelemnek, a gondviselésnek és előrerendelésnek kérdésével. Nem csoda, ha századok óta két nagy táborra osztja a katolikus hittudósokat: tomistákra és molinistákra.

A **tomisták** szerint (ennek a nézetnek szerzője Dom *Bañez* OP † 1604, Thom 2II-hez írt kommentárjában) Isten a jövő és féljövő szabad tetteket látja amaz *örök végzéseiben, melyekben azokat előreirányozza* (predeterminálja). Szent Tamás szerint[4] ugyanis a teremtett lény csak úgy fog tényleg cselekedni, ha Isten a cselekvő képességét hatékonyan tettre lendíti. Ez a minden egyes tetthez, tehát a szabad tettekhez is szükséges isteni közreműködés *(concursus* divinus) nem merőben erkölcsi, hanem fizikai; azaz nemcsak biztatás vagy el is maradható segédkezés, hanem nélkülözhetetlen isteni befolyás. Jellemzi, hogy a teremtmény cselekedetét, tehát a szabad állásfoglalást is megelőzi (consursus *praevius)*: gondolatban és természet szerint, nem pedig időpont szerint, mert hisz csak akkor érvényesül, mikor már szükség van rá; továbbá kiterjed a bekövetkező cselekedet összes létmozzanataira, azt mindenestül előre meghatározza, tartalma, iránya és ereje szerint *(determinatio* praevia, *praedeterminatio* physica; 45. § 3). Minthogy ezek

[1] Ps 103$_{24}$; cf. Ps 146$_5$ Rom 11$_{33}$ Sir 1$_1$; Jac 1$_5$ és a bölcseségi könyveket, főként Prov 3$_{10}$. Sap 7 8 18$_1$ Sir 24; cf. *Bonav.* Brevit. I 8. [2] L. 40. §; *Thom* I 14, 16. [3] Sap 13$_3$; cf. 4$_{29}$ Ps 103$_2$ Cant 1$_{15}$ stb.; *August.* Lib. arbitr. II 15, 41 Conf. X 6 Civ. Dei XI 10. [4] *Thom* 1II 109, 1; Gent. III 67; Pot 3, 7; cf. 45. § 3.

az előre-irányzások egyrészt Isten elhatározásában öröktől fogva készen állnak, másrészt pedig a jövő cselekedetnek minden mozzanatát fölölelik, alkalmas közvetítő közegei nemcsak a szükségképes, hanem a bekövetkező vagy bekövetkezhető (féljövő) szabad cselekedetek isteni előretudásának is. Még pedig:

1. Az *erkölcsileg jó jövő* szabad állásfoglalásokat Isten maga is előreirányozza minden egyes mozzanatukban, beleszámítva az erkölcsit, a célra való irányulást, a «debita ordinatio ad finem»-et is, mint amely a cselekedet erkölcsi jóságának formális mozzanata. Tehát ezeket Isten öröktől fogva tudja előre-irányzó helyeslő végzéseiben (in decretis praedeterminativis approbativis). 2. Az *erkölcsileg rossz jövő* állásfoglalásokat Isten nem helyesli és erkölcsi mozzanatukhoz nem nyujtja együttműködését. Ám minden erkölcsi cselekedetben két mozzanatot kell megkülönböztetni: az egyik a fizikai, az anyag jellegű mozzanat, mely magában közömbös; a másik az erkölcsi, formális mozzanat, a beállítás, az erkölcsi normához és a végcélhoz való odaigazítás; pl. ez a kijelentés: «Nincs Isten» az istentagadó és a zsoltáros ajkán Ps 13; költekezés a sajátomból és a máséból. Már most az erkölcsileg rossz cselekedet fizikai részét mint közömböst Isten akarhatja, és adhatja hozzá előre-irányzó segítségét. A formális, erkölcsi mozzanatot nem akarja; de megengedheti, amennyiben elhatározza, hogy előreirányzó közreműködését nem adja meg ehhez a mozzanathoz, amikor is a magára maradt teremtmény a természetében rejlő gyöngeségnél fogva el fogja véteni a cselekedetnek a végcélhoz való helyes odaigazítását. A jövő szabad rossz cselekedeteket tehát Isten az ő előre-irányozó megengedő végzéseiben látja előre (in decretis praedeterminativis permissivis): a bennük rejlő fizikai mozzanatot tudja, mert erre nézve előre-irányzó pozitiv elhatározása van, a formális erkölcsi mozzanatot pedig biztosan tudja abból, hogy ahhoz nem adja meg az előre-irányzó együttműködést, mely nélkül a teremtmény a vele született nehézkességnél és tehetetlenségnél fogva el fogja véteni a fizikailag közömbös cselekedet helyes erkölcsi eligazítását. 3. A *föltételes jövő* szabad tetteket pedig föltételes előre-irányzó végzéseiben látja (in decretis praedeterminativis conditionatis): a szidóniakat és tírusiakat bűnbánatra predeterminálnám, ha elhatároznám, hogy elküldöm hozzájuk a Megváltót.

A tomizmus főérvei: a) Tekintélyi érv. Szent Tamás, ha formálisan nem is tanította a tomista fölfogást, minthogy az ő idejében a kérdés nem volt még annak rendje és módja szerint föltéve, mégis az ős-ok és a másodrendű okok viszonyáról való fölfogásából az logikusan következik. Bañez élete főföladatává tette volt, hogy «mindenben és mindenkép» Szent Tamást követi, és a dominikánusok iskolája, a tomizmus fellegvára, Szent Tamás tanításának őrzését és továbbképzését tekinti lelkiismereti kötelességének. Elfogulatlan történetkutatók (Schanz, Grabmann, Bartmann, Uhde) azt vallják, hogy a tomizmus Szent Tamás, sőt Szent Ágoston, sőt végelemzésben Szent Pál alapgondolatainak következetes alkalmazása. *b) Teologiai* érv. A tomizmus erőteljesen és hatásosan óvja az isteni tudásnak teljes magátólvalóságát. Isten az ő saját mivoltában, elhatározásában látja mindazt, ami történik és történhetik akár a természet akár az erkölcs világában. *c) Bölcseleti* érv. Minden csak annyiban ismerhető meg, amennyiben van. Ámde a jövő és féljövő szabad tetteknek mint jövőknek nincs még létük

magukban, és nincsen közelebbi okaikban, legalább teljes biztonsággal bekövetkező létük; mert hisz akkor nem volnának szabadok; tehát csak Istenben mint első okukban lehet létük, s minthogy nem szükségképesek, csak Isten szabad teremtői elhatározásaiban van létük. Következéskép csak azokban ismerhetők meg.

Nehézségek.

1. Ha Isten előre-irányozza a szabad elhatározást, az szükségkép következik be; *az előre-irányzás egy irányt szab meg az akaratnak*, melytől el nem térhet, s így nincs mozgási tere, hogy több lehetőség közt választhasson; tehát nem szabad többé. — *Megoldás* 45. § 3.

2. A tomista fölfogás a féljövő szabad tetteket illetőleg *végtelen sok föltételes előreirányító isteni végzést* követel; s ez egyrészt ingyenes, másrészt Istenhez nem méltó föltevés. — A tomisták *felelete: Sok újabb tomista* egyáltalán nem találja Istenhez méltatlannak a végtelen sok föltételes isteni végzést, sőt az isteni tudás végtelenségének beszédes bizonyítékát látja benne: ha nem méltatlan Istenhez a végtelen sok föltételes jövő tett tudása (amit a molinisták is vallanak), akkor nem méltatlan és indokolatlan a végtelen sok féljövő tett föltételes akarása sem. Istenben az akarás a tudással lépést tart. Sokan azonban, különösen a *régibb tomisták Ledesma*val azt tanítják: A féljövő szabad tettek száma nem végtelen. A szó igazi értelmében föltételesen jövő szabad állásfoglalások közé ugyanis nem kell minden emberi elképzelést számítani, mely nyelvtanilag föltételes jövő alakjában fejezhető ki (pl.: egy lehetséges ember egy lehetséges világrendben ezt tenné, ha ilyen és ilyen körülmények közé kerülne); hanem csak a most vagy majd létező egyéneknek olyan szabad tetteit, melyek bekövetkeznének, ha megvalósulna egy föltétel, mely vagy a teremtett okok rendjében vagy Isten teremtői határozataiban reálisan meg van alapozva. Ezek száma pedig véges, mert csak azokra a féljövő szabad tettekre szorítkozik, melyek a jelen világrendben meg vannak alapozva és szükségesek hatékony isteni irányításához.

A **molinizmus** alapgondolatait Luis de Molina SJ fejtette ki először rendszeresen, tanárának Fonseca-nak nyomdokain Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione 1588 c. művében. A teremtő és teremtmény együttműködését illetőleg ő elveti az előreirányzó isteni közreműködést és vallja a kísérőt *(concursus simultaneus)*, mely épúgy mint a tomisták együttműködése a teremtményi tevékenység pillanatában rendelkezésre áll, de logikailag, természet szerint nem előzi meg, hanem követi a szabad tettet; nem irányozza előzetesen, hanem igazodik hozzá; akkor és úgy működik, mint a szabad elhatározás kívánja, anélkül természetesen, hogy ez determinálná avagy bármikép befolyásolná Isten tevékenységét (45. § 3). Minthogy tehát *nincsenek szabad tetteket megelőző előreirányzó isteni végzések*, Isten nem is tudhatja ezek közvetítésével a szabad jövő és féljövő tetteket. Hanem Istennek ez a tudása következőképen jön létre:

1. Isten az ő szükségképes tudásával *(scientia necessaria)* szükségkép tudja, hogy az összes lehetséges szabad teremtmények az összes lehetséges körülmények közt mit tehetnének (pl. egy lehetséges ember egy lehetséges üldözés kitörésekor hitét meg is tagadhatná, meg is vallhatná).

2. A közbülső tudásnál *(scientia media)* fogva Isten tévedhetetlenül tudja, hogy minden egyes lehetséges szabad teremtmény minden egyes lehetséges esetben mit tenne, ha ez az eset megvalósulna (tehát, ha amaz üldözés tényleg kitörne, az a bizonyos ember megtagadná-e hitét, vagy pedig megvallaná). Ez a közbülső tudás nem gyökerezik előreirányzó isteni végzésekben. Mert jóllehet Isten öröktől fogva elhatározta, hogy a teremtményeknek megadja az ő együttműködését, az nem lévén előreirányzó hanem kísérő, a szabad tetteket nem tartalmazza teljes meghatározottságukban, tehát nem is adhat róluk fölvilágosítást. Ép az jellemzi «a föltételes jövőről való tudást, hogy független minden abszolút és hatékony határozattól, és minden ilyent megelőz» (Tournely). 3. Isten aztán szabadon elhatározza, hogy az összes lehetséges föltételek közül némelyeket megvalósít ; és így a közbülső tudás segítségével megismert végtelen sok föltételes jövő közt némelyik esedékessé válik mint tényleges jövő, és természetesen Isten előtt mint ilyen tudva van ; hisz a közbülső tudásnál fogva végtelenül többet is tud, amit mind meg is tudna valósítani.

A molinizmus érvei: a) Szent Tamás tekintélye ennek a fölfogásnak nem áll útjában, mert a legrosszabb esetben is nem kedvez a tomistáknak (Frins, legutóbb Stufler). *b) A tomizmus nem tudja* hatékonyan óvni az akarat szabadságát és további kiépítésében az érdemetlenségre való tekintet nélküli elkárhozás tanához jut. *c)* Viszont *a molinizmus bámulatos könnyedséggel*, egyszerűséggel és minden fölösleges titokra való utalás nélkül megmagyarázza nemcsak az isteni előretudást, hanem a hatásos kegyelem és az előrerendelés és elkárhoztatás nehéz kérdését is. *d)* Biztos *bölcseleti* alapra támaszkodik. Sarka ugyanis a közbülső tudás valósága. Már pedig ennek létezése logikai nyomossággal levezethető. Minden föltételes jövő ugyanis ellenmondó ítélet alakjában fejezhető ki: ha üldözés tör ki, Péter a hitét vagy megtagadja vagy nem. Ha a föltétel valósul, a két ellentét közül okvetlenül csak az egyik következik be (az ellenmondás elvének föltétlen érvényessége miatt) ; az tehát igazság, és mint ilyen okvetlenül tükröződik az isteni lényegben, mely előtt minden igazság öröktől fogva jelen van.

De ép ezen a ponton támasztanak nehézséget a *tomisták*. Azt állítják ugyanis, *hogy nem tartható fönn a közbülső tudás*, mely sem nem szükségképes, sem nem szabad isteni tudás. Mert :

a) Bármilyen formát adunk neki, *Isten föltételes jövőtudásának vagy tévedhetetlenségét vagy abszolút magátólvalóságát kezdi ki.* Bellarminus, Becanus (és talán maga Molina is) ugyanis azt gondolták, hogy Isten a jövő és féljövő szabad elhatározásokat a gyökerében, a legvelejéig átértett teremtett akaratban látja (in supercomprehensione voluntatis creatae). Ámde nyilvánvaló, hogy a magában tekintett akarat a jövő és féljövő szabad tetteknek csak lehetőségeit és legföljebb hajlandóságait tartalmazza, és így csak hozzávetőleges, olykor erkölcsileg biztos, de nem tévedhetetlen ismeretnek lehet közege. Az újabb molinisták általában azt mondják, hogy a föltételes jövő szabad tettek tárgyilag (obiective et in se) igazak lévén, Isten e tárgyi igazságukban ismeri meg őket. Ámde ez a tárgyi igazvoltuk vagy Istentől ered, vagy nem. Ha igen, akkor a tomizmus alapgondolatánál vagyunk ; ha pedig nem, akkor szemben állnak Istennel, tőle független világot alkotnak, mintegy a jövőnek nagy könyvét, melynek tartalmáról Isten csak úgy szerez tudomást, ha elolvassa. De ez ellentétben áll az isteni tudásnak

magátólvalóságával ; Istent önmagán kívül senki és semmi nem irányítja és nem befolyásolja tudásában. Nem változtat ezen a megfontoláson, hogy a féljövő valóságok tárgyi igazságát az isteni lényeg tükrözi, hogy ott öröktől fogva jelen vannak. Mert ép ez a kérdés : minek köszönhetik örök jelenlétüket, miért tükrözi őket Isten lényege?

b) A féljövő szabad állásfoglalásoknak *nem* is *jár ki* az *a tárgyi igazság*, melyet a molinisták tulajdonítanak neki. Mert hogy az üldözéskor Péter vagy megtagadná hitét, vagy nem, ez igaz ; harmadik lehetőség ki van zárva. Hogy csak az egyik lehetőség következnék be a föltétel valósulása esetén, az is igaz, az azonosság elve értelmében. De a döntő kérdés ép az : melyik eshetőség következnék be a kettő közül? Ez csak akkor tekinthető eldöntöttnek, ha Péter állásfoglalása vagy bevégzett tényként vagy előreirányzó isteni végzés tartalmaként vehető. Különben nincs léte, és akkor nem is ismerhető meg ; minden csak annyiban ismerhető meg, amennyiben van. Péternek vagy végbevittnek gondolt vagy Istentől előreirányzott állásfoglalásától függetlenül csak az igaz, hogy Péter hitét megtagadná vagy nem tagadná meg ; ez pedig a merő lehetségek világába tartozik. Tehát nincs külön «intenciós» világ, mely a föltételes szabad tettek tárgyi igazságának gyüjtőhelye volna, és Isten teremtő elgondolásától független lenne; s így Isten csakis ebben a teremtői elgondolásban ismerheti meg.

Összemérés.

1. *Mindkét fölfogásnak vannak* szembetűnő *előnyei*. A tomizmus nagy következetességgel érvényre juttatja az isteni tudás magátólvalóságát és a teremtménynek az első októl való függését. A molinizmus hathatósan óvja az akarat szabadságát és a teremtmény relativ függetlenségét.

2. *Mindkét fölfogásnak súlyos nehézségei* vannak. A tomizmusnak a molinisták leginkább az isteni előreirányzást vetik szemére, mint amely az akarat szabadságát veszélyezteti vagy épen lehetetlenné teszi. Voltaképeni achilles-sarka azonban a bűn isteni előretudásával kapcsolatos gondolatmenetekben van, melyek az isteni előrerendelés kérdésében a negativ visszautasítás rendkívül nehezen védhető tanára vezetnek (79. § 4). A molinizmus nagy gyöngéje pedig a közbülső tudás, melynek számára nem tudnak megnyugtató közeget megjelölni ; annyira, hogy nem egy jeles monilista lemond az igazolásáról és egyszerűen posztulátumként állítja oda (Kleutgen) : nem lehet sem belátni, sem igazolni, sem nehézségeit föloldani ; de föl kell venni, különben kétségbe kellene esni a kérdés megoldása felől. Továbbá nem tudja teljes határozottsággal fönntartani az isteni tudás magátólvalóságát. Így a tomizmus az ősokból kiindulva nem egyszer panteizmus, determinizmus, predestinacianizmus szélén jár ; a molinizmus pedig kiindulva a teremtményből dualizmus, indifferentizmus és pelagianizmus örvényét horzsolja. Mindkét fölfogást katolikus álláspontja megóvja az eretnek egyoldalúságtól, melyet csak szeretetlen fanatizmus vagy értelmetlenség fog rájuk, ellentétben határozott és kifejezett pápai tilalmakkal[1]; de nem óvja meg a spekulatív egyoldalúságtól, mely világosan arra utal, hogy a kérdés végelemzésben a Teremtő és a teremtmény viszonyának nagy misztériumába torkollik. A tomisták az isteni akaratnak, a molinisták az isteni tudásnak egy titkára utalják át a kérdést ; és ezzel mindkettő vallja

[1] *Denz* 1090 1097.

a zsoltáros szavát: «Csodálatos előttem ez a te tudásod, és olyan magas, hogy nem érhetem föl».[1]

Ha mindamellett *a tomizmusnak tulajdonítunk nagyobb valószínűséget*, annak okai főként a következők:

a) A két iskola harcaiban leginkább vitatott kérdéseket, *a szabadság és predestináció kérdését a molinizmus nem oldja meg jobban*, mint a tomizmus. Nem a szabadságot: Ha a jövő és féljövő szabad tetteket Isten biztosan előretudja egy tőlük különböző jel közvetítésével, akár a szabad akarat gyökeres ismerete az akár azok objektív igazsága akár isteni előreirányzás, az csak úgy lehetséges, hogy a közvetítő és a közvetített közt egyértelmű, fölbonthatatlan összefüggés áll fönn. Ez a szükségképes összefüggés vagy minden egyes esetben lehetetlenné teszi a választási szabadságot vagy egyikben sem. Nem az előrerendelést: Hisz a molinizmus szerint is minden szabad teremtmény számára lehetségesek olyan föltételek, melyek mellett az nem vétkezik és végelemzésben üdvözül. És a döntő kérdés ez: mért nem ama kedvező föltételek közé helyezte őt Isten? (Hurter). *b) A teologiai tekintély* inkább kedvez a tomizmusnak. Az elfogulatlan történeti vizsgálat előtt kétségtelen, hogy a tomizmus szenttamási gondolatok kiépítése. Innen a szentszék kedvezése is. *c) A közbülső tudás* elmélete, amellyel a molinizmus áll és dől, a spekulatív elme előtt tarthatatlannak látszik, vagy legalább is súlyosabb nehézségekkel küzd mint a fizikai előre-irányzás tana. Viszont a tomizmus spekulatív kiindulása: Isten abszolút magátólvalósága és okteljessége, kikezdhetetlen, és Szent Pálnak meg Szent Ágostonnak alapgondolataiból való (45. § 3).

4. fejezet. Az isteni akarat.

Itt kérdés történik az isteni akaratnak 1. létezéséről, 2. tárgyáról, 3. metafizikai, 4. etikai kiválóságáról. — *Didacus Ruiz* De voluntate Dei et de propriis actibus eius. 1690.

34. §. Az abszolút Akarat létezése.

Diekamp I § 30; *Bartmann* I § 36; *van Noort* 1, 3, 2 § 1; *Pesch* II n. 299 k.; *Scheeben* I 670—81. — *Thom* I 19; c. Gent. I 72; *Suarez* tr. 1 III 6; *Salmant.* tr. 4, 1 2; *Billuart* De Deo 7, 1; *Frassen* De Deo operanti 2, 1, 1. — *Straub* Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner 1894/5.

1. Az isteni akarat dogmatikai valósága.

1. *Tétel.* **Isten akarat.** Ez *hittétel*[2] a materialistákkal és panteistákkal szemben, akik az abszolút Való akaratát vagy egyáltalán tagadják (materialisták) vagy csak vak tudattalan történést, ösztönös tapogatódzást tulajdonítanak neki.

Bizonyítás. A *Szentírás* az isteni akarat nagyszerű megnyilvánulásával, a teremtéssel kezdődik. A zsidó nép történetének minden nevezetes fordulójánál és a lassanként fölvetődő nagy létkérdések szorongatásai közepett a próféták és népvezérek mindig az ellenállhatatlan és

[1] Ps 138$_6$. [2] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1782.

föltétlen isteni akaratra utalnak.[1] Az újszövetség sokat emlegeti az isteni akarat irgalmasságát és üdvözítő szándékát; mindazáltal az Üdvözítő gyakorlati tanításának, sőt egész életküldetésének veleje: «Legyen meg a te akaratod».[2] Szent Pál is szüntelen Isten üdvözítő akaratát hordja ajkán, de energikusan hirdeti ellenállhatatlan erejét is.[3] Az *atyák* tanításához nem fér kétség, mint majd kitűnik a részletes kifejtésnél.

A magára álló *elme* is belátja, hogy *a)* az isteni akarat burkoltan *benne van szellemiségében;* az akarat a szellemi élettevékenység szükségképes velejárója. Az akarat ugyanis szellemi képesség, mely az értelemtől megjelenített jóra irányul; vagyis az a tehetség, mely tud *gondolatokat értékelni és azokat tevékenységének tartalmává és zsinórmértékévé tenni.* Ahol ez a képesség hiányzik, ott a megismert lét mint olyan nem részesül méltánylásban, ott nem tud formális élettartalommá válni, és következéskép nem lépi át a vak természeti folyamat határait.[4] *b)* Hogy Isten akarat, az *a teleologiai istenbizonyításnak zárótétele* (2. sz.).

2. *Tétel.* **Az isteni akarat abszolút.** *Hittétel.*[5] — Ez kifejezésre jut abban, hogy a *Szentírás* a szeretetet vagyis az akarat elemi tevékenységét azonosítja Istennel: «Az Isten szeretet».[6] Az Írás és az *atyák* a személyes isteni szeretetet, a Szentlelket Istennek vallják (39. § 2). Az *elme* következtetni ezt Isten abszolút egyszerűségéből. Istenben ugyanis egyszerűségénél fogva minden erő azonos a lényegével, mely végtelen és abszolút magánvaló; tehát ilyen az akarat is. Következik az Istennek már igazolt végtelenségéből is. Az akarat ugyanis az eszes lénynek természetszerű igazodása a természetének megfelelő jóra; ám *ez* az isteni eszes természet végtelenségénél fogva csak végtelen lehet.[7]

Nehézség. Isten ismeri az összes lehetségeket, melyeknek csak egy részét akarja (azokat, melyeket a teremtésben megvalósít); továbbá tud a rosszról, melyet nem akar (35. § 2). Tehát *Isten többet tud, mint amennyit akar.* — *Megoldás.* Ez a nehézség csak addig áll fönn, míg az isteni akarást egyoldalúan, azaz a tőle különböző tárgyak oldaláról tekintjük. Önmagában tekintve azonban *az isteni akarat felölel minden akarhatót akarhatóságának foka szerint,* és azon túl természetesen nem terjed. A rossz nem akarható, épúgy mint a képtelenség nem érthető; Isten tudása sem terjed ki a képtelenségekre, anélkül, hogy emiatt mindentudása csorbát szenvedne. Hogy pedig Isten némely véges dolgot meg akar valósítani, másokat nem, ez akarásának végtelenségét épúgy nem befolyásolja, mint az isteni lét végtelenségét nem változtatja meg a teremtett valóságoknak sem hozzáadása sem pedig (gondolatban való) elvevése.

Az isteni akarat abszolútságának mozzanatai:

1. Az isteni akarat *magától való:* elsődleges és formális tárgya sajátmaga. Minden egyebet önmagáért akar; az tehát csak másodlagos és anyagi tárgya lehet. Következéskép az isteni akaratnak nincs más indítéka mint sajátmaga, amint Szent Tamás tanítja: «Nem akarja az Isten az egyik dolgot a másikért; hanem azt akarja, hogy egyik dolog legyen a másikért».[8] Azaz a teremtéssel nem akar a maga számára elérni valamit

[1] Job 41$_{1}$ Jer 27$_{5}$ Ex 20. [2] Mt 6$_{10}$; cf. 26$_{39}$ Jn 4$_{34}$ 6$_{38}$. [3] Rom 9$_{19}$; ált. 9—11. [4] *Thom* I 19, 1 2; Gent. I 7$_{2}$. [5] Vatic 3 cp 1 *Denz* 1782. [6] 1 Jn 4$_{8}$. [7] *Thom* I 19, 1. [8] *Thom* I 19, 5.

(finis cui, f. operantis); bár a teremtmények számára tűz ki célokat (finis qui, f. operis). Ő birtokában van mindannak, ami elérhető; és csakis saját jóságának és tökéletességének szeretete indítja tevékenységre.

2. Az isteni akarás *szubstanciás tény;* vagyis mindenestül azonos az isteni lényeggel. Nem úgy jelenik meg Isten akarata, mint az akarat nélküli természet talaján nyilt virág. Nem talál szemben magával egy természetet, melyet akarással, megszeretéssel még birtokába kellene vennie, egészen sajátjává kellene tennie; hanem létének minden mozzanata, amint át van világítva öntudattól, ép úgy át van melegítve és éltetve szent akarattól: Istenben minden létmozzanat érték, és teljes intenzitással megfelelő értékelésben is részesül.

3. Az isteni akarat *merő ténylegesség*, actus purus; vagyis léttartalmának teljességével és erejének egész intenzitásával fogja át egy osztatlan akarással mindazt, ami akarásra méltó. Benne tehát nincs helye akarnámságoknak, hajlamoknak, fontolgatásoknak, próbálgatásoknak és változtatásoknak. Minden lét és minden létrend az összes értékelhető szempontok szerint méltányolva és értékük szerint igenelve van Istennél. Amint tudását nem érhetik meglepetések, úgy akarását nem érhetik hullámzások.

Ebből kitűnik, hogy Istenről az *érzelmek* közül az örömet és szeretetet, mint amelyek jelen jóra irányulnak, lehet annak rendje és módja szerint kimondani; azonban a vágyat, reményt, bátorságot, szomorúságot, irtózást, haragot és félelmet már csak amaz analógia alapján, melyet az isteni tevékenység látható eredményei és az emberi tevékenység közt föl lehet állítani; pl. Isten szentsége elitéli, utálja a bűnöst, olyanformán, mint az elves ember utálattal fordul el az árulótól.[1] Sőt, ha tekintetbe vesszük, hogy az emberi akaratban mennyi a tétovaság, szenvedőlegesség és szenvedelmesség, értjük a misztikust: Wir beten, es geschehe, mein Herr und Gott, dein Wille. Und siehe, er hat nicht Wille, er ist eine ewige Stille (Angelus Silesius). Ebből azonban nem szabad azt következtetni, hogy Istenben nincs meg az érzelmeket jellemző *bensőség*. Hisz Istennél mint abszolút személyes szent szellemnél a legszemélyesebb odaadás van minden akarattényben; nevezetesen a teremtményekkel szemben az ő akarata teremtői akarat, és mint ilyen sokkal közelebb áll a teremtményekhez, azokat sokkal bensőségesebben öleli át, mint bármilyen más lény. Csakhogy az Isten bensősége nem meghatódottság, mely megilletődik egy vele szemben álló és tudata előtt megjelenő szeretetreméltóságon, hanem magától való szeretetének tiszta lángjában izzik.

Folyomány. Isten az abszolút jóság. — A jó abszolút értelemben (bonum in se, bonum quod) pszichologiailag: az ami az akarat közvetlen és formális tárgya lehet (bonum est, quod omnia appetunt[2]); ontologiailag: tökéletesség, érték. A viszonylagos jóság (bonum alteri, bonum cui) az, ami mással közölhető. Isten mindkét értelemben legfőbb jó.

Magában tekintve *a)* minden jónak foglalata s öntudatos és önhatalmú birtokosa; hisz végtelenül tökéletes.[3] *b)* Magától való jóság és ennél fogva szubstanciás jóság: A jó nála nem kapott érték, nem is a természetéhez hozzájáruló kiválóság, hanem nem egyéb, mint magától-

[1] *Thom* I 3, 2 ad 2; Gent. I 91. [2] *Arist.* Eth. Nicom. 1, 1; *Thom* I 5, 1. [3] Ex 33$_{19}$; *August.* Trinit. VIII 3; *Thom* I 6, 2.

valóságának teljes tartalma az etikai oldalról tekintve. Ép ezért Isten tökéletesen boldog is, mert hisz magától, egész terjedelmében birja azt, amit kívánhat.[1] Ezért a teremtmények jósága az övéhez hasonlítva árnyék.[2] De ugyanezért *a teremtmények számára* is a legfőbb jó: *a)* minden teremtett jóságnak, értéknek ő a forrása és szerzője; «Istennek minden teremtménye jó»[3] (mert Istentől kapott jóságban ragyog); *b)* minden teremtménynek végső célja. Minden teremtmény tőle kapta, ami jó benne van, homlokán hordja eredetének bélyegét; de egyben lelkébe van oltva eredetének honvágya is.[4]

2. A teleologiai istenbizonyítás.

A *teleologia*, célosság a lét és törvényszerűség mellett a harmadik egyetemes szempont, mely alkalmas a természet nagy világának és az emberben élő kisvilágnak tényeit és tevékenységeit, létét és folyamatait nagyszabású szintézisbe foglalni és lényegesen új oldalról méltatni. A teleologia *elemei* a *cél* és a *célirányosság*. A *cél* értékes eszme, mely valamely folyamat végén valósul meg, de már a folyamat kezdetétől fogva annak mozzanatait úgy irányítja, hogy a végén megvalósuljon (finis ultimus in executione, primus in intentione). Ha egy folyamatban meg lehet jelölni olyan egymást követő mozzanatokat, melyeknek mindegyike közelebb áll a végén valósuló céleszméhez mint a közvetlenül előző, az a folyamat *célirányos*, célos folyamat.

A célosság végelemzésben mindig *akaratra megy vissza*. Csak értelem képes ugyanis elővételezni (gondolat alakjában) a még meg nem valósult célt; ezt a gondolatot értékelni, azaz tevékenysége tartalmává és zsinórmértékévé tenni pedig csak akarat képes. A célosság továbbá *különbözik a törvényszerűségtől*, attól a fajtájától is, melyet célszerűségnek neveznek. A célszerűség ugyanis különböző mozzanatoknak egybevágósága, összerendezettsége; tehát eredmény. A célosság ellenben valósulás: tevékenységeknek vagy történéseknek határozott iránya, mely a sor végén a kezdettel szemben fölismerhetően tökéletesebb valóságtartalmat mutat föl. Célszerű egy óra, célirányos az annak előállítására irányuló tevékenység. A célszerűség legtöbbször célirányos tevékenységek eredménye; de lehet utólagos beleolvasás is. A célszerűség összerendezés, és formálisan rendező értelemre utal; végiggondolása a nomologiai istenbizonyítás. A célosság ellenben értékelő és céltudatos irányító akaratra vall; végiggondolása új istenbizonyítékot teremt. Ez az önálló új, *teleologiai istenbizonyítás* a következőképen alakul:

1. *A célosság egyetemes jelenség a mindenségben.*

A világegyetemben, az élettelen anyag világában csak úgy mint az élők világában minden lénynek tevékenysége a mivoltát kifejező eszme, entelechiája (Arist.) megvalósítására irányul. *a)* Az *élettelen* világban az elemek vegyületekbe, az elemek és vegyületek stabil formákba, az egész fizikai világ egyensúlyi helyzetbe törekszik. Az anyagnak a tapasztalat számára hozzáférhető világa a kezdetleges kaoszból kozmoszba fejlik;

[1] *Thom* I 26. [2] Mc 10_{18} Lc 18_{19}. [3] 1 Tim 4_4. [4] *August.* Conf. I 1; Rom 11; *Lessius* De summo bono I 1.

az egyes égi testek és azok összessége a kozmikus folyamatoknak egymást követő állomásain áthaladva megvalósította a mostani «világot» (κόσμος), melynek szépségét és harmóniáját, tehát a kezdő állapotnál annyival értékesebb voltát a csillagászat oly beszédesen hirdeti. *b)* Az *élők* világában az egyes lényeknek a kezdő sejtállapotból a teljes kibontakozásig célirányosan haladó fejlődése kézzelfogható ; nemkülönben az elért fejlődési fokon a lét- és fajfönntartást szolgáló célirányos (az állatnál ösztönös, az embernél fontolt) tevékenységek, melyek mint célravezető eszközök alkalmazásai sokszor bámulatba ejtenek állatoknál és növényeknél is (geo- és heliotropizmusok, falevelek viselkedése melegben és hidegben). Az élők egészében alsóbbrendűekből egyre felsőbbrendűekbe való fejlődést tesz valószínűvé a mai természettudomány. *c) A mindenség rendjei* úgy vannak egymáshoz viszonyítva, hogy az alsóbbak felsőbbekre (az anyag az életre, a növények az állatokra, az állatok az emberre) vannak hangolva, és az alsóbbak tudják támogatni és előkészíteni a felsőbbek kialakulását.

A *tudat világában* a célirányosságnak két rendje tárul föl : *a)* Az ember *formális célos tevékenységek végrehajtója*, amennyiben tud célokat mint olyanokat megfogalmazni, kitűzni és tevékenységének zsinórmértékévé tenni. *b) Felsőbb teleologia törvénye és hatalma alatt áll*, amennyiben az erkölcsi föladat kötelességként jelenik meg előtte : kötelezettnek tudja és érzi magát arra, hogy egész életét, összes tudatos tevékenységét az erkölcs követelése szerint alakítsa. Ennek a kötelezettségnek a tényét kétségtelenné teszi az ember számára a «kell» és «van», az érdem és sors, a bűn és jótett világos különböztetése a tudat világában ; felsőbbségét pedig bizonyítja a lelkiismeret szava, mely készteti és sarkalja, hogy minden hasznossági és kényelmességi szemponttól függetlenül a kötelesség hívására hallgasson, az erkölcsi föladatra állítsa be az egész életet, az egész embert ; és megvesztegethetetlenül az erkölcsiség normája szerint ül törvényt az elkövetett tettek fölött. *c)* A tapasztalat világán belül *az emberben zárul be a lények rendjeinek teleologiája:* az emberben bensőségesül, tudatossá válik a többi világ, és az ember etikai élet-kialakításában szentelődik meg minden egy abszolút érték, az erkölcsi jó számára.

2. A teleologiai világszemlélet ellen *a pozitivizmus kifogást emel:*

a) A célokat mi olvassuk bele a természetbe, amennyiben visszájáról nézzük a történéseket és az elejükre vetítjük, ami a végükön jelenik meg (Wundt, Paulsen). — *Felelet.* Hogy a célgondolatok nem beleolvasások, annak bizonyítékai : α) Nem minden véget lehet célnak nézni (egy vállalat bukása, hajótörés). β) Kétségtelenül céllal van dolgunk, valahányszor a ható okok sokfélesége dacára egységes a hatás, ellenkező behatások dacára a történés megtartja egységes irányát, változott viszonyokhoz alkalmazkodik, irányát azonban nem változtatja, a végalakulat a kezdővel szemben értékgyarapodást jelent.

b) A célok *az emberi önzés vetületei:* célszerűnek ítéljük a világfolyamatot, mert hasznosnak találjuk a természet sok berendezését. — *Felelet.* A fönti gondolatmenetekben tudatosan ki vannak kapcsolva az antrópocentrikus megfontolások ; a bölcseleti célosságnak semmi köze a hasznossághoz. Az a teleologia, melyet mi kimutattunk, nem emberi szempontokat, hanem magában a világtörténésben fölkínálkozó szempontokat vesz zsinórmértékül, és ép ezért eleve kikapcsolja az opportunizmus, illetve

az optimizmus és pesszimizmus kérdését. Nem abban áll a teleologia, hogy az élő lények (kivált az ember) gyönyörét fokozza, hanem abban, hogy eszméket, értékeket valósít.

c) A mai tudományos természetszemlélet minden történés számára kimutat egy *zárt mechanikai oksort*, és nem hagy hézagokat, melyeket cél-okoknak kellene kitölteni (Paulsen). — *Felelet.* A teleologiai fölfogás a mechanikai oksor zártságát nem teszi fölöslegessé, hanem egyenest föltételezi. A célokok a mechanikai okok által valósulnak (az építő sokféle vállalkozó és munkás által építi a házat); de a mechanikai okok sorához hozzáadnak egy jelentős formai mozzanatot: az összeigazítást és határozott irányítást, ami nélkül a folyamat nem valósít értéket.

3. A teleologia mint minden valóság *elégséges megokolást* sürget.

Ezt *nem adja meg a tapasztalati teleologiák rendje: a) Ásványok és növények* nem rendelkeznek akarattal, mely nélkül pedig a teleologia meg nem érthető. Célokat valósítanak anélkül, hogy tudnának róluk; világos jelül, hogy a teleologia számukra nem önelhatározás eredménye, hanem adott törvény. *b)* Az *állatok* sokszor meglepően célirányos ösztönös tevékenységeikben elárulnak ugyan az eszközök alkalmas használatára való képességet; de semmi sem jelzi, hogy célfogalmakkal is rendelkeznek, pl. nem mutatnak igazi haladást. *c)* Az *ember* formális teleologiai történések kezdője és végrehajtója ugyan; de nem magyarázza meg a természet teleologiáját, melyet csak fölhasználni, de nem megállapítani vagy megváltoztatni képes (mesterséges növény- és állattenyésztés; a természet erőinek technikai fölhasználása). Nem magyarázza meg a saját teleologiáját sem, mert a benne valósuló alapvető teleologia, egész életének etikai eligazítása mint adottság áll vele szemben, melyen változtatni nem tud, mely alól nem tudja magát lelkiismeretben emancipálni; a lelkiismeret és a kötelesség szava mint szuverén törvényhozó áll fölötte. Ezt a tényt a Kant-féle erkölcsi autonomizmus sem tagadhatja.

Tehát a világegyetem teleologiája csak *világfölötti akaratban* gyökerezhet. Ez a világfölötti akarat *nem lehet a jelenségek világa mögé rejtőző világ-lelke* a monizmus értelmében. — *a)* Nem magyarázza meg a teleologiát a *materialista monizmus;* mert az anyag és a merőben mechanikai történés vak; wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten (Schiller). Ennek csattanós történeti bizonyítéka a tiszta darvinizmusnak, a mechanikai evolúció-elméletnek kudarca. Mellesleg meg kell jegyezni, hogy az evolúció gondolata a maga elvontságában nem alkalmas a teleologia magyarázására, legföljebb konstatálására. Mert ha még oly kicsiny lépésekben és még oly hosszú időközökben történik is a fejlődés, ha *az* igazi haladás (ahol t. i. minden következő lépés közeledést jelent egy végértékhez), elégséges megokolása értékelő és irányító erőt követel; s ilyen csak szellemi valósító erő, vagyis akarat lehet. A lépések kicsinysége vagy lassúsága és száma nem valósító ok, hanem csak jelenség. *b)* Nem magyarázza meg a teleologiát a *panteista monizmus.* Nem idealista alakjában; mert az absztrakt törvényszerűség csak összerendezettséget mond ki, de nem tartalmaz célrairányító erőt. A merő törvény a célosságot kijelenti, de nem valósítja; ahhoz a létezés rendjébe belenyúlni tudó létező és létesítő erő: akarat kell. Ugyanezért az etikai rendben a Kant-féle imperativus categoricus és az újkantisták aprióris etikai formái nem magyarázzák meg

az erkölcsi rend kötelező mozzanatát : kötelezni, felelősségre vonni, személyes önátadásra birni, bűntudatot megalapozni csak valós lény, még pedig személyes lény képes. A reális panteizmus is tehetetlen a teleologiával szemben : az erkölcsi kötelezettséget és odaadást csak személy követelheti. Egyébként, ha a világ csak a rejtett istenségnek önkifejtőzése vagy megnyilvánulása, akkor az erkölcsi tudat : jó és bűn, képesség és kötelesség, életsors és érdem, teljesítmény és lelkiismeret kettőssége létre sem jöhet.

4. A teleologia elégséges oka *csak abszolút Akarat* lehet.

Mert *a)* a *teleologia*, mint láttuk, nem a lét hátára aggatott köpenyeg, hanem transzcendentális tulajdonság, a lét velejárója. Tehát tartalma, jóllehet nem merül ki benne a lét, a léttől mégis elválaszthatatlan, s azért *csak a léttel együtt volt adható;* következésképp csak a lét szerzőjétől eredhet, akit az étiologiai megfontolás abszolút Létesítőnek, a nomologiai abszolút Értelemnek minősít. *b)* Minden egyes teleologiai jelenség okként célkitűző és cél felé irányító akaratra utal. A közvetlenül kínálkozó (empirikus) akarat célirányos tevékenységében nem magától való ; vagy azért, mert a céleszmét nem maga gondolta ki, vagy azért, mert a célos vonatkozást mint adottságot kénytelen venni, vagy azért, mert a célrairányítás erejét nem magától veszi ; tehát kiutal önmagából. Ámde *nem lehet minden célirányos való mástól irányított;* nem lehet minden célosság mástólvaló ; ez ugyanis ellenmondás. Kell tehát lenni olyan célosságnak, mely minden eszmének értékmérőjét magában hordja, és minden célrairányító erőt magából merít. Ez az abszolút Akarat.

5. *Az abszolút Akarat*

a) Tökéletes, vagyis minden érték foglalata és ősképe. Ez apriori következik abszolútságából, aposzteriori pedig abból, hogy a világ teleologiája ilyen célkitűzőt és irányítót követel. A világ teleologiája ugyanis abszolút föltétlen értékeket, eszméknek kozmoszát (rendezett világát) valósítja meg, a gazdagságnak és szépségnek megszámlálhatatlan fokozataival és változataival. Ezen nem változtat *a diszteleologia* (szörnyalakulatok ; csira-pazarlás ; szenvedés és halál). Mert egyrészt ezek egyenként szintén célos jellegűek (a teratologia is tudomány) ; részint csak az emberi szemlélet számára diszteleologiák (a szörnyszülöttek és a csira-pazarlás a kalmár utilitarista fölfogás szellemében ; a világ ugyanis Istennek leleményességét és eszme-gazdagságát is hivatva van föltüntetni) ; részint pedig fölolvadnak egy felsőbb harmóniában (a szenvedés és általában a rossz lásd 46. § 1), melynek pozitiv mikéntjét nem egyszer csak látókörünk korlátoltsága nem engedi átértenünk.

b) Szent személyiség, mert az embert erkölcsi célra állítja be ; az erkölcs ugyanis a legszentebb cél. S kötelezi az embert arra, hogy a legteljesebb odaadással, egész egyéniségének latbavetésével szolgálja őt. Ez csak úgy lehetséges, ha személy, akinek akarata parancs, és ennélfogva tud kötelezni ; és ha abszolút, azaz ha teljesen kielégítő élettartalom tud lenni az ember számára, mert különben a teljes önátadás erkölcsileg megokolatlanná, sőt jogtalanná válik ; csak az követelheti az egész ember fönntartás nélküli önátadását, aki a személyes való abszolút érték-igénylését ki tudja elégíteni. Ha Isten nem volna a tiszta igazság, melynek teljes birása egyedül képes kielégíteni az embert, kiáltó érthetetlenség maradna ép a legtökéletesebb tapasztalati teremtmény, akit sem a tűnékeny ter-

mészet, sem az érzéketlen absztrakt törvény nem tud kielégíteni. Az ember csak úgy talál elég erőt az erkölcsi föladat teljesítésére, ha valóságként hódolhat annak a meggyőződésnek, hogy élete, küzdelme és áldozatai egy személyes való jelenlétében folynak le, aki tudomásul veszi minden lépését, érti minden baját, méltányolja minden igyekezetét, meghallja minden kiáltását, kész és képes bűnös lelkének és bűnbánó szívének megadni a bocsánatot. A személytelen erkölcsi törvény és a mechanikai világrend vak és süket az erkölcsi küzdelem drámájával szemben. Isten nélkül nem volna az embernek hol elhelyezkedni erkölcsi föladatával; hontalanná válnék a lelke épen legnemesebb igényeiben és késztetéseiben.

c) Isten a *lét és akarat összhangja:* abszolút érték és abszolút értékvalósító egyben; minden célosságnak forrása és valósítója, minden célrairányulásnak középpontja, az erkölcsi eszmény és valósultság abszolút egysége. *Az erkölcsi életföladat megvalósítása* ugyanis csak úgy lehetséges az ember számára, ha biztosítva van α) *az erkölcs igazi autonomiája:* ha az erkölcs föltétlen értékességéért és nem más idegen megfontolás és szempont kedvéért van és valósítható, s ha egész tartalmával valahol tényleg meg van valósítva. Ez azonban sohasem érhető el a tapasztalati akarat körében, mint Kant gondolta az ő erkölcsi autonomizmusával. Amely lény ugyanis nem autonom, azaz nem független, nem önmagának ura és valósítója a létében, az nem lehet autonom a tevékenységében sem; a függő és véges emberi akarat sohasem lehet az erkölcsiség normájának a forrása és az erkölcsi eszménynek önerejéből teljes megvalósítója. Tehát az erkölcs abszolút értékességének kezessége csak abszolút Lény lehet, ahol egybeesik a szentség akarása és megvalósítása. β) Erény és boldogság, erkölcsi magatartás és jutalom a tapasztalati világban nem esnek egybe, hanem sokszor nagyon is szétágazók az útjaik. Hogy az erkölcsi rend és a boldogulás rendje, a jellem és életsors valaha találkoznak, vagyis az *erkölcsi szempontok győznek* az egész vonalon, arra csak Isten a kezesség. Szentsége ugyanis kezesség arra, hogy akarja, és mindenhatósága arra, hogy tudja diadalra juttatni az egyesben és az egész mindenségben az erkölcsi szempontokat. Az absztrakt erkölcsi törvény vagy az aprióris erkölcsi forma, ha még oly kategorikusan parancsol is, erre képtelen, mert erőtlen; a természet, illetve a tudattalan egy-minden még inkább, mert erkölcsi szempontok iránt érzéketlen. Személyes szent Isten nélkül tehát a világegyetem a legnemesebb és legértékesebb törekvéseknek és eszményeknek csak nagy temetője volna.

A teleologiai istenbizonyítás szempontjait a *Szentírás* határozottan és gazdag alkalmazással juttatja kifejezésre. *Job* és *Eccl* nagy elfogulatlansággal, hasznossági szempontok nagystílű kikapcsolásával rajzolják elénk Istennek a természetben megnyilvánuló célosságát, és erre való utalással iparkodnak megoldani a teodiké nagy kérdését: Isten a maga bölcs, hatalmas, szent akaratát kézzelfoghatóan megmutatja a természetben; tehát majd az életben és történelemben is tudja ugyanígy érvényesíteni. Igy különösen *Job* 38–41. A zsoltárok ellenmondást nem tűrő abszolút akaratnak ünneplik Istent a természetben, a történelemben, a választott nép történetében is (Ps 134, 135, 104, 105). Az isteni bölcseség a szépnek és értéknek eszménye szerint alkotó bölcseség (Sap 13). Hogy pedig Isten erkölcsi hatalom, abszolút szent akarat, aki mindent igen jónak alkotott

és az embertől megköveteli a teljes erkölcsi odaadást, azt már a Genezis két teremtéstörténete hangsúlyozza ; a szentségnek és igazságnak abszolút érvényét és uralmát sokféle vonatkozásban fejtik ki a zsoltárok (Ps 7, 9, 18, 57, 98) ; Izrael szentjét hirdeti üdvtörténeti vonatkozásban Is 1–39 és Sap.

35. §. Az isteni akarat tárgyköre.

Diekamp I § 31 32 ; *Bartmann* I § 37 ; *van Noort* 1, 3, 2,; *Pesch* II n. 301 kk. 316—22 ; *Thom* I 19, 11 12 19 ; *Suarez* tr. 1 III 7 8 ; *Salmant.* tr. 4, 3 4 9 ; *Billuart* De Deo 7, 2 5 ; *Berti* De Deo V 2 ; *Frassen* De Deo operanti 2, 1, 2 3. — C. *Passaglia* De partitione voluntatis divinae 1850.

1. Az isteni szeretet tárgyai.

1. *Tétel.* **Isten szeretetének elsődleges és formális tárgya sajátmaga.** Ez sokszorosan előterjesztett *hitigazság.*[1]

A *Szentírás* azzal juttatja kifejezésre, hogy kiemeli a Szentháromság személyeinek kölcsönös szeretetét[2] és kimondja, hogy Isten mindent önmagáért teremtett.[3] A *szentatyák*, főként Szent Ágoston, a személyes isteni szeretetet, a Szentlelket Isten tiszta önszeretetéből származtatják. Az *ész* következteti abból, hogy Isten abszolút akarat. Az abszolút akarat ugyanis szükségkép az abszolút jóra irányul ; különben nincs megfelelő tárgya, és már nem abszolút, mert űr támad benne a törekvés és bírás, a tehetség és tárgy, képesség és ténylegesültség között.

Az isteni önszeretet természete. — Isten önszeretete *nem önző* jellegű, mert *a)* tiszta kedvelés szeretete (amor complacentiae), amennyiben Isten mivoltára irányul, és a legtisztább baráti szeretet (amor amicitiae), amennyiben a Szentháromság személyei közt áll fönn. *b)* Önző jellege csak annak a szeretetnek van, mely úgy foglal le magának egy jót, hogy abból mást ki akar zárni. Isten azonban csak azt foglalja le akaratával, ami az övé, és ami másé nem is lehet : abszolút értékű végtelen léttartalmát. S csak ezáltal válik más számára is szeretetreméltóvá ; az isteni önszeretet tüze hevíti át az Istenséget olyanná, hogy minden akarat számára a föltétlenül kívánatos jó jellegét ölti. A teremtmény önszeretete csak azért tökéletlen, mert kívánatos javai túlnyomó részben rajta kívül vannak.

2. *Tétel.* **Isten szereti mindazt, ami rajta kívül van.** Ez *hittétel* a pesszimizmussal szemben, amennyiben a vatikáni zsinat[4] ünnepélyesen kimondja, hogy Isten szabad elhatározással teremtette a világot ; tehát akarta ; és ha akarta, szerette is ; mert a szeretés az akarásnak legegyetemesebb jellegét, a céltudatos jóra-irányulást kísérő, illetőleg kifejező lelkület.

Bizonyítás. Isten a teremtés után nagyon jónak, azaz szeretetreméltónak találta mindazt, amit alkotott.[5] Továbbá szeret mindent, ami van, és semmit meg nem utál abból, amit alkotott[6] ; gyönyörűsége az emberek fiaival lenni[7] ; és az Üdvözítő szent tanusága szerint gyöngéd gondját viseli mindennek.[8] A *szentatyák* meggyőződése elemi erővel jut

[1] Vatic 3 c. 5 de Deo *Denz* 1805. [2] Mt 3$_{17}$ Jn 15$_{9}$ 17$_{24}$. [3] Prov 16$_{4}$; cf. Is 43$_{7}$. [4] Vatic. 3 cp 3 c. 5 de Deo *Denz* 1783 1805. [5] Gen 1$_{10}$ $_{12\ 31}$ etc. ; 1 Tim 4$_{4}$. [6] Sap 11$_{25}$; cf. Ap 4$_{11}$. [7] Prov 8$_{31}$. [8] Mt 6$_{26-33}$.

kifejezésre a gondviselésről vallott fölfogásukban (46. §). Az *ész* is belátja: Minthogy Isten elsődlegesen és közvetlenül a maga tökéletességét szereti, ezzel együtt szereti a teremtményeket is, melyek az isteni tökéletesség tükrözései és részesei. A teremtményekben is önmagát szereti Isten.[1]

Isten teremtmény-szeretetének természete. — Isten teremtmény-szeretete nem a tiszta kedvelés szeretete, mivel a teremtmények nem adják Isten boldogságát, és azt nem is növelik. Isten mint minden jónak birtokosa önmagában boldog; sőt minthogy Isten belső élete szentháromságos, a boldogság formális elemei, a szellemi életközösség és kölcsönös birás és önátadás is a legteljesebb intenzitással megvan benne. Ép ezért Istennek teremtmény-szeretete *nem* is *vágyó szeretet* (amor concupiscentiae). Istennek a teremtményekre semmiképen nincs szüksége.[2] S ezért nem veszélytelen túlzás, ha népies jámbor írók időnként úgy tüntetik föl a dolgot, mintha Isten a teremtmények tiszteletére és szeretére vágyódnék, vagy valamiképen rászorulna. A pogányok gondolták azt, hogy áldozataik táplálják isteneiket; tehát rájuk vannak utalva. Az igaz Istenben nincsenek vágyak és szükségletek; szeretetünket és tiszteletünket követeli a szentsége, de nem szorul rá a mivolta. Tehát Isten teremtmény-szeretete a természet rendjében jóakaró szeretet (amor benevolentiae), mely a természetfölötti rendben barátsággá (amor amicitiae) fokozódik. — A *teremtmények* továbbá *Isten szeretésének csak másodlagos és anyagi tárgyai:* Isten szeretete kiterjeszkedik a teremtményekre, mert részesek az ő tökéletességében, melyet önmagában és elsősorban szeret; de nem váltják ki belőle a szeretetet (sunt termini, non causa amoris divini); Istent csak a saját szeretetreméltósága indítja szeretetre, s az is úgy, hogy a kettő örökől fogva egybeválik.

Kérdések.

1. *Egyformán szeret-e Isten minden teremtményt? — Felelet.* Isten teremtmény-szeretete nem okozat, hanem ok; nem azért szereti Isten a teremtett dolgokat, mert szeretetreméltók, hanem mert szereti őket, azért szeretetreméltók; értékességük, jóságuk, szeretetreméltóságuk az ő szeretetének eredménye és tükrözése. Tehát az *Isten teremtmény-szeretetének mértéke: adományainak nagysága.* Minél több érték valósul meg egy teremtményben vagy létrendben, annál nagyobb istenszeretésnek hordozója és tárgya. Ha Isten egyformán szeretne minden lényt, nem volna változatosság a mindenségben.[3] Ez természetesen *nem jelent részrehajlást* vagy igazságtalanságot Isten részéről; mert hisz Isten egy teremtménynek sem adósa; minden adománya ajándék. De minden isteni adomány egyúttal kötelesség is; akinek több adatott, attól több is követeltetik. Továbbá az egyenlőtlenség csak az Isten teremtő szeretetének eredményeiben mutatkozik. Magában Istenben a teremtő szeretet ténye egy és oszthatatlan, s egyenlő abszolútsággal terjed ki mindenre; az abszolút akarat egyforma (azaz végtelen) távolságban van minden teremtett lénytől.

2. *Szereti-e Isten a lehetségeket? — Felelet.* Úgy tetszik, hogy nem. Hisz a szeretet csak a jóra irányul; és a jóság a létezőnek velejárója (transzcendentális tulajdonsága).[4] Azt azonban lehet mondani, hogy amennyiben vannak a *lehetségek*, annyiban szereti őket Isten. Hisz mint

[1] *Thom* Gent. I 75. [2] Ps 49. [3] *Thom* I 20, 2 3. [4] *Thom* I 5, 3 ad 4; cf. 16, 1; 19, 3 ad 6; Verit. 21, 2.

lehetőségek nem mindenestül azonosak Istennel, tehát nincsenek formálisan adva önszeretetében ; s minthogy Isten abszolút utánozhatósága, a lehetőségek metafizikai alapja kívánatos nagy jó, Isten azt szeretheti is. Annál inkább, mert ez a szeretet ad nekik létet. Ha per absurdum Istennek nem telnék abban kedve, hogy kifelé utánozható legyen, teremtés nem volna, sem lehetségek nem volnának. — A *lehetetlenségek*et illetőleg pedig azt kell mondani : Ezek logikai semmik, és mint ilyenek Istennek nem gondolatai ; dőreségeket gondolhatni nem kiválóság, hanem gyarlóság. Mint a gondolkodás törvényeinek ellenmondó logikai fikciókat Isten bölcsesége természetesen tagadja ezeket, és az isteni akarat mint lehetetlenségeket akarja őket meg nem valósítani. Mint logikai szörnyszülötteknek azonban jó nem lenniök ; és azért Isten szereti azt, hogy nincsenek : sem az intenciók rendjében mint gondolatok, sem a létezők rendjében mint valók.

2. Istennek a rosszra vonatkozó akarata.

1. *Isten a rosszat nem akarja magában és magáért. Biztos.*

Az akarat ugyanis szellemi tehetség, melynek az a lényege, hogy az értelemtől eléje állított értéket teszi meg tevékenysége tartalmának és törvényének. Tehát ellenmond, hogy bármilyen akarat rosszat vagyis értéktelent mint olyant akarjon. Ha tehát valamely akarat mégis rosszra irányul, vagy ama rosszal kapcsolatos jónak kedvéért teszi, mely szerinte fölér a rosszal ; tehát mintegy elfogadja ráadásnak ; más kedvéért, mellesleg (per accidens) akarja a rosszat ; vagy pedig azért akarja, mert jónak gondolja (mint pl. az öngyilkos a halált). Minthogy Istennél ilyen megtévedés ki van zárva, ő legföljebb mellesleg, valami más kedvéért akarhatja a rosszat ; önmagáért soha.

2. *A fizikai és a pszichikai rosszat Isten akarhatja és a jelen világrendben csakugyan akarja is mellesleg,* még pedig a vele kapcsolatos jónak a kedvéért. *Biztos.*

A fizikai rossz körébe tartoznak a természet folyamatában szereplő pusztulások és bomlások (földrengések, égések, rothadások, növényhalál stb.) ; pszichikai rossz a szenvedés (állat és ember részéről) és az érző lények halála. A *fizikai* rossz velejár a teremtett világrenddel, és nem egyéb, mint végességének illetőleg térhezkötöttségének folyománya ; a lények ugyanis csak úgy tudnak tér-viszonyokba helyezkedni, hogy kölcsönösen korlátozzák egymást létükben és tevékenységükben. Rossznak ez csak metonimiás értelemben mondható, amennyiben t. i. érző lényeknek zavart vagy szenvedést okoz. A *pszichikai* rossz, a szenvedés pedig erkölcsi vonatkozásba hozható az emberrel, mint büntetés és mint nevelőeszköz. Minthogy tehát Isten akarja a jelen világrendet, akarja a vele járó korlátozásokat és bomlásokat is ; és mert akarja az igazságot, ennek kedvéért akarja a büntetést is ; hasonlókép akarja a bűnös ember erkölcsi tökéletesedését, tehát akarja a nevelő szenvedést is[1] (46. § 3).

3. **Az erkölcsi rosszat, a bűnt Isten nem akarja sem magáért, sem más kedvéért ; hanem csak megengedi.** *Hittétel.* A trentói zsinat[2] ugyanis

[1] Cf. Sir 11_{14} 39_{35} Sap 1_{13} *August.* Enchir. 11 ; *Thom* I 19, 19. Az örök kárhozatra nézve l. 123. §. [2] Trident. 6 c. 6 *Denz* 816.

kiközösíti azt, aki Kálvinnal azt mondja, hogy «nem áll az embernek hatalmában rossz útra térni, hanem a rossz cselekedeteket épúgy mint a jókat Isten műveli, és pedig sajátos értelemben és mint olyanokat, nem egyszerűen megengedéskép ; olyannyira, hogy az ő tulajdon műve Judás árulása nem kevésbbé, mint Pál hívása».

Bizonyítás. Mindkét szövetség a leghatározottabban tiltakozik az ellen a föltevés ellen, mintha Isten volna a bűn szerzője, vagy csak valami közösséget is vállalna vele. Az Úr «senkinek sem hagyta meg, hogy gonoszul cselekedjék, és senkinek sem engedi meg, hogy vétkezzék. Nem óhajtja a hitetlen és haszontalan fiak sokaságát».[1] «Bizony, Istenem, te a gonoszságot nem kedveled.»[2] «Utálja az Úr a gonosznak útját.»[3] «Isten nem kísérthető rosszra, maga pedig senkit sem kísért.»[4]

Az Irás mégis *sokszor úgy beszél, mintha Isten okozója volna a rossznak:* megkeményíti az emberek szívét,[5] vaksággal ver,[6] hazug szellemeket küld[7] ; az Üdvözítő keresztrefeszítése Isten szándéka szerint történt.[8] — *Megoldás.* A Szentírás oly határozottsággal állítja elénk Istent abszolút szentségben mint a bűn bosszulóját, hogy az idézett helyekkel nem akarhat önmagának ellenmondani, hanem *a)* mondhatta azt, hogy Isten a megkeményítést stb. akarta mint büntetést ; vagy pedig azt akarta, hogy nyilvánvaló legyen a megátalkodott bűnösök gonoszsága. *b)* A Szentírás a maga konkrét módján, mint egyebütt, itt is teljes határozottsággal és energiával hangsúlyoz két ellentétes igazságot : Isten abszolút szentségét egyfelől, okteljességét (semmi sem történhetik a szuverén Isten rendelkezése nélkül) másfelől ; de azzal nem törődik, mikép kell ezt a két igazságot összeegyeztetni. Az Irás itt is természetfölötti kozmosznak bizonyul, mely nemcsak megoldásokat ad, hanem új és súlyos problémákat is vet föl. Nevezetesen a Szentírás nem veszi még igénybe a megengedés fogalmát, hogy vele szabatosabban fejezze ki Istennek a bűnössel szemben is érvényesülő okteljességét, hanem azt a közvetlenül kínálkozó és legszemléletesebb fogalommal (az okozás fogalmával) fejezi ki. Az *átkozódó zsoltárok*[9] átkai nem Istentől erednek ; de sugalmazva vannak, mert hisz bennük az Isten ügyéért buzgó lelkület jut kifejezésre.

A *szentatyák* fölfogása világosan kitűnik abból az elszántságból és szívósságból, mellyel a manicheizmussal szemben foglaltak állást ; hisz ennek az volt a fő tanítása, hogy minden rossz, a bűn is, egy abszolút elvnek közvetlen és sajátos műve. *Ésszel* sem nehéz fölérteni, hogy Isten nem akarhatja a bűnt. Isten mindent sajátmagáért akar ; szeretetének formális tárgya vagyis indítéka ugyanis csak ő maga. Ámde a bűn Istentől való elfordulás ; Isten azt nem akarhatja, hogy a teremtmények nélküle, sőt ellenére éljenek.[10] Más szóval : a bűn abszolút rossz ; nincs az a jó, mely fölérne vele, minthogy meghiusítja a szellemi teremtmények örök végcélját, Istenhez való jutását, ami föltétlen, meg nem haladható jó. A *bűn megengedése* azonban nem áll ellentétben Isten akaratának abszolút szentségével. Ez ugyanis csak azt jelenti : Isten nem aka-

[1] Sir 15$_{21}$. [2] Ps 5$_{5}$. [3] Prov 15$_{9}$. [4] Jac 1$_{13}$. [5] Ex 4$_{21}$ 7$_{3}$ 9$_{12}$ Rom 9$_{18}$. [6] Mt 11$_{25}$ Mc 4$_{11}$ (cf. Mt 13$_{14}$, miből kitűnik, hogy ez szabad idézet Is 6$_{9}$-ből) 2 Reg 16$_{10}$ 1 Reg 2$_{25}$. [7] 3 Reg 22$_{23}$ Ez 14$_{9}$ 2 Thes 2$_{10}$. [8] Act 2$_{23}$; cf. 4$_{27}$. [9] Ps 34 51 53 54 58 108 136 Deut 28 ; lásd különben H. *Herkenne* Das Buch der Psalmen 1936, főként p. 33 ss. [10] *Thom* III 79, 1—4.

dályozza meg az erkölcsi rosszat. S ezt Isten megteheti, ha arányos indítékból történik (pl. a teremtmény szabadságának nyomatékozására), és ha nem hiúsítja meg a teremtés végső célját, vagyis ha Isten jóra tudja fordítani (lásd 55. és 67. §).[1]

Függelék. *Az isteni akarat osztályozása.* — Tárgyak tekintetében a különféle teologiai vonatkozásokban az isteni akaratot a következőkép szokás osztályozni:

1. *Szükségképes és szabad* akarat; aszerint, amint tárgya maga Isten vagy a szabadon alkotott teremtmények. A következő többi osztályozás mind csak Isten szabadakaratának szól, mely lehet

2. *Egyszerű* és *rendezett* akarat (voluntas simplex et ordinata), aszerint amint a teremtés céljaira vagy eszközeire irányul; vagyis a rendezett akarat föltételezi a célok kitűzését. Igy Isten egyszerű akarattal akarja dicsőségének megnyilvánulását, rendezett akarattal a választottak hatékony kegyelmeit.[2] Nagyjából erre megy vissza a föltétlen és föltételes isteni akarat különböztetése; az utóbbi olyan isteni elhatározás, mely számot vet a szabad teremtmény közreműködésével. Hasonló a hatékony és hatástalan akarat különböztetése, mely a kegyelem kiosztásánál jő tekintetbe: hatékonynak mondják Istennek üdvözítő akaratát, amennyiben az emberi szabad akarat közreműködik vele; ellenkező esetben hatástalan.

3. *Előzetes* és *utólagos* isteni akarat (voluntas antecedens et consequens). Szent Tamás szerint az előzetes isteni akarat eltekint a konkrét körülményektől, az utólagos ezeket is számba veszi.[3] A molinisták szerint az előzetes akarat megelőzi az emberi szabadakarat jó vagy rossz használatát, az utólagos nyomon követi a szabad állásfoglalás előrelátását. Az előrerendelés tanában van jelentős szerepe.

4. A *belső* akarat (kedvelés akarata) és *jelzett* akarat (voluntas beneplaciti et signi). A kedvelés akarata Isten akaratát úgy tekinti, amint ő benne magában van[4]; a jelzett akarat voltaképen az isteni akaratnak egy a teremtés folyamán észlelhető megnyilvánulása, jele,[5] melyet metonimiával akaratnak nevezünk (a végrendeletet is «utolsó akarat»-nak szokás nevezni). Ilyen isteni akaratnyilvánító jelet ötöt szokás fölsorolni: parancs, tilalom, megengedés, tanács és tett (praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet).[6] Ezek a jelek azonban nem egyforma világossággal fejezik ki Isten akaratát. A tett minden esetben szabatosan az isteni akarat kifejezése: amit Isten tesz, azt akarja is. A megengedés magában még nem akarás, amint láttuk az erkölcsi rosszat illetőleg. A parancs, tilalom és tanács olykor nem juttatja kifejezésre Istennek egész akaratát, mint pl. az Izsák föláldozására vonatkozó parancs. Ebben az értelemben tehát lehet beszélni Istennek nyilt és titkos akaratáról. De teljesen téves, sőt istenkáromló eretnekség Kálvinnak az a hiedelme, hogy Istennek titkos és nyilt akarata közt ellenmondás lehet; mintha pl. Isten nyiltan akarná ugyan mindenkinek üdvösségét, titkon azonban csak a választottakét.[7] Általában nagy bölcseség, természetfölötti világosság, szolid és mélyreható Isten- meg emberismeret, nagy alázatosság kell ahhoz, hogy kivált konkrét helyzetek-

[1] *Thom* in Lomb. I dist. 46, 1, 4; cf. *August.* Ench. 11. [2] *Thom* I 19, 5 ad 3; Gent. III 97. [3] *Thom* I 19, 6 ad 1; Verit. 23, 2. [4] Pl. Mt 11_{26} Rom 12_2. [5] Cf. Ps 102_7. [6] *Thom* I 19, 11 12. [7] *Calvinus* Instit. theol. I 18, 4.

ben és nehéz életföladatokkal szemben (pl. pályaválasztás) megállapítsuk vagy legalább megsejtsük, mi az Isten akarata. Jámborság mezébe bujtatott frivolság merheti csak minden egyéni ötletét és tettét Isten akaratának minősíteni, sőt mint ilyent másokra is ráerőszakolni.

Ezek az osztályozások azonban csak az eredményeiben, tevékenysége végpontjaiban (terminative) tekintett isteni akaratra vonatkoznak. *Magában Istenben* ugyanis az ő abszolútsága kizárja azt a gondolatot, mintha ő nem az összes tekintetbe jöhető mozzanatok számbavételével határozna; mintha tehát ő valamit pusztán célként vagy elvontan vagy föltételesen vagy csak bizonyos fázisaiban venne fontolóra, és mintha ennélfogva nem mindig szabatosan az teljesülne, amit ő akar. A fönti különböztetéseket csak a művei kínálják föl a diszkurzív gondolkozáshoz kötött emberi elme számára.

Ezután az isteni akarat kiválóságát kell külön szemügyre vennünk, még pedig *metafizikai és etikai szempontból.* A metafizikai (ontologiai, pszichikai) szempont az abszolút isteni akaratnak a teremtéshez való viszonyában két kiválóságot mutat: a szabadságot és mindenhatóságot; etikai szempontból Isten akarata szent, jóságos, igazságos és hűséges.

36. §. Az isteni akarat pszichikai tökéletessége.

Diekamp I § 33 38; *Bartmann* I § 38 39; *van Noort* 1, 3, 1 n. 102; art. 3; *Pesch* II n. 304—10 436—41; *Scheeben* I 681 kk. 598 kk. 724 kk; *Lessius* V X; *Petavius* V; *Pázmány* Kalauz I 5 (Ö. M. III 55 kk.) — *Thom* I 19 25; Gent. I 81—3 II 27 kk.; *Suarez* De Deo II 9; *Salmant.* tr. 4, 4—7; *Billuart* De Deo 7, 3 4; *Berti* De Deo V 3; *Frassen* De Deo op. 2, 2.

1. Az isteni akarat szabadsága.

Tétel. **Isten kifelé való tevékenységében szabad;** azaz minden külső és belső kényszertől menten teremt vagy nem teremt, ilyen vagy olyan világot teremt. *Hittétel.*

Tagadták Abaelardus,[1] Wiclif[2] és Kálvin, kik azt tanították, hogy Isten nem tehetett másképp, mint ahogy tett; Leibniz: Istennek nem kellett teremteni; de ha teremtésre határozta magát, a legjobb világot kellett teremtenie; ilyenformán tanított Günther[3] is; a monisták: Isten szükségkép válik világgá. Mindezekkel szemben a vatikáni zsinat ünnepélyesen kimondta: «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy Isten nem minden szükségtől mentes szabadsággal, hanem szükségkép teremtett, úgy, amint szükségkép szereti önmagát».[4]

Bizonyítás. Az *ószövetség* tételünket tanítja a teremtéssel kapcsolatban: «Amit akar az Úr, mindent megtehet égen, földön, tengeren és minden mélységben[5];» ugyanígy a világkormányzásra nézve.[6] Hangsúlyozza, hogy Isten nem szorul rá a teremtményekre[7]; s ezt az újszövetség kiegészíti azzal a gondolattal, hogy Isten semmiképp sem adósa a teremtményeknek.[8] Egyébként az *újszövetség* Istennek a természetfölötti

[1] *Denz* 374 586. [2] *Denz* 607. [3] *Denz* 1620 1655. [4] Vatic. 3 c. 5 de Deo *Denz* 1805. [5] Ps 134[6]; cf. 113[3]. [6] Job 23[13] Sap 12[12]. [7] Ps 15[2]; cf. 49. [8] Rom 11[35].

rendben érvényesülő szabadságát emeli ki különösen. Igy a természetfölötti rend megalapításában: «Tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek adja az országot»[1] és kiépítésében: «A szél, ahol akarja, ott fú; és hallod zúgását, de nem tudod, honnan jő vagy hová megyen; így van mindaz, ki a Lélektől született»[2]; «nem amit én akarok, hanem, amit te»[3], így imádkozik az Üdvözítő. Mind e szempontokat velősen összefoglalja Szent Pál: «Mindent az ő akaratának határozata szerint cselekszik».[4] A *szentatyáknak* főként *háromszor* nyílt alkalmuk bizonyságot tenni Isten szabadságáról: az apologétáknak a pogányok fatalizmusával szemben[5]; a 4. századiaknak az ariánusokkal szemben, amikor Szent Atanázzal azt tanították, hogy az Atya szükségkép nemzi a Fiút, de szabadon hozza létre a teremtményeket[6]; a predestinaciánusokkal szemben főként Szent Ágoston[7] hangsúlyozta, hogy Isten teljes szabadsággal jár el a kegyelmi kiválasztásban.

Az *ész* Szent Tamással így következtet: Isten mindazt, ami rajta kívül van, csak annyiban akarhatja, amennyiben vonatkozásban van az ő tökéletességével, amely akarásának egyetlen formális tárgya vagyis indítéka. Ámde semminek, ami Istenen kívül van, nincs szükségképes vonatkozása az isteni tökéletességgel; mintha t. i. Istenen kívül valami létezhetnék, ami neki valamit ád, vagy valami igényét kielégíti. Következésképen Istennek akarata ezekre nem irányul szükségképen. Szükségkép ugyanis csak azt akarjuk, illetőleg kell akarnunk, ami nélkül megállapított célunkat el nem érhetjük.[8]

Az isteni szabadság jellege. — A *szabadság* negativ oldaláról tekintve, kényszerítéstől (fizikai determinálás) és kényszerűségtől (az akarat tárgyának tökéletlen ismerete, ösztön, szükséglet) való mentesség. Pozitiv oldaláról tekintve a szabadság lényege, a *gyökeres szabadság* (libertas essentialis, radicalis Alex. Halens. és Bonaventura szerint): az akaratnak olyan állásfoglalása, melynél csak a tekintetbe jöhető indítékok vagyis kizárólag az akarat tárgyának értékelése dönt. Ez jut érvényre az erkölcsi szabadságban, mikor a megtisztult és megszilárdult jellemű ember biztosan és mégis teljes szabadsággal az erkölcsi jó mellett dönt. A gyökeres szabadság az akarat különféle föladatainak színe előtt választási szabadsággá tagolódik (libertas arbitrii), még pedig: Az ellenmondás szabadsága vagy a gyakorló szabadság (l. contradictionis seu exercitii): tenni vagy nem tenni; a specifikáló szabadság (libertas specificationis): így vagy úgy tenni, nevezetesen az ellenkezés szabadsága (l. contrarietatis): jót vagy rosszat tenni.

Már most *Istennek lehetetlen önmagát nem akarnia* (35. § 1). Minthogy azonban Istennek ez az önmagára irányuló akarata is teljesen szellemi akarat, vagyis tárgyának legteljesebb méltatásával és értékelésével történik, azért a legteljesebb mértékben szabad is: nem választási hanem gyökeres szabadsággal; a legfőbb jót illetőleg nincs helye választásnak; nincs ugyanis semmi, ami mellette még szóba jöhetne. Mikor Isten így szükségkép és legfőbb gyökeres szabadsággal akarja önmagát, egyben úgy is akarja önmagát mint kifelé utánozhatót, vagyis mint a teremtés

[1] Lc 12_{32}. [2] Jn 3_{8}. [3] Mc 14_{36}; cf. 1 Cor 12_{11}. Rom 9_{15} Jac 1_{18}. [4] Eph 1_{5-11}. [5] *Tertul.* és *Iren.* II 1, 1; III 8, 3. [6] *Athan.* Ctra arian. I 16; II 24 25; III 62. [7] *August.* Gen. Manich. I 2, 4; Civ. Dei XI 24; Enchir. 95. [8] *Thom* I 19, 3; Gent. I 81—83 II 27 kk.

ős-mintaképét. S minthogy Isten merő ténylegesség (actus purus), ez a teremtési lehetőségekre vonatkozó akarata is örök és változatlan ; azaz magában Istenben *nincs gyakorló szabadság;* nincs Istenben szabadság nyugalmi állapotban maradni vagy kilépni közömbösségéből, mert benne nincs képesség és közömbösség. Hogy azonban ennek az isteni akaratnak legyen-e teremtés alakjában kifelé megnyilvánuló eredménye, és a sokszorosan végtelen lehetőségek közül ez esetben melyek nyerjenek létet, azt ő szuverén tetszése szerint határozza el, és ebben megnyilvánul választási szabadsága mint *specifikáló szabadság.* Az *ellenkezés szabadsága* (jót-rosszat tenni) *Istennél nem jöhet szóba;* embernél is a rossznak akarhatása nem tökéletesség, hanem nagyfokú gyöngeség.

Ebben a megfontolásban megvan a felelet arra a *nehézség*re : A *szabadság* azt jelenti, hogy ami van, máskép is lehetne ; tehát a *változékonyság*nak és pörújításnak legalább a gondolatát tartalmazza. Az isteni akarat ugyanis, ha magában Istenben tekintjük, örök és ennélfogva szükségképes isteni tény ; amennyiben Istenre vonatkozik, tárgyát szükségkép igenli ; amennyiben azonban a teremtésre, mint eredményre vonatkozik, nem szükségképes.

Ha *az isteni akarat szükségképes is, szabad is,* ebből még nem következik az a *skotista fölfogás,* hogy Istenben két akarat van : egy önmagára irányuló szükségképes és egy a teremtményekre irányuló esetleges akarat. Sőt ez a fölfogás aggodalmat kelt, amennyiben magába Istenbe visz bele esetlegességeket. Istenben a szükségképesség és szabadság összeférhetősége adva van azzal, hogy valamely akaratténynek mint bensőséges (immanens) ténynek tartalma nem befolyásolja ontologiai mivoltát ; ha pl. az emberi akarat anyagi dologra irányul, még nem válik attól anyagivá. Istennek a teremtményekre vonatkozó akarata is Istenben egységes, osztatlan, örök és szükségképes ; a teremtményekre vonatkoztatva azonban (non entitative, sed terminative) szabad. Változékonyságról, ingatagságról vagy revízióról pedig Istennel kapcsolatban nem lehet szó még gondolatban sem ; egyszerűen azért nem, mert Isten elhatározása a tekintetbe jöhető összes mozzanatok teljes értékelése alapján történik ; tehát nem merülhet föl még gondolatban sem új szempont, mely az Istent egyszer elfoglalt álláspontjának megmásítására vagy csak revíziójára is indíthatná (30. § 1).

2. Az isteni mindenhatóság.

Tétel. **Isten mindenható,** *azaz mindent megtehet, amit akar.* Ez *hittétel,* mely már az Apostoli hitvallásban is kifejezésre jut : Hiszek Istenben, mindenható Atyában.

Bizonyítás. Az *ószövetség* Isten mindenhatóságát ünnepli megnyilvánulásának két legszembetűnőbb tényében : a teremtésben («ő szólott és lettek ; ő parancsolt és létrejöttek»[1]) és Izrael vezetésében, főként az evégből véghezvitt csodatettekben.[2] A próféták formálisan és egyetemesen hirdetik Izajással : «Határozatom teljesül, és minden akaratom megvalósul».[3] A teodiké kínzó kérdésének megoldását is abban látja Jób : «Tudom, hogy mindent megtehetsz».[4] Az *újszövetség* főként

[1] Ps 148$_5$; cf. Gen 1$_3$ Ps 32$_9$ 103 134$_6$ Sir 1$_{8-11}$ 43 Ap 4$_{11}$. [2] Ps 9$_2$ 25$_7$ 39$_6$ 67$_{36}$ 70$_{11}$ 71$_{18}$ 76$_{15}$ 104 stb. [3] Is 46$_{10}$; cf. 55$_{10}$ 59$_1$ stb. [4] Job 42$_2$.

Istennek a természetfölötti gondviselésben megnyilvánuló hatalmát állítja elénk, és annak főtényeként ünnepli a megtestesülést: «Istennél semmi sem lehetetlen».[1] Amiért is Isten az egyedül hatalmas.[2] A *szentatyák* álláspontját tanulságosan összefoglalja Szent Ágoston: «Mutass nekem, nem mondom keresztényt vagy zsidót, hanem pogányt, bálványimádót, ördögtisztelőt, aki Istent nem vallja mindenhatónak; Krisztust tagadhatja, a mindenható Istent nem tagadhatja».[3] Sőt Theophilus (hibás filologiával, de helyes teológiával) Isten görög nevét is innen származtatja: «Θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα».[4]

Az *ész* így érvel: *a) A valósító erő együtt jár a valóságtartalommal:* annyiban hatékony minden való, amennyiben ténylegességben van (unumquodque ens agit secundum quod est in actu). Minthogy Isten végtelen léttartalom tiszta ténylegességben, vagyis színvalóság, actus purus, ezért valósító tevékenysége is határtalan.[5] *b)* Az isteni mindenhatóság formális következménye a *valósító okságból kiinduló istenbizonyítás*nak. Isten csak úgy lehet első, abszolút létesítő, ha kimeríthetetlen, önmagából meríteni képes léttartalom. Mint abszolút létesítőnek ugyanis főtevékenysége adni magát a létet (létesíteni = essentiare = οὐσιῶσαι). Ám a létesítés a lét és nemlét közti végtelen távolságnak kitöltése; és a végtelen távolságnak ezt az áthidalását csak végtelen erő győzi. Ugyanezért a mindenhatóság Istennek *közölhetetlen* tulajdonsága; mindenható teremtmény képtelenség.[6]

Az isteni mindenhatóság jellege.

1. Az isteni mindenhatóságot tehetségnek, *potentia*-nak kell ugyan mondanunk; de *nem tartalmaz képességi mozzanatot*, potencialitást. Isten abszolút egyszerűségénél fogva tettereje azonos a lényegével, és ezért nincs benne átmenet képességből ténylegességbe; energiája nem növekszik, de nem is fogyatkozik meg; tevékenységében nem fárad el. Az ószövetség fölséges ábrázolása szerint Isten mint ujjongó óriás futja meg utait, három ujján forgatja a világokat, játszik a teremtményekkel.[7] Ezért Isten minden teremtett tetterő megifjodásának forrása: «Kielégíti javaival kívánságaidat, és mint a sasnak, visszatér ifjúságod».[8]

2. Az isteni mindenhatóság *azonos a szabadakaratával*, és tőle csak a külsőleg megnyilvánuló eredményben (terminative) különbözik. Isten egy osztatlan akarati ténnyel fogja át az összes lehetőségeket, és köztük azokat is, melyeknek teremtett létet akar adni. És ez az akarati odairányulás elég ahhoz, hogy a teremtmények létesüljenek. Az Istenben nincs miként a teremtményben különbség akarat és kivitel, a kipattantott és parancsolt tett (actus elicitus et imperatus) között: «Ő szólt, és lettek; parancsolt, és létrejöttek».[9]

3. Isten mindenhatósága lényegileg *azonos a bölcseségével és szentségével*, s tőle csak értékileg különbözik. Ha ezért a hittudósok különbséget tesznek Istennek abszolút (föltétlen) és rendezett hatalma *(potestas absoluta et ordinata)* közt, azt a szolid katolikus hittudomány álláspontján így kell értelmezni: Isten mindenhatóságát mi tekinthetjük a teremtésre és álta-

[1] Lc 1$_{37}$; cf. Mt 19$_{25}$ Mc 14$_{36}$ Rom 9$_{19}$ Eph 1$_{5-13}$. [2] 1 Tim 6$_{15}$; cf. Deut 10$_{17}$. [3] *August.* Ser. 140, 2; cf. 214 in trad. symboli. [4] *Theophil.* Autol. I 4. [5] *Thom* I 25, 1—3; Pot. 1, 1 2; Gent. II 10. [6] *Thom* Gent. II 21; *Suarez* Disp. metaph. 26; cf. Tob 13$_4$ Sir 1$_8$. [7] Ps 18$_6$; Is 40$_{10-17}$; Prov 8$_{31}$. [8] Ps 102$_5$; cf. Gen 18$_{14}$. [9] Ps 32$_9$; cf. 148$_5$ Judit 16$_{17}$.

lában a jelen világra vonatkozó isteni elhatározás előtt (abszolút hatalom), és utána (rendezett hatalom). Igy Isten föltétlen hatalmával megtestesülés nélkül is megválthatta volna a világot, küldhetett volna a szenvedő Üdvözítőnek tizenkét légió angyalt, ismét vízözönt bocsáthatna a világra. De rendezett hatalmával mindezt már nem teheti; mert köti őt saját bölcs, örök elhatározása. Néha hittudósok a föltétlen hatalomnak tulajdonítják a rendkívüli isteni csodatetteket (Lázár föltámasztása, Pál megtérése), a rendezett hatalomnak a rendes világfolyás vezetését. Egészen rossz nyomon járnak azonban, akik Isten abszolút hatalmát úgy értelmezik, hogy az egészen elvonatkozik bölcseségétől és szentségétől (Isten abszolút hatalmával elkárhoztathat egy igazat: *Luther*, Kálvin; ilyenformán a janzenisták is). Már a *nominalisták* úgy élezték ki a föltétlen és rendezett hatalom különbségét, hogy a tényleg fönnálló logikai, erkölcsi és hittitok-rendet Isten rendezett hatalmára vezették vissza, és azt vallották, hogy abszolút hatalmával Isten a jelen rendnek ellenkezőjét (contrariumát) is megvalósíthatná; így bűnné tehetné, ami most jó, tévessé, ami most igaz. Ez teljesen szétrombolja a természeti és természetfölötti rendnek ama mélységes harmóniáját, melyet Szent Anzelm óta a nagy skolasztikusok megállapítottak, és a duplex veritas (ész szerint igaz lehet az ellenkezője annak, amit a kinyilatkoztatás tanít) erkölcstelen és romboló álláspontjára visz; s a hittitkokra nézve szülője lett a Luther-féle irracionalizmusnak és a 18. századi racionalizmusnak.

Nehézség. Úgy tetszik, hogy *Isten mindenhatóságának határt szab a logika és etika:* Isten nem teheti meg nem történtté azt, ami egyszer megtörtént, nem alkothat négyszögű kört; nem vétkezhetik, nem semmisítheti meg önmagát stb. — *Megoldás.* A mindenhatóság csak a mindenre, vagyis a valók összességére terjeszkedik ki. *A logikai és metafizikai ellenmondások nem valók*, hanem semmik; tehát nem valósíthatók meg. S ép ezért «helyesebb azt mondani, hogy ezek nem valósulhatnak, mint azt, hogy Isten nem valósíthatja meg».[1] A *vétkezés lehetsége* pedig nem tehetségnek, erőnek, hanem tehetetlenségnek, gyöngeségnek velejárója és jele. Jól mondja tehát Szent Ágoston: «Isten mindenható; s mert mindenható, meghalni nem tud, csalódni nem tud, csalni nem tud, és amit az Apostol mond: magát megtagadni, önmagához hűtelen lenni nem tud».[2] Az isteni mindenhatóság ugyanis egy az isteni bölcseséggel és szentséggel, maga a megvalósult logika és etika, forrása minden logikai és etikai valóságnak és igazságnak, nem pedig a semminek. Damiáni sz. Péternek[3], Szent Gellértnek és másoknak azt a törekvését, mely a logikai, etikai és metafizikai törvényeket, sőt még az ellenmondás elvét is mint a mindenhatóság korlátozóját Istenre nézve érvénytelennek akarta kimondani, Szentviktori Hugó óta a hittudósok egyértelműleg visszautasították.

Folyomány. **Isten a mindenségnek föltétlen Ura.** *Biztos.*

Ez az egyetemesen tanított katolikus igazság közvetlenül *foly az Isten mindenhatóságából;* hisz szuverén hatalmával megteremtette a mindenséget, és a teremtett világot létben tartja; a bűnbe merült világot pedig

[1] *Thom* I 25, 3 c; cf. *Anselm.* Prosl. 7. [2] *August.* Symb. ad cat. I 1 cf. Serm. 213, 1; 214, 4; ctra Faust. XXVI 5; Civ. Dei V 10, 1. [3] *Petrus Dam.* De divina omnipotentia in reparatione corruptae (cf. *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch.) et factis infectis reddendis (1067).

tulajdon vérével megváltotta. Ezen a hármas címen Isten a világnak föltétlen ura[1]; azaz a mindenség az ő föltétlen tulajdona (dominium proprietatis), mely fölött teljes szabadsággal és hatalommal rendelkezik (dominium iurisdictionis).

A *Szentírás* Istent ünnepli mint אֲדֹנָי-t, mint Κύριος-t, és ezt a nevet egyszerűen azonosítja a Jahve névvel. Ezzel kifejezést ád annak a gondolatnak, hogy Isten abszolút uralma az Istenség lényegében gyökerezik. Isten «a boldog és egyetlen hatalmasság, a királyok Királya és az uralkodók Ura».[2] Minden az övé: «Az Úré a föld és annak teljessége; a föld kereksége és minden lakója».[3] Minden alá van vetve az ő parancsszavának: «Te vagy mindeneknek ura, és nincs ki ellenállhatna fölségednek».[4] Minden engedelmeskedik is neki teljes készséggel és hajlékonysággal: a hegyek olvadoznak színe előtt;[5] keze alatt minden teremtmény olyan, mint az edény a fazekas kezében.[6] Ezért «az örökkévalóság halhatatlan és láthatatlan királyának, az egyedülvaló Istennek, tisztelet és dicsőség mindörökön örökké!»[7]

37. §. Az isteni akarat erkölcsi kiválósága.

Diekamp I § 34–37; *Bartmann* I § 40–43; *van Noort* 1, 3, 2 § 2; *Pesch* II 311–15; *Scheeben* I 692–724; *Lessius* VII–IX XII XIII; *Petavius* VI. — *Thom* 2 II 81, 8; I 21; *Suarez* De fide 3, 5; *Billuart* 8, 6; *Frassen* De Deo oper. 2, 3. — F. *Nötscher* Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Profeten 1915; *Stockums* Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes 1911; F. *Hartz* Wesen und Zweckbeziehung der Strafe 1914; K. *Adam* Glaube u. Liebe 1927.

1. Isten szentsége.

Tétel. **Isten abszolút fokban szent.** Ez a manicheizmussal és predestinacianismussal szemben *hittétel* a hitvallások és a rendes egyházi tanítás nyilvánvaló tanusága szerint.

Bizonyítás. Az *ószövetség* állandó tanítása szerint Istenben nemcsak hogy nincs bűn,[8] hanem ő utálja a bűnt.[9] A pozitiv oldalról: Isten szent; «igazságos az Úr minden utaiban és szent minden cselekedeteiben».[10] Mindennél szentebb: «Nincs olyan szent, mint az Úr».[11] Minden szentség forrása és normája: «Szentek legyetek, mert én szent vagyok».[12] Az Isten szentségére vonatkozó ószövetségi mozzanatokat összefoglalja Izajás, aki látomásában hallotta a trisagiont: «Szent, szent, szent a seregek Ura, Istene»,[13] és Izrael Szentjében látja a büntető ítéletnek, de egyben a tisztulásnak és végső megkegyelmezésnek is forrását és jogcímét. Az *Üdvözítő* megtanít imádkozni: Szenteltessék meg a te neved,[14] és Istent a szent élet zsinórmértékévé teszi: «Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.»[15] Az *apostolok* is megvédelmezik Isten szentségét, különösen a bűnössel szemben tanusított magatartásában.[16] Az újszövetségi tanítás foglalata és koronája, hogy kinyilatkoz-

[1] *Thom* c. Gent. III 119. [2] 1 Tim 6$_{15}$. [3] Ps 23$_{1}$; cf.49 88$_{12}$ Mt 11$_{25}$. [4] Est 13$_{11}$; cf. Ps 148$_{6}$ 118$_{90}$. [5] Hab 3. [6] Jer 18$_{6}$ Rom 9$_{21}$; cf. Bar 3. [7] 1 Tim 1$_{17}$. [8] Deut 32$_{4}$; cf. Rom 3$_{5}$ 9$_{9}$. [9] Ps 5$_{5}$ 44$_{8}$ Hab 1$_{13}$ (l. 35. § 2). [10] Ps 144$_{17}$. [11] 1 Reg 2$_{2}$; cf. Ex 15$_{11}$. [12] Lev 11$_{45}$; cf. 1 Pet 1$_{16}$. [13] Is 6. [14] Mt 6$_{9}$; cf. Jn 17$_{15-19}$. [15] Mt 5$_{48}$ [16] Rom 7$_{11}$ Jac 1$_{13}$ 1 Pet 1$_{16}$ 2$_{9}$.

tatja az isteni akarat személyes virágját, a Szentlelket. A mindenhatóságon kívül nincs még egy isteni kiválóság, melyet a Szentírás úgy ünnepel és annyit hangoztat, mint a szentség. A *szentatyáknak* Isten szentségét meg kellett védelmezni a manicheizmussal szemben ; továbbá az Istenember akaratának erkölcsi változatosságát az ariánusokkal szemben ; a 4. század nagy atyái a Szentlelket Makedoniussal szemben személyes isteni szentségnek vallják.[1]

Az *ész* Isten szentségét egyrészt *apriori* megállapítja abból, hogy Isten akaratának elsődleges és formális tárgya maga az isteni lényeg, a megvalósult erkölcsi értékesség ; tehát az isteni akarat csak a legszentebbet akarhatja. *Aposzteriori* pedig a teleologiai istenbizonyítás következményeként vezeti le : Isten az emberi lelkiismeret szavában nyilvánuló erkölcsi rend és törvény abszolút szerzője, s mint ilyen csak föltétlenül szent lehet.

Az isteni szentség jellege. — A *szentség* a tapasztalati világ körén belül az erkölcsi (szabad) akaratnak az a tökéletessége, melynek értelmében az erkölcsi törvény valósítására van beállítva ; szent az, aki következetesen és eredményesen az erkölcsi eszménnyel azonosítja a magatartását. Ilyen értelemben a szentséget Istenről nem lehet állítani ; nincs ugyanis fölötte álló erkölcsi törvény, melyhez igazodnia kellene ; hanem az ő akarata minden erkölcsnek és törvénynek forrása. Mindazáltal analog értelemben lehet a szentséget Istenről is állítani : *a)* Minthogy Isten elsődlegesen és formálisan sajátmagát akarja, ő maga pedig a legteljesebb tökéletesség és érték, akaratának a lényegi tökéletességével való egybevágóságát lehet szentségnek nevezni. Tehát *Isten szentsége akaratának és lényegi tökéletességének összhangja. b)* Minthogy Isten merő ténylegesség, ez az akarat ő benne öröktől fogva valósult ; vagyis Istennek minden tette a legteljesebb összhangban van a tökéletességével ; szentsége ténylegesült szentség és nem megszentülés. *c)* Mivel Istenben minden tevékenység azonos a lényeggel, Isten szentsége egyben az ő mivolta : szubstanciás szentség ; Isten maga a szentség. Ez azt jelenti, hogy nincs Isten mivoltának és tevékenységének egyetlen mozzanata, melyet át ne hevítene a legtisztább szentség vagyis az abszolút erkölcsi értékesség.

Erről az *ontologiai oldalról* tekintve Isten szentsége az ő méltóságának és *tiszteletreméltóságának formális oka* és forrása : Azért kell Isten előtt meghajolni minden térdnek, mert ő minden tekintetben és a legmagasabb fokban tiszteletreméltó ; abszolút becse ád alapot és jogcímet a legteljesebb becsülésre, melynek imádás alakjában kell kifejezésre jutni. *Pszichologiailag*, a tevékenység oldaláról tekintve pedig Isten szentsége minden leszármazott szentségnek közvetlen forrása és formális *oka: az erkölcsi törvénynek*, mely a szentség örök változatlan normája ; az erkölcsi kötelezettségnek, mely a szentség hatalomszavának kifolyása ; a szent tetterőnek, mely a természeti rendben az ember etikai törekvésében, a természetfölötti rendben kegyelem alakjában hirdeti, hogy maga az Isten minden teremtett akaratnak végcélja, zsinórmértéke és élettartalma. — *A szentség az akarati élet színe-java;* kibontott kelyhe annak a virágnak, melynek termője az akarás, bimbója a szeretés. Az akarás ugyanis jóra irányuló tevékenység ; e tevékenység belsőleges mozzanata a szeretet ; a szeretet tisztult kiadása

[1] Cf. *August.* Civ. Dei XI 24.

a szentség. Minthogy a jó nem egyéb mint a megvalósulásra hivatott igaz, a szentséget lehet így is meghatározni: az igazság szeretete.

A teremtett akarat a szentséget csak úgy valósíthatja meg, hogy az egyes erkölcsi föladatok számára megszerzi a megfelelő készségeket, az *erényeket*. Analog értelemben Isten szentségének tartalmát is lehet erényekbe fejteni; akkor persze ki kell zárni az olyanokat, melyek az abszolút, magától való, merőben tényleges szentséggel összeférhetetlenek, aminők a hit, remény, vallásosság, önmegtartóztatás stb. Isten szentségének a teremtményekre nézve legjelentősebb kiválóságai: jósága, igazságossága, hűsége.

2. *Isten jósága.*

Tétel. **Isten abszolút fokban jóságos.** *Hittétel* a Vatican. szerint.[1]

Magyarázat. A jóság háromféle: az ontologiai jóság (bonitas essentialis), vagyis a tárgyi kiválóság, melynek értelmében a való akarás tárgya lehet (34. §); az erkölcsi jóság (bonitas moralis), mely formálisan azonos a szentséggel; a viszonylagos jóság (bonitas relativa) vagy jóakarat; Istennél ez állandó készség, melynél fogva a teremtményekkel befogadó képességük mértéke szerint jót akar és jót tesz. Erről van itten szó.

Bizonyítás. Az *ószövetség* megvilágításában Isten jósága különösen a teremtésben tündököl: «Szereted mindazt, ami van; semmit sem utálsz azokból, amiket alkottál»[2]; továbbá a gondviselésben: «Mindenek szeme benned bízik, Uram, és te idejében megadod ételüket».[3] A zsoltárok és a próféták (főként Os és Jer; Jon is) Istennek a teremtmények iránti szeretetét az atyai és anyai szeretetnél gyöngédebbnek mondják,[4] mely az állatokkal szemben is megható módon nyilvánul meg.[5] Az *újszövetség* pedig az isteni szeretet legnagyobb bizonyságát állítja oda a megilletődött emberiség elé: «Úgy szerette Isten e világot, hogy egyszülött Fiát adta; hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen».[6] Tehát a megváltás és a kegyelem az Isten jóságának megföljebbezhetetlen nagy természetfölötti tanubizonysága. Szent Jakab összefoglalóan azt mondja: «Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnanfölülről vagyon, leszállva a világosságok Atyjától».[7] A *szentatyák* a manicheizmussal szemben igyekeznek megmutatni, hogy a rossz nem Istentől jön, hanem a szabadakaratból fakad, és hogy Isten jóságán nem ejtenek csorbát a büntetések; az alexandriaiak, Nyssen. és Chrysost. szerint Isten velük elsősorban gyógyítani akar.

Az *ész* így következtet: Isten szükségkép szereti önmagát, és ennek következtében csak a saját tökéletességének szeretete indíthatja arra, hogy a maga tökéletességét a teremtményekkel is közölje. A jóság közlődni akar (bonum est diffusivum sui), természetesen tisztán szellemileg, teljesen magabíró önelhatározással; nem pedig abban a naturalisztikus értelemben, hogy az isteni létteljesség bősége kiömlik mint a pezsgő bor a csordultig telt kehely szélén (Philo Platon után). Ennek következtében csak jót közöl a teremtéssel, hiszen nem adhat mást mint ami lényege;[8] és ha egyszer

[1] Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1873. [2] Sap 11$_{25}$; cf. Ps 24$_{10}$ 32$_{6}$ 35$_{6}$ 85$_{15}$ 99$_{5}$ 102$_{8}$ 105$_{1}$ stb. [3] Ps 144$_{15}$; cf. Mt 5$_{45}$. [4] Is 49 Ez 16$_{1-16}$. [5] Gen 9$_{9}$ Ps 103$_{11-30}$ 144$_{9}$ 146$_{9}$ Job 38$_{41}$ Jon 4$_{11}$ Mt 6$_{26}$ 9$_{29}$ Lc 12$_{6-24}$. [6] Jn 3$_{16}$. [7] Jac 1$_{17}$. [8] *Thom* I 20, 2.

megalkotta teremtményeit, azokról saját jóságának és szeretetreméltóságának fénye ragyog vissza. Ezért, föltéve a teremtést, lehetetlen Istennek nagy odaadással nem szeretni a teremtményeket; hisz *önmagát*, a legszeretetreméltóbbat *szereti bennük*. Halvány árnyéka az Isten teremtményszeretetének az a fennköltlelkű ember, akinek eszébe nem jut meg-nemértésről vagy szeretetlenségről panaszkodni, mert ő maga visz megértést és szeretetet a világba, és így abban a helyzetben van, hogy embertársaiban a maga tisztult világ- és emberismeretét és szeretetét szerethesse. Viszont a pesszimista többnyire a maga kesernyésségét és sötét lelkületét vetíti bele Isten szép világába (a pesszimizmus tartalmi és érdemi méltatását lásd 46. § 1).

Isten jóságának természete. Az értelmes teremtményekkel szemben az isteni jóakarat főként *bőkezűség* és irgalom alakjában jelentkezik; mint bőkezűség, mely több jót ád a szükségesnél vagy megérdemeltnél, és mint irgalom, mely kevésbbé sujt és büntet a bűnösségnél, és külön tekintettel van a nyomorúságra.

Különösen *Isten* **irgalmát** nem győzi hangoztatni és ajánlani az *Irás* az irgalomra annyira rászorult embernek. A bűnbeeséskor, az emberi nyomorúság bölcsejénél Isten előbb hallatja az irgalom szavát (megváltót ígér), mint kirója a büntetést.[1] Választott népének kész megkegyelmezni, épúgy, mint annakidején Sodomának és Gomorrának, hacsak fölemelt kézzel nem vétkezik.[2] A próféták komor színekben festik Isten nagy ítéletét, mely végigvonul népeken és időkön, a választott népen is; mindamellett irgalmazás és vigasztalás a végső szavuk.[3] A Bölcs szerint az emberi nyomorúság jogcím az isteni irgalom várására.[4] A zsoltárok refrénje: «Áldjátok az Urat, mert jó; mert irgalma örökkévaló».[5] Az Üdvözítő példabeszédekben (elveszett juh, tékozló fiú, jó pásztor[6]) és tettekben (szamariai asszony, Magdolna, Zakeus, Lázár)[7] adja fölséges programjának magyarázatát: «Irgalmasságot akarok, és nem áldozatot».[8] Az Apostol összefoglalja az Irás tanítását: «Áldott legyen az Isten... az irgalom atyja és minden vigasztalás Istene».[9] A *szentatyák* álláspontjának kifejezést ad Szent Ágoston ismert kijelentése: «Maior est Dei misericordia, quam omnium miseria».

S csakugyan, *ha Isten egyszer gyámoltalannak teremtette az embert*, és mélységes Isten-éhezést oltott belé, művének ezt a mozzanatát, az Istenreszorultságot is teremtő szeretetének egész bensőségével, leleményességével és energiájával öleli föl. Minél gyámoltalanabbnak állította bele az embert ebbe a nagy világba: kicsiny erőkkel nagy föladatok elé, óriási nehézségekkel szembe, annál gyöngédebb gonddal fogja fölkarolni. Isten előtt minden teremtmény kisded, mely karjaira vágyik; s ő föl is veszi mind gondviselése ölébe. Isten irgalmas teremtményszeretete az ember számára is a legteljesebb és legodaadóbb istenszeretésnek és az őszinte emberszeretésnek leghatalmasabb indítéka és egyben kötelezése: «Mi tehát szeressük az Istent, mert Isten előbb szeretett minket».[10] Különösen az őszinte megbocsátás kötelessége foly belőle, mint a Miatyánkban minden

[1] Gen 3$_{15-19}$. [2] Num 15$_{27-31}$ cf. Lev 5 6. [3] Is 40—66 az irgalom evangéliuma az ószövetségben. [4] Sir 18$_{7}$. [5] Ps 135; cf. 102 105 117. [6] Lc 15$_{1}$ Jn 10$_{1}$. [7] Jn 4 Lc 6$_{37}$ 19$_{7}$ 23$_{42}$. [8] Mt 9$_{13}$; cf. Os 6$_{6}$ Lc 6$_{36}$. [9] 2 Cor 1$_{3}$; cf. Eph 2$_{8}$ 1 Pet 1$_{3}$. [10] 1 Jn 4$_{19}$.

nap imádkozzuk.[1] «Irgalom nélkül való ítélet vár arra, aki nem cselekedett irgalmasságot».[2]

Isten irgalmasságában természetesen *semmi sincs az emberi irgalom gyöngeségéből:* a lágyságból, érzelgősségből, szenvedésből (a szentágostoni «misericors est quasi habens miserum cor» szerint). «Ha az irgalomból gondolatban eltávoztatod az együttszenvedést, úgy hogy megmarad a támogatásnak és a nyomorúságtól való megszabadításnak jóakarata, akkor lesz némi sejtelmed az isteni irgalom mivoltáról».[3] Ami ebben az együttszenvedés nélküli abszolút irgalomban némi idegenszerűséggel hat a szemléletbe rögzött emberre, azt is fölséges módon kiegészíti a megtestesülés: «Mindenben hasonlónak kellett lennie atyjafiaihoz, hogy irgalmas legyen és hűséges főpap az Isten előtt».[4]

3. Isten igazságossága.

Tétel. **Isten föltétlenül igazságos.** Ez *hittétel* az Egyház ősi egyetemes tanítása értelmében.

Magyarázat. Az *igazságosság* «állandó készség mindenkinek megadni a magáét» (Ulpianus; «suum cuique»). Megnyilvánul egyenlőkkel szemben mint *kölcsönös* igazságosság (iustitia commutativa): az egyenlőértékű teljesítmények tulajdonos-cseréje (do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias). Ebben az értelemben természetesen Istennél nem lehet szó igazságosságról; ő minden értéknek forrása, a kölcsönösség csereviszonyába semmiféle lény nem léphet vele. «Ki adott előbb neki visszafizetés fejében?».[5] A *törvényszerű* igazságosság (iustitia legalis), mellyel az alattvaló a felsőbbségnek, illetőleg az általa képviselt és nyomatékozott törvénynek tartozik engedelmesség és közszolgáltatás alakjában. Ez természetesen szintén ki van zárva Istennél, mint aki fölött nincs úr és törvény (36. § 2), hanem ő maga minden törvénynek és tekintélynek forrása. Mindamellett forrásszerűen (architectonice, amint Szent Tamás mondja) megvan Istenben is; ő a saját szentségének és bölcseségének tartozik azzal, hogy a valókat a tőle megállapított természetük és értékességük szerint kezelje. Marad a fölülről lefelé érvényesülő, az *osztó* igazság (iustitia distributiva), mely a teremtményeknek teljesítményeik szerint juttatja a közjavakat, illetőleg szolgáltat igazságot. Az isteni osztó igazság mint jutalmazó és büntető igazság (iustitia remunerativa et vindicativa) valósul. Istennél jutalmazó igazságról természetesen nem abban az értelemben lehet szó, mintha erre bármely teremtmény jogcímet szerezhetne Istennel szemben; Isten nem a teremtményeknek, hanem önmagának adósa. «Isten megkoronázza a maga ajándékait, nem a te érdemeidet.»[6] Mindezt figyelembe véve, az isteni igazságot tehát így lehet meghatározni: Istennek állandó készsége a teremtményeket (a tőle megállapított) való értékük szerint kezelni.

Bizonyítás. Az *ószövetség*nek egyik vezérgondolata: Jahve az erkölcsi rend megvesztegethetetlen őre, aki személyválogatás nélkül megfizet egyeseknek és népeknek, kinek-kinek tulajdon művei szerint.[7]

[1] Mt 6 11; cf. 18 28. [2] Jac 2 13. [3] *August.* Quaest. ad Simpl. II 2, 3. [4] Heb 2 17. [5] Rom 11 35; cf. Mt 20 15 1 Cor 4 7; August. In Ps 137, 18 kk. [6] *August.* In Ps 102, 7; cf. *Thom* I 21, 1 ad 3; III 114, 1 ad 3. [7] Deut 27 12—28 68 Ps 88.

Ez a gondolat a prófétáknál az egyetemes ítélet távlataiba tágul. Már a legrégibb üdvtörténet az isteni büntető igazságszolgáltatás hatékony példáiként odaállítja Kaint, a vízözönt, Sodomát, József testvéreit, a nép bolyongásait, a fogságot. Mindezek a valóság eleven erejével vésik a nép lelkébe az igazságot és váltják ki belőle a vallomást: «Igazságos vagy, Uram, és igaz a te ítéleted».[1]

Az ószövetség ez alapvető tanításának *nem mond ellen*, hogy *a)* Isten a Fáraót és Abimeleket bünteti *Ábrahámnak a feleségét*, Sárát illető hazugsága miatt.[2] Itt ugyanis Isten csak Ábrahámnak adott szavát állja, és nem tökéletlen magatartását hagyja jóvá. *b)* Az *Egyiptomból menekülő zsidók*nak a bennszülöttekkel szemben elkövetett csalása, illetőleg lopása.[3] Ez ugyanis jogos kárpótlásnak volt szánva a kemény és jogtalan szolgaság miatt, amit aztán a zsidók tökéletlenül hajtottak végre. Egyébként Istennek a teremtmények és dolgaik fölött való abszolút tulajdonjoga módot ád neki arra, hogy felsőbb célok érdekében (pl. misztikai vonatkozások miatt is, mint a kérdéses esetben; cf. nagyszombati Exultet) rendelkezzék az emberek tulajdonával.[4] *c)* Isten jutalmaz az ezredik nemzedékig, és *bünteti az atyák bűneit negyedízig*.[5] Ebben t. i. kifejezésre jut az emberi szolidaritás nagy ténye (572. lap), melyet a Szentírás korábbi könyvei a maguk fejletlenebb álláspontján értelmeznek, illetve bárdolatlanabbul fejeznek ki. A megfelelő fogalmazást és kiigazítást a próféták adták: «A fiú nem viseli atyja gonoszságát, és az atya nem viseli fia gonoszságát; az igaznak igazsága őrajta leszen, és az istentelennek istentelensége őrajta leszen».[6]

Az *Üdvözítő* az ítéletről szóló példabeszédekben[7] és az utolsó ítéletről szóló nagy beszédében[8] éles világításba helyezi az isteni igazságosságot. Az apostolok ezt csak megismétlik: «Megátalkodásod és töredelmetlen szíved szerint haragot gyüjtesz magadra, a haragnak és az Isten igaz ítélete kijelentésének napjára; ő majd megfizet kinek-kinek a cselekedetei szerint».[9] Mikor a marcioniták és gnósztikusok ellentétet akartak kimutatni az ószövetség kemény szigorú Jahvéja és az újszövetség szeretetreméltó, szelíd atya-Istene közt, a *szentatyák* e pontban is energikusan védelmére keltek a két szövetség azonosságának és folytonosságának,[10] és bátran szemébe néztek annak a kérdésnek: Miért sujtja Isten sokszor szenvedésekkel az igazakat a földön? (l. 46. § 3).

Az *elme* így következtet: Az igazság Istennek az a készsége, mellyel a lényeket való értékük szerint kezeli, nevezetesen minden eszes valónak olyan végső sorsot biztosít, amilyent érdemel. Ám a dolgok értékét maga Isten állapította meg teremtői elhatározásával; változatlan *bölcsesége és szentsége* biztosíték arra, hogy az értékeknek ezt a tőle megállapított rendjét fönn is tudja tartani, vagyis meg tudja becsülni; és mindenhatósága kezesség arra, hogy ennek a megbecsülésnek érvényt tud szerezni, vagyis meg

[1] Ps 118$_{137}$; cf. 10$_{8}$ 30$_{2}$ 34$_{24}$ Tob 3$_{2}$ Jer 23$_{6}$ 33$_{16}$. [2] Gen 12 20. [3] Ex 3$_{21}$ 11$_{2}$ 12$_{32-38}$ Ps 104$_{37}$. [4] Cf. Mc 5$_{12}$. [5] Ex 20$_{5}$. 34$_{7}$ Num 14$_{18}$; Deut 5$_{9}$; cf. Ez 18. [6] Ez 18$_{20-32}$; Jer 31$_{29}$. [7] Konkoly Mt 13$_{24-43}$; szőlőművesek Mt 20$_{1-16}$; lakoma és menyegzős ruha Mt 22$_{1-14}$; talentumok Mt 25$_{14-30}$; gonosz sáfár Lc 16$_{1-13}$; oktalan gazdag Lc 12$_{16-21}$; kegyetlen szolga Mt 18$_{21-35}$; tíz szűz Mt 25$_{1-13}$. [8] Mt 23—25. [9] Rom 2$_{5}$; cf. 2 Cor 5$_{10}$ 2 Thes 1$_{6-10}$ 2 Tim 4$_{8}$. [10] *Iren.* III 25 IV 40; *Tertul.* Marc. I 26; II 11; *Origen.* Princ. II 5, 1 kk.

tudja valósítani a harmóniát az egyes lények léttartalmi értéke, teljesítményei és sorsa közt. Ha etekintetben a tapasztalati világ körében sokszor kínzó ellentétek tátonganak, melyeket az emberi belátás nem tud áthidalni (főként a jóknak szenvedésében), nem szabad felednünk, hogy nekünk csak a világnak egy kis szelete fölött van áttekintésünk. A kinyilatkoztatás itt az egyetemes ítéletre utal mint az isteni igazságosság nagy revelációjára (114. § 3)

Az isteni igazságosság természete. Etekintetben *tévedésben vannak* a *racionalisták* (akikhez csatlakoztak a 19. század elején a félracionalista Hermes és Stattler katolikus hittudósok; eléjük harangoztak már az alexandriai atyák *a büntetés kizárólagos gyógyító* rendeltetésének hangoztatásával), kik Socinustól a Ritschl-Harnack-féle liberális protestáns iskoláig és a legújabb büntetőjogi irányig (Liszt iskolája) azt vallják: Isten igazságosságával illetőleg szentségével vagy legalább jóságával nem fér össze a merőben megtorló büntetés (poena vindicativa), hanem csakis a gyógyító (medicinalis). Ennek logikus következménye, melytől azonban a katolikusok többnyire meghőköltek: örök kárhozat nincs, minthogy ott már nincs helye gyógyító büntetésnek.

Ennek az álláspontnak azonban világosan ellenmond *a)* a *Szentírás:* «Kiki azzal bűnhődik, ami által vétkezik»,[1] és: «Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek, úgymond az Úr».[2] Ellene mond *b)* a *szentatyák* egyetemes tanítása, ha kivesszük az alexandriaiakat, nevezetesen Origenest, aki nem rettent vissza súlyos tévedésének még súlyosabb következményétől: az örök kárhozat tagadásától.[3] *c)* De az elmélő *megfontolás* nevében is vissza kell utasítani. A megtorló büntetés ugyanis nem egyéb, mint az *Isten abszolút szentségének a bűnnel szemben való érvényesülése.* A bűn a legmélyebb mivoltában istenellenes lázadás, Istentől való elrugaszkodás; büntetése nem egyéb, mint ennek a mivoltának érvényesülése és kifejtőzése a bűnösön. Az igazságosság követeli, hogy Isten mindenkinek megadja azt, amit maga akart és megérdemelt; ámde a bűnös a bűnt akarta, tehát akarnia kellett a büntetést is; aki ülteti a fát, a gyümölcsét is akarja; volenti non fit iniuria. Isten itt az örök, szent erkölcsi törvény képviselője és megtestesítője, aki *nem bosszut lihegő* szenvedéllyel büntet, hanem megmutatja változatlan szent arculatát, mely a törvénytisztelő jámbor felé irgalom és jutalom, a bűnös felé pedig (csak a bűne miatt!) rettenet és ítélet. Egyrészt tehát itt Istenhez méltatlan mozzanatok nincsenek: «Nem sóvárogja Isten a bűnösnek büntetését, mintha jól akarna lakni bosszúval, hanem ami igazságos, azt határozza nagy csöndességgel, és hajtja végre helyes akarással».[4] Másrészt pedig Istennek jósága és kegyessége kiragyog a megtorló büntetésből is. Csak így jut ugyanis a bűnösnek és másoknak világos tudatára, hogy a bűn nem képzelet-szülemény, hanem rettenetes valóság, melytől megszabadulni illetve távol maradni a legszükségesebb föladat, s ettől nem szabad sajnálni semmi erőfeszítést.

A racionalistáknak a büntetés gyógyító természetéről vallott fölfogása («nem börtönöket, hanem kórházakat és javítóintézeteket!») *végzetes*

[1] Sap 11_{17}. [2] Rom 12_{19}; cf. Deut 32_{41} Jos 32_{18}. [3] *Nazianz.* Or. 16, 7; *Ephr.* De fine 1, 3; *Chrys.* Hom. de poena 9; In Eph 4, 10; *Hieron.* In Is VI 13; XVIII 65, 6; *August.* In Ps 9, 1; Ep. 138 2, 12. [4] *August.* ap. Prosper. Sent. 12; *Thom* 1 II 87, 3.

*optimizmusá*ban nem látja az emberiség nagy tragikumát, a bűnt, és így súlyosan meghamisítja a valóságot; tudatlanra veszi az embernek Istenhez való alapvető viszonyát: a föltétlen hódolat kötelezettségét; és mikor a jelen pedagógiai, társadalmi és emberkezelő nagy föladatait elszakítja a másvilági szentesítésektől, elképesztő gyorsasággal zátonyra fut, mint a 18. század pedagógiája és a 20. századi szociáldemokrata kommunizmus uralma mutatja. A megtorló büntetés jogosultságának tagadása voltakép a bűn tagadása és naturalista optimizmus, melynek logikai alapja csak materialista ízű monizmus lehet, és ennélfogva magában hordja halálos ítéletét; ha minden egy valónak mozzanata, nincs helye eszménynek.

Az *ellenkező véglet:* Isten igazságossága megköveteli, hogy *minden bűn bűnhődjék.* Igy gondolkodnak Szent Anzelm (aut poena, aut satisfactio !), s utána Tournely, Liebermann, Dieringer stb. Ámde nyilvánvaló, hogy az erkölcsi rend csak azt követeli, hogy Isten fölsége és az erkölcsi törvény sértetlensége óva maradjon; ennek elvben elég van téve a bűnös bűnbánatával. Ez esetben tehát Isten elengedheti a büntetést, és fölségét ez a kegyelmi tény is mutathatja.[1] Más kérdés, van-e bűn, mely már magában ne hordana valamilyen büntetést is?

Nehézségek.

1. Isten az ő *javait nem egyenlően osztja* el, hanem egyeseknek és közösségeknek többet ád pl. a «választott» népnek is. — *Megoldás.* Ez nincs az isteni igazságosság ellen; mert ő senkinek semmivel nem tartozik; minden, amit ád, az ő szuverén fejedelmi bőkezűségének adománya. Aki pedig ajándékot kap, nem panaszkodhatik igazságtalanságról.[2] De még ebben is kitetszik az isteni igazságosság: Akinek több adatott, attól több is követeltetik;[3] a választottság nemcsak kegy, hanem teher is.

2. Az *igazak földi szenvedései* és az örök kárhozat: 46. § 2 és 123. § 3.

3. *Az isteni igazságnak ellenére jár az irgalom;* hisz azért irgalom, mert enged a szigorú igazságosságból. — *Megoldás. Az embernél* irgalom és igazság ellenlábasoknak tűnnek föl, melyek alig egyeztethetők össze. Az irgalom szánalomból, a nyomorúságra való tekintettel érdemen alul büntet, illetőleg érdemen fölül jutalmaz; az igazság pedig pontosan érdem szerint jutalmaz és büntet. Az *irgalom a személyből,* annak konkrét helyzetéből, inségéből és szükségleteiből indul ki és attól veszi irányítását; az *igazság ellenben az elvont rideg törvényhez* szabja a magatartását. A nyomor iránt elnéző, egyoldalú, lágy és ezért mások iránt sokszor irgalmatlan irgalom veszedelme egyfelől, a keményszívű igazság-fanatizmus kísértésbe másfelől ismerő, érzelmi és cselekvő képességünk korlátoltságában gyökerez. Ha egyoldalúan befolyásoltatjuk magunkat az előttünk vergődő egyéni konkrét nyomorúságtól, és szenvedőleg átengedjük magunkat a merőben érzelmi együttszenvedésnek (con-passio, Mit-leid), és nem vesszük tekintetbe sem a köz javát, sem az azt képviselő egyetemes törvényt, vagy nem tudjuk kellően érvényre juttatni annak igényeit, irgalmunk egyoldalú és igazságtalan. Pl. a törvénytelen anyaság iránti irgalom lehet irgalmatlanság a törvényes anyaság és az erkölcsi törvény iránt; a «tout comprendre c'est tout pardonner» elve is az egyoldalú értelmi méltatást dicsőíti az

[1] *Thom* I 21, 3 ad 2; III 1, 2; 46, 2. [2] Lásd a szőlőművesek példabeszédét Mt 20$_{13}$. [3] Act 14$_{16}$ 17$_{29}$ $_{31}$ Mt 25$_{14-30}$.

egyetemes és ideál-tisztelő erő és következetesség rovására. Ha viszont a konkrét egyéni nehézségekkel és mentő körülményekkel nem törődve az elvont törvény igényeit képviseli valaki szívtelen shylocki következetességgel, az egyoldalú igazság-erőszakolás lejtőjére kerül, mely sokszor váratlanul átcsap a legnagyobb igazságtalanságba : summum ius summa iniuria (a *fanatizmus* kegyetlenségei !). Az emberi kötöttségnél és tehetetlenségnél fogva állásfoglalásunk többnyire e két véglet között cselleng, és ritkán közelíti meg azt az ideált, mely össze tudja egyeztetni az irgalom elnéző gyöngédségét az erkölcs és a köz javát érvényesítő igazsággal.

De *Istennél* az irgalom és igazság útja egy : «Az Úr minden útja irgalom és igazság ;» «az irgalom és hűség találkozik ; az igazság és béke csókot vált».[1] *Irgalom és igazság Istennél egybeesnek* a valóságban, csak érték szerint különböznek. Az isteni igazságosság ugyanis Istennek az a tökéletessége, melynél fogva minden lényt való értéke szerint méltányol és kezel. Ám *a)* a teremtmények értékeit is ő állapította meg ; és így már első ténye a teremtményekkel szemben irgalom : a lét gyökerei Isten irgalmas leereszkedő nagylelkű adakozásába nyúlnak.[2] *b)* A lények mivoltához az is hozzátartozik, hogy a maguk lábán, Isten nélkül nyomorultak. Isten a maga számára alkotta a valókat, ő maga helyezte beléjük azt a bágyadtságot, mely csak az ő érintésére éled. Mikor tehát beleállította az embert egy méreteivel szédítő, etikailag közömbös, érzéketlen természetbe, súlyos valláserkölcsi föladatokat tűzött eléje, belekapcsolta a történelmi és társadalmi összetartozásnak szinte kibogozhatatlan szövedékébe, s e három világ mindegyike lépten-nyomon csak gyámoltalanságát és Istenre-szorultságát bizonyítja reá : azzal már zálogot is adott, hogy ügyefogyottságának teljes mértéke szerint akarja őt méltányolni és kezelni; csak összes nehézségeinek, mentségeinek, multból eredő terheltségeinek és jövőre irányuló igyekezeteinek, társadalmi és történeti kötöttségeinek kimerítő tekintetbevételével akarja őt megítélni. S ez *irgalom, mert a konkrét helyzeteket méltányló elnézés; de egyben igazság is, mert való értéke szerint kezeli az embert.*

4. Isten igazmondása és hűsége.

Tétel. **Isten föltétlenül igazmondó és hű.** Ez *hittétel* az Egyház rendes előterjesztése és a vatikáni zsinat értelmében.[3]

Magyarázat. Az igazmondás a beszédben, a hűség a tevékenységben való igazságszeretet. Igazmondó az, akinek szavai födik gondolatait ; hűséges, akinek tettei egyeznek a szavaival. Isten igazmondása mindentudásánál fogva a tárgyi igazság tévedhetetlen nyilvánítása, hűsége pedig mindenhatóságánál fogva ígéreteinek és fenyegetéseinek föltétlen beváltása. Isten hűsége voltaképen benne van igazmondásában ; minthogy mindenkor föltétlenül igazat szól, akkor is igaz a szava, ha ígér vagy fenyeget. Az isteni igazmondás hitünknek, a hűség reményünknek alapja és forrása.

Bizonyítás. Az *ószövetség* Isten igazmondását főként ígéreteinek megtartásában állítja a vallásos lélek elé. S ez a mozzanat az ószövetségi vallásnak egyik alapgondolata : Isten a szövetség Istene, aki minden körülmények közt állja szövetségi kötelezettségeit : «Én vagyok az Úr

[1] Ps 24$_{10}$; 84$_{11}$. [2] *Thom* I 21, 4. [3] Vatic. 3 cp 1 3 *Denz* 1782 1784.

(Jahve), és nem változom».[1] «Nem ember az Isten, hogy hazudjon, s nem ember fia, hogy változzék. Mond-e hát valamit anélkül, hogy megtenné? Szól-e valamit anélkül, hogy teljesítené?»[2] Ezen a gondolaton épül föl az ószövetségi történetírás pragmatizmusa is.[3] Ezért Isten szavára mint rendíthetetlen sziklára lehet építeni.[4] Az újszövetség szerzői Isten igazmondásának nagy bizonyságát látják az ószövetségi jövendölések teljesedésében[5]; s az *Üdvözítő* mint az egész ó törvény teljesítője és végrehajtója[6] Isten megbízhatóságának fölséges exponense: «Ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak».[7] Kivált Szent János írja meg az isteni igazlelkűségnek evangéliumát: Szembeállítja a sátánnal, a hazugság atyjával az Üdvözítőt, aki maga az igazság és igazság tanuja[8]; aki az igazság lelkét küldi[9] és az igazság szabadító erejét hirdeti.[10] Szent *Pál* az ókereszténységnek egyik legkínzóbb kérdését, a zsidókérdést (miért vetették el Krisztust és evangéliumát ők, a hivatottak?) fölséges gondolatmenetben az isteni hűség dogmájának világánál oldja meg,[11] és az egész idevonatkozó szentírási tanítást erőteljesen összefoglalja: «Ha hűtlenek leszünk, ő hű marad; meg nem tagadhatja önmagát».[12]

Az *ősegyház* az ő hitének eleinte gyakorlati kifejezést adott; rávallottak az *apologéták*, mikor a messiási jövendölésekből érveltek, a *vértanuk*, mikor a hű kitartás krisztusi jutalmának ígéreteiből merítettek erőt halálos hitvallásukhoz. Mikor aztán a priszcillianisták kezdték tanítani, hogy a hazugság és istentagadás meg van engedve, sőt vakmerően szentírási példákra is hivatkoztak, a szentatyák elméletileg is nagyobb figyelmet szenteltek Isten igazmondásának; így Szent Ágoston De mendacio ad Consentium (egy előző hasonló című munkában nem szólt még elég szabatossággal) Istennek az Irásban megnyilvánuló igazmondását védelmébe vette a szabadabb fölfogású Szent Jeromossal szemben.[13]

Az *elme* is meg tudja állapítani, *a) aposzteriori:* a lelkiismeret szava megvesztegethetetlenül képviseli előttünk az erkölcsi törvény szentségét, nevezetesen a föltétlen igazlelkűség kötelezettségét. Minthogy az erkölcsi kötelezés forrása csak Isten szent akarata lehet (34. § 2), a föltétlen igazlelkűségre kötelező akarat is csak szent igaz lehet. *b) Apriori:* Isten mindent tud; minthogy pedig Istenben nem más a mindentudás mint az akarat, nevezetesen a kifelé való megnyilatkozásnak, a közlésnek akarata, tehát föltétlenül igazmondó; s minthogy a föltétlenül igaz kijelentések közül azokat, melyek ígéretet vagy fenyegetést tartalmaznak, mindenhatóságánál fogva föltétlenül végre is hajtja, egyben hűséges.

Jelentősége. Isten igazlelkűsége és hűsége a teremtmény számára az *Istenhez való közeledésnek biztos útját egyengeti.* Isten nem játszik a teremtményekkel; mindegyiket komolyan veszi, mindegyikkel jót akar; ha az emberhez méltó és Istennek tetsző élet súlyos föladat is, mely alatt az önmagára utalt ember roskadoz, a kinyilatkoztatásból és a természetből Isten igazsága szól; s ez biztosíték, hogy útmutatásai nem útvesztők, hanem az örök hazának útjai, ígéretei és fenyegetései viszont nem retorikai rakéták,

[1] Mal 3$_6$. [2] Num 23$_{19}$. [3] Deut Jud; rövid programját lásd Judit 5$_{17-24}$. [4] Is 26$_4$ 40$_8$ cf. Ps 17$_3$ 70$_3$. [5] Lc 1 2$_{29-32}$ Mt 11$_{3-5}$ Lc 24$_{27}$ Jn 5$_{39}$. [6] Mt 5$_{17}$. [7] Lc 21$_{33}$. [8] Jn 3$_{33}$ 5$_{19}$ $_{30-44}$. [9] Jn 14$_{17}$ 16$_{13}$. [10] Jn 8$_{32}$. [11] Rom 9—11. [12] 2 Tim 2$_{13}$; cf. Rom 3$_4$ 9$_6$ Heb 6$_{18}$ 10$_{23}$ Tit 1$_2$. [13] *August.* Ep. 28; cf. *Origen.* In Gen tom. 3, 9.

hanem a tétova lélek biztos útjelzői és támaszai. Valóban, az igazmondás és hűség az isteni szeretet királyi sasának két szárnya, melyeken tanítja és biztatja eszes teremtményeit az örök hazába irányított röpülésre.[1] «Bár lakhatnék mindörökké hajlékodban, hogy oltalmat lelhetnék szárnyad árnyékában.»[2] Egyben azonban elutasíthatatlan kötelezés és útmutatás *a lelkiélet alapvető föladatára* nézve: Isten képmása csak az igazlelkűség tiszta alapszínén tud teljes tartalmával kibontakozni. «Lélek az Isten: és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok.»[3]

5. fejezet. Az isteni Szentháromság.

A Szentháromság titka a kinyilatkoztatott tanítások, tettek és föladatok foglalata, forrása és középpontja. A természetfölötti világrendben az egy Isten mint három isteni személy egysége jelenik meg, és *ez a Hármasszent-egység nyomja rá sajátos bélyegét a természetfölötti világrend minden mozzanatára:* az isteni személyek küldetése valósítja meg a természetfölötti világrendet a történelemben, az egyesekben és az Isten országának szervezetében; és a Szentháromság örök életében való közvetlen részesedés az Istenhez hű teremtmények boldog hazatérése. A hivő elme és a hivő élet számára tehát a legelső elméleti és gyakorlati föladat vallani és egész lélekkel lehetőség szerint földolgozni a Szentháromság igazságát, jóllehet e titkok titkát kimeríteni sohasem fogjuk. «Mikor a Szentháromságról tárgyalunk, óvatosan és szerényen kell szólnunk; mert sehol sem veszedelmesebb a tévedés, sehol sem fáradságosabb a kutatás, sehol sem gyümölcsösebb a megtalálás.»[4]

A dolog természete és a dogmatörténet menete azt javalja, hogy 1. előterjesszük a titkot és megállapítsuk hiteles egyházi értelmét szemben az eretnek eltorzítással; 2. a hit forrásaiból bizonyítsuk létezését; 3. a hittudósok útmutatása szerint kifejtsük tartalmát; és végül 4. reflektáló korunk igényei értelmében megállapítsuk az észhez való viszonyát.

Irodalom. Az *atyák* már a 3. század közepe óta monografiákban tárgyalják a Szentháromság titkát. Az első *Novatianus* De Trinitate (M 3, 911–982). Legkiválóbbak: *Athanasius* Ctra Arianos orationes 4 (a Fiúról) és Ad Serapionem ep. 4 (főként a Szentlélekről); *Basilius* Ctra Eunomium ll. 5; és öccsének e mű védelmére írt kitűnő munkája: *Gregor. Nyssen.* Ctra Eunom. ll. 12; *Gregor. Nazianz.* Or. 5 theologicae; *Didymus* De Trinitate ll. 3; *Cyrillus Alex.* Thesaurus de ss. Trinitate. A latinok közt: *Hilarius* De Trinitate ll. 12; *Augustinus* De Trinitate ll. 15 (1–4 pozitiv bizonyítás és küldések; 5–7 fogalmi meghatározások; 8–15 spekulativ kifejtés), a legkiválóbb patrisztikai mű. A *skolasztikusok* közt: *Anselmus* Monologium; *Richardus a s. Victore* ll. 6 de Trinitate. A skolasztikusok e spekulativ munkáját betetőzték *Alexander Halens.* I 42 kk., *Bonaventura* In Sent. 1 és *Breviloquium* I 1–6, kivált azonban *Thom* I 27–43, Ctra gent. IV 1–26; *Dionysius Carthus.* In Sent. 1 összefoglalja a skolasztikus spekuláció eredményeit. A *Tridentinum utániak* közül említést érdemelnek: *Bellarminus* (De Verbo), *Gregorius de Valentia* (De Trinitate ll. 5) és *Petavius*

[1] Ex 19$_4$ Deut 32$_{11}$. [2] Ps 60$_5$; 35$_8$ 62$_8$. [3] Jn 4$_{24}$; cf. 2 Cor 3$_{17}$ Mt 5$_{37}$. [4] *August.* Trinit. I 3.

(II III); mind a három apologiai irányban. Pozitiv és spekulativ tekintetben a kor legkiválóbb alkotása *Didacus Ruiz* Commentaria et disputationes in I. s. Thomae de Trinitate 1625. A 17. és 19. századi jeles dogmatikusok összefoglaló művein kívül (legkiválóbb *Scheeben* Dogm. I) említést érdemelnek a következő monografiák: J. *Kuhn* Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit 1857; J. B. *Franzelin* Tr. de Deo trino secundum personas 1883; H. *Schell* Das Wirken des dreieinigen Gottes 1886; A. L. *Lépicier* Tr. de ss. Trinitate 1902; *Hugon* Le mystêre de la Très s. Trinité 1912.

Dogmatörténeti monografiák: J *Lebreton* Histoire du dogme de la Trinité des origines au c. de Nicée I[5] 1919 II[3] 1928; R. *Blüml* Paulus u. der dreieinige Gott 1929; L. *Chopin* La Trinité chez les pères apostoliques 1925; Th. de *Régnon* Études de théologie positive sur la Sainte Trinité 4 k. 1892–98; M. *Schmaus* Die psychol. Trinitätslehre des h. Augustin 1927; Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus u. die Lehrunterschiede zwisches Thomas v. Aquin u. Duns Scotus II. Die trinitarischen Lehrdifferenzen 1930. A. *Stohr.* Die Trinitätslehre der h. Bonaventura 1923; Die Trinitätslehre Ulrichs v. Strassburg 1928. *Krüger* Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt 1905 (a protestáns dogmatörténeti iskola szellemében); *Nager* Die Trinitätslehre des h. Basilius 1912; *Hergenröther* Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem h. Gregor von Nazianz 1850; *Bilz* Die Trinitätslehre des h. Johannes von Damaskus 1909; *Beck* Die Trinitätslehre des h. Hilarius v. Poitiers 1903.

38. §. A Szentháromság titkának előterjesztése.

Diekamp I § 1 4 8; *Bartmann* I § 44–47; *van Noort* 2, 1 intr.; *Scheeben* I 745 kk. 827 kk.; *Petavius* Trin. I 6–II 14 IV. — *Thom* I 29 Gent. VI 5–9; *Billuart* Trin. 1, 1; *Berti* De Deo VII 14. — I. *Döllinger* Hippolytus u. Callistus 1853; H. *Hagemann* Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrh. 1864; C. *Braun* Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation 1876; H. *Gouget* La S. Trinité et les doctrines antitrinitaires 1905; S. *Schloszmann* Persona und πρόσωπον im Recht und im christl. Dogma 1906; *Schütz* A. A bölcselet elemei § 30.

1. A dogma tartalma.

A Szentháromság titkának *summája:* Az egy Isten szentháromság, Deus unus Trinitas.[1] Minthogy pont ugyanarról az alanyról nem lehet ellenmondás nélkül állítani az egységet és a háromságot, kérdés: Istenben miről kell azt mondani, hogy egy és miről azt, hogy három. A 4. lateráni zsinat[2] tanítása szerint Istenben három a személy avagy magánakvaló (hypostasis), és egy a lényeg, a szubstancia avagy természet.

Tehát *Istenben egy* 1. a *lényeg*, az isteni léttartalom teljessége, Istennek ú. n. fizikai lényege (l. 26. § 2 és 27. § 3). 2. A *szubstancia*, mely a teologiai nyelvhasználatban gyakran és a bölcseletben általában magánvaló (quod substat), szemben a járulékokkal: az a való, mely

[1] Toletan. XI *Denz* 278. Ez a szó Trinitas már a 2. században használatos; τρῖα; *Theophil.* II 15; trinitas: *Tertullian.* Prax. 2. [2] Caput *Firmiter Denz* 428.

magában létezik és nem másban mint belső alanyban (ens existens in se et non in alio tamquam subiecto intrinsecae inhaesionis). A teologiai nyelvhasználatban azonban igen gyakran és a szentháromságtanban mindig: a létező magánvaló lényege.[1] 3. A *természet*, vagyis a teljes léttartalom a tevékenység szempontjából tekintve; ami sztatikai szempontból lényeg, az dinamikailag tekintve természet, a tevékenységek közvetett elve (principium quo agendi remotum).

Istenben három: 1. A ὑπόστασις (suppositum = a magánakvaló, önálló való), vagyis a teljes, önálló magánvaló, mely nemcsak magában áll, mint a szubstancia általában, hanem magának is van, amennyiben nincs máshoz kötve, mint annak fizikai vagy lényegi része (mint pl. a kar az emberhez, a lélek a testhez). A teljes magánvalót jellemzi tehát a (maga nemében) hiánytalan léttartalom és a közölhetetlenség. A teljes, önálló magánvaló zárt lét- és tevékenységkört alkot; egészen magának való, és ennyiben a tevékenységeinek birtokosa és alanya (principium quod agendi): actiones sunt suppositorum. 2. A *szubszisztencia* konkrét értelemben azonos a suppositummal; absztrakt értelemben a suppositumnak vagyis a teljes, önálló magánvalónak létmódja. Tehát a suppositum szubszisztál = a magánakvaló önállóan létezik. 3. A *személy* eszes magánvaló, vagyis az a való, melynek zárt önállósága, magánakvalósága abban áll, hogy (legalább képességileg) tudatának és akaratának erejében tartja önmagát: tudatos és önhatalmú, önjogú (sui iuris) való. Ezt mondja ki Boethius híres meghatározása is: persona est rationalis naturae individua substantia.[2] A személy tehát egyed, mely létmódjára nézve magánvaló, léttartalmára nézve eszes (a «tényleges» öntudatosság nem tartozik a személy fogalmához!).

Jóllehet ezeknek a kifejezéseknek tartalmát kezdettől fogva vallották az atyák, amennyiben az egy isteni valóságról mondották, hogy Atya, Fiú és Szentlélek, maguk *a kifejezések nem voltak kezdettől fogva egyértelműleg rögzítve* és csak százados hullámzások után nyerték fönt körvonalozott szabatos jelentésüket. Ennek a fejlődésnek során a latin nyelvhasználat, hála Tertullianus nyelvzsenijének és versenyen kívüli tekintélyének, hamarabb állapodott meg.

A görögök közt arra nézve sohasem volt eltérés, hogy azt, ami Istenben egy, φύσις-nek nevezték. De már az οὐσία-t sokan a platoni bölcselet szellemében azonosnak vették a ὑπόστασις-al és így Origenes-el[3] ἑτεροουσία-t vallottak az Atyáról és Fiúról; az antiochiai zsinat is 269-ben Samosatai Pál ὁμοούσιος-ából monarchianizmust olvasott ki. A latinok sokáig húzódoztak a hypostasis-tól, mely betű szerinti fordításban substantia-t jelent, mert a substantia-t Tertull. óta a latin egyház annak a jelölésére használta, ami egy az Istenben. Még 362-ben egy alexandriai zsinatnak nincs kifogása az ellen, hogy a Szentháromságról valaki egy hypostasis-t vagy három egy-lényegű hypostasis-t vall-e.[4] A *persona* ellen viszont a görögök tusakodtak sokáig, mert a megfelelő görög szó: πρόσωπον színész-álarcot, szerepet, föllépést is jelent, és ily értelemben vissza is élt vele a szabellianizmus.

[1] *August.* Mor. Ecclesiae et manich. II 2, 2; Trinit. VII 6, 11; VIII prooem; *Thom* III 2, 6 ad 3; Pot. 7, 2. [2] *Thom* I 29, 1. [3] *Origen.* Orat. 15, 1. [4] Cf. *August.* Trinit. V 2, 3; VII 4, 9.

Basilius[1] nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a görög szentháromsági szóhasználat is határozottabbá vált. Azóta a görögök kedvelt formulája: μία οὐσία ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν.

A hívő katolikus elme ezeket a kifejezéseket csak úgy mint más fogalmakat *analog*, de nem metaforás, hanem tulajdonképeni értelemben viszi át a Szentháromságra,[2] és azt tanítja: Az egy isteni valóság avagy természet vagyis a magától való Lét három személyben szubszisztál; vagyis az egy isteni lényeg három személynek teljesen azonos birtoka. Ezt bizonyítjuk a kinyilatkoztatás forrásaiból. A három személy és az isteni valóság viszonya úgy alakul, hogy az isteni valóság és a három személy csak értékileg különböznek egymástól, nem valós különbséggel (virtualiter, non realiter); az Atya, Fiú és Szentlélek egymástól valósággal (realiter metaphysice) különböznek, még pedig azáltal, hogy a Fiú az Atyától öröktől fogva születik, a Szentlélek az Atyától és Fiútól öröktől fogva származik. A Szentháromságnak ezt a mivoltát és életét kifejtjük a kinyilatkoztatás útmutatása szerint a hittudósok elmélései nyomán.

2. A Szentháromság-ellenes eretnekségek.

Minden eretnekség egyoldalúság: egy magában igaz mozzanatnak túlzása; a katolikus igazság az antagonista mozzanatok egyensúlya. Ebben az értelemben a Szentháromság titkára nézve közvetlenül két *fajta eretnekség lehetséges;* olyan, mely az isteni egységet annyira hangsúlyozza, hogy a háromság tagadására jut: monarchianizmus illetőleg unitarianizmus; másik, mely a személyek hármasságát az egység rovására emeli ki, és szétbontja Isten egységét: tritheizmus. Ezt a logikai egymásutánt nagyjából födi a Szentháromság-ellenes eretnekségek történeti egymásutánja.

1. A **monarchianizmus** két alakban jelent meg:

a) Az ú. n. dinamikus helyesebben *adopciánus monarchianizmus* első képviselői *Theodotus* cserzővarga és Theodotus bankár (és Artemon), akik 190 k. Cerinthus és az ebjoniták nyomán azt tanították, hogy Jézus jámbor ember volt, akire megkeresztelkedésekor rászállt egy isteni erő (δύναμις), melynek segítségével csodákat művelt és nagy szentségre jutott. Ezért aztán Isten őt fiává fogadta (adoptálta). Ez az erő aztán közvetlenül halála előtt elhagyta. *Samosata-i Pál*, antiochiai püspök 260 k. ugyanennek a racionalista zsidózó eszmének olyan fogalmazást adott, mely jobban alkalmazkodott a kinyilatkoztatás kifejezésmódjához: Az egy isteni személy öröktől fogva nemzette magából az isteni értelmet (λόγος) és bölcseséget (σοφία, mely a λόγος-szal vsz. azonos). A nemzett Logos azonos lényegű (ὁμοούσιος) a nemző Istennel, az Atyával, de személytelen (ἀνυπόστατος). Ez a személytelen isteni Logos működött Jézus Krisztusban (aki kiváló ember volt), és méltóvá tette őt a fogadott isteni fiúságra. — A monarchianizmus ellen az *Egyház* nyomban erélyesen állást foglalt. Theodotust a vargát I. Viktor pápa († 198) kiközösítette (vsz. az Apostoli hitvallás alapján állók közül az első, akit ez a sors ért). Samosata-i Pált három antiochiai zsinaton folytatott ravaszkodása után a 269-i antiochiai zsinaton egy Malchion nevű

[1] Ep. 236, 6 etc. [2] *Thom* I 29, 3; lásd A bölcselet elemei § 29.

tudós pap eretnekként leplezte le és a zsinat elítélte ὁμοουσία-tanával együtt, mely az ő szájában az Ige személytelenségének volt kifejezője.

b) A *modális monarchianizmus* (szabellianizmus). 200 k. a szmirnai származású Noetus Rómában, *Sabellius* és *Praxeas* Rómában és utóbb Afrikában kezdték hirdetni, hogy Isten a maga abszolút világfölöttiségében Atya; amint azonban kifelé megnyilatkozik a megtestesülés útján: Fiú. Jézus Krisztus tehát nem merőben ember, mint az adopciánus monarchistáknál, hanem valóságos Isten, de az Atyával azonos személy. Tehát az Atya a megtestesülés által önmagának fia (ezért υἱοπάτορες), és így a Kálvárián az Atya szenvedett (ezért patripassiani). De ha Isten világfölötti magányában Atya, kifelé ható megnyilatkozásában Fiú, nincs hely Szentlélek számára, minthogy ez irányban harmadik lehetőség nem kínálkozik. Alexandriai Dénes csakugyan a Szentlélek iránti érzéketlenséget (ἀναισθησίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος) vet a szemünkre.[1] Ezen akartak segíteni a 3. századi *ázsiai szabelliánusok:* az egy isteni személy az üdvtörténet során három szerepben (πρόσωπον = persona: színész, álarc, szerep, föllépés; ἐνέργεια = lét- és működés-mód, modus; innen: modalizmus) jelent meg: mint teremtő és ószövetségi törvényhozó Atya, mint megváltó (a megtestesüléstől a mennybemenetelig) Fiú, aztán (pünkösd óta) mint megszentelő Szentlélek. *Ankyra-i Marcellus* buzgó antiariánus aztán 330 k. újplatónikus elemekkel bővíti ki ezt a gondolatkört: A rejtett és teljesen transzcendens egy Istenség öröktől fogva tartalmazza a (személytelen) Igét, és ennek közvetítésével három koncentrikus körben, három οἰκονομία-ban nyilvánítja a hatékonyságát: az elsőben teremt, a másodikban testet ölt, a harmadikban a megszentelés művét végzi; és ez a három tevékenységkör alkotja a Szentháromságot. Tanítványa, Syrmium-i (mitrovicai) Photinus visszaesik az adopciánus gondolatkörbe; szerinte csak két ekonomia, két kiterjeszkedés, πλάτυσμος van Istenben. — Noetust *elítélte* egy kisázsiai zsinat; Praxeast Rómában tanításának visszavonására bírták, Sabelliust kiközösítette Callixtus pápa (222), és az egész monarchianizmust nagy szabatossággal elítélte *Dionysius* pápa Alex. Déneshez írt nagyjelentőségű dogmatikai levelében.[2]

2. A **szubordinacianizmus** nem tagadja a három személyt, de tagadja azok azonos-lényegűségét: a második és harmadik szentháromsági személy alsóbbrendű mint az első, kinek alá vannak rendelve (ezért sub-ordinatianismus). Első nagysikerű hirdetője *Arius* alexandriai pap, aki tanárának, Lukianusnak, az antiochiai katechetikai iskola alapítójának nyomdokain 318 k. Θάλεια (Lakoma) c. művében Isten egységét úgy erőszakolta, hogy azzal meg nem fért a katolikus értelemben vett Szentháromság: Az egyedül való igaz Isten (ὁ ἐπὶ πάντων Θεός) nem oszthatja meg természetét, mert egyszerű; de nemzés útján sem közölheti, mert született Isten ellenmondás. Következésképp a Fiú, aki az Atyától különböző személy, nem az Atya lényegéből született, hanem általa lett (γεννητός, nem γεννητός), az Atyának alkotása (κτίσμα), és a nemlétezőkből lett (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν); volt idő, mikor nem volt (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν). De a többi teremtmény

[1] *Euseb.* Hist. E. VII 6. Ennek a jelenségnek az a mélyebb oka, hogy ezek az első eretnekek: Cerinthus, Theodotos, Sabellius és Praxeas még nem a Szentháromság titkával foglalkoztak, hanem azt keresték, milyen vonatkozásban van Krisztus az Istennel. [2] *Denz* 48—51.

előtt lett, és Isten általa teremtett ; tehát közbenső és közvetítő lény Isten és a világ közt ; olyan, mint a gnósztikusok szerint az Istenségből kiáradó eónok ; csakhogy Arius szerint a Logos ezeknek a sem-világ sem-Isten eónoknak foglalata, plérómája (cf. Col 1$_{15}$). Ilyenformán az arianizmus Krisztus isteni kiválóságának és a keresztény eszménynek és életnek első nagyarányú lefokozása, a modern liberális protestantizmus előfutárja. Ez magyarázza meg óriási történeti hatását. Ezt a tanítást, melyet nikomédiai és cezareai Eusebius nagymértékben elősegítettek, az I. niceai zsinat[1] főként alexandriai Sándor, Athanasius és antiochiai Eusthatius szorgalmazására elítélte.

A *niceai zsinat után* az ariánusok egy része mérsékeltebb álláspontra helyezkedett a Fiú természetét illetőleg és azt hirdette, hogy a Fiú az Atyával legalább hasonló lényegű, ὁμοιούσιος, s nem teljesen különböző ἀνόμοιος, mint Arius tanította volt ; és ezt a tanítást *Makedonius* konstantinápolyi püspök átvitte a Szentlélekre, akit Arius teljesen figyelmen kívül hagyott. Makedonius szerint ugyanis a Lélek úgy viszonylik a Fiúhoz, mint a Fiú az Atyához ; vagyis a Fiú legkiválóbb teremtménye. Tehát a Szentlélek nagy, a Fiú nagyobb, az Atya a legnagyobb ; a Szentháromságban egy az Úr, egy a diákonus és egy a szolga ; egy, aki lényegre és hatalomra nézve végtelen: az Atya ; egy, aki lényegre véges, hatalomra végtelen: a Fiú; és egy, aki lényegre és hatalomra véges : a Szentlélek. Ezt a tévedést Szent Atanáz szorgalmazására elvetette az alexandriai zsinat 362-ben és 363-ban, azután Damazus pápa 380-ban egy római zsinaton, és a Teodózius császártól 381-ben összehívott konstantinápolyi zsinat, mely Keleten 451 k., Nyugaton a 6. század második felében egyetemes zsinat tekintélyére emelkedett.[2]

3. A **tritheizmus** első képviselője Joannes Grammaticus *Philoponus* (550 k.) arisztotelikus monifizita Alexandriában, aki monifizitizmusának támogatására magáévá tette a tapasztalat körében helyt álló, de a keresztény hittitkokra nem alkalmazható aristotelesi elvet : ahány személy, annyi természet ; és nem átallotta annak következményeit a Szentháromságra nézve is levonni : Isten három személy, tehát három természet is, melyek együtt fajilag egy lényt alkotnak, miként három ember az egy emberfaj képviselői. A középkorban *Roscellinus* Compiègne-i kanonok († 1123/5 k.) nominalizmusa értelmében csak az egyénnek tulajdonított valóságot, az egyetemest merő szónak ítélte ; szerinte csak ez az ember valóság ; az ember csak szó. Ennek következménye, hogy a Szentháromságban csak a személyeknek tulajdoníthatott valóságot, kik csak értelemben és akarásban egyek ; a három személlyel közös istenséget csak névnek minősíthette. Más úton ugyancsak oda kellett jutnia a szélső *realizmus*nak : az egyetemes való, pl. *az* ember (mint Platonnál) is egyedi önállással rendelkezik ; tehát az istenség is magára áll a Szentháromságban, és így az istenségtől valós különbséggel különböző három személy is közös léttartalom híján három istenséggé válik. Ez voltaképen már nem is tritheizmus, hanem tetratheizmus, amennyiben négy Istenséget állít : a három személyt és az isteni lényeget. Ez burkoltan benne volt talán Gilbertus de la Porrée (Porretanus † 1164) rendszerében ; de biztosan tanította *Joachim de Fiore* apát († 1202), akit a IV. laterani zsinat elítélt.

[1] *Denz* 54 fin [2] *Denz* 58 kk. 223.

4. A **modern Szentháromság-tagadók.** A humanizmus kora óta napjainkig racionalisták és deisták közösen hirdetik, hogy a Szentháromság tana észellenes és ezért elvetendő. A vallási gyülekezetek közül az *unitarianizmus* (Laelius és Faustus Sozzini † 1604 ; már előbb Serveto Mihály, akit Kálvin ezért 1553-ban Genfben máglyahalálra vitt; a piemonti Blandrata György ; a németalföldi arminiánusok) tagadta elsőnek a Szentháromságot, illetőleg azt az adopciánus monarchianizmus szellemében fogta föl : Jézus Krisztusnak a teremtmények fölött kimagasló magasabb hierarchiai méltósága és kiválósága van, és ezért Isten fiának nevezhető, inkább mint mi ; de nem Isten. A Szentlélek az Istennek személytelen éltető ereje. A modern *protestánsok* közül az ortodoxok iparkodnak fönntartani a Szentháromságot. Legtöbben azonban a liberális teologusaik mintájára szabelliánus módon fogják föl ; még pedig vagy inkább Sabellius módjára Isten üdvtörténeti föllépéseit illetik a Szentháromság nevével, vagy inkább Hegel példájára iparkodnak «mentesíteni a Szentháromság hitét a történeti vonatkozásoktól», és csak az Istenben való hitnek különböző szempontjai szerint beszélnek háromságról : a Fiú az Istenben mint történetileg megnyilatkozó objektiv közvetítőben való hitnek tárgya, a Szentlélek az Istenben mint szubjektiv megszentelő erőben való hitnek tárgya. Követik a teoszofisták. A katolikus hittudósok közül *Günther* Antal († 1863) a Hegel-féle bölcselet nyomdokain azt tanította, hogy Isten önvalósító folyamatában három határpont (terminus) keletkezik, melyek viszonylagos különbözőségük és kölcsönös vonatkozásuk tudatával rendelkeznek, és ezért személyek (a személyesség veleje ugyanis szerinte az öntudat), eredetüknél fogva szerves összeköttetésben vannak, kölcsönös vonatkozásuk tudata következtében együtt egységet alkotnak ; de az abszolút isteni öntudat valójában mégis más dolog, mint ők. Ez ugyanaz a négyesség, csak dinamikus alapon, melyet a középkori túlzó realizmus kénytelen volt tanítani ontologiai formában. Elítélte IX. Pius *(Denz* 1655).

3. A Szentháromság titkának hiteles egyházi előterjesztése.

1. Az *Apostoli hitvallás* a Szentháromságra van szerkesztve : «Hiszek Istenben, mindenható Atyában ... és a Jézus Krisztusban, ő egy Fiában ... és a Szentlélekben».

2. *Dionysius pápa* Alexandriai Déneshez írt dogmatikai levelében meglepő szabatossággal utasította vissza nemcsak a szabellianizmust, mely ellen levele irányult, hanem elővételezte az arianizmus és a későbbi triteizmus elítélését is.[1]

3. A *niceai zsinat* az arianizmussal szemben kimondotta : «Akik azt mondják : Volt idő, mikor nem volt (az Ige), vagy mielőtt született volna, nem volt, és azt állítják, hogy a Fiú nem-létezőből lett, vagy más szubstanciából avagy lényegből lett, vagy pedig változékony vagy átváltoztatható, azokat a katolikus egyház kiközösíti.[2]

4. A *nicea-konstantinápolyi hitvallás* a Fiúra vonatkozó niceai és a Szentlélekre vonatkozó (Jeruzsálemben már 350 k. kelendő) konstantinápolyi tanítást bővítésként beiktatta az Apostoli hitvallásba.

[1] *Denz* 48. [2] *Denz* 54 fin.

5. Az *Atanáz-féle hitvallás* szabatosan és részletesen összefoglalja Szent Atanáz tanítását, jóllehet nem tőle való.

6. A Szentháromságról szóló katolikus tanításnak legterjedelmesebb és leggazdagabb kifejtése a *XI. toledói zsinat hitvallása.*

7. A *IV. lateráni zsinat* a hitvallásában (Caput Firmiter) és Joachimmal szemben[1] szabatosan és röviden megfogalmazta a dogmát: «Egy fölfoghatatlan és kimondhatatlan legfőbb valóság (res) van, mely igazán Atya, Fiú és Szentlélek, a három személy együtt és külön-külön mindegyik (azaz a három személy együtt és mindegyik külön mondhatja magáról: én vagyok ama legfőbb valóság). Ezért az Istenben háromság van és nem négyesség, mert a három személy mindegyike ama valóság, t. i. az isteni szubstancia, lényeg vagyis természet... És ama valóság nem nemz, nem születik, és nem származik; hanem az Atya az, aki nemz, a Fiú, aki születik és a Szentlélek, aki származik; így különbözők a személyek, és egy a természet. Jóllehet tehát más valaki az Atya, más valaki a Fiú és a Szentlélek, de nem más valami; hanem, ami az Atya, az a Fiú és a Szentlélek, teljességgel ugyanaz a valami, úgy hogy az igaz és katolikus hit szerint közös lényegűeknek (consubstantiales) kell vallanunk». Vesd hozzá a Szentháromság-vasárnapi mise-prefációt.

8. Végül a II. lyoni és a firenzei zsinat a görögökkel való egyesülés ügyében a Szentléleknek az Atyától és Fiútól mint egy elvtől való származását állapította meg ünnepélyesen (lásd p. 409).

39. §. A Szentháromság titkának valósága.

Diekamp I § 5–11 13; *Bartmann* I § 48—52; *van Noort* 2, 1; *Pesch* II n. 446–87; *Scheeben* I 755–826; *Petavius* Trin. praef. I 3–5 II III. *Thom* c. Gent. IV 3 12–23; *Suarez* Trin. I 12 II; *Billuart* Trin. 1, 2–3; *Berti* VII VIII. — J. *Lebreton* Histoire du dogme de la Trinité I [5]1919; M. I. *Lagrange* Le messianisme chez les Juifs 1909; J. *Göttsberger* Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1919; P. *Heinisch* Das «Wort» im A. T. u. im Alten Orient 1922; Die persönliche Weisheit des A. T. 1923; L. *Duchesne* Les témoins antenicéens du dogme de la Trinité 1882; K. *Künstle* Das Comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht 1905; H. *Hagemann* Die römische Kirche und etc. (38. §). — *Lebreton* Les théories du Logos (Études 1906); H. *Schell* Jahve und Christus [2]1908; U. *Holzmeister* Dominus autem Spiritus est 1908; F. X. *Kiefl* Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie 1911; *Sickenberger* Lux vera 1907; B. H. *Cuner* The Lord's Command to Baptise 1923; G. *Stellinger* Der Paraklet 1923; *Tosetti* Der h. Geist als göttliche Person in den Evangelien 1918; H. *Bertrams* Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus 1913; Th. *Schermann* Die Gottheit des h. Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrh. 1901.

1. Az ószövetség szentháromságtana.

Ma a katolikus hittudósok közt általános nézet, hogy az ószövetség *nem tanítja kifejezetten* a Szentháromság titkát. Mindamellett a Szentháromság tana az ószövetségben legalább *halvány körvonalakban* jelenik meg, és az ószövetségi isteneszme semmiesetre sem az a rideg szegényes monoteizmus, aminőnek a Krisztus utáni rabbi-iskolák a kereszténységgel szemben tanusított merev ellenkezésükben vallották. Az ószövetségi állásponton álló hivő is megsejthette, hogy Isten egysége az isteni

[1] *Denz* 428 és 432.

valóságnak személyek többességében kifejtődő létgazdagságát nem zárja ki; az újszövetség magaslatáról visszatekintő elme pedig az ószövetségi üdvekonomiának úgyszólván minden szögletén megtalálja a szentháromsági alaprajzot. Ez is felel meg a két szövetség viszonyának: az ószövetség az újnak nem ugyan teljes elővételezett mása, de legalább árnyéka; tehát legalább árnyékvonalakban (silhouette-ben) megvázolja azt, amit az újszövetség színes képekben tár elénk.[1]

Lehet-e tovább menni és Szent Tamással[2] meg a legtöbb nagy skolasztikussal azt mondani, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás kimagasló *vezéralakjai* (a patriarkák, Mózes, Dávid, a próféták) Isten kegyelméből a Szentháromságnak világos ismeretére jutottak? Az ószövetség maga erre nem nyújt elég fogódzópontot.[3] Minthogy a Szentháromság titka a természetfölötti rend sarkallója és a megtestesülés titkának föltétele, bajos elgondolni természetfölötti kinyilatkoztatást e két titoknak legalább burkolt kinyilatkoztatása nélkül. Bizonyos továbbá, hogy a Szentháromság titkának újszövetségi, kifejezett kinyilatkoztatását Isten fokozatosan előkészítette, nevezetesen a babiloni fogság után, úgy hogy az Üdvözítő megjelenése korában már csak a kifejezett megpecsételés hiányzott. Az ószövetségben a Szentháromság titkának a következő nyomait lehet találni:

1. A Genezis *többes számú* kifejezései. — «Teremtsünk embert», «Ádám olyan lett, mint egy közülünk», «szálljunk alá, és ottan zavarjuk össze nyelvüket»[4]; ezeket a szentatyák jobbára úgy értelmezték, mint a Szentháromság személyeinek egymásközt folytatott beszélgetését.[5] A zsidók általában úgy magyarázták (Philo), hogy Isten az angyalokkal vagy az elemekkel beszél. A mai racionalisták teljesen tévesen a politeizmus maradványait látják bennük. A keresztény értelmezők régebben fölségi többesre (pluralis maiestaticus) is gondoltak, a maiak inkább az Elohim-mal való szintaktikai egyeztetést látnak bennük. Ez az utóbbi magyarázat azonban nincs ellentétben a szentatyák ama gondolatával, hogy itt valamelyes utalás történik az Istenségben rejtőző többességre[6]; hiszen az Elohim név azt mondja, hogy az isteni tökéletességek, melyeket a pogányok sok istenszemély közt osztottak meg, mind megvannak az *egy* igaz Istenben.

2. *Jahve küldötte*, angyala (מַלְאַךְ יהוה). — A bűnbeesés után, a közvetlen érintkezés megszüntével Isten rendesen küldöttje (מַלְאָךְ) útján nyúl bele láthatóan az üdvtörténet folyásába. Ez a küldött sokszor Jahvéval van azonosítva. Tehát úgy tetszik, mintha ezzel jelezve volna egy kettősség az Istenségben: a küldőnek és küldöttnek kettőssége. A régebbi szentatyák Jahve küldöttjét az örök Igével azonosították. Mikor aztán az ariánusok az ő szubordinacianizmusukat akarták kiolvasni belőle, Szent Ágoston egy Krisztus-képviselő angyalra értelmezte. Nyomában jártak a skolasztikusok: a második isteni személy csak az újszövetségben jelenik meg láthatóan. Nem lehet azonban figyelmen kívül hagyni, hogy Izajás és Malakiás szerint a megváltó a nagytanács angyala, a szövetség angyala.[7]

[1] Heb 10_1; cf. Jn 1_{17} 1 Cor 10_{11} 2 Cor 3_{16-18} Gal 3_{24}; lásd I4. §. [2] *Thom* 2II 2, 7 8; 174, 6; I 57, 5 Verit. 14, 11 c. Cf. *August.* Mor. Eccl. I 16, 17 kk.; Gen. litt. V 19. [3] Lásd azonban Jn 8_{56}; Mt 13_{17} Lc 10_{24}. [4] Gen 1_{26} 3_{22} 11_7. [5] Cf. *Petavius* II 7. [6] Gen 16_{7-14} 18_2 (a Mambre völgyében Ábrahám «hármat látott, egyet imádott» Ambr.) 21_{14-19} 31_{11-13} Ex 3_{12}. 14_{19}. [7] Is 9_6 Mal 3_1; cf. Ex 33_{26} coll. c. $12-16$.

3. *A Messiás.* — Az ószövetségi megváltó-tan nincs kifejezetten a Szentháromságra hangolva. De a Megváltó kétségtelenül határozott személyiség ; továbbá nemcsak Istentől van küldve, hanem egyenest Istennek van nevezve.[1] Sőt az Istenségben való örök titokzatos eredése is sejtetve van : «Szólt hozzám az Úr : Fiam vagy te, a mai napon nemzettelek én téged» ; «Méhemből a hajnali csillag előtt nemzettelek én téged.»[2] Jóllehet magából a szövegből itt nem lehet eldönteni, vajjon metafizikai születésről van-e szó vagy csak etikai (fogadott) fiúságról, biztos, hogy a zsidók az Üdvözítő korában a Megváltónak az Istenből való metafizikai fiúi származását vallották és várták.[3]

4. A *személyes bölcseség* tana. — Jób és Baruch[4] még dologilag fogják föl a bölcseséget. Jer-al aztán autochton módon, minden idegen behatás nélkül kezdődik a bölcseség személyesítése. A fogság utáni bölcseségi könyvek az isteni bölcseséget általában úgy mutatják be, hogy már nem tekinthető egyszerűen csak isteni tulajdonságnak, sőt merő személyesítésnek sem, hanem isteni személyként jelen meg ;[5] különösen jellemző : «Nem voltak még tengerek, és én már fogantattam ; még nem törtek elő a vizek kútforrásai, még nem állottak a hegyek súlyos tömegükben : a halmok előtt születtem én . . . Mikor a tengert körülvette határával, és törvényt szabott a vizeknek, hogy át ne hágják határaikat, mikor a föld alapjait megvetette : ott voltam mellette, mindent elrendeztem, és gyönyörködtem nap-nap után ; színe előtt játszadoztam mindenkor, játszadoztam a földje kerekségén, és gyönyörűséggel voltam az emberek fiai között».[6] Az újszövetség az örök Igéről szóló tanításokat gyakran egyenest e helyekről kölcsönzött szavakba öltözteti.[7] Csaknem hasonló jelleget és szerepet tulajdonít az ószövetség olykor Isten szavának (λόγος, מֵמְרָא).[8] *Isten lelke* is mint kozmikus (természet-alakító), etikai és karizma-osztó erő legalább határozott személyesítéssel jelenik meg[9] ; továbbá mint a messiási javak foglalata szerepel már a profétáknál.[10]

5. Sok ószövetségi jelenség és kijelentés belső alkatában háromsági jelleget mutat : A háromszor szent *(trisagion)*, melyet Izajás hallott meghivó látomásában[11] ; a tízparancsolatnak Istenre vonatkozó *három első parancsa* (én vagyok a te ‚Urad' ; Isten ‚nevét' hiába ne vegyed ; ünnepeket ‚szentelj') ; a *három főünnep* (sátoros ünnep, húsvét és pünkösd) ; a *templom* három fő része ; a hármas *áldás:* «Áldjon meg téged az Úr és őrizzen meg téged, fordítsa feléd arcát az Úr és adjon békességet neked, és hívják le az én nevemet Izrael fiaira és én megáldom őket».[12] Olykor, mintha újszövetségi helyet olvasnánk : «Atyáim Istene, aki ‚szavaddal' teremtettél mindeneket . . . add meg nekem a veled együtt trónoló ‚bölcseséget' . . . Ki ismeri meg akaratodat, hacsak te nem adsz bölcseséget, és el nem küldöd ‚Szentlelkedet' a magasságból» ?[13]

[1] Is 9$_{6}$-Lc 1$_{32}$; Is 7$_{14}$-Mt 1$_{23}$; Is 35$_{4}$-Mt 11$_{5}$; Is 40$_{3-10}$-Mc 1$_{3}$; Zach 12$_{10}$-Jn 19$_{37}$; cf. Mich 5$_{2}$; lásd 10. §. [2] Ps 2$_{7}$-Heb 1$_{5}$; Ps 109$_{1-3}$-Mt 22$_{44}$. [3] L. Jn 5$_{18}$ 10$_{33}$; de viszont Act 13$_{33}$ Heb 1$_{5}$ Rom 1$_{4}$. [4] Job 28 Bar 3$_{9-4}$. [5] Prov 8 Sap 7-10 Sir 1$_{1-10}$ 4$_{11-22}$ 14$_{20}$-15$_{10}$ 24. [6] Prov 8$_{24}$. [7] Pl. Prov. 8$_{24}$-Jn 1$_{1}$; Sap 7$_{25}$-Heb 1$_{3}$; Sir 24$_{1}$-Jn 1$_{1}$. [8] Utalások már Gen 15$_{1}$ Num 12$_{6}$ 23$_{5}$ 1 Reg 3$_{21}$ 3 Reg 3$_{9}$ Am 5$_{1-18}$; Ps 32$_{69}$ 147$_{18}$ 148$_{8}$ 118$_{89}$ Is 9$_{8}$ 55$_{10}$. Sir 42$_{15}$ Sap 9$_{1}$ 18$_{4-25}$ 16$_{12}$ 18$_{14-25}$. [9] Gen 1$_{2}$ Job 26$_{13}$ 33$_{4}$ Judit 16$_{17}$. [10] Joel 2$_{28}$ Is 11$_{2}$. 44$_{3}$ 61$_{1}$ Ez 11$_{19}$ 36$_{26}$ cf. Act 2$_{16}$. 2 Pet 1$_{21}$. [11] Is 6$_{3}$; cf. Jn 12$_{41}$ Act 28$_{25}$. [12] Num 6$_{23-27}$; cf. Ps 117$_{7}$. [13] Sap 9 (Salamon imádsága bölcseségért) ; cf. Sir 1$_{1}$ $_{8-10}$.

2. Az újszövetség tanúsága az isteni Való háromságáról.

Az újszövetség bizonyságot szolgáltat, hogy a Szentháromság az a csillagzat, melyhez minden tanítása és ténye igazodik. Az újszövetségi *üdvtörténet minden nagy fordulója* a Szentháromságnak egy-egy ünnepélyes kinyilatkoztatásával áll kapcsolatban.

1. *Az Üdvözítő világrajövetelekor*, mikor Gábor arkangyal Szűz Máriának hírül adja a megtestesülést: «A Szentlélek száll terád, és a Magasságbelinek ereje megárnyékoz téged; azért a Szent (τὸ ἅγιον, a szent valóság, szubstancia) is, mi tőled születik, Isten Fiának fog hivatni».[1] Itt az Isten hármassága, a háromság tagjainak személyessége (Atya és Fiú a szók jelezte tartalomnál fogva, a Szentlélek a mellérendelő együttes fölsorolás miatt) világosan ki van fejezve. Nem annyira nyilvánvaló azonban egy-természetűségük.

2. *Nyilvános működésének megkezdésekor:* az Úr Krisztusnak a Jordánban történt megkeresztelkedése a Szentháromság teofaniája. «A keresztség után pedig Jézus azonnal följöve a vízből; és íme megnyilának az egek, és látá az Isten Lelkét galamb képében leereszkedni és magáraszállni. És, íme szózat lőn az égből: Ez az én szerelmes fiam, kiben nekem kedvem telik.»[2] Itt is világosan szóhoz jut a hármasság és a háromnak személyessége (az Atyáé és Fiúé a névben; a Szentléleké jelezve van azzal, hogy magánvalónak, galambnak a képében jelenik meg). Az Atyának és Fiúnak istensége nyilvánvaló[3]; tehát a Szentlélekre nézve ugyanezt kell következtetnünk a mellérendelő fölsorolásból.

3. *Nyilvános tevékenységének végén*, nagy búcsúimájában: «Én kérem az Atyát és más Vigasztalót ad nektek, hogy veletek maradjon mindörökké, az igazság Lelkét... Mikor pedig eljő majd a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától, az igazság Lelkét, ki az Atyától származik, ő bizonyságot teszen felőlem».[4] Itt kifejezetten hárman vannak megnevezve; mind a három személy: a Lélek is tanít, bizonyságot tesz és valósággal Isten, mert igazság lelke.

4. *Mikor* az Üdvözítő *elhagyja a világot*, tanítványainak megparancsolja: «Elmenvén tehát, tanítsatok minden nemzeteket, megkeresztelvén őket az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében (εἰς τὸ ὄνομα)».[5] Itt nyilván ki van mondva az isteni háromság; jelezve van a háromnak egysége: «nevében» (görög: nevére); ilyen összefüggésekben a név a szentírási nyelvhasználat szerint lényeg, valóság. Ez a valóság pedig isteni; mert hisz megkeresztelkedésnek, kegyelmi újjászületésnek vagy forrása vagy célja; s ez mindenkép csak Isten lehet.

5. Az *apostolok* is adnak szentháromsági formulákat. Így Szent Pál: «A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme és Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal».[6] Már a szentatyák értelmezése ebben a Szentháromság nyílt megvallását látta; Krisztus azért van első helyen nevezve, mert ő a keresztények ura. Szent Péter: «Az Atyaistennek előretudása szerint, a Lélek által való megszentelésben, engedelmességre és a

[1] Lc 1$_{35}$. [2] Mt 3$_{13}$ Mc 1$_{9}$ Lc 3$_{21}$ 9$_{35}$ Jn 1$_{32}$; cf. 2 Pet 1$_{17}$. [3] Jn 1$_{32}$-ből. [4] Jn 14$_{16}$; Jn 15$_{26}$. [5] Mt 28$_{19}$; a hely hitelességére nézve lásd 95. § 1. [6] 2 Cor 13$_{13}$; cf. 1 Cor 12$_{4-6}$ Eph 5$_{18-20}$ Heb 10$_{19}$.

Jézus Krisztus vérével való meghintésre : kegyelem és békesség nektek bőségesen».[1] Jelentős, hogy ezek üdvözlő formulák.

6. A János-féle vers *(comma Joanneum)*: «Mert hárman vannak, kik bizonyságot tesznek a mennyben, az Atya, az Ige és a Szentlélek, és ez a három egy (ἕν εἰσιν) ; és hárman vannak, kik bizonyságot tesznek a földön, a Lélek, a víz és a vér, és ez a három egy (εἰς τό ἕν εἰσιν)».[2] Ezt a helyet sokan a legvilágosabb szentháromság-bizonyító újszövetségi nyilatkozatnak tartják. Mások azonban elég homályosnak vélik : nem tűnik ki világosan, mire vonatkozik a három mennyei tanúnak bizonysága ; és ami jelentősebb : a háromnak egysége a görög kifejezés dacára alighanem az összszöveg értelmében a tanúságtételben nyilvánuló egységre vonatkozik és nem az egylényegűségre (Pesch).

Sokkal vitásabb azonban a hely szentjánosi *szerzősége* és egyáltalán szentírási eredete. A görög kódexekben ugyanis egyáltalán hiányzik és a 8. századig a latinokban is (a Fuldensis, Amiatinus és Harleyensis sem tartalmazza). Az ariánusok elleni harcokban a szentatyák nem idézik, holott távolabb eső helyeket sem hagytak kiaknázatlanul ; sőt az 5. század végéig egy szentatyai idézetet sem lehet teljes bizonyossággal kimutatni, még olyan atyáknál sem, akiknél közvetlenül kínálkoznék : August. De Trinitate, Leo Epistola ad Flavianum. Az összefüggésbe sem illik bele. Szent János ott ugyanis Cerinthus ellenében (aki szerint Krisztus, isteni *eón* a keresztségben rászállott Jézusra és a kereszthalál előtt ismét elhagyta) azt hangsúlyozza, hogy Krisztus, Isten fia azonos azzal a Jézussal, aki a Jordán vizében megkeresztelkedett és akinek a kereszten vére folyt ; s erről bizonyságot tesz a Lélek : a keresztségkor elhangzott mennyei szó és a kereszthalálban teljesedett jövendölés. Ezzel szemben a hitelesség érdekében lehet utalni arra, hogy aránylag kevés régi újszövetségi kódexünk van ; továbbá szövegkritikailag könnyebb az a föltevés, hogy a kérdéses vers elnézésből kiesett (a 7. és 8. v. kezdetének azonossága miatt), mint hogy későbbi betoldás. Tertullianus utalni látszik rá és Cyprianus alighanem idézi.[3] A Hunnerik királynak (484-ben) 641 püspöktől átnyujtott Libellus fidei hivatkozik rá mint szentírási helyre, és a 6. századtól kezdve többen idézik. Merőben *szövegtörténetileg* a kérdés tehát nem látszik végleg eldönthetőnek ; a nagyobb valószínűség a szentjánosi szerzőség ellen szól. Künstle szerint Priscillianus csúsztatta be 380-ban Spanyolországban a maga szabelliánus pankrisztianizmusának támogatására, abban a formában : és e három egy Jézus Krisztusban ; et hi tres unum sunt in Christo Jesu.

Teologiailag sem dönthető el a dolog. A IV. lateráni zsinat Joachim apáttal szemben hivatkozik ugyan rá, de megjegyzi : «Amint némely kódexben olvasható» ; IX. Gergely csak mellesleg érinti.[4] A trentói zsinat szerint a szentkönyveket összes részeikkel együtt kánoniaknak kell elfogadni. Franzelin és Kleutgen ebből azt következtették, hogy a kérdéses vers is ama részek közé tartozván, kánoni jellege el van döntve. A mai hittudósok túlnyomó többsége azonban egyrészt figyelmeztet, mennyire nincsenek egy véleményen a hittudósok a Trid. kérdéses kitételének értelmezésében (cf. 186. lap.) ; másrészt utalnak arra, hogy e résznek olvasása annyi századon

[1] 1 Pet 1₂. [2] 1 Jn 5₇₋₈. [3] *Tertul.* Prax. 25 ; *Cyprian.* Unit. Eccl. 6.
[4] *Denz* 431. Decret. l. III t. 41 c. 8.

keresztül nem volt szokásos az Egyházban, és a «Vetus Vulgata» nem tartalmazta. 1897-ben a Congr. Officii nem-mel felelt ugyan erre a kérdésre: Lehet-e nyugodtan (tuto) tagadni vagy kétségbevonni a szentjánosi vers hitelességét. A ma majdnem egyetemes nézet szerint azonban a kongregáció (melynek ez az állásfoglalása természetesen nem a tévedhetetlen tanító egyház megnyilatkozása cf. 228. lap.) ezzel nem akarta a szentjánosi szerzőség kérdését érinteni[1]; hanem csak dogmatikai autenciájáról nyilatkozott: ez a hely összhangban van a Szentírásnak és a katolikus hitnek analogiájával, egyházi használat szentesítette; és így legalább nyomós hagyományi érv. Tehát a Comma Joanneum hitelessége mind szövegtörténeti mind teologiai oldalról nyitott kérdés. A Szentháromság dogmája, sőt annak szentirási bizonyítása, amint kitűnik az előzőkből, egyáltalán nincs érintve benne.

3. A Szentírás tanúsága a három isteni személyről.

A Szentírás azt tanítja, hogy az isteni valóságot birtokló Atya, Fiú és Szentlélek három valóságos személy; e személyek mindegyike Isten és különbözik a másik kettőtől; és a három személy csak egy isteni valóság.

Az Atya. A kinyilatkoztatás Istent a teremtmények és különösen az ember atyjának nevezi: mint teremtőjét és fönntartóját,[2] és mint a természetfölötti rend szerzőjét;[3] sőt így nevezik a mélyebben járó kinyilatkoztatáskívüli vallások is (Shang-ti; Juppiter = Diaus-pitar = menny atya). S minthogy Isten személyes való, Isten, az atya is személy. Ezzel azonban nincs igazolva a szentháromsági értelemben vett atyaság. Hanem:

1. *Az Atya szentháromsági személy.* Ez következik abból, hogy a Fiú, akit a Szentháromság második személyének igazolunk, őt szentháromsági vonatkozásban Atyjának nevezi: «Atyám, eljött az óra, dicsőítsd meg Fiadat»[4]; atya és fiú ugyanis viszonyos fogalmak, és hozzá természetüknél fogva személy-jelölő nevek (nomina hypostatica). 2. Az Atya szentháromsági értelemben is *igaz Isten:* «Az pedig az örök élet, imádkozik a Fiú az Atyához, hogy megismerjenek téged egyedül igaz Istent»[5]; ide tartoznak mindazok a helyek, melyeken Krisztus az ő Atyját Istennek mondja. 3. Az Atya *a Fiútól és a Szentlélektől különböző személy* (a szabellianizmussal szemben). Ez közvetlenül adva van abban, hogy (amint részletesen megmutatjuk) a Fiú és a Szentlélek is az Atyától különböznek.

A Fiú. A krisztologia igazolja, hogy a názáreti Jézus egyben a második isteni személy; a második isteni személy t. i. egyedi, teljes emberséget öltött Jézus Krisztusban. Következéskép a Jézus Krisztusra vonatkozó szentírási kijelentések a második isteni személyre is vonatkoznak.

1. *A Fiú személyes való.* Ez kifejezésre jut *a)* abban a tényben, hogy a második isteni személy, a Fiú *az Atyának természet szerinti fia.* Az Irás ugyan sokszor Isten fiainak nevezi az embereket is, kivált a főembereket; pl. «Én mondottam: Ti istenek vagytok és a Fölségesnek

[1] Ez kitűnik *Vaughan* bíborosnak Rómából W. Ward-hoz intézett leveléből (The Guardian 1897 jan. 4. és Revue biblique 1898 p. 149). [2] L. pl. Job 38$_{28}$ Jer 31$_{9}$ Mt 6$_{25-32}$ Heb 12$_{9}$ Jac 1$_{17}$. [3] Lc 12$_{32}$ Jn 3$_{5\ 8}$ cf. 1$_{12}$ Rom 8$_{15}$ 1 Cor 8$_{6}$ Gal 4$_{6}$ stb. [4] Jn 17$_{1}$; cf. 5$_{18}$ 6$_{46}$ Mt 11$_{25}$ 16$_{16}$ Heb 1$_{5}$ 2 Cor 1$_{3}$. [5] Jn 17$_{3}$.

fiai mindnyájan».[1] Különösen a megigazultak Istennek fogadott fiai.[2] Jézus Krisztus azonban, ki a megtestesült Ige, egészen más értelemben Istennek fia. A *szinoptikusok* szerint a megkeresztelkedéskor az Atya szózata tanuságot tesz: «Ez az én szerelmes Fiam».[3] Ugyanezt tanusította Szent Péter Cezareában a Jordánon túl: «Te vagy az élő Isten Fia»,[4] és az Üdvözítő boldognak mondja ezért, mert nem a test és vér jelentette ezt ki neki (nem emberi bölcseségből ismerte meg), hanem a mennyei Atya. Itt tehát nem az Üdvözítő megváltói minőségének (amelyet az Irás olykor szintén istenfiúságnak mond erkölcsi értelemben) tanusításáról van szó, hanem egészen kiváló értelemben vett fiúságról. Eziránt nem hágy kétségben maga az Úr sem. Midőn a főpap mondja neki: «Kényszerítlek téged az élő Istenre, hogy mondd meg nekünk, te vagy-e Krisztus, az Isten fia», Jézus felelé neki: «Te mondád».[5] Ezt káromlásnak minősítették és halálra méltónak ítélték, «mivel ember létére Istennek teszi magát». Ebből az is következik, hogy a Krisztus korabeli zsidók a fönt idézett zsoltárhelyeket[6] a Megváltó metafizikai isteni születésére értelmezték. *Szent János* szerint az Üdvözítő számos alkalommal egészen más értelemben mondja Istent az ő Atyjának, mint a hivők vagy megigazultak vagy általában az emberek Atyjának, és formálisan hangsúlyozza születése előtt való létezését (praeexistentia): «Mielőtt Ábrahám lenne, én vagyok».[7] Maga az evangelista ezt az igazságot nyelvtanilag azzal juttatja kifejezésre, hogy Krisztust Isten egyszülött, tulajdon Fiának mondja.[8] Preexisztenciáját evangéliumának prologusa tárja elénk fölséges beállításban. Hasonlókép *Szent Pál* is az Üdvözítőt Isten egyszülött, egyetlen, tulajdon Fiának mondja, szemben az emberekkel mint fogadott fiakkal,[9] és preexisztenciáját csaknem ugyanolyan módon hirdeti, mint Szent János.[10] De ha Jézus Krisztus valóságos fiú, akkor személy is, mert a fiú név állandó és egyetemes nyelvhasználat szerint személy-jelölő név. Ezt Szent János prologusa azzal is jelzi, hogy jóllehet világosságnak és igének nevezi (φῶς, λόγος), folyton személyes névmásokkal utal rá.[11] Kitűnik ez abból is, hogy gyakran más személyekkel van párhuzamba állítva: Mózessel, Keresztelő sz. Jánossal, Dáviddal, angyalokkal[12]; *személyes tulajdonságokkal* és tevékenységekkel szerepel: örököl,[13] teremt, ismeri az Atyát,[14] ítél,[15] ura a szombatnak.[16]

2. *A Fiú valósággal Isten. a)* Közvetlenül következik ez abból, hogy az Istennek természet szerint *fia*. Minthogy ugyanis Istenben az abszolút egyszerűségnél fogva megoszlásnak nincs helye, ezért a természetszerű fiúság a természet teljes azonosságát (nem mint a tapasztalati fiúságnál egy résznek azonosságát) jelenti. *b)* A Fiú szentháromsági viszonyában is *kifejezetten* Istennek van mondva; pl. Szent János prológusában: Isten vala az Ige.[17] *c)* Minthogy a második isteni személy személyileg azonos Jézus

[1] Ps 81$_6$; cf. Job 1$_6$ Sir 4$_{11}$. [2] Mt 5$_9$ Gal 4$_7$ stb. [3] Mt 3$_{17}$ par. [4] Mt 16$_{16}$; cf. 14$_{33}$ Jn 6$_{70}$. [5] Mt 26$_{63}$; cf. Jn 10$_{33}$ Lc 23$_2$. [6] Ps 2$_7$ és 109. [7] Jn 8$_{58}$ 16$_{28}$ 5$_{34}$. [8] 1$_{14-18}$ 3$_{16}$ 5$_{18}$ 1 Jn 4$_9$ 5$_{20}$. [9] Rom 8$_{32}$ 1$_{13}$; cf. 2 Pet 1$_{17}$; Heb 1$_5$ 3$_1$ 5$_5$. [10] Phil 2$_6$ Col 2$_9$. [11] Jn 1$_{10-12}$. [12] Pl. Jn 1$_{8-16}$ Heb 1$_{4-7}$. [13] Rom 8$_{17}$ Heb 1$_2$. [14] Jn 1$_{14-18}$ 10$_{36-38}$; 11$_{17}$. [15] Mt 25$_{31}$. [16] Mt 12$_8$. [17] Jn 1$_2$; cf. 1$_{18}$ valószínű olvasás szerint: Az egyszülött Isten, aki az Atya ölén van; ugyanígy Heb 1$_{1-5}$ Phil 2$_6$ Jn 10$_{24-38}$.

Krisztussal, Jézus Krisztus istenségének bizonyságai a Fiú istenségét is igazolják (57. §; ugyanott keresd a nehézségek megoldását).

3. *A Fiú az Atyától különböző személy: a)* Atya és Fiú természet szerint két különböző személyt jelent, és ez az egyetemes nyelvhasználat teljesen ki van forgatva, ha egyetlen személyre vonatkoztatjuk, mint tették a patripasszianusok. *b)* A Fiú én-ként szembeállítja magát az Atyával: pl. «Én kérem az Atyát, és más Vigasztalót ad nektek».[1] *c)* A Fiú az Atyától született, tőle kap segítséget[2]; Az Atya szól hozzá,[3] küldi őt[4]; tehát más valaki.

A Szentlélek. 1. *A Szentlélek személy.* Az *ószövetség*ben az Isten lelke, ereje, a Szentlélek úgy jelen meg, mint a természeti életnek és alkotásnak is elve[5]; mint természetfölötti karizmák osztogatója, mely rászáll Józsefre, a hetvenkét vénre, Sámsonra, Gedeonra, Saulra, a prófétákra.[6] Majd mint a messiási idők ajándéka, sőt mint a messiási javak foglalata jelen meg,[7] aki főként a jövendő Messiásra halmozza adományait.[8] Az újszövetség is sokszor mint a messiási javak foglalatát, mint a Megváltótól hozott új életnek éltető elvét állítja elénk[9]; különösen mint rendkívüli karizmák adományozóját: Keresztelő sz. Jánosra már anyja méhében rálátogat,[10] jelentkezik a Keresztelő prédikálásában,[11] az Üdvözítő megkeresztelkedésekor,[12] viszi őt a pusztába,[13] irányítja tevékenységében.[14] Olykor egyszerűen azonosítva van az Istenséggel.[15]

Mindazáltal *az újszövetségben* a Szentlélek határozott körvonalakban mint személyiség emelkedik ki: *a)* Sokszor határozott névelővel van említve,[16] sőt utalásokban egyszerűen hímnemű személyes névmás (ἐκεῖνος) helyettesíti a görögben semleges Lélek (πνεῦμα) főnevet.[17] A szinoptikusok is, János is Vigasztalónak nevezik (παράκλητος); ez pedig személy-jelző. *b)* Mind a szinoptikusok mind János mind Pál *személyes tevékenységeket* tulajdonítanak neki: tanítja az apostolokat, szól érdekükben, védelmezi őket[18]; az Act-ban («a Szentlélek evangéliuma») leleplezi a hazugságokat, új tagokat szerez a községnek, egyházi szolgákat választ, püspököket rendel[19]; Szent Pálnál tetszés szerint osztogat ajándékokat, imádkozik és sóhajtoz értünk kimondhatatlan sóhajokkal, elszomorodik a bűnön.[20] *c)* Párhuzamba van állítva más személyekkel.[21] Különösen Pál bizonyos tevékenységeket hol Krisztusnak hol a Szentléleknek tulajdonít: bennünk lakik Krisztus is a Szentlélek is; megigazulunk Krisztusban, a Szentlélekben is; körülmetéltetünk Krisztusban, a Szentlélekben is.[22] *d)* A szentháromsági formu-

[1] Jn 14$_{16}$. [2] Jn 10$_{29}$; cf. 5$_{26}$; Heb 1$_3$; cf. 2 Col 4$_4$. [3] Mt 3$_{17}$ 17$_5$ Heb 1$_{5-12}$ 5$_5$ 2 Pet 1$_{17}$. [4] Jn 10$_{30}$ Gal 4$_4$. [5] Gen 1$_2$ 2$_7$ 6$_3$ 4 Reg 2$_{16}$ Is 32$_{15}$ Ez 3$_{12}$ 8$_3$ 11$_{1-24}$ 37$_{8-10}$ 43$_5$ Zach 12$_1$ Ps 103$_{29}$. Job 12$_{10}$ 34$_{14}$. 2 Mach 7$_{23}$ 14$_{46}$ Judit 16$_{17}$. [6] Gen 41$_{38}$; Num 11$_{17}$; Jud 14$_6$; 6$_{34}$; 1 Reg 11$_6$; Is 6 Ez 1. [7] Is 32$_{15}$ 44$_{1-3}$ Joel 2$_{28}$ Zach 12$_{10}$ Ez 11$_{19}$ 36$_{26}$ 37$_{14}$ 39$_{28}$; cf. Ps 50$_{12}$. 142$_{10}$. [8] Is11$_1$. 42$_{1-4}$ 61$_1$. [9] Jn 4$_{10}$; cf. 3$_8$ 7$_{38}$ 20$_{22}$ Ap 3$_5$ 7$_{17-38}$ 22$_1$. Hasonlóképen Szent Pál (az újsz. 379-szer említi a Szentlelket, maga Pál Heb nélkül 146-szor) Rom 5$_5$ 8$_{14-17}$ 15$_{16}$ 1 Cor 2$_{10}$ 3$_{16}$ 6$_{11-19}$ 12$_3$ 2 Cor 3$_6$ Gal 4$_6$ 5$_{22}$ Eph 3$_{16}$ Tit 3$_5$ 2 Tim 1$_{14}$. [10] Lc 1 $_{15-41}$. [11] Mc 1$_8$ Mt 3$_{11}$ Lc 3$_{16}$. [12] Mt 3$_{13}$ par. [13] Mt 4$_1$. [14] Mt 12$_{32}$ 24$_{43}$ Mc 3$_{28-30}$ 12$_{36}$ Lc 12$_{10}$. [15] Jn 4$_{24}$. [16] Jn 14—16. [17] Jn 14$_{26}$ 15$_{26}$ 16$_{13}$. [18] Mt 10$_{20}$ Mc 13$_{11}$ Lc 12$_{11}$. 24$_{49}$ Jn 14—16. [19] Act 5$_3$; 10$_{19.\ 44\ 48}$; 13$_2$; 20$_{28}$. [20] 1 Cor 12$_{11}$; Rom 8$_{26}$; Eph 4$_{30}$. [21] Act 15$_{28}$ Lc 12$_{10}$ Mt 28$_{19}$ 1 Jn 2$_1$. [22] Rom 8$_{10}$—8$_{11}$ 1 Cor 3$_{16}$; Gal 2$_{17}$—1 Cor 6$_{11}$; 1 Cor 1$_{12}$—Rom 15$_{16}$; Col 2$_{11}$—Rom 2$_{29}$.

lákban együtt szerepel az Atyával és Fiúval, akik kétségtelenül személyek; tehát személy a velük mellérendelésben fölsorolt Szentlélek is.

2. *A Szentlélek Isten. a)* A Szentírás sajátos (közölhetetlen) isteni kiválóságokat tulajdonít neki: A Szentlélek mindentudó, minden igazságra megtanít, mindeneket kifürkész, Isten mélységeit is;[1] kijelenti Isten titkait[2]; közli a jövendőt az apostolokkal, mint közölte valaha a prófétákkal[3]; sőt maga az abszolút igazság.[4] Hasonlókép abszolút szentség és minden szentségnek forrása[5]; az ellene vétők nem nyernek bocsánatot, maga azonban Isten szeretetét és az isteni fiúságot adja, bűnöket bocsát.[6] Mindenható, amennyiben a megtestesülés szerzője[7] és karizmák adományozója.[8] Mindezért imádásra méltó.[9] *b)* Sőt az Irás kifejezetten Istennek is nevezi; Szent Péter szemére lobbantja Ananiásnak: «Miért kísértette meg a sátán szívedet, hogy hazudj a Szentléleknek? ... nem embernek hazudtál, hanem Istennek».[10] Sok egyéb helyen is fölállítja a Szentírás ezt az egyenlőséget: Isten = Szentlélek.[11]

3. *A Szentlélek az Atyától és Fiútól különböző személy. a)* A szentháromsági formulákban mellérendelő fölsorolásban van az Atyával és Fiúval; de ha melléjük sorozható, nem azonos velük; észszerűen ugyanis sohasem beszélhetünk így: az atya és a fia és kölcsönös szeretetük, vagy egy ember és az esze. *b)* Az Irás szerint a Szentlélek az Atya lelke, a Fiú lelke; tehát nem lehet teljesen azonos velük. *c)* A Szentlélek küldött, az Atya és a Fiú külön-külön küldők[12]; általában a Szentlélek adomány, és hol az Atya, hol a Fiú, hol mindkettő az adományozó. Ám küldő és küldött, adományozó és adomány nem azonosak. *d)* Az efezusi egyházban a Krisztus nevére megkeresztelkedettek részesedtek Krisztusban, de nem vették még a Szentlelket;[13] tehát Krisztus nem azonos a Szentlélekkel.

Az Atya, Fiú és Szentlélek egy Isten. *a)* Az újszövetség is teljes következetességgel fönntartja az ószövetség alapdogmáját: *egy az Isten* (l. 29. §). Minthogy már most Atya, Fiú és Szentlélek valósággal egy Isten, és a Szentháromság nem ronthatja le Isten egységét, a három isteni személy csak az egy isteni valóság lehet. *b) Azonos a tevékenységük:* «Nem tehet a Fiú magától semmit, hanem csak amit lát, hogy az Atya cselekszik; mert amit ő cselekszik, azt cselekszi hasonlóképen a Fiú is».[14] Ugyanaz a tevékenység hol az egyik hol a másik személynek van tulajdonítva, kézzelfogható bizonyságul, hogy a személyek tevékenysége azonos. Igy a teremtés egyszer az Atyának, máskor a Fiúnak műveként van föltüntetve[15]; a próféták sugalmazása egyszer az Atyának, máskor a Szentléleknek műve[16]; a megszentelés fölváltva mind a háromnak van tulajdonítva.[17] Már pedig a tevékenység követi a létet, ill. a természetet mint forrását (operari sequitur esse; natura est principium quo agendi). *c)* A személyek *kölcsönösen egymásban vannak*, teljesen átjárják és áthatolják egymást (l. 41. §).

[1] Jn 14$_{16}$; 1 Cor 2$_{10}$. [2] 2 Pet 1$_{21}$. [3] Jn 16$_{13}$; cf. 1 Pet 1$_{10}$ 2 Pet 1$_{21}$. [4] Jn 16$_{13}$. [5] Act 1$_{16}$ 4$_{25}$ Heb 3$_{7}$. [6] Mt 12$_{31}$; Rom 5$_{5}$; Rom 8$_{14}$ Eph 1$_{13}$ etc.; Jn 20$_{22}$. [7] Mt 1$_{20}$. [8] 1 Cor 12 14 Act 2$_{4}$ 19$_{6}$. [9] Mt 12$_{31}$. [10] Act 5$_{3-4}$. [11] Igy pl. Jn 6$_{8}$—Act 18$_{25}$ Ps 94$_{8-11}$—Heb 3$_{7-11}$ Jn 1$_{13}$—2$_{5}$ Heb 1$_{1}$—2 Pet 1$_{21}$. [12] Jn 14—16; cf. 42. § 3. [13] Act 19. [14] Jn 5$_{19}$; cf. 14$_{10}$. [15] Gen 1$_{1}$ 1 Cor 8$_{6}$—Jn 1$_{3}$ Col 1$_{15-6}$; a Szentlélekre nézve lásd előző lap. [16] Heb 1$_{1}$—2 Pet 1$_{21}$. [17] 1 Thes 5$_{23}$—Act 13$_{39}$—Rom 15$_{16}$.

A három személy lényegi egysége *forma szerint* is ki van mondva a Szentírásban. Mind a három személy lényegi egysége jelezve van az Üdvözítő keresztelő parancsában[1]: a három személynek egy a neve. Az Atya és Fiú lényegi egységét kimondja az Üdvözítő, mikor hangsúlyozza a zsidók előtt, hogy az Atyával egyenlő hatalma van, és ennek oka: «én és az Atya egy vagyunk» (ἕν ἐσμεν),[2] mire a zsidók meg akarták kövezni, «mivel ember létére Istennek teszi magát». A szöveg-összefüggésből itt nyilvánvaló, hogy az Üdvözítő nem erkölcsi azonosságra gondolt (mint Joachim de Fiore tanította[3]), hanem amint vele szemben helyesen kiemelte a IV. lateráni zsinat,[4] lényegi egysége.

4. A szenthagyomány bizonysága.

Szent Ágoston azt mondja[5]: «Ahányhoz csak hozzá tudtam férkőzni az ó- és újszövetség régibb értelmezői közül, az Irás nyomán mind azt igyekeztek tanítani, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek elválhatatlan egységben ugyanannak az isteni szubstanciának egységét mutatja, és ezért nem három Isten van, hanem egy Isten». S a *modern protestáns dogmahistorikusok* mégis azt állítják, hogy a Nicaenum előtti atyák általában szubordinaciánus triteizmust és részben szabellianizmust tanítottak; sőt a Nicaenum után is a görögök (főként a kappadókiaiak) burkolt triteizmusnak, a latinok pedig (Ágoston; Damascen. is) burkolt szabellianizmusnak hódoltak.

Ez a fölfogás abból a megrögzött *racionalista balhiedelemből* táplálkozik, hogy *a)* az Üdvözítő nem adott misztériumokat; *b)* ilyenek egyáltalán lehetetlenek; és *c)* egy-egy állítólagos hittitok szinkretista és nevezetesen hellenista befolyás alatt két gondolatsor kompromisszumából ered, a jelen esetben a semiták monoteista «ösztöné»-ből és az árják, kivált a görögök politeista hajlamából, melyet csak az Egyház hatalmi szózata hoz létre; amíg azonban ez a hatalmi elintézés el nem némított minden ellenkezést, addig az elmék a dogmát alkotó két ellentétes gondolatsornak egyikét követik a másiknak elhanyagolásával. — Amint azonban ez az álláspont a maga általánosságában bizonyítatlan és bizonyíthatatlan, sőt észszerűtlen (lásd 4. §), úgy a részletekben, jelesül a Szentháromságtanban ellentétbe kerül a valósággal. Aki persze nem vet számot a dogmafejlődés tényével és törvényeivel (20. §) és naiv vagy konok rátartisággal egy fejlődési sor végső tagját (a teologiai műnyelven megfogalmazott dogmát) már annak elején keresi, mindig igazságtalan lesz a hagyomány tanuságával szemben. Aki azonban tekintetbe veszi, hogy oly fölséges mély titokhoz, minő a Szentháromság, szokni kell a hivő elmének is, és időre van szükség, míg a balkezes jóindulat és a racionalista akarnámságok vélemény-felhői elülnek, az első négy század tanuságának helyes méltatása végett nem téveszti majd szem elől a következő megállapításokat:

1. Két külön dolog *a titok egyszerű hivő megvallása*, és annak *spekulativ földolgozása* a hivő tudás műhelyében. Az előbbihez csak kegyeletes lelkület kell. Az utóbbit azonban súlyosan megnehezítette a Szentháromságot illetőleg a titok nagysága és páratlansága, a terminologia ingadozása

[1] Mt 28$_{19}$. [2] Jn 10$_{25-34}$. [3] Jn 17$_{21}$-re való hivatkozással. [4] *Denz* 432. [5] *August.* Trinit. I 4, 7.

(l. 38. § 1) és különféle tisztulatlan vallási és *bölcseleti koráramlatok:* a sztoikusok λόγος-tana (λ. ἐνδιάθετος és προφορικός); a platoni eszmetan, mely kísértette őket, hogy a platoni eszmék egész világát azonosítsák a Λόγος-szal; és végül a zsidók transzcendencia-tanától (Isten abszolút világfölöttiségének a világ mint olyan elérhetetlen) és a gnósztikusok emanáció-elméleteitől egyaránt táplált ama hiedelem, hogy Istennek a teremtéshez és a világ kormányzásához közvetítőre van szüksége. Ezért nem egy atyáról igaz, amit Szent Atanáz[1] oly bölcsen állapít meg Origenesről: Jól különbséget kell tenni aközt, amit a hagyomány egyszerű tanujaként (θετικῶς) állított, és amit a szentháromsági személyekről, vonatkozásaikról γυμναστικῶς, bölcselkedve tanított; tanu minőségében helyesen szólott; mint bölcselő hittudós nem egyszer elvetette a sulykot.

2. A szentatyákat legtöbbször *eretnek egyoldalúságok késztették* szólásra, és így könnyen megtörténhetett, hogy míg teljes erővel képviselték az eretnekellenes mozzanatot, gyanutlanul a másik ellentét felé terelődtek; nem a tanításban, hanem a kifejezésben; nem a tartalomban, hanem a beállításban. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a Szentháromság titkának gazdag tartalmánál fogva korlátolt elménk nem tud oly álláspontra helyezkedni, mely a titok összes mozzanatait kellően és arányosan méltatja: Ha a személyekből indulunk ki (görögök), triteizmus felé sodródhatunk; ha az isteni valóságból (Szent Ágoston), szabellianizmus veszedelme fenyeget. A nagy atyák és teologusok azonban elkerülték az eretnek túlzások szirjeit.

3. Nem minden kifejezés, melynek eretnek íze van, tartalmaz mindjárt eretnekséget. Nevezetesen az oly gyakori *szubordinaciánus kifejezések* legtöbbször egészen helyes ortodox értelmet engednek meg: *a)* Eredet szempontjából az Atya első, a Fiú második, és a Szentlélek harmadik helyen áll. Ez az egymásután magában a Szentháromságban nem jelent rang-, lényeg- és időbeli egymásutánt; az embernek időhöz kötött szemléletében és a kifejezésben azonban valamilyen alárendeltség alakját ölti; aki bármily okból hátrább kerül a sorban, azt a mi diszkurziv gondolkodásunk és értékelésünk rangban is hajlandó hátrább tenni; pedig aki így beszél, nem okvetlenül akarja tagadni a lényegi és rangbeli tényleges egyenlőséget, vagy épenséggel eretnek alárendelést tanítani. *b)* A látható küldések során a Fiú az üdvtörténetnek egy késői szakában jelent meg, a Szentlélek még később; az Atya ellenben örök küldő, aki maga nincs küldve (42. § 3); tehát ebből a szempontból mondható, hogy az Atya láthatatlan, a Fiú pedig láthatóvá lett; hasonlókép a Szentlélek. Ha tehát az első atyák, mikor ésszel rávilágítanak a titkokra, még nem különböztetnek szabatosan küldés és megnyilvánulás, tulajdonság és tulajdonítmány (proprium et appropriatum, lásd 42. § 2) közt, ezért tanításuk még nem eretnek. A hagyomány tanuságának főmozzanatai már most a következők:

1. *A monarchiánus eretnekségek föllépéséig* (kb. 190-ig). — *Az istentisztelet* tanuságai: *a) A keresztség* szentháromsági formája[2] (később megnyomatékozva a hármas alámerítéssel) és a keresztség kiszolgálta-

[1] *Athanas.* Decret. Nic. 27. [2] *Didache* 7; *Justin.* I 61; *Tertul.* Bapt. 13; Prax 26; *Cypr.* Ep. 73, 5.

tásánál föltett szentháromság-valló kérdések[1] a Szentháromságnak gyakorlati megvallása. *b)* Az *Apostoli hitvallás* a Szentháromságot vallja, nem ugyan metafizikai, hanem üdvtörténeti szempontból; hasonlókép a hitszabályok (κανόνες τῆς πίστεως).[2] *c)* A szentháromsági *doxologiák*, melyek valószínűleg az apostolok leveleinek utánzásából keletkeztek, igen hamar elterjedtek; a mellérendelő forma (dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek) nem későbbi eredetű, mint az alárendelő (dicsőség az Atyának a Fiú által a Szentlélekben). Ilyen doxologiákkal záródnak sokszor a 2. századi hiteles vértanu-akták is,[3] melyekben azt is olvassuk, hogy a vértanuk kínzóik előtt is vallották a Szentháromságot. Jelentős megvilágítása a hivők gyakorlatának egy 2. vagy 3. századi himnusz kezdete: «Napnyugtára térve az esthajnali csillag láttára himnuszt mondunk az Atyára, Fiúra és Szentlélekre».[4]

A szentatyák tanusága. a) Apostoli atyák. A *Didache* a keresztség szentháromsági formáját tanítja. Római sz. *Kelemen* a három személyt a választott hite és reménye tárgyának mondja. *Ignác* pedig gyakran használ részletes és szabatos szentháromsági formulákat. *Hermas* a Fiú istenségét vallja, de valószínűleg személyét nem különbözteti eléggé a Szentlélektől.[5] *b) Az apologéták* közül *Athenagoras* álmélkodva kérdi: «Mikép emelhető az istentelenség vádja azok ellen, kik az Atyát, Fiút és Szentlelket tanítják, és vallják e háromnak mind a hatalomban való egységét, mind a rendben való különbségét (τήν ἐν ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τάξει διαίρησιν)»; a Szentléleknek is isteni a hatalma és lényege. *Theophilus* először alkalmazza az Atyára, Fiúra és Szentlélekre a háromság (τριάς) szót, mely csakhamar a titok állandó műkifejezése lett. *Justinus* bizonyítja, hogy a keresztények a Teremtőn kívül második helyen tisztelik Jézus Krisztust, akit igaz Isten-Fiának ismertek meg; harmadik helyen pedig a prófétai lelket.

S jóllehet így ezek a hagyománynak hű tanui, mégis mikor a második személynek az elsőhöz való viszonyát akarják bölcselő módon részletesebben meghatározni, Theophilussal (főként Tatianus és vsz. Jusztin) a sztoikus λόγος-tan hatása alatt azt tanítják, hogy az Ige öröktől az Atyánál és az Atyában volt ugyan, mint λόγος ἐνδιάθετος, de csak a teremtés megvalósítására lépett ki belőle és nyert önálló létet (hypostasist), mint λόγος προφορικός. *Irenaeust* a gnósztikus példa visszatartotta az efféle spekulációktól; de velük szemben a személyek háromságát és istenségét sokszorosan vallja.[6]

2. *A monarchianizmus leküzdése (a niceai zsinatig).* — Hogy milyen volt az első két század szentháromsági hite, csattanósan megmutatta a monarchianizmus elleni gyors és biztos reakció: az adopciánus Theodo-

[1] *Firmilian.* inter epp. Cypr. 75, 11; cf. 64, 7. A keresztvetés kezdetben a Szentháromság említése nélkül történt: *Tertul.* Corona 3; cf. *Const. Apost.* VIII 12. [2] *Tertul.* Prax 2; Praescript. 13; *Iren.* I 10, 1; *Origen.* Princip. praef. 4—10; *Novat.* Trinit. 1. [3] L. pl. Acta Polycarpi 14, 3. [4] *Routh* Reliqu. sacr. III 1846 p. 515. [5] *Didache* 7; *Clemens Rom.* I 46, 6; 58, 2; cf. *Barnab.* 5, 5 11; 12, 8 10; 13, 5 6; *Odae Salom.* 19 23 36; *Ign.* Eph 9, 1; 7, 2; Magn 13, 1; Phil init.; *Herm.* Sim. 9, 1, 1; 5, 6, 1. [6] *Athenag.* Legat. 10 Supplic. 12 24; *Theophil.* II 15, 22; *Justin.* I 13 cf. 6, 1 2; *Iren.* I 10, 1; I 22; II 30, 9; III 6, 2; IV 20, 1; Epid. 6.

tust még Viktor pápa kiközösítette, Sabelliust Callixtus; mindkettőt alig néhány esztendővel föllépésük után. Ugyanolyan erővel és eredménnyel megindult ellenük az irodalmi harc.

Tertullianus Praxeas-al szemben azt tanítja: «Mi egy Istent hiszünk ... Tartsuk meg tehát az ekonomia titkát, mely az egységet háromságba rendezi, midőn hármat mutat: Atyát, Fiút és Szentlelket; hármat nem állás hanem fok szerint, nem szubstancia hanem forma szerint, és nem hatalom, hanem arculat szerint (tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; non potestate, sed specie»).[1] Tertullianus itt figyelemre méltó kísérletet tesz szentháromsági terminologia megállapítására. *Hippolytus* igen hevesen támadja az igazi és vélt monarchiánusokat; maga azonban a Fiút az Atyától úgy különbözteti, hogy Callixtus pápa ditheizmusról vádolja.[2] Ő is, Tertullianus is kevésbbé szerencsés a spekulatív kifejtésben: a Fiút a görög apologéták nyomdokain haladva úgy fogják föl, hogy öröktől fogva fogantatott az Atyától; és a teremtés megvalósítására időben született. Félrevezette őket a λόγος, verbum két alapjelentése: a megfogant fogalom és a kimondott szó.

Origenes[3] azt mondja (Rufinus fordításában): Az apostoli igehirdetésnek foglalata az Atya; aztán a Fiú, «aki megtestesült és emberré lett, noha Isten volt, és mint ember is maradt, ami volt: Isten. Az Atyának és Fiúnak tiszteletben és méltóságban társa a Szentlélek. Itt már nem lehet világosan kivenni (az apostoli igehirdetésből), született-e vagy születetlen (γεννητὸς; Jeromos[4] szerint itt Rufinus meghamisította Origenest, aki őszerinte azt tette voltaképen kérdésbe: γενητός, azaz időben lett-e a Lélek). Ezt tehát erőnk szerint magunknak kell az Irásból megállapítani». Minthogy nem egyszer ilyent is olvasni nála: «A Szentháromságban nem kell semmit sem nagyobbnak vagy kisebbnek mondani»,[5] érthető, ha Pamphilus, Gregorius Thaumaturgus, Eusebius védelmükbe vették szentháromságtanát; és nyilván igaza van Szent Atanáznak, hogy tételes tanítása helyes. Bizonyos, hogy lelkes tanítványa, *Csodatevő Gergely*, szabatosan tanít: «Egy Isten az élő Igének Atyja ... egy Úr, egyetlen egyetlenből, Isten Istenből ... egy Szentlélek, kinek Istentől van fönnállása; teljes Szentháromság, mely dicsőségben, örökkévalóságban és uralomban nincs megosztva és elkülönítve». Nagy súlyt ád e bizonyságnak, hogy Gergelynek ezt a hit-kifejtését egyszerű hivők is betéve tudták és használták, mint Nisszai sz. Gergely tanusítja nagyanyjáról, Szent Makrináról. *Cyprianus* különösen a három személy azonos-lényegűségét tanítja világosan és határozottan.

Dénes pápa, mikor megtudta, hogy Alexandriai sz. Dénes a Fiút az Atya alkotásának és keletkezettnek mondja (ποίημα, γενητόν,) 260 k. írt dogmatikai levelében nagy szabatossággal visszautasítja a szabellianizmust és ellenlábasát, a triteizmust; elővételezi az arianizmus elítélését, és azzal végzi: «Hinni kell tehát a mindenható Atyaistenben, és a Jézus Krisztusban, ő egy Fiában, és a Szentlélekben ... így lesz majd tökéletesen megóva

[1] *Tertul.* Prax. 2 cf. 8 13; oeconomia (οἰκονομία) Tertul.-nál: a szentháromsági személyeknek egymáshoz való viszonya; Pálnál: Isten üdvözítő végzései; az atyáknál általában: szótériologia. [2] *Hippol.* Ctra Noet. 10 14 etc.; Philos. X 32 33; cf. X 12. [3] *Origen.* Princip. praef. [4] *Hieron.* Epist. 94. [5] *Origen.* Princip. praef. 3; cf. in Jn 2; In Rom 5, 8, 7, 13.

mind az isteni háromság, mind az egység szent hirdetménye».[1] Alexandriai Dénes fönntartás nélkül hozzájárult a pápa megállapításaihoz. A harmadik század végén tehát a monarchianizmus le volt küzdve, mind hivatalosan, mind irodalmilag. Mikor új kérdés merült föl : milyen viszonyban van a Fiú és Szentlélek az Atyával, az erre adott ariánus és makedoniánus eretnek felelettel szemben elő volt készítve a helyes állásfoglalás.

3. *A niceai zsinattól Szent Ágostonig.* — Alig néhány évvel Árius föllépése után a 318 niceai atya ünnepélyesen kimondta a Fiúnak az Atyával való egylényegűségét, és *Atanáz* szemébe vághatta az ariánusoknak : «Mi megmutattuk, hogy ez a nézet az atyáknál nemzedékről-nemzedékre szállt ; de ti, új zsidók és Kaifás-fiak, milyen atyákra hivatkozhattok?»[2]

S csakugyan : az ariánusok nem érezték lábuk alatt a régi egyházi tanítás talaját, s ezért különféle kétértelmű fogalmazáshoz folyamodtak és pártokra szakadoztak. Ellenben a 4. századi atyák mint egy ember a niceai hitvallás álláspontjára helyezkedtek. Igy a *kappadókiaiak* is, kiket a liberális protestáns dogmatörténet arról vádol, hogy a niceai zsinat nyomása alatt elfogadták ugyan a ὁμοούσιον-t, de nem egylényegűségre értelmezték Atanázzal (t. i. ἑνότης τῆς οὐσίας, ταυτότης τῆς θεότητος), hanem a platoni realizmus értelmében az isteni valóság faji egységére magyarázták (amint pl. három ember is egy *ember*, t. i. *az* emberség birtokosa), és ilyenformán álláspontjuk a ὁμοιούσιον-vallás és lappangó triteizmus. De minden alap nélkül : «Kiátkozzuk, sőt kereszténynek sem nevezzük, aki három Istent állít»,[3] mondja Nagy Vazul ; és öccse[4] külön munkát írt arról, Quod non sint tres dii ; és nagy barátjuktól való ez a szép kijelentés : «Mihelyt megnevezek csak egyet is, mindjárt hárman villognak körül (vixdum unum nominavi, tribus circumfulgeor)».[5]

A *Szentlélekről* a Nicaenum nem adott külön határozatot, hanem egyszerűen megismételte az Apostoli hitvallást. Előtte *Tertullianus* (vsz. montanista álláspontjától is befolyásolva) erősen nyomatékozta a Szentlélek istenségét.[6] *Origenes*nek mint láttuk, tétova a beszédje. *Hilarius* kiváló művében Istennek vallja ; egyébként keveset szól róla.[7] Hasonlóképen *Jeruzsálemi sz. Ciril* beéri azzal, hogy Istennek mondja, azonban az isteni valósághoz és a másik két személyhez való viszonyát nem tárgyalja.[8] Mikor azonban Makedonius konstantinápolyi püspök, ki a Fiúról helyesen tanított, a Szentlélekre átvitte Arius gondolatait, *Atanáz*, aki harmadik számkivetésében Serapion Thmuis-i püspök útján értesült e tévedésről, nyomban négy levelet írt Serapionhoz, melyekben a Szentléleknek teljes és szabatos teologiáját adja. Csatlakoznak hozzája a *nagy görög atyák*, kik mind monografiákban kelnek a Szentlélek tanának védelmére Makedoniussal szemben. Ha itt Basilius a Szentlelket nem akarta Istennek nevezni, gyakorlati megfontolásokból tette, melyekre rávilágít *Naziánzi Gergely*[9]: «Az ószövetség világosan nyilatkoztatta ki az Atyát, homályosan a Fiút. Az újszövetség föltárta a Fiút és jelezte a Lélek istenségét. Ma a köztünk élő Szentlélek világosab-

[1] *Gregor. Thaum.* M 10, 984 ; *Nyssen.* M 46, 913 ; *Cyprian.* Unit. Eccl. 6 ; *Dionys.* Rom. ap. *Denz* 48–51 ; *Athanas.* Decret. Nicaen. 26. [2] *Athanas.* Decret. Nicaen. 26. [3] *Basil.* Epist. 189, 2 ; cf. sermo 24, 3 (ctra Sab. et Ar.). [4] *Nyssen.* M 45, 116 kk. [5] *Nazianz.* Or. theol. 40. [6] *Tertul.* Prax 2 4 8 25 ; Praescript. 13. [7] *Hilar.* Trinit. II 29 XII 55. [8] *Cyrill. Hier.* Cat. 16 17. [9] *Nazianz.* Or. theol. 5, 26.

ban jelenti ki magát. Veszedelmes lett volna ugyanis akkor, mikor az Atya istensége még nem volt egészen elismerve, nyilván hirdetni a Fiút, és míg a Fiú istensége nem volt elismerve, úgyszólván ráadásként ránk erőltetni a Szentlelket. Félni lehetett ugyanis, hogy mint akik sok étellel megterhelik a gyomrukat, vagy akik gyönge szemmel néznek a napba, a hívek így még azt is elvesztik, ami nem haladja meg erőiket. Hanem igenis úgy volt rendjén, hogy adagolva, vagy mint Dávid mondja, fölmenetelekkel, dicsőségről dicsőségre hágva ragyogjon föl delelőre a Szentháromság fénye».

A hagyomány tanuságát összefoglalta, teologiai tevékenységét revideálta és megkoronázta *Szent Ágoston* De Trinitate-je, mely a Szentháromság titkának és belső életének kifejtésére irányuló skolasztikai és későbbi teologiai törekvéseknek kincsesbányája és irányítója lett.

40. §. A szentháromsági eredések.

Diekamp I § 15–21; *Bartmann* I § 53–55; *van Noort* 2, 2, 1; *Pesch* II n. 505–589; *Scheeben* I 808–880; Mysterien § 9–20; *Petavius* V–VII *Thom* I 27–42; c. Gent. IV 1 10 11 24–26; Compend. 52 kk.; Verit. 4; *Bonavent.* Brevil. p. 1 cp. 2–4; *Suarez* Trin. III–IV, VI–XI; *Salmant.* Trinit. disp. 1–3; 12–17; *Billuart* Trin. 2, 5–6, 1–3; *Berti* VII 10–12 IX 2–5; *Frassen* Trinit. 1, 2–3; 2–3. — A. *Stüdle* De processionibus divinis 1895; Chr. *Pesch.* Theol. Zeitfragen II; *Monachi Balázsfalvenses* Flosculum veritatis 1862; J. van der *Moere* De processione Spiritus S. et Patre Filioque 1864; A. *Vincenzi* De processione Spiritus S. 1878; A. *Kranich* Der h. Basilius in seiner Stellung zum Filioque 1882; *Franzelin* Examen doctrinae Macarii Bulgakov de processione Spiritus S. 1894; J. *Slipyj* De principio spirationis in ss. Trinitate 1926; *Schütz* A. Szent Ágoston karakterológiai jelentősége De Trinitate c. műve alapján (Eszmék és eszmények 21. sz.). 1933.

Minthogy a Szentháromság titkában az egy isteni valóság három személy, a titok tartalmát tüzetesebben vizsgáló hivő elme számára az a nagy kérdés: *Mikép alakul az Istenségben az egységből a háromság úgy, hogy az egység nem szenved sérelmet?* Ezt a szükséges vizsgálódást, melynek Szent Ágoston óta a katolikus hittudósok java erejüket szentelték, újabb időben így szokás megfogalmazni: hogyan van megalkotva (megkonstruálva) a Szentháromság? S itt gondolkodásunk diszkurziv jellegének megfelelően kénytelenek vagyunk egymásutánokról és keletkezésekről, létesülésekről stb. szólni; holott tudjuk, mennyire nem lehet a föltétlenül egyszerű, színlét Istenségbe egymásutánt vagy épen történést belevinni, még gondolatban sem. Mindenekelőtt megállapítjuk a kinyilatkoztatás tanítását és ennek szilárd alapjára építjük aztán a spekulativ levezetéseket.

1. A szentháromsági eredések valósága.

Tétel. **Istenben két bennmaradó, örök és szubstanciás eredés van: egy, amellyel a második isteni személy úgy származik az elsőtől mint a fiú az atyától, mely ezért születés, nemződés (generatio) nevet visel, és egy, mellyel a Szentlélek származik az Atyától és Fiútól mint egy elvtől, melyet lehelésnek (spiratio) nevezünk.** *Hittétel.*

Magyarázat. Az *eredés*, származás (processio, ἐκπόρευσις) általában: folyamat, melynek kiinduló pontja egy való, végpontja egy másik való, és tartalma a végpontnak a kezdőpontból kiinduló valós léte. Minthogy Isten egyszerű, azért Istenben csak bennmaradó, *immanens* eredésről lehet szó:

az eredés kezdő és végpontja nem lépheti át az isteni valóság határait, hanem mindenestül bennmarad magában az Istenségben. Mivel pedig az Istenség nem osztható meg bensejében sem, az eredő való csakis az egész osztatlan isteni valóságot ölelheti föl; más szóval az isteni eredés csak *szubstanciás* lehet, vagyis az eredő is csak Isten lehet. Minthogy végül Isten merő ténylegesség, színlét, azért az Istenségben az eredések nem jelenthetnek átmeneteket képességből ténylegességbe; azaz *örökkévalók*. S ezért az eredeztető az eredővel szemben nem is fejthet ki létrehozó, létesítő, vagyis okozó tevékenységet; amiért is az eredeztető személyeket nem lehet az eredők okának nevezni, hanem csak elvének (principium); az elv ugyanis általánosabb fogalom, mint az ok, és nem okvetlenül fejez ki oksági viszonyt; így pl. a pont a vonalnak elve, de nem oka.[1] Az Athanasianum szerint «az Atya senkitől sem lett, sem nem teremtődött, sem nem nemződött; a Fiú egyedül az Atyától való: nem lett, sem nem teremtődött, hanem született. A Szentlélek az Atyától és Fiútól: nem lett, sem nem teremtődött, sem nem született, hanem származik.» A II. lyoni zsinat ünnepélyesen kimondja: «A Szentlélek öröktől származik az Atyából és Fiúból, nem mint két elvből, hanem mint egy elvből, nem két leheléssel, hanem egy leheléssel».[2]

Bizonyítás.

1. *Az Atya eredet nélkül való* (principium sine principio).[3] A *Szentírás* a másik két isteni személynek gyakran tulajdonít eredetet, az Atyának azonban soha; és ezáltal burkoltan tanítja eredet-nélküliségét. A *hagyomány*nak kezdettől fogva szokása az Atyáról azt mondani, hogy nem született ἀγέν(ν)ητος, nincs elve, melyből származnék (ἄναρχος, ἀναίτιος).[4]

2. *A Fiú nemződés, születés útján az Atyától ered.*

A *Szentírás* szerint *a)* a második isteni személy az Atyának természet szerinti egyszülött Fia a szó metafizikai értelmében (φύσει nem θέσει, azaz fölfogadás útján). Ám a természet szerinti fiú az atyától nemződés útján származik. *b)* Ezt formálisan is tanítja az újszövetség, mikor hitelesen értelmezi az ószövetségnek a Fiú születésére vonatkozó helyeit. Így: «Melyik angyalnak mondotta valaha (az Atya): Fiam vagy te, én ma szültelek téged?»[5] Nem voltak még tengerek, és én már fogantattam.»[6] Továbbá: «Az Istent soha senki sem látta; az egyszülött Fiú, ki az Atya keblén vagyon, ő jelentette ki».[7] *c)* Az első isteni személy minden atyaságnak ősképe és forrása: «Meghajtom térdemet a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja előtt, kitől minden atyaság (Vulg.) nevét kapta mennyben és földön».[8] Ugyanígy a második isteni személy minden fiúságnak ősképe és formája: «Akiket eleve ismert, azokat eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek az ő Fia ábrázatához, és így ő elsőszülött legyen a sok atyafiak között».[9] Ám a fiúságot jellemzi a nemződés útján való származás. Ha hiányoznék ez a második isteni személyben, hamis vagy torz ősképe és minta volna.

Ez az *atyák*nak is egyetemes tanítása már a *niceai zsinat előtt*. Jusztin szerint a Logos az az Isten, akit az Atya nemzett. Az apologéták tanítására némi homályt vetnek kevésbbé szerencsés kísérleteik, melyekkel az örök Ige születését a világ teremtésével akarták kapcsolatba hozni. Szabato-

[1] *Thom* I 33, 1. [2] *Denz* 39; 428; 460 491. [3] Decret. pro Jacobitis *Denz* 704. [4] Igy *Basil.* Eunom. I 15; II 28; *Nazianz.* Or. 29, 11; 31, 23; *Nyssen.* Eunom. I init.; *Damasc.* Fid. orthod. I 8. [5] Heb 1$_5$—Ps 2. [6] Prov 8$_{24}$. [7] Jn 1$_{18}$; cf. 1$_1$. [8] Eph 3$_{14}$. [9] Rom 8$_{29}$ cf. Gal 3$_{26}$.

sabbak etekintetben az alexandriaiak és Tertull.[1] Később az *ariánusokkal szemben* különösen a görög atyák vették védelmükbe a Fiú nemződésének örökkévalóságát (az ariánusoknak ugyanis főérve volt, hogy a született később van a szülőnél)[2]; továbbá e nemződés szükségképességét (az ariánusok szerint Isten nem kényszerülhetett nemzeni, tehát a Fiú az Atya akaratából van, vagyis teremtődött), mely azonban épúgy különbözik a vak kényszerűségtől, mint a teremtés szabad elhatározásától[3]; végül szubstanciás és szellemi jellegét (az ariánusok szerint ugyanis a nemzés oszlással jár), amely összefér Isten abszolút egyszerűségével.[4]

3. *A Szentlélek az Atyától és Fiútól származik lehelés útján.*

Hogy a Szentlélek *az Atyától* származik, azt a *Szentírás* számtalanszor forma szerint kimondja. Pl. «Mikor pedig eljövend a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától, az igazság Lelkét, ki az Atyától származik, ő majd bizonyságot tesz énfelőlem.»[5] De világosan tanítja, hogy a *Fiútól is* származik.

a) A Szentlelket *az Irás* gyakran és következetesen *a Fiú lelkének* nevezi[6]; tehát állandó egyértelmű vonatkozásba hozza a Fiúval. Ám az Istenségben a személyek közt más állandó és egyértelmű vonatkozásnak nincs helye, mint az eredet vonatkozásának; a többiek között az Isten abszolút egyszerűsége miatt kicserélhetőség áll fönn (lásd fönt 328. lap). Ha tehát nem állandó és egyértelmű vonatkozást akarna kifejezni a Fiú és Szentlélek közt, hanem csak a lényegi azonosságot, akkor époly joggal meg is fordíthatná a viszonyt és beszélhetne a Lélek fiáról; amit azonban sohasem tesz. Sőt a szentírási analogia szerint maga ez a kifejezés: a Fiú lelke már a Fiútól való eredést is kifejezi (genitivus originis); Szent Pál szerint ugyanis Isten lelke annyit jelent mint «a lélek, mely Istenből vagyon».[7]

b) Az Irás szerint Krisztus *küldi* a Lelket.[8] Ám a küldés hatalmat jelent a küldő fölött. S minthogy a teljesen egyenlő Szentháromságban hatalmi különbségre más alap és jogcím nincs mint az eredés, melynek kifelé való folytatódása és lemintázása a küldés (42. § 3), a Fiú csak azért küldheti a Lelket, mert az tőle származik; az Atya küldi a Fiút is, a Lelket is, ez a kettő azonban az Atyát nem; a Fiú küldi a Lelket, de a Lélek nem küldi a Fiút.

c) A Szentlélek *a Fiútól vesz tanítást:* «Mikor pedig eljő majd ő, az igazságnak Lelke, ő majd eligazít titeket minden igazságra; mert nem szól ő magától, hanem amiket hall, azokat mondja, és a jövendőket hirdeti nektek. Ő majd megdicsőít engem; mert az enyémből veszi és kijelenti nektek. Minden, ami az Atyámé, enyém; ezért mondottam: hogy az enyémből veszi és kijelenti nektek».[9] Minthogy a Szentlélek valósággal Isten, máskép nem vehet a Fiútól igazságot, mint hogy öröktől

[1] *Justin.* I 61 62; *Clem. Al.* Adumbr. (M 9, 734), *Origen.* in Jer hom. 9, 4; *Tertull.* Prax 2 8 9; Marc. II 27. [2] Igy *Nyssen.* Eunom. (M 45, 441 kk.); *Basil.* Eunom. II 17; cf. *Thom* I 42, 2. [3] Nev. *Athanas.* Ctra Ar. or. 3, 60 kk. cf. 1, 21–28; *Nazianz.* Or 29, 1. [4] Igy *Athanas.* Decret. Nicean. 13; *Nyssen.* Eunom. IV. (M 45, 617 kk.); *Cyrill.* A. Thesaur. 6. [5] Jn 15_{26}; cf. 14_{16-26} Mt 10_{20} 1 Cor 2_{10-12} 1 Thes 4_8 1 Jn 4_{13}. [6] 2 Cor 3_7. Gal 4_6 Rom 8_{9-11} Phil 1_{19} 1 Pet 1_{11} Act 16_6. [7] 1 Cor 2_{12}. [8] Jn 14_{26} 15_{26} 16_7 20_{22} Lc 24_{49} stb. [9] Jn 16_{13-15}.

fogva mindentudást kap tőle. A mindentudás azonban azonos az isteni lényeggel; tehát a Szentlélek öröktől fogva az isteni lényeget veszi a Fiútól, vagyis tőle származik.

d) A Szentírás a szentháromsági formulákban mindig harmadik helyen, a Fiú után említi a Szentlelket. A kifejezésmódnak ebből az állandóságából joggal szabad arra következtetni, hogy a Szentléleknek nem ugyanaz a vonatkozása a Fiúhoz mint az Atyához; mert akkor az egymásután tetszés szerint fölcserélhető is volna. A Szentléleknek az Atyától és Fiútól való eredését szépen jelképezi a Jelenések könyve[1]: «Megmutatá nekem az élet vizének folyóját (a Szentlelket),[2] mely fényes vala mint a kristály, és Istennek és a Báránynak királyi székéből fakadt».

Ami a *szenthagyományt* illeti, a nyugati atyák tanítása kezdettől fogva világos: «Nem másunnan van a Lélek, mint az Atyától a Fiú által».[3] «A Szentlélek szerzői az Atya és Fiú».[4] De *a régi görög egyház* tanítása is elég határozott: *Origenes* azt vallja, hogy a Szentlélek szükségképes vonatkozásban van a Fiúval, aki adja az ő hiposztazisának a létet, értelmet és igazságot. *Atanáz* szerint olyan a vonatkozás a Fiú és a Szentlélek között, mint az Atya és Fiú közt; «amije van a Léleknek, a Logostól van; Krisztus a Szentlélek kútfeje».[5] Nagy sz. *Vazul* szereti ezt a formulát: az Atyából a Fiú által, ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ. S ezt a formulát nem lehet a későbbi görögökkel arra csavarni, hogy «az Atya, miután nemzette a Fiút, leheli a Lelket»; ez ellen tiltakozik a διά egyetemes és állandó oksági jelentménye. *Nazianzi* sz. Gergely szerint az Atya nem elvtől való, a Fiú elv, és a Szentlélek elv által való: ἄναρχος, ἀρχή, τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς; kedvenc gondolata: «az egy Isten a Nemzőből a Fiún át a nagy Lélekhez» ez nála a κίνησις τῆς μονάδος εἰς τριάδα; szerinte aranylánc a Szentháromság, hol az egyik személy a másiktól függ. *Nyssenus* is három fáklyáról beszél, melyek egymáson gyulladnak meg.[6]

Hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól származik, ebben a *mellérendelő formá*ban tanusítják Didymus, Epiphanius és Alex. sz. Ciril[7]; úgy hogy a későbbi görögök történeti alap nélkül akarták egyedül jogosultnak kikiáltani az ő formulájukat: az Atyából a Fiú által. Mert a most említett nagy görögök a (latinoknál elterjedtebb) mellérendelő formulát is használták; viszont a görög alárendelő formulát megtaláljuk a latinoknál is.[8] Jelentésük is nagyjából ugyanaz. A latin formula közvetlenül kifejezésre juttatja az Atyának és a Fiúnak a lehelésben való egyenlő rangját; a görög pedig az eredési egymásutánt, és amire Damaskusi sz. János oly nagy súlyt helyez, azt t. i., hogy a Fiú nem kútfő a Szentháromságban, miként az Atya: nem elv nélküli elv.[9]

Nem is tagadta a régi görög egyházban a Szentléleknek az Atyától

[1] Ap 22₁. [2] Cf. Jn 7₃₈. [3] *Tertul.* Prax. 4. [4] *Hilar.* Trinit. II 29; cf. VIII 20; XII 57; *Ambros.* Spirit. S. II 118; in Lc 8, 66 (cf. azonban Spirit. S. I 20); *August.* Trinit. IV 20, 29; in Jn 99, 6 kk. [5] *Orig.* in Jn 2, 6; *Athanas.* Ctra Ar. 3, 24; Serap. 3, 1; 1, 19; De incarn. ctra Ar. 9. [6] *Basil.* Spirit. S. 18, 45 47 (cf. *Bardenhewer* Altkirchl. Lit. III p. 139 161); *Nazianz.* Or. 42, 15; Praecepta ad virg. cf. Or. 31, 2; *Nyssen.* Macedon. 6; Eunom. I (M 45,464c). [7] *Didym.* Spirit. S. 32, 34; *Epiphan.* Ancor. 7 8 9 11; Haeres. 62, 4; 74, 7 8; *Cyrill. Al.* Ador. in Spiritu et verit. (M. 68, 147); Thesaur. 34. [8] *Tertul.* Prax. 4; *Hilar.* Trinit. XII 57; *Novat.* Trinit. 24 stb. [9] *Damasc.* Fid. orthod. I 8, 41; cf. *Thom* I 36, 2 ad 3, aki nem vetett elég ügyet erre a körülményre.

és Fiútól való származását más, mint Theodorus Mopsvestenus és Theodoretus. Ha az *I. konstantinápolyi zsinat* egyszerűen csak azt tanította, hogy a Szentlélek az Atyától származik, a Fiútól való eredetét nem akarta tagadni. Minthogy ugyanis a makedoniánusok, kik ellen a zsinatnak védelmébe kellett vennie a katolikus igazságot, a Léleknek csak istenségét tagadták, eredetét közvetlenül nem bántották, a zsinati atyák úgy vélték, hogy eleget tesznek kötelességüknek, ha a Léleknek az Atyától való származását és ezzel az Atyával való egylényegűségét állapítják meg. Mikor tehát a spanyolok a Keleten (510-ben) támadt gyakorlat utánzásakép a szentmisében hangosan kezdték énekelni a nicea-konstantinápolyi hitvallást, és mindjárt belevették, hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól *(Filioque)* származik, csak az Egyház egyetemes és állandó hitének adtak kifejezést. Mindenesetre újítást tettek a hitvallásban az efezusi és kalcedoni zsinat kifejezett tilalma dacára,[1] amiért is III. Leó pápa ellenezte az új gyakorlatot (a 9. század folyamán aztán a pápák megadták a beleegyezésüket); de a hitet nem újították, és csak a skizma számára dogmatikai ürügyet kereső Photius kötekedésének lehet minősíteni, hogy emiatt a nyugatiaknak szemrehányást tett, és dogma-hamisítással vádolta meg őket. A szakadár görögök aztán csakhamar (először egy konstantinápolyi zsinatjukon 879-ben) skizmájuk legfőbb dogmatikai különböztetőjévé tették ezt a tételüket: a Szentlélek csak az Atyától származik. Pedig «a görög atyák alapján könnyebb volna bizonyítani, hogy a Szentlélek egyedül a Fiútól származik, mint azt, hogy egyedül az Atyától. Soha eretnekség ennyire meg nem tagadta tulajdon múltjának hitét, a Szentírás tanítását és a dogma belső tartalmát, mint Photius, aki nem átallotta a szakadást belevinni az Istenségbe, hogy megindokolja azt a skizmát, melyet az Egyházban támasztott» (Schell).

4. *A Szentlélek az Atyától és Fiútól mint egy elvtől származik.* Ez egyházilag előterjesztett teologiai következtetés *(veritas catholica)*. Az Üdvözítő azt mondja: «Minden, ami Atyámé, az enyém; azért mondottam: hogy az enyémből veszi s kijelenti nektek».[2] Tehát az Atyában és Fiúban minden közös, ami egyáltalán közös lehet (ami nem személy-alkotó ellentét); vagyis minden, leszámítva épen az atyaságot és fiúságot; tehát a lehelés is. Részletesen tárgyalja már Szent Ágoston.[3]

5. *Teologiai megfontolás. a)* Kinyilatkoztatott igazság, hogy az egy isteni Valóság három egymástól különböző isteni személy. Azonban az isteni Valóság sem nem sokszorosítható, sem meg nem osztható; következésképen mind a hárman ugyanazt az egy isteni Valóságot birtokolják, melytől nem különböznek dologilag; különben három Isten volna. De viszont nem birtokolhatják az egy isteni valóságot mindenestül azonos módon; mert akkor nem különböznének egymástól, és nem volna az egy Istenség három egymástól különböző személy. Tehát csak egy isteni személy birtokolhatja az isteni valóságot magától; s a másik kettő nem magától birtokolja, hanem mástól kapja; még pedig a harmadik személy más módon, mint a második; különben nem volna három személy a Szentháromságban, hanem csak kettő: egy adó és egy elfogadó. Ám az isteni Valóság birtoklásának ép ezt a módját, melynek értelmében egy személy egy vagy két másiktól kapja az isteni Valóságot, nevezzük szentháromsági

[1] *Denz* 125 159. [2] Jn 16₁₅. [3] *August.* Trinit. V 14, 15.

eredésnek. Tehát *a Szentháromságban* szükségkép vannak eredések, még pedig *szükségkép két eredés.*[1] Ez a meggondolás adja kezünkbe a kulcsot ennek a *nehézségnek* a megoldására is : Ha a Fiú és Szentlélek mástól kapja a Valóságot, akkor nem *magától*való, hanem mástólvaló ; következéskép nem Isten. A Fiú és Szentlélek ugyanis mint isteni Valóság magától való ; csak mint személy mástólvaló. S ez a mástólvalóság a Szentháromságban nem jelent valós függést, oksági eredést, hanem csak azt, hogy van elve (esse a principio) ; a vonalnak is a pont az elve ; de nem függ tőle és nem okozata.[2]

b) Hogy *a Szentlélek az Atyától és Fiútól mint egy elvtől* egy leheléssel származik, teologiailag így vezethető le : «A Szentlélek elve», ez **főnévi** megnevezés. A főnévi nevezéseket pedig aszerint kell egyes vagy többes számban használni, amint a megnevezés formális alapja egyszer vagy többször van meg ; így jóllehet a három személy mindegyike igaz Isten, mégis csak egy Istenről szabad beszélni, mert csak egyszer van meg az Istennek-nevezés formális alapja : az isteni Valóság (hármas birtoklásban). Már most ennek a megnevezésnek : a Szentlélek elve, formális alapja a lehelés ; ez pedig az Atyában és Fiúban csak egyszer van meg (különben két Szentlélek származnék : külön az Atyának, és külön a Fiúnak lelke) ; következéskép csak egy lehelő elvről szabad beszélni (unus spirator ; a spirans melléknévi megnevezés, és mint ilyen a suppositumok számához igazodik ; tehát két spirans van ; úgy mint az országgyűlés egy törvényhozó testület (legislator), de sok törvényhozó ember (legem-ferentes).

2. A szentháromsági eredések természete.

Tétel. **A Fiú az Atyának értelméből születik, és a Szentlélek az Atyának és Fiúnak szeretetéből származik ; tehát az első szentháromsági eredés, a nemződés isteni értelmi tevékenység, a második szentháromsági eredés, a lehelődés pedig isteni akarati tevékenység.** *Biz.os.*

Magyarázat. Itt kérdésben van a Fiú és Szentlélek eredésének közvetlen valósító elve (principium quo proximum). A két szentháromsági eredésnek *cselekvő alanya* (principium quod) ugyanis a kinyilatkoztatás szerint : az Atya mint a nemzés alanya, az Atya és a Fiú mint a lehelés alanya ; a tevékenységek hordozója és birtokosa ugyanis az önálló való (actiones sunt suppositorum). A *távolabbi valósító elv* (principium quo agendi remotum) kétségtelenül az isteni természet ; hisz végelemzésben minden valónak tevékenysége a természetéből fakad. Szabatosabban : a nemzés távolabbi valósító elve az isteni természet, amennyiben az Atyának van birtokában ; a lehelésé az isteni természet, amennyiben az Atyának és Fiúnak közös birtoka ; hisz a tevékenységek alanya csak annyiban tudja tevékenységre mozgósítani a természetet, amennyiben rendelkezik vele. A tevékenységek *közvetlen valósító elve* mindig képesség, melynek tevékenysége közvetlenül a kérdéses eredményre irányul. Erre nézve kimondja tételünk : a Fiút nemző tevékenység az Atyának értelmi tevékenysége, úgy hogy a Fiú az Atyától mint értés eredménye ered ; a Szentlelket lehelő tevékenység az Atyának és Fiúnak közös akarati tevékenysége, úgy hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól mint szeretés eredménye származik.[3]

[1] Cf. *Ruiz* Trinit. Disp. 1. [2] *Thom* Gent. IV 15 ad 9. [3] *Thom* I 41, 5.

Ez egyetemes és *biztos hittudományos következtetés*, mely egyházilag nincs ugyan előterjesztve, tagadása azonban legalább tévedéssel volna határos.

Pozitív bizonyítás. A második és harmadik isteni személynek a Szentírásban olyan *nevei* vannak, melyek csak a tétel értelmében vett értelmi és akarati tevékenységgel hozhatók elv jellegű összefüggésbe, ha analog de mégis sajátos értelemben akarjuk venni, amint kell venni a kinyilatkoztatás Isten-neveit (26. §). Nevezetesen

A második isteni személy nemcsak Fiú, hanem *a) Ige* Λόγος.[1] Minthogy a második isteni személy az Atyától ered, tehát az Atyának igéje; aminek csak úgy van értelme, «ha úgy viszonylik az Atyához, mint a szó az értelemhez»[2]; illetőleg Szent Ágostonnal szólva: Az Atya kimondja önmagát (egy befelé mondott, tisztán szellemi szóval), és ezáltal szüli a Fiút.[3] *b) Bölcseség.* Ezt sokszorosan kifejezik már az ószövetségi bölcseségi könyvek[4] és a szentatyák (Theophilus és Irenaeus, kik a Szentlelket akarták bölcseségnek nevezni, magukra maradtak). Minthogy azonban mind a három isteni személy bölcs (31. §), nem volna indokolt a bölcseséget a Fiúnak külön tulajdonítani, ha az nem sajátos, egyedül őt jellemző módon, azaz eredetére való tekintettel járna ki neki. Ám a bölcseség az értelem tökéletessége és terméke. Tehát a második isteni személy az elsőnek bölcseségeként értelmi tevékenységből születik: «Én a Fölségesnek szájából származtam».[5] *c)* A második isteni személy *az Atyának képmása.*[6] A kép nemcsak hasonló az eredetihez, hanem egyenest avégből van alkotva, hogy az eredetit ábrázolja. Már most az a szellemi tevékenység, mely egyenest arra irányul, hogy megalkossa a valóság lelki képét, az értelmi tevékenység. Ha tehát a Fiú az Atyának képmása és tőle származik, akkor az értelemnek kép-alkotó tevékenysége (l. a magyarban is képzet, képzelni), vagyis értelmi tevékenysége útján származik.

A harmadik isteni személy. a) A Szentírásban állandó neve: *Lélek.* E név a lélegzés (πνεῖν, spirare) eredményét fejezi ki, és az állati élet területéről van véve; itt lehelni, lélegzeni, lihegni a lüktető, hullámzó élettevékenység legsajátosabb jele és kifejezése. A szellemi életre való átvitelben a tárgyi jellegű ismerő élettel szemben az állásfoglaló, alanyi, azaz akarati életnek erőteljesebb megnyilvánulásait jelzi, amint elárulják az efféle kifejezések: beleleheli valamibe a lelkét, szeretetet lehel, bosszút liheg, pihegő kebel. Ha tehát a Szentlélek az Atyának és Fiúnak lelke, és mint ilyen közös lehelés eredménye akkor közös akarásuknak, kölcsönös szeretetüknek eredménye, amint jelzi a föltámadt Üdvözítő: «Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket. Ezeket mondván, rájuk lehelt, és mondá nekik: vegyétek a Szentlelket».[7] *b)* A harmadik személynek állandó sajátos jelzője: «*Szent*» lélek. Minthogy a szentség a három személynek közös tulajdonsága (37. § 1), a Szentléleknek sajátja csak úgy lehet, hogy jelzi eredetét: szent a tő, melyen fakad, és szent az erő, mely fakasztja. Ám a szentségnek mint erkölcsi kiválóságnak, sőt az erkölcsi kiválóságok koronájának elve az akarat. Ha tehát a Szentlélek az Atyának és Fiúnak Szentlelke, akkor közös szent akaratuk kifolyása.[8] *c)* Szentírás és szenthagyo-

[1] Jn 1; 1 Jn 1₁₋₃. Ap 19₁₃. [2] *Nazianz.* Or. th. 4, 20. [3] *August.* Trinit. XV 14, 23; *Thom* I 34. [4] Sir 24₅; cf. 1 Cor 1₂₄₋₃₀. [5] Sir 24₅. [6] Sap 7 Col 1₁₅; cf. Heb 1₃. [7] Jn 20₂₂; cf. *Cyril. Al.* in Jn 14, 16; Trinit. 4. [8] *August.* Trinit. XI 24.

mány sűrűn nevezi *Szeretet*nek a Lelket. Ez forma szerint kimondja, hogy akarati tevékenység terméke[1]; a szeretet ugyanis az akarás «lelke», azaz közvetlen, formális hatása; amint megmozdul az akarat, szeretet a mozdulása. *d)* A Szentlélek *Ajándék*. A próféták korától kezdve a Szentírásnak egyik vezérgondolata, hogy a Szentlélek az a mindent meghaladó ajándék, melyet a Messiás meghoz a jóakaratú emberiségnek. De nem lehetne a Szentlélek adomány a teremtmények számára, ha mivoltában is nem volna adomány, mellyel Atya és Fiú megpecsételik kölcsönös szeretetüket. Ám az adakozás a szeretetnek tevékenysége; tehát a Szentlélek az Atya és Fiú adakozó szeretetének záloga és pecsétje.[2]

Teologiai kifejtés és igazolás. A kinyilatkoztatásnak ilyen biztos útmutatása alapján a hivő elme, mely itt főként Szent Ágoston zseniális kezdeményezésére és Szent Tamás kikristályosodott eszmemeneteire támaszkodik,[3] de fölhasználja a későbbiek meglátásait is, a következőképp alkotja meg a szentháromsági eredések teologiáját:

1. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Istenben a szentháromsági eredések azok a *termékeny életfolyamatok*, melyeknek terméke (terminus-a) a Fiú és a Szentlélek. Minthogy az Isten tiszta szellem, ezek a folyamatok csak szellemi élettevékenységek lehetnek: *értés és akarás*. A szentháromsági életfolyamatok és termékeik mivoltára nézve szabad tehát kiindulni a tapasztalati szellem (vagyis az ember) ismerő és akaró tevékenységének analogiájából; vagyis szabad az emberi ismerő és akaró folyamatban fölkutatni azokat a mozzanatokat, melyek hasonlóságot mutatnak a szentháromsági eredésekkel; és az így talált eredményeket az Istenségre való fogalom-átvitel törvényeinek szigorú megtartásával (26. §) szabad átvinni a szentháromsági folyamatokra.

*Az emberi ismerő tevékenység*ben az ismerő alany az ismerettárgyról képet (fogalmat) alkot, és megismerése tartalmát belefekteti egy befelé, csöndben kimondott megállapításba (verbum mentis, elgondolás), melyben megalkotja az ismerés tárgyának értelmi képét, és egyben megállapítja a valósággal való egybevágóságát. Ez a belső ismerés sokszor kifejezésre jut részint beszédben (verbum externum), mely hűen kifejezi ugyan a gondolatot, de elhangzik; részint ábrázolásban, mely állandóbb ugyan mint a szó, de többnyire nem annyira hű. Az *akarat tevékenysége:* a jórahajlás. Itt különösen két személynek (barátnak, jegyesnek) kölcsönös szeretetére kell gondolni.[4] Ennek a szeretésnek közvetlen belső terméke egy csöndes, befelé való fölujjongás és szeretet-sóhaj; külső kifejezése egy örömujjongás, melybe az egymást szeretők belelehelik szívük érzését, továbbá valami szeretetzálog, a szerető lelkek kölcsönös szeretetének kapcsa. Mindkettő együtt kifejezésre jut a szeretet csókjában, melybe a szeretet beleönti egész lelkét, és egyben pecsétjét adja a kölcsönös hűségnek és egységnek.

2. Már most a kinyilatkoztatás arra tanít, hogy *Isten a maga ismeretének* szintén hű sőt *kimerítő kifejezést ad;* azt belemondja egy szóba; nem azért, hogy általa teljesüljön az önismerete, miként az ember azért fogalmazza meg gondolatát, hogy ilymódon ismerete határozott-

[1] *Thom* I 37. [2] Ibid. [3] *August.* Trinit. röviden összefoglalva kül. IX 12, 18; *Thom* Ctra gent. I 27–43; IV 11 19; *Anzelm* Monologium-a volt a közvetítő; *Boethius* és *Damascen.* is hatással voltak ennek a fölséges «theologiának» a kifejlődésére. [4] L. *August.* in Jn 105.

ságba és teljességbe érlelődjék; hanem: épen mert ismerete teljes és tökéletes, s emellett élettől és erőtől duzzadó, azért mondja belé egy páratlanul kifejező szóba, mely felöleli az isteni ismeretnek teljes tartalmát, és magán viseli egész elevenségét és erejét. De ha az isteni ismerés ilyen termékeny, terméke nem lehet járulék, mint a teremtmény gondolata és szava, hanem csak maga az osztatlan isteni valóság (Istenben ugyanis járulékok nincsenek). És ha a gondolt különbözik a gondolótól (s a kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy csakugyan más valaki az Atya mint a Fiú), ez a különbözőség csak abban állhat, hogy a gondolt másképp birtokosa az isteni valóságnak mint a gondoló. Ámde az isteni valóságnak sajátos birtoklása isteni személy; csak a személyiség az, ami nem osztja meg a szubstanciát, hanem azt a maga osztatlan egészében tartja és bírja.

Igy az örök Ige isteni kimondása az Istenségben *kettősséget* statuál. Isten azzal, hogy az abszolút isteni Gondolatot elgondolja és kimondja egy kimerítő Igében és ezzel az isteni valóságot beleviszi az Igébe, statuálja magát mint az Ige elvét, mint Atyát, és egyben az Igét mint Fiút. S mikor az Atya szól, nemcsak teljesen megfelelő kifejezést ad örök léttartalmának, nemcsak belemondja az örökkévalóság végtelen csöndjébe a tiszta igazságot,[1] hanem, mert e kimondás által személyessé teszi, egyben hozzája is intézi[2]; nem úgy mint az ember, aki már kész személyhez szól, vagy amennyiben önmagával beszél, nem a gondolataihoz, hanem csak általuk beszél. Az örök Ige személy jellegű kimondásának halvány képe plasztikai tehetségű embereknek az a képessége, hogy elméjük szülötteivel érintkezést tudnak folytatni, mintha élő valóságok volnának.

3. *Az isteni szeretet* a maga termékenységében szintén megfelelő *tökéletes kifejezést érlel:* gazdagságának, mélységének egész tartalmát beléönti egy szeretetujjongásba. Az Atya t. i. a maga képmását nemzi a Fiúban; mivel ez a képmás az Atyának tökéletes hasonlósága és tartalmazza szeretetreméltóságának összes mozzanatait, az Atya szereti a Fiút azzal a bensőséggel, hévvel és odaadással, melyet kivált a hiánytalan, tökéletes szeretetreméltóság; és ezt a szeretetet a Fiú ugyanazzal a bensőséggel, erővel és teljességgel viszonozza. Ez a kölcsönös szeretet egy közös szeretet-lángban csattan ki (gondoljunk a pünkösdi tűznyelvekre), és közös szeretetzáloggal kapcsolja össze az Atyát és Fiút. Ez a szent zálog és viszonyos szeretetadomány nem abban áll, hogy az isteni valóságot adják egymásnak, mert azt teljesebben nem vehetik birtokba, mint az atyaság és fiúság révén már birtokolják; hanem kölcsönös szeretetük egy közös örömujjongásba leheli bele a maga egész tartalmát. Ez pedig nem lehet pusztán csak hajlandóság, érzelem, vagyis járulék, mint a teremtménynél; ha Isten a maga egész szeretetét leheli bele egy szent csókba, csak egész osztatlan szubstanciáját adja. És mert a kinyilatkoztatás tanusága szerint ez a szeretetcsók nem azonos a szeretetlehelő alannyal, személynek kell lennie, mert csak személy képes együtt-

[1] «Egyetlen igét mondott az örök Atya, t. i. szent Fiát; és ezt mondja szünet nélkül örök hallgatásban. És hallgatásban kell a léleknek meghallani ez Igét» *(Keresztes sz. János).* [2] «Ha valaki fölemelkednék az égbe, és látná a világ mivoltát és a csillagok lényegét, boldog ámulata elvesztené minden édességét, ha nem volna kinek beszélni róla.» Ardytus pythagoreus; idézi *Cicero* De amic. 23.

birtoklásra úgy, hogy a birtokot magát nem osztja meg. Vagyis a Szentlélek az Atya és Fiú szeretetének személyes záloga és csókja.

Tehát Atya és Fiú nem azért lehelik a Szentlelket, mert különben szeretetük nem valósul, miként az embernél, akinek azért kell szeretetgerjedelmeket élesztenie, mert szeretete csak így lesz tényleges szeretés; hanem épen mert szeretetük a végtelen szeretetreméltóságot öleli át teljesen megfelelő bensőséggel, melegséggel és erővel, ezért ennek a szeretetnek föllobbanása nem múló halvány érzemény, hanem az osztatlan isteni valóságot átölelő személyiség. S ép ezért a szeretetnek ez az árama, mely az Atya és Fiú mélyén fakad és a Szentlélekbe ömlik át, onnan visszaárad: a Szentlélek, a személyes isteni szeretet az a kapocs, mely egybefűz Atyát és Fiút; a Szentlélek az a gyöngédség, mellyel az Atya mondja: Fiam vagy te, és a Fiú visszamondja: én Atyám.[1] Az Atya a Fiúban öröktől fogva a maga szépségének visszfényét, sőt birtokosát látja, és azt miként önmagát, föltétlenül szeretetreméltónak találja; a Fiú az Atyát gyöngéd örömmel elismeri eredetének, és mint «lelkéből lelkezett magzatja» viszonozza az Atyja szeretetét; s ez a kölcsönös szép-szeretet személyes önállóságban: ez a Szentlélek.

Ha *a Szentlélek a skizma fölfogása értelmében* csak az Atyának volna a lelke, akkor egyrészt nem lehetne vinculum et osculum caritatis, két személy kölcsönös szeretetének megpecsételése, hanem csak egy személy túláradó szeretetének ujjongása, mely belehangzanék az örökkévalóságba, de nem volna visszhangja; az Ige lehetne tanuja, de nem részese; a szeretet nagy törvénye («minus quam inter duos caritas haberi non potest»[2]) csorbát szenvedne ép a szeretet ősforrásánál, s az Atya és Fiú közt feneketlen űr tátongana; szerves egység helyett örök nagy szakadás volna a Szentháromságban. Továbbá, ha a Szentlélekbe nem lehelné bele magát az Ige, az örök bölcseség is, mely a Magasságbelinek erejéből jő elő, ez azt jelentené, hogy ép az örök személyes szeretet, minden szeretetnek és éltető erőnek elve, nem fakad egyúttal a bölcseségből, a személyes örök szeretet nem az igazságnak szeretése; következéskép a szeretetnek nem tartozik a lényegéhez, hogy bölcseséggel járjon együtt, attól el is szabadulhat; miként a skizmába került szláv léleknek annyira tragikus vonása, hogy tettrekész, szeretni akaró ereje a bölcseség követelményeitől elszabadulva szertefoszladoz parttalan vágyódásban és ösztönös történésben.[3] A skizmás görög tanítás éket ver a lélek két alaptevékenységének és alapértékének eleven egységébe, és nem átallja a maga skizmáját belevinni a Szentháromság szentélyébe.

3. *Folyományok.*

1. *A személyalkotó és a lényegi isteni tevékenységek* (actus notionales et essentiales) *viszonya.* — Minthogy az Istenségben van egy ismerő tevékenység, melyben az Atya nemzi a Fiút, és egy akaró tevékenység, melyben az Atya és Fiú együtt lehelik a Szentlelket, azt kell mondani: *Vannak az Istenben tevékenységek, melyekben nem közösködik mind a*

[1] Ps 2; 88[27]. [2] *Gregor. M.* hom. 17 in evang. [3] Lásd pl. R. *Guardini* Der Mensch u. der Glaube. Das Problem der religiösen Existenz in Dostojewskijs großen Romanen 1932; N. *Berdiajef* Das Problem des freien Geistes 1930.

három személy. Ezek a személyalkotó tevékenységek (actus notionales). Miben különböznek ezek azoktól a tevékenységektől, melyekben közösen vesz részt mind a három személy, melyeket lényegieknek nevezünk (actus essentiales)? Az alapvető különbség mindenesetre abban van, hogy a személyalkotó tevékenységek alanya egy vagy két személy, nem mind a három együtt; holott a lényegi tevékenységek mind a három személynek közös tevékenységei. Továbbá a személyalkotó tevékenység mindig bennmaradó, a lényegi lehet kifelé ható (pl. teremtő) is.

Különböznek-e tartalom és tárgy szerint is? Vagyis mi az, amit az Atya belegondol és belemond az örök Igébe, és mit ölel át az a szeretet, melyet az Atya és Fiú átönt a Szentlélekbe?

A személyalkotó tevékenységek mindenekelőtt *felölelik az isteni valóságot;* hisz csak így lesz a Fiú az Atya mivoltának képmása, és a Szentlélek az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének megfelelő (adaequat) szeretetzáloga. Ez különben következik abból is, hogy az isteni ismerésnek és szeretésnek elsődleges és formális tárgya szükségkép maga Isten (35. § 1). Ebből azonban az is következik, hogy a személyalkotó isteni ismerés (intellectio notionalis, mellyel az Atya szüli a Fiút) *a lehetségeket* is felöleli; hisz a lehetségek összessége nem más, mint maga az isteni valóság, az ős-minta, amennyiben kimeríthetetlenül utánozható valóság (causa exemplaris). Tehát, amint Isten megismeri önmagát, szükségkép megismeri a lehetségeket is; és így az Atya ezeket is belegondolja a Fiúba.[1] Hogy a személyalkotó isteni akarás (volitio notionalis, mellyel az Atya és Fiú lehelik a Lelket) kiterjeszkedik-e a lehetségekre is, azon fordul, vajjon a lehetségeket kell-e általában az isteni akarás tárgyai közé sorozni (35. § 1). Nincs okunk ebben a kérdésben nem arra az álláspontra helyezkedni: a lehetségek is, amennyiben az isteni akarásnak tárgyai általában, egyben a személyes jellegű isteni akarásnak is tárgyai. E két pontra nézve egyetértésben vannak a hittudósok.

Vitás kérdés azonban, vajjon a személyalkotó ismerés tárgyai közt ott van-e a *Fiúnak és Szentléleknek ismerete* is, és a személy-alkotó szeretésben az Atyát és Fiút átölelő szeretetен kívül ott van-e a Szentléleknek szeretése is. A hittudósok túlnyomó többsége Szent Tamással[2] Duns Scotus ellenében méltán igen-nel felel erre a kérdésre. Vagyis a Fiú nemcsak az isteni valóságnak, hanem a Szentháromságnak is képmása; a Szentlélek nemcsak az isteni valóságnak szeretet-csókja, hanem az egész Szentháromság kölcsönös szeretetének teljes kinyomata. E fölfogásnak lehetősége adva van abban a tényben, hogy az Istenségben nincsenek valós egymásutánok, hanem csak örök együttesség; tehát az Atya ismerheti a Fiút ugyanabban az ismeretényben, melyben őt konstituálja. Az indokolást pedig abban kell keresni, hogy így nyomatékosabban és következetesebben kifejezésre jut az az igazság, hogy az isteni tevékenység csak úgy mint az isteni lét lényegesen háromságos; nem hárman egymás mellett, vagy épenséggel egymásután, hanem egy háromság[3]: vixdum unum nominavi, tribus circumfulgeor! Ugyanez okból érdemel elsőbbséget egy tekintélyes kisebbséggel szemben az a fölfogás is, hogy a személyalkotó

[1] Cf. *August.* Civ. Dei XI 10, 3; Gen. litt. V 13, 29; 14, 31. [2] *Thom* I 34, 1 ad 3; 40, 4; Verit. 4, 4. [3] Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed: unus Deus Trinitas; Toletan. XI. *Denz* 278.

ismerésnek és akarásnak másodlagos, szabad és a szentháromsági létet logikailag föltételező tárgya (tehát: secundarie, libere et concomitanter) *a teremtés* is. Vagyis e világ teremtői eszméi (44. § 2) benne vannak abban az elgondolásban, mellyel az Atya öröktől mondja a Fiút. Igy mélyebben meg van okolva, hogy a Logos által lett minden, ami lett; s e világ realitásai: valósulása, tettereje és értékei érvényesülnek abban a mély szent szeretésben, mely statuálja a Szentlelket. Ebben a fölfogásban a teremtés a Szentháromság örök ölébe van fölvéve, s a Szentháromsággal mint olyannal sokkal bensőségesebb és ennélfogva a keresztény áhitat számára termékenyebb vonatkozásba kerül, mint az ellenkező nézet világánál.

Kérdés: Az isteni *értés közös* a három személyben; honnan van akkor, hogy egyedül az Atya gondolja, szüli az Igét? — *Felelet:* Miként az isteni lét (mellyel az isteni értés azonos) hármas létmóddal (létbirtoklással) rendelkezik, amennyiben az Atyában van ἀγεννήτως, a Fiúban γεννητῶς, a Lélekben ἐκπορευτῶς, ugyanúgy az értés és a belőle származó bölcseség az Atyában van nemzetlenül, a Fiúban nemzetten, a Lélekben lehelődésképen. Amint tehát az isteni Valóság mint olyan nem nemz és nem lehel, de mihelyt az atyaság létmódjával ellátva gondoljuk, átárad a Fiúba örök nemzésben, ugyanígy az értés nem magában tekintve szüli az Igét, hanem igenis mint az Atyának értése illetőleg elgondolása.[1]

2. *A nemződés és lehelődés viszonya.*

Origenes[2] óta sokat feszegetett kérdés: Miért nem alkot fiúságot a második isteni eredés is? Vagyis: miért nemzés a Fiú eredése, és miért egyszerűen származás a Szentlélek eredése? A tény maga ugyanis biztos a Szentírásból (az Ige egyszülött Fiú), és a hagyományból; az atyák (Hermas kivételével[3]) a legerélyesebben tiltakoznak az ellen, hogy valaki a Szentlelket Fiúnak vagy az Ige testvérének mondja.[4]

Jóllehet itt is az Isten szentháromsági életének egy mélységes titkával állunk szemben, melynek színe előtt a szentatyákkal idézhetjük a próféta szavát: Generationem ejus quis enarrabit?[5] a kinyilatkoztatás útmutatása nyomán némileg mégis eligazodhatunk. *a)* Az Istenségben érték szerint különbözik az értés és akarás; érthető tehát, hogy különböző jellegű e tevékenységek terméke (terminus-a) is.[6] *b)* Az Istenségben minden szükségképes és tökéletes; ott nincsenek ismétlések. Két isteni nemzés bensőleg nincs megokolva, mert már egy elsőbe az Istenség beleadja mindazt, amit nemzés útján egyáltalán adni lehet: az isteni valóságot. Egy új eredésnek csak úgy van helye, ha ez épen az eredésnek egy új módja által az isteni valóság birtoklásának egy új módját biztosítja.

Hogy *miért a Fiú eredését kell nemződésnek tekinteni és a nem Szentlélekét*, arra a görög atyák tapogatózásai után Szent Ágoston találja meg a megnyugtató feleletet, melyet Szent Tamás[7] így fejt ki: *A nemzés és ismerés tartalmi rokonságban vannak.* A nemző tevékenység ugyanis formálisan arra irányul, hogy a nemző szubstanciájából valósítsa a nemzőnek élő képmását; generatio est origo viventis a principio viventi

[1] *Aug.* Trin. XV 12; *Thom* I 27, 5; Gent. IV 26. [2] *Origen.* Princip. praef. 4. [3] *Hermas* Simil. 5, 5, 2; 9, 1, 1. [4] *Athanas.* Serap. 1, 16; *August.* Trinit. XV 27, 48. [5] Is 53$_8$. [6] *Thom* I 27, 4; Pot. 10, 2; Gent. IV 11 19. [7] *Aug.* Trin. XV 12; *Thom* I 27, 2 4; Gent. IV 10 11; Opusc. 13.

coniuncto (= a nemző szubstanciájából valami átmegy a nemzettbe) in similitudinem naturae ex vi ipsius productionis.[1] Az értelmi tevékenységnek szintén az a belső célzata, hogy a tárgynak képmását, hasonlóságát teremtse meg az értelemben (képzet, εἶδος). Ellenben a szeretet hasonlóra irányul ugyan, de annak létét, illetve hasonló voltát már föltételezi; természetének legmélyebb jellege szerint egyesülésre irányul, de nem hasonulásra (in similitudine, non in similitudinem naturae).

Az ismerő és nemző tevékenységnek ezt a belső rokonságát a nyelv is jelzi: fogalom-conceptus-foganás; a γεν tő a γεννᾶν és γιγνώσκειν igékben; ידע = ismerni és nemzeni stb. A Szentlélek is hasonló az Atyához, hisz ugyanannak az isteni valóságnak birtokosa, de nem eredésének természeténél fogva, hanem csak a közös birtoklásnál fogva. Ellenben a Fiú hasonlósága eredésének természetében gyökerez: az ismerés illetőleg nemződés közvetlenül arra irányul, hogy a valóságnak hasonlóságát alakítsa ki. A teremtésben persze csak egy folyamatot ismerünk, mely a természetet önálló lényben folytatja: a nemzést. Ez a magyarázata annak, hogy az első isteni eredés és annak terméke számára van sajátos elnevezésünk: fiú. A Szentlélek számára ilyen nincs; nem ismerünk tapasztalásból olyan eredést, mely a természetet adja tovább, de nem nemzés.

41. §. A szentháromsági vonatkozások.

Diekamp I § 22 23; *Bartmann* I § 55; *van Noort* 2, 2, 2; *Pesch* II n. 590—647; *Scheeben* I 835—39. — *Thom* I 28, 1 4; 32, 2—4; Pot. 8, 8; *Bonaventura* Breviloqu. I 3 4; *Suarez* Trinit. V; *Salmant.* Trinit. disp. 4—9 11 18; *Billuart* Trinit. Dist. 3 4, 3—6; *Berti* IX 6; *Frassen* Trinit. 2. — A. *Horváth* Die Metaphysik der Relationen 1914.

1. A szentháromsági vonatkozások létezése.

A szentháromsági eredések logikai alapot szolgáltatnak arra, hogy szentháromsági vonatkozásokról beszélhessünk. Az eredések útmutatása nyomán a hivő elme eltalál ama titokzatos kútfőig, mely az isteni háromság forrása; az eredések ugyanis megmutatják, mikép fakad az isteni egység tövén az örök Háromság. A vonatkozások tana megmutatja, *mikép marad óva a háromságban az isteni egység.* A vonatkozások tana nem kinyilatkoztatás, de a kinyilatkoztatásnak folyománya, nemkülönben egyetemes, ősi használat és egyházi tanítás szentesítette kifejezése,[2] melyet *eretnekség gyanuja és vakmerőség nélkül nem lehet tagadni* vagy tudatlanra venni. Kiépítése a kappadokiaiaknak, elsősorban azonban Szent Ágostonnak, aztán Boethiusnak, Damascenusnak és a nagy skolasztikusoknak érdeme.

A vonatkozás fogalma. A vonatkozás (relatio, σχέσις) törzsfogalom, és mint ilyen logikai meghatározásnak (nem és faji jegy útján) hozzá nem férhető. Csak jellemezni lehet Aristotelessel: vonatkozás egy valaminek egy másikhoz-valósága, hozzá-igazodása, viszonyulása (esse ad aliquid, τὸ πρός τι). A vonatkozást a következő mozzanatok alkotják: a vonatkozás *hordozói* (termini relationis), t. i. a kiinduló és a végpont (terminus a quo, ad quem; illetve subiectum et terminus); a vonatkozás *alapja* (fundamentum), vagyis az a valami a kiinduló illetőleg a végpontban,

[1] *Thom* I 27, 2. [2] *Denz* 703 2. jegyz.

amire a vonatkozás támaszkodik ; a *formális elem* maga a viszonyulás, a máshoz-valóság, a «hoz»-ság, az «esse ad». Aszerint, amint a vonatkozás alapja valós a vonatkozás mindkét hordozójában, vagy csak az egyikben, vagy egyikben sem, háromféle vonatkozás különböztethető meg : *valós* viszony, mint pl. atya és fiú, tartó és teher viszonya ; *logikai*, mint pl. jel és jelzett, nem és faj közt fönnáll ; *vegyes*, mely az egyik hordozó részéről valós, a másik részéről logikai, pl. ismerő alany és ismerettárgy, teremtmény és Teremtő viszonya. Minden vonatkozás kettős : a kiindulópont vonatkozása a határponthoz és viszont. A valós viszony és a logikai vonatkozás mindkét oldalról azonos jellegű ; a vegyes az egyik részről valós, pl. a világ viszonya Istenhez, a másik oldalról logikai, pl. Isten viszonya a világhoz, a tárgy viszonya az ismerő alanyhoz.

A vonatkozásnak *sajátossága*, hogy formális mivoltát tekintve, vagyis szorosan mint vonatkozás *a hordozó számára nem jelent új valóságot*, vele nem közöl semmiféle új tökéletességet ; hanem csak azt fejezi ki, hogy egy különben a maga nemében kész való egy másikhoz van rendelve, igazítva ; egy tudós pl. azzal, hogy tanári viszonyba kerül bizonyos emberekkel szemben, nem válik tudósabbá. Ezért a vonatkozás mint viszonylagos lét (esse relativum) szemben áll nemcsak a szubstanciával, hanem az összes többi kategóriával mint esse absolutum-mal, mely a maga formális tartalmának, jelentésének megfelelően az alanyban új léttartalmi mozzanatot jelent (a minőség pl. az alanyt csakugyan valaminővé teszi). A vonatkozás pedig formális mivolta szerint nem valami a hordozók egyikében, hanem valami a két hordozó közt.

Tétel. **Istenben van négy valós vonatkozás.** *Biztos.*[1] — Az előzők szerint ugyanis az Istenségben két valós eredés van. Minthogy itt valós az eredet és az eredő (principium et principiatum), és valós maga az eredeztető isteni életfolyamat, mindegyik eredés két valós vonatkozást teremt : A Fiú születése az atyaságnak és fiúságnak (paternitas et filietas), a Szentlélek származása a lehelésnek és lehelődésnek (spiratio activa et passiva) vonatkozását adja.

Az utóbbi kettőre nincs külön nevünk, miként a második szentháromsági eredésnek sincs sajátos neve ; ezért kénytelenek vagyunk magának az eredésnek nevével kifejezni ; nem mint az első eredésnél : születés — atyaság, fiúság ; hanem : származás, illetőleg lehelés — aktiv és passziv lehelés, vagy lehelés és lehelődés. Tehát a lehelés a szentháromságtanban kettős jelentésű : eredés, és (a latinban : spiratio activa) az eredés megalapozta egyik vonatkozás.

Az *eredés és vonatkozás viszonya* eszerint a következő : Az eredés fogalma mást mond, mint a vonatkozás fogalma ; tehát a kettő közt értékkülönbség forog fönn (distinctio virtualis). Minthogy azonban az Istenségben az eredés nem oksági függés, hanem egyszerűen annyit jelent, mint elvtől lenni (Fiú és Szentlélek), vagy elvnek lenni (Atya, Atya meg Fiú mint lehelő) : a vonatkozások is csak elvek vonatkozásai ; a fiúság pl. csak annyit jelent : a Fiú az elvtől-valóság viszonyában van az Atyával

[1] Beszél róluk a XI. toledói, majd a firenzei zsinat *Denz* 280, 703. Már az elmélyedőbb atyák ismerik és használják a fogalmat : *Naz.* Or. 29, 16 ; *Aug.* Trin. V 4 ; *Fulg.* Resp. arian. init ; *Damascen.* I 10. Cf. *Thom* I 28, 1 4.

szemben ; ezért a valóságban (re) egybeesnek a szentháromsági eredések és a nekik megfelelő viszonyos (korrelativ) vonatkozások. Tehát a különbség az eredések és vonatkozások közt : distinctio virtualis minor.

2. A szentháromsági vonatkozások természete.

1. *Az ellentétes szentháromsági vonatkozások valósággal különböznek egymástól*[1]; vagyis valós különbség forog fönn az atyaság és fiúság, a lehelés és lehelődés közt.

Ez következik *a)* abból, hogy minden valós vonatkozás két egymástól valósággal különböző és ennyiben ellentétes hordozó közt forog fönn ; pl. tanító-tanítvány, hordozó-teher, művész-alkotás. Minthogy a szentháromsági vonatkozások valós vonatkozások, itt az ellentétes, azaz viszonyos vonatkozások hordozóit valós ellentét választja szét : Atya–Fiú, Atya meg Fiú–Szentlélek. *b)* A vonatkozásokról vannak elnevezve a személyek : az atyaságról az Atya, a fiúságról a Fiú, a lehelődésről a Szentlélek. Ha atyaság és fiúság közt nem állna fönn valós különbözőség, akkor Atya és Fiú sem különböznék egymástól, hasonlókép a Szentlélek nem különböznék a Lehelőtől, és így Istenben nem volna valósággal három személy, hanem legföljebb elgondolás szerint.

De a vonatkozások csakis ott különböznek valósággal egymástól, ahol ellentétesen viszonyosak : atyaság–fiúság, lehelés–lehelődés. Azonban *a lehelés* (spiratio activa) egyfelől, és atyaság meg fiúság másfelől nincsenek ilyen ellentétben ; tehát nincs is köztük valós különbözőség ; az aktiv lehelés az atyaságtól meg fiúságtól csak értékileg különbözik. Ha valós volna a különbség, akkor az aktiv lehelésről is lehetne elnevezni egy személyt, és az Istenségben négy személy volna.

2. *A szentháromsági vonatkozások az isteni valóságtól nem különböznek valósággal, hanem csak értékileg* (non re sed virtute). Az isteni valóság ugyanis teljesen egyszerű ; tehát kizár mindenfajta összetevést, azt a metafizikait is, mely szubstancia és járulékok összerakásából ered. Már pedig, ha a vonatkozások az isteni valóságtól mint dolgok különböznének, akkor az isteni szubstanciának járulékai volnának. Ez azonban azt jelenti, hogy a szentháromsági vonatkozások valós vonatkozás létükre nem járulékokra támaszkodnak Istenben, nem relationes inhaerentes, mint pl. a tanítói viszony a tanító képesítettségére, kinevezettségére, tevékenységére támaszkodik ; hanem az egy osztatlan isteni valóságban gyökereznek ; nem a fölszínen tapadnak meg, illetőleg a léttartalomnak egy részére fúrják gyökerüket, hanem felölelik az egész isteni valóságot : nem járulékos, hanem szubszisztáló, magánálló vonatkozások *(relationes subsistentes)*.[2]

Minthogy tapasztalásunk körébe csak járulékos vonatkozások esnek, nincs sajátos fogalmunk magánálló vonatkozásokról, azaz olyanokról, melyek felölelik az egész valót ; amilyen volna pl., ha valaki nemcsak tevékenységének egy részével, hanem egész tartalmával volna apostola egy jó ügynek, sőt ezáltal léteznék is. Ezért nemcsak nem tudjuk ésszel fölérni ilyenek létezését, hanem az ész *nehézségek*et támaszt ellenük :

[1] *Thom* I 28, 3. [2] *Thom* I 39, 1 ; cf. 28, 2 ; 39, 1 ; Gent. IV 14 ; Pot. 8, 12.

1. *Nehézség. A szubszisztáló,* magánálló *vonatkozás ellenmondás.* A vonatkozás ugyanis járulék ; ám a járulékot az jellemzi, hogy nem magában van, hanem másban mint hordozó és egységesítő alanyban (tamquam in subiecto intrinsecae inhaesionis). Viszont szubszisztálni annyit jelent, mint magában állni, és nem másban mint metafizikai alanyban. Tehát a szubszisztáló vonatkozás annyi, mint másban való magábanvaló, vagyis contradictio in terminis.

Megoldás. A vonatkozás abban különbözik minden egyéb kategóriától, akár szubstancia, akár járulék az, hogy veleje, forma szerinti mivolta nem «valamiben lenni», hanem «valami számára lenni», «*esse ad*». Tehát nem helyes dolog a vonatkozásra mindenestül ráhúzni a járulék meghatározását. Hogy vonatkozás álljon fönn, avégből mindenesetre szükség van szubstanciára mint a vonatkozás hordozójára ; s ennyiben a vonatkozás is eleget tesz a járulék általános meghatározásának. De formaszerű mivoltát nem az teszi, hogy másban van, hanem az, hogy máshoz van igazítva ; nem a vonatkozás két hordozójában van a léte, hanem köztük lebeg. A valós vonatkozás kétségkívül valóságra támaszkodik mint vonatkozási alapra, mely természetesen a vonatkozás hordozójában van («*esse in*» relationis) ; ne felejtsük azonban, hogy ez nem maga a vonatkozás, hanem annak föltétele. Ez a támasz a tapasztalati vonatkozásoknál tényleg benne van a hordozóban mint járulék ; a teremtett vonatkozásokban az «esse in» egyúttal «inesse», és minden teremtett vonatkozás relatio inhaerens. Azonban nem lehet ellenmondást találni abban a gondolatban, hogy a valós vonatkozás támasza ne egyszerűen csak a hordozóba beletapadó léttartalmi mozzanat legyen, hanem átölelje az egész léttartalmat és mindenestül benne gyökerezzen az egész szubstanciában. Ez esetben a vonatkozás megszűnik járulék lenni, és magánvalóságot nyer : az atyaság nem lesz egy mozzanat az atya létében, hanem betölti és kiteszi egész valóját ; egész mivolta atyaság. Amit az ész ilyenformán nem tud lehetetlennek találni, azt a Szentháromság titka valóságnak mondja. Kinyilvánítja, hogy Istenben van atyaság ; nemcsak, hanem : ez az atyaság az Isten ; a fiúság, a lehelődés az Isten ; illetve az osztatlan egy Istenség mindenestül az atyaság, fiúság és lehelődés ; épúgy mint nemcsak azt mondjuk : élet van Istenben, hanem : Isten az élet, az igazság stb.

Ebből látnivaló, hogy *a kategóriák közül csak kettőt lehet forma szerint állítani Istenről:* a szubstanciát és a relációt. Minden egyéb kategória, *amint Istenről állítjuk, szubstanciába megy át; Istenben van élet, ez átmegy ebbe :* Isten az élet. Ugyanez történik a szentháromsági vonatkozásokkal is : Isten az atyaság, a fiúság, a lehelődés. De emellett a vonatkozás teljes tartalmát és jellegét is kell állítani Istenről : Isten az atyaság abban az értelemben is, amennyiben az szemben áll a fiúsággal. Mikép lehetséges, hogy ugyanaz a valóság abszolút is, relativ is, erre nézve csak azt mondhatjuk Szent Tamással[1] : «Ha valami a szubstancia neme alá tartozik, nem lehet egyúttal vonatkozás ; egy nemre van korlátozva, és ép ezért más nemekből ki van zárva. Ámde Isten nem tartozik a szubstancia neme alá, hanem meghalad minden nemet, és fölöleli az összes nemek tökéletességeit ; következésképp semmi lehetetlen nincs abban, hogy vonatkozás is

[1] *Thom* Pot. 8, 2 ad 1.

legyen». Vagyis az isteni létnek minden kategóriát meghaladó végtelenségében kell keresnünk a logikai alapot arra, hogy ez a Valóság magánvaló is és egyben hármasan egymásnak-való is.

2. *Nehézség. Ha kettő egyenlő egy harmadikkal, egymás közt is egyenlők.* Tehát ha az atyaság is a fiúság is azonos az isteni valósággal, akkor egymás közt is egyenlők lévén, az Atya azonos a Fiúval. — *Megoldás.* Az itt érintett elv matematikai jellegű és csak akkor alkalmazható, mint már Aristoteles figyelmeztet, ha identikus egyenlőségről van szó, vagyis, ha a két dolog minden mozzanatban egyenlő ; nem lehet tehát pl. azt mondani : Péter ember, Pál ember, tehát Péter = Pál. Nyilvánvaló, hogy az atyaság az isteni valósággal egyenlő ugyan, amennyiben az abszolút létet tekintjük, de tőle értékileg különböző, amennyiben pontosan a vonatkozás mint olyan jön tekintetbe. Tehát az atyaság azonos a fiúsággal, az abszolút lét (*«esse in»*) szempontjából, de vonatkozási ellentétben van vele, amennyiben pontosan mint atyaság illetve mint fiúság jön szóba (az *«esse ad» szempontjából).* Igaz, arra nincs példánk a teremtmények világában, hogy két vonatkozás, melyek egyazon valótól csak értékileg különböznek, egymástól valósággal különbözzenek ; de mint láttuk, a szubszisztáló vonatkozásban logikai lehetetlenség nincs.

3. *A szubszisztáló ellentétes vonatkozások alkotják a szentháromsági személyeket.* A személy ugyanis magánálló és magánvaló eszes szubstancia, vagyis teljes és közölhetetlen önálló eszes való. A közölhetetlenség, vagyis a *magánakvalóság* a teljesen önálló valónak legközvetlenebbül szembeötlő jellegzete. Tehát az Atya, a Fiú és Szentlélek is azáltal személy, aminek következtében az atyaság, fiúság és lehelődés közölhetetlen. Ámde az eredések kinyilatkoztatott tana szerint maga az isteni valóság nem közölhetetlen, mert a nemzésben az Atya közli azt a Fiúval, és a lehelésben az Atya és Fiú közlik a Szentlélekkel. Ami közölhetetlen Istenben, az csak az ellentétes vonatkozásokban kereshető : atyaság és fiúság egyfelől, aktiv és passziv lehelés másfelől. Következésképp ezek a vonatkozások alkotják a szentháromsági személyeket.

Minthogy a lehelés nincs ellentétes vonatkozásban az atyasággal és fiúsággal, vagyis nem bizonyul közölhetetlennek (hisz közös az Atyában és Fiúban), nem is személy-alkotó. Ez új betekintést ád *a görög szentháromsági tévedés* következményeibe : Ha a Szentlélek nem származnék a Fiútól is, nem volna ellentétes vonatkozásban vele, és így nem volna tőle különböző személy ; és ha az Atya és Fiú nem volna *egy* lehelő elv, az aktiv lehelés közölhetetlen volna, és ellentétes relációt teremtene szemben az Atyával és Fiúval, és így egy negyedik isteni személyt jellegezne és alkotna.

3. Folyományok.

1. *A szentháromsági személyek viszonylagos (relativ) személyek.* Ez azt jelenti : a három személy mindegyikét csak a másik kettőhöz való vonatkozásában szabad gondolni ; az Atya csak az által személy, hogy nemzi a Fiút és leheli a Lelket ; a Fiú csak az által, hogy nemződik az Atyától és leheli a Lelket, a Szentlélek csak az által, hogy lehelődik az Atyától és Fiútól. Ha valaki gondolatban meg akarna állni az Atyánál vagy Fiúnál, azt a látszatot keltené, mintha egy-egy szentháromsági

személyt szabad volna magában is gondolni; ami ismét csak úgy volna lehetséges, hogy nem a szubszisztáló vonatkozásba helyezné a szentháromsági személyesség alkotó jegyét; és ez ismét csak szabellianizmus vagy triteizmus alakjában volna elgondolható.

Ebből következik, hogy az isteni személy meghatározásába föl kell venni a közölhetetlen teljes önállás mellé mint lényeges jegyet a másnakvalóságot: *a szentháromsági személyek egymás számára vannak.* A teremtett személy magánakvalósága sem jelent elszigetelődést és összezsugorítást. Az egyes ember Istentől úgy van alkotva, hogy közösségben, közösségből és közösségnek éljen, és ez úton lényegesen kiegészüljön a léttartalma; elsősorban azonban úgy, hogy Istennek éljen, és ezáltal biztosítsa a személynek egyedül méltó élettartalmát, az örök igazságot. De ez a más számára való nyitottsága végességében gyökerez, és megvalósítása, a személyközösség legföljebb érzelem-, gondolat- és érdekközösségig mehet el; arra nincs mód (a természet rendjén belül), hogy két egymáshoz még oly közel álló személy is a maga szubstanciáját adja át a másiknak. A Szentháromságban a személyek viszonylagossága épen ezt jelenti: Az Atya egész szubstanciáját beleadja az örök Igébe, az Atya és Fiú egész mivoltát beleleheli a Szentlélekbe. A Szentháromság életközössége oly bensőséges, hogy meghalad minden mértéket, és sejtelmet ad arról, miért száll föl az Egyház ajkáról oly gyakran ez a fohász: «O beata Trinitas!», és mit jelent a megszentelő kegyelemben előlegezett keresztény remény: a Szentháromság életközösségében való örök részesedés.

2. *A szentháromsági egymásbaválás (perichoresis).* — *Tétel.* **A szentháromsági személyek a legteljesebben átjárják egymást és egymásban vannak.** Ez *hittétel.* A firenzei zsinat ünnepélyesen kimondja[1]: «Istenben minden egy, amiben nem forog fönn vonatkozási ellentét (in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio). Ez egység miatt az Atya egészen benn van a Fiúban és egészen a Szentlélekben, a Fiú egészen az Atyában és a Szentlélekben, a Szentlélek egészen az Atyában és egészen a Fiúban.» Ezt a kölcsönös teljes valóság-közösséget nevezi a görög egyház περιχώρησις-nek, ami egymásbaválás, egymásba-járás, -hatolás, *circumincessio:* a személyek kölcsönösen átjárják egymást, mindegyik a valóságának egész tartalmával átmegy a másikba; a latinoknál inkább *circuminsessio,* egymásban-foglaltság, egymásban-valóság: a személyek valóságuk egész tartalmával egymásban nyugosznak.

Bizonyítás. Szent János evangéliumában az Üdvözítő gyakran ád kifejezést a közös valóság-birtoklásnak: «Én és az Atya egy vagyunk»; «az Atya én bennem vagyon, és én az Atyában».[2] A Szentlélekre nézve pedig *Szent Pál* azt mondja: «Ki tudja az emberek közül az emberek dolgait, ha nem az ember lelke, mely őbenne vagyon? Épúgy az Isten dolgait sem ismeri senki, csak az Isten Lelke».[3] *Az atyák* kezdettől fogva kifejezetten tanítják,[4] és különösen az ariánusokkal szemben hasonlatokkal is illusztrálják: a személyek átjárják egymást, mint több tudomány ugyanabban az elmében, mint a kenet illata, vagy a napsugár

[1] Decret. pro Jacob. *Denz* 704; cf. 281. [2] Jn 10_{30}; 10_{38}; cf. 14_{9-11}. [3] 1 Cor 2 11. [4] *Athenagor.* Supl. 10; *Iren.* III 6, 2; *Origen.* in Ez hom. 1; *Dionys. Rom.* et *Alex.* ap. *Athanas.* Decret. Nicen. 26; sent. Dionys. 17; cf. Ctra Arian. or. 3, 3.

a levegőt.[1] Damascenus[2] használja először a műkifejezést és fejti ki rendszeresen a tan tartalmát.

A görög szentháromsági spekulációban a perichoresis-tannak hasonlíthatatlanul nagyobb jelentősége van, mint a latinban. *A görögök* a modalizmussal állnak szemben és ép ezért a Szentháromságban a személyek külön-jellegére összpontosítják a figyelmüket: a Szentháromság *fönnállását* mintegy családszerűnek fogják, ahol kölcsönös szeretet, bensőséges egyetértés uralkodik. *Alakulását*, dinamikáját (melytől természetesen távol tartanak ők is minden nem-abszolút mozzanatot) úgy gondolják el, hogy a magától való Atyából indulnak ki, aki mint a Szentháromság forrása az istenséget tovább adja a Fiúnak és a Fiún keresztül a Szentléleknek (lásd Nyssen. három fáklyáját; Nazianz.: κίνησις τῆς μονάδος εἰς τριάδα p. 411). Hogy aztán ettől a folyamattól távoltartsák azt a gnósztikus gondolatot: az eredőtől való távolodás arányában csökken az isteni valóság (amint ez csakugyan kiverődött az ariánizmusban és a makedoniánusoknál), nyomatékozniok kellett, hogy a Szentháromság-alkotó folyamatban a Fiúba és Lélekbe átmegy az Atyának egész isteni valósága. A perichoresis így a személyeket összekötő elv, a lényegközösség (consubstantialitas) záloga, biztosíték a triteizmus és szubordinacianizmus ellen. *A nyugatiak* azonban Szent Ágoston példájára az isteni szubstancia végtelen termékenységéből indultak ki, mely három szubszisztáló vonatkozásban bontakozik ki. Itt a személyek legteljesebb valóság-közössége és egymásbanvalósága magától értődő velejárója a személyek relációs eredésének illetőleg mivoltának.[3] Ez a fölfogás a szentháromsági személyeket pontosan relativeknek tekinti: az Atya nem Atya a Fiú nélkül stb. Ezzel szemben áll a klasszikus ferences teologia, melyet Ps. Dionysiuson és Richardus a s. Victore-n keresztül egyenes szálak fűznek a görög fölfogáshoz: az Atya már a nemzés előtt (természetesen csak az elgondolás elsőbbségében) és tőle függetlenül személy. Itt tehát a perichórézisnek megint az a hivatása, ami a görögöknél.

Ebből közvetlenül következik, hogy *a három személy egyenlő tökéletességű*. Hisz közös az Istenségben minden, amiben nem forog fönn vonatkozási ellentét. Tehát mind a három személy egyenként és együttesen közös birtokosa ugyanannak az isteni valóságnak (ταυτουσία); s ez jelenti az összes isteni tökéletességek közösségét (cf. Athanasianum). Lehetne ezzel szemben azt mondani: Az isteni személyek valósággal különböznek egymástól; s ez csak úgy lehetséges, hogy *mindegyikben van valami, ami a többiben nincs* meg. Tehát a személyek mégsem minden tekintetben egyenlők. A *megoldást* Suarez[4] abban látja, hogy a személy-alkotó mozzanatok, a szubszisztáló vonatkozások egymást kizáró tökéletességek ugyan, mert hisz az atyaság nem a fiúság stb., de egyenlő értékűek, és ezért nem teremtenek különbséget az isteni személyek közt. Helyesebb azonban Szent Tamással és iskolájával azt mondani, hogy a vonatkozás pontosan mint vonatkozás nem jelent tökéletességet (hiszen lényege: esse *ad*, nem esse *in*); tehát nem is teremthet tökéletesség-különbséget.

3. *A szubszisztáló ellentétes vonatkozásokban*, vagyis a szentháro-

[1] *August.* Trinit. VI 10, 12. [2] *Damascen.* Fid. orthod. I 8, 14; III 5. [3] *Thom* I 42, 5. [4] *Suarez* Trinit. III 9 10.

sági személyekben kell keresnünk azt a mozzanatot, melyben *szubsziszt ál az Isten.* Vagyis: nincs az isteni valóságnak más önállása, magánakvaló létezése (szubszisztencia elvont értelemben), mint a személyek hármas viszonylagos szubszisztálása.

Ha Caietanus és a legtöbb tomista Suarez-el azt tanítja, hogy Istenben *egy abszolút és három viszonylagos szubszisztencia* van, akkor a szubszisztencia (önállás) kifejezést a két állítmányban nem veszik egészen egyforma értelemben, hanem egyszer mint a személy létezés-módját, és így három viszonylagos szubszisztenciát állítanak; másszor mint a szubstancia létezése-módját, és így egy abszolút szubszisztenciát vallanak. Tehát tartalmilag voltaképen ugyanazt mondják, mint Lugo és mások, kik csak három viszonylagos szubszisztenciát vallanak a fönti tétel értelmében. Ha azonban a szubszisztenciát mindkétszer teljesen azonos értelemben vennék, Istenbe lappangó négyességet vinnének be. Ahány szubszisztenciát mond ugyanis valaki, ugyanannyi alanyt mond, melyekről tulajdonságokat és tevékenységeket lehet állítani; és így Istenben négy alany volna: egy abszolút és három relativ.

Tételünk azt jelenti: *az isteni hármasság* nem a metafizikai egység meghármazása, nem egyedi létegység háromszor véve, hanem *az abszolút egységnek szükségképes formája:* az abszolút, isteni egység lényegesen és szükségkép hármas; Deus unus trinitas. Szinte azt kell mondani: az abszolút tökéletes létegység annyira egy, hogy háromszorosan az. Továbbá azt mondja: a személyek háromsága az isteni személyességnek szükségképes formája. Isten személyes, erre rájöhet a magára álló elme is (24. §). És ha ennek a személyességnek közelebbi meghatározásáról van szó, az istenkereső elme nem mondhat mást, mint azt, hogy Isten egy, tehát személye is egy. A kinyilatkoztatás már most arra tanít, hogy ez a merőben észbeli megállapítás csak addig a fokig helyes, míg megállapítja, hogy az egy Isten személyes való. De nem találja el az igazságot, ha e személyesség mivoltát közelebbről úgy határozza meg, hogy Isten csak egy személy; helyesen szól, míg azt mondja: az egy isteni valóság szellemi mivoltának megfelelő módon vagyis személyesen szubszisztál; téved azonban, ha precizív értelemben azt akarja mondani, hogy ez a szellemi szubszisztálás csak egy személy. Egy szellemi szubszisztenciát valamilyen értelemben (Caietanus-al) még lehet állítani Istenről; egy abszolút személyt azonban semmiképen. A kinyilatkoztatás tehát arra tanít, hogy az isteni személyesség szükségkép relativ személyek hármassága; az abszolút személyességnek ez a formája. Isten személyessége tehát két irányban abszolút: *a)* önálló és egyben kimondhatatlanul gazdag életű; *b)* magánakvalósága nem rideg metafizikai egyed-sziget, hanem a legteljesebb eleven másnakvalóság. S ez ennek az egész tannak mély értelme és jelentősége: Ha a szentháromsági személyesség lényegében «szembenség» (ellentétes vonatkozás), ez kimondja, hogy Istenben megvan a szellemi lét teljes gazdagsága (gondoló és gondolt, szerető és szeretett ellentétje), anélkül, hogy rést ütne a teljes egységen: unus Deus trinitas!

4. A szentháromsági személyes tulajdonságok és jegyek. — A vonatkozások alapot szolgáltatnak a szentháromsági személyek különböztetésére, a személyes tulajdonságok és ismertetőjegyek alakjában.

Szentháromsági *személyes tulajdonság (proprietas, ἰδίωμα, ἰδιότης)*

mindaz, ami nem állítható közösen mind a három személyről.[1] Minthogy a Szentháromságban minden közös, amiben nem forog fönn a vonatkozások ellentéte, a személyes tulajdonságok csak vonatkozásbeliek lehetnek; és mert személyeknek szólnak, csak személyes értékek, méltóságok (dignitates, ἀξιώματα) jöhetnek szóba.[2] Ilyen sajátságok mindenekelőtt az ellentétes vonatkozások: atyaság, fiúság, lehelés és lehelődés; hozzájárul a születetlenség (innascibilitas, ἀγεννησία) mint az Atyának kiválósága. A terméketlenséget (infecunditas), mely kizárólagosan a Szentléleknek jár ki, nem szokás a személyes tulajdonságok közé sorolni, mert úgy amint hangzik, nem fejez ki méltóságot. Ez az öt személyes tulajdonság számunkra egyúttal megannyi ismertetőjegy, melyekkel a személyeket különböztetjük egymástól, illetőleg személyekként ismerjük meg (ἔννοια, γνώρισμα, *notio;* propria ratio cognoscendi personam;[3] innen: actus notionalis = nem-közös, személyi tevékenység).

A személyre szóló tulajdonságok és ismertetőjegyek száma voltaképp hat: (proprietates et notae personarum): az Atya számára a születetlenség, nemzés és lehelés; a Fiú számára a nemződés és lehelés; a Szentlélek számára a lehelődés. Minthogy azonban a lehelés nem különbözteti az Atyát és Fiút egymástól, csak egyszer szokás számítani, és így a személyre szóló tulajdonságok és jegyek: születetlenség, nemzés, nemződés, lehelés és lehelődés; szám szerint öt. Ezek közt három van *személyalkotó* tulajdonság (proprietates et notae personales): az atyaság, fiúság és lehelődés.

A Szentháromságban van tehát *egy* isteni valóság, természet, lényeg; *két* eredés; *három* személy, szubszisztáló ellentétes vonatkozás, személyalkotó tulajdonság és különböztető ismertetőjegy; *négy* valós vonatkozás; *öt* személynek szóló tulajdonság és jegy.

Kérdés. Ha az Atya három, a Fiú két és a Szentlélek egy személyes tulajdonsággal tűnik ki, *nem támad-e* ezáltal *egyenlőtlenség* a személyek közt méltóság tekintetében? — *Felelet.* Az Istenségben minden azonos és közös, amiben nem forog fönn vonatkozások ellentétessége. Következésképp csak három személy-alkotó tulajdonság van, és ezek vagy egyenlő értékűek (Suarez), vagy nem jelentenek léttökéletességet (tomisták). A többi tulajdonság ezektől csak logikailag különbözik, s inkább és szabatosabban mondhatók ismertetőjegynek, mintegy fogantyúknak, melyekbe kapaszkodva elmélünk a Szentháromságban különbözőséget ismer föl és állít, mint méltóságnak. És ép ezért *az Atyának három, a Fiúnak két és a Szentléleknek egy tulajdonsága egymás közt teljesen egyenlő értékűek.* Az Atyának születetlensége csak azt mondja,[4] hogy eredés szerint nincs elve, és ez azonos azzal a ténnyel, hogy a Fiúnak nemzője és a Léleknek lehelője; tehát mint vonatkozó személy kettős vonatkozásban van. A Fiú mint Fiú nemződik

[1] Ebben az értelemben hí föl az Egyház: Úgy tiszteljük a Szentháromságot, hogy imádjuk a személyekben a tulajdonságot, a lényegben az egységet és a fölségben az egyenlőséget. Praefatio Trin.; cf. *Denz* 428. [2] *Thom* I 32, 2; 29, 3 ad 2. [3] *Thom* I 32, 3. [4] Szent Ágoston és Szent Tamás fölfogása szerint, kik ezt merőben negativ jegynek tekintik. A ferencesek, főként Bonaventura és Scotus pozitivnek veszik; szerintük konstituálja az Atyát mint személyt a nemzés és lehelés előtt. Igy persze nehéz nem azt gondolni, hogy az Atyának pozitiv elsőbbsége van az eredő személyekkel szemben.

az Atyától és leheli a Lelket ; tehát szintén kettős vonatkozásban van ; a Szentlélek lehelődik az Atyától és Fiútól, tehát szintén kettős a vonatkozása. Ezzel forma szerint is egyenlőnek bizonyul a személyek méltósága.

A Szentlélek termékenysége pedig csak látszat szerint tökéletlenség. Valójában azt a nagy tényt juttatja kifejezésre, hogy a Szentlélekbe az Atya és Fiú beleleheli egész szeretetét és mivoltát ; és ennélfogva teljesen kimerítő módon képviseli az isteni szeretetnek mind nagyságát mind bensőségét ; teljesen kifejezi tartalmát és gazdagságát ; tehát nincs sem logikai ok sem reális mód arra, hogy az isteni életfolyamat további terminusokba folytatódjék bele. A Szentlélek azért nem nemz, azért nem adja tovább az isteni valóságot a birtoklás új módja vagy módjai számára, mert mint szeretet-kötelék teljesen kimerítő tökéletességgel visszaadja az isteni valóságot az Atyának és Fiúnak. A mondhatatlanul termékeny végtelen szellemi életfolyamat, mely az igazság-tevő értelmi eredésben kettősségbe (Atya és Fiú) helyezkedik, a szentség-állító akarati eredésben megteremti e kettősség kimerítő szeretet-egységét. Az abszolút személyes igazságnak (ismerő alany: Atya és ismerettartalom, Ige adaequatio-ja) egyenrangú szeretése (Lélek): ebben kimerül, mintegy önmagába visszatér a szellemi életfolyamat. Tovább nincsen ; a Szentlélek a szentháromsági életfolyamatnak szükségkép a pecsétje.

42. §. A Szentháromság kifelé ható tevékenysége.

Diekamp I § 14 23–25 ; *Bartmann* I § 57–59 ; *van Noort* 2, 2, 3 ; *Pesch* II n. 639 649–91 ; *Scheeben* I 881–99 ; Mysterien § 23–31 ; *Petavius* Trinit. IV 15 16 VIII. — *Thom* I 43 ; *Bonav.* Brevil. 1, 5 6 ; *Suarez* Trin. XII ; *Salmant.* Trinit. 19 ; *Billuart* Trin. 4 ; 6, 4 ; *Berti* VII 13 ; *Frassen* Trin. appdix. — H. *Schell* Das Wirken des dreieinigen Gottes 1885 ; M. de *Baets* Quaestiones de operationibus divinis, quae respiciunt creaturas 1903 ; *Manning* Internal Mission of the Holy Ghost 1875 ; P. *Galtier* L'habitation en nous des trois Personnes 1928.

1. A kifelé ható isteni tevékenység egysége.

Tétel. **Istennek kifelé ható tevékenysége mind a három személynek közös birtoka;** *vagyis a kifelé ható isteni tevékenységek nem személyi, hanem lényegi isteni tevékenységek* (actus essentiales). *Hittétel.* Tagadják a triteisták. A 4. lateráni zsinat hitvallásában szerepel «a mindenségnek egy elve, a látható és láthatatlan dolgok teremtője» ; «a teremtésnek nem három elve, hanem egy elve», mondja a jakobiták számára előírt hitvallás.[1]

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* ismételten hangoztatja az Atya és Fiú működésének egységét: «Az én Atyám mindezideig munkálkodik, én is munkálkodom . . . Nem tehet a Fiú magától semmit, hanem csak amit lát, hogy az Atya cselekszik ; mert, amiket az cselekszik, azokat hasonlóképen cselekszi a Fiú is».[2] «Nem hiszed-e, hogy én az Atyában és az Atya én bennem vagyon? . . . Az Atya pedig én bennem lakván, ő maga cselekszi a tetteket is».[3] Továbbá a Szentírás gyakran ugyanazt az egy

[1] *Denz* 428 ; 703 ss. ; cf. 77 78 254 281 284. [2] Jn 5_{17-19}. [3] Jn 14_{10} cf. Jn 1_3 5_{36} 10_{37} 1 Cor 8_6.

tevékenységet egyszer az Atyának, másszor a Fiúnak, és ismét másszor a Szentléleknek tulajdonítja (l. 39. § 3). *A szentatyák* gyakran bizonyítják az isteni működés egységéből az isteni lényeg egységét és fordítva. A latinok, kik a szentháromsági személyek levezetésében Szent Ágostonnal az isteni lényeg egységéből indulnak ki, itt természetesen határozottabbak és világosabbak.[1] De a görögök, jóllehet a Szentháromság belső és külső tevékenységeinek forrásaként az Atyát vallják, mégis kezdettől fogva tanítják a személyek egymásbaválásával együtt a tevékenységközösséget is.[2]

Az *ész* megállapítja tételünkről, hogy *a három személy egylényegűségének* közvetlen *következménye*. Metafizikai igazság ugyanis, hogy a tevékenységek valósító közege (principium quo actionum) a természet. Következésképen az azonos tárgyra irányuló tevékenység a természetek száma szerint differenciálódik. Jézus Krisztusban két természet van, ezért két tevékenységet és két akarást is kell nála vallani szemben a monotelétákkal; a Szentháromságban egy a természet, és ezért egy a tevékenység.[3]

Ezzel szemben lehet arra hivatkozni, hogy a személyi tevékenységek (actus notionales) nem közösek; tehát *vannak Istenben nem közös tevékenységek*. És lehet utalni arra a másik metafizikai elvre: A tevékenységek cselekvő alanya (principium quod) az önálló való (actiones sunt suppositorum). — *Felelet*. A szentháromsági személyek pontosan mint személyek (mint szubszisztáló ellentétes vonatkozások) egymás számára vannak és nem más számára, pl. a teremtés számára; *személyes mivolluk erejénél fogva egymásra néznek*, egymás felé igazodnak, *és nem kifelé;* személyességük «szembenség». Vagyis az Atya mint Atya nemzi a Fiút stb., és ebben kimerül az a valós ellentét, mely egyedül személyalkotó. Minden egyébben teljesen azonos a három isteni személy. Tehát a nem személyalkotó vonatkozásokban nem mint elkülönült személyek, hanem mint az egy isteni valóságnak hármas relativ birtokosa szerepelnek, és ezért minden kifelé való tevékenységnek együttes birtokosai; hisz már a szorosan szentháromsági vonatkozásokban is az Atya és Fiú a lehelésnek együttes elve, mert az nincs ellentétes, személyalkotó vonatkozásban velük. Ezért még a megtestesülés is mint kifelé való tevékenység (incarnatio activa) a Szentháromság közös műve: a három személy *által*, jóllehet csak a második*ban* megy végbe (Toletan.: Incarnationem quoque hujus Filii tota Trinitas operasse dicenda est).

A kifelé ható isteni működésnek ez a lényegi egysége azonban *nem zárja ki, hogy az Istenség mint Szentháromság is ne nyilvánuljon meg a világban*, még pedig mind a természeti mind a természetfölötti rendben. S csakugyan a kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy a természetfölötti rendben Isten mint Szentháromság is kijelenti magát, nemcsak azzal, hogy ezt a titkot kinyilatkoztatja, hanem üdvtörténeti tettekben is: küldések által. Ezenkívül a természetfölötti és a természeti rendben egyaránt egyes létmozzanatok legalább megalapozott összefüggésbe hozhatók a Szentháromsággal, ú. n. tulajdonítások által.

[1] *August.* Trinit. I 6, 12; 10, 18; II 7, 12 kk.; in Jn 20, 3 4. [2] Így már *Iren.* I 22; IV 20; cf. *Athanas.* Serap. I 28; *Basil.* Spirit. S. XVI 38 etc. [3] *Thom* I 45, 6.

2. A szentháromsági tulajdonítások (appropriationes).

A szentháromsági *tulajdonítás* valamely közös isteni kiválóságnak, azaz tulajdonságnak vagy tettnek egy személy számára történt kisajátítása.[1] A közös isteni kiválóságoknak ez a kisajátítása vagyis a szentháromsági tulajdonítás meg van engedve *két föltétel* alatt: *a)* Nem szabad közös kiválóságot úgy tulajdonítani egy személynek, hogy a többit kizárjuk; vagyis tulajdonításnak kell maradnia, és nem szabad tulajdonság jellegét öltenie; mert különben ellentétbe jutna az előző tétellel. *b)* Teologiailag megalapozottnak kell lennie; vagyis a személyes tulajdonságokra való tekintettel kell történnie. A tulajdonítás csak úgy helyes, ha rokonságban van a személyes tulajdonságokkal. Ilyen értelmezésben a hittudósok egyetemes meggyőződése szerint *a tulajdonítás nemcsak megengedett, hanem igen üdvös dolog is.*

Egy-egy isteni *szentháromsági személy az ő személyes tulajdonságainak nemcsak birtokosa, hanem képviselője is;* ha tehát rokon kiválóságokat tulajdonítunk neki, közvetlenebbé, színesebbé és gazdagabbá tesszük róla való ismeretünket is; pl. ha a Szentléleknek tulajdonítjuk a leleményes, hű, szent emberszeretést. Sőt «ha az osztatlan Szentháromságról mindig osztatlanul szólnánk, soha nem ismernők meg Háromságnak».[2] Ennek végső oka elménk kötöttsége, mely csak úgy tud a szentháromsági személyekről valamennyire színes és éles képet kapni, ha mindegyiket külön ráelmélés tárgyává teszi, azon túl is, amit a szentháromság-alkotó ellentétes vonatkozások mondanak. A logikai alap erre adva van egyrészt abban, hogy valamely közös isteni tulajdonság vagy tevékenység a mi véges fontolgatásunk szemében közelebbi rokonságban van az egyik isteni személyi tulajdonsággal mint a másikkal, pl. a mi fogadott Isten-fiúságunk az örök Ige fiúságával; másrészt pedig abban a tényben, hogy a megtestesülés következtében legalább a Fiúistenről olyan kiválóságokat állítunk, melyek már nem is merő tulajdonítások.

Viszont a teremtésben, de kivált a természetfölötti rendben megnyilvánuló isteni tulajdonságok és tevékenységek egészen sajátos színt, hatékonyságot és életet nyernek, ha valamely isteni személlyel hozzuk közvetlen és eleven kapcsolatba. Ezáltal ugyanis egyfelől *az illető szentháromsági személy személyes tulajdonságainak ereje és melegsége* rájuk is kisugároz. Mennyivel többet mond: Isten Lelke (a melengető, elevenítő, termékenyítő Lélek) lebegett a vizek fölött, mintha egyszerűen azt olvasnók: Isten volt a vizek fölött. Másfelől a tulajdonítás által a természeti vagy természetfölötti létmozzanatok olyan kölcsönös vonatkozásokba is kerülnek, melyek a szentháromsági vonatkozásokat utánozzák, és a szentháromsági életközösség gazdag termékenységét és harmóniáját rásugározzák a teremtményre. Igy pl. a szabadság és tekintély, hagyomány és kutatás viszonya egészen új világításba kerül, mihelyt az Igével és Lélekkel hozzuk tulajdonítás kapcsolatába.

Nem csoda tehát, ha a Szentírás is bőven él tulajdonításokkal. Igy pl. az angyal a megtestesítést a Szentléleknek tulajdonítja[3]; Szent Pál

[1] *Thom* Verit. 7, 3. [2] *Leo M.* Serm. Pentec. 2, 2. [3] Lc 1$_{35}$.

az Atyának tulajdonítja az Isten, a Fiúnak az Úr nevet.[1] Az Apostoli hitvallás a teremtés művét az Atyának, a megváltást a Fiúnak, a megszentelést a Szentléleknek tulajdonítja, és így az üdvtörténet sarkalatos tényeit belekapcsolja a Szentháromság aranyláncába. A *szentatyák* is széltében élnek tulajdonításokkal, és a nagy középkori hittudósok kiépítik rendszerüket.[2]

A szentháromsági tulajdonítások fő fajtái (Szent Tamás szerint):

1. *Az isteni lét szempontjából:* Szent Ágoston szerint az Atyában látjuk az örökkévalóságot (mert eredet nélküli elv), a Fiúban a szépséget (az Atyának ragyogó képmása), és a Lélekben az élvezést (az Atya és Fiú szent szeretetének pecsétje).[3] Továbbá: «Az Atyában ragyog az egység, a Fiúban az egyenlőség, a Szentlélekben az egységnek és egyenlőségnek összhangja. Az Atyára való tekintettel van mindenben egység, a Fiú miatt egyenlőség, és a Szentlélek miatt kapcsolódás».[4] Itt is nyilvánvaló a személyes tulajdonságokkal való rokonság: A dologról az egységet állítjuk máshoz való vonatkozás nélkül, és ezt képviseli az Atya, aki eredet nélküli elv; az egyenlőség legszembetűnőbben tükröződik a Fiúban, aki az Atyának képmása (40. § 2); a Szentlélek pedig szeretet köteléke Atya és Fiú közt, tehát kiváltkép alkalmas arra, hogy az ellentéteket egybekapcsoló összhangnak legyen képviselője.

2. A *képességek szempontjából* az Atyának tulajdonítjuk a hatalmat (ő a Szentháromság forrása), a Fiúnak a bölcseséget (az örök Ige, melybe az Atya belemondja a gondolatát), a Szentléleknek a jóságot (Atya és Fiú szeretet-adománya). Rokon tulajdonítás: az Atya Isten (magától való); a Fiú Úr (általa lett minden); a Lélek Elevenítő és Vigasztaló.

3. A *tevékenység szempontjából:* Szent Pál szerint «belőle, általa és érte van minden».[5] Itt a dolgok eredése van tulajdonítási viszonyba téve a Szentháromsággal. T. i. az Atya mint a Szentháromság forrása legalkalmasabb arra, hogy a létesítő elvet és okot képviselje. A Fiú mint az Atya önismerésének kimerítő kifejezése alkalmas arra, hogy a minta-oknak legyen képviselője; továbbá mint (a görög szentháromsági fölfogás és formulák szerint) az isteni szubstanciát a Szentlélekhez átvezető közvetítő, a kifelé való tevékenységben is úgy tekinthető, mint közvetítő (aki által lett minden, ami lett). A Szentlélek pedig mint a szentháromsági önátadásnak betetőzője s az Atya és Fiú szeretetének megpecsételése alkalmas arra, hogy minden természeti és természetfölötti tevékenység céljának legyen személyes képviselője. Ebből érthetők a következő gyakori és termékeny tulajdonságok is: az Atya teremtő, a Fiú alakító, a Lélek betetőző; a természetfölötti rendben az Atya teremtő és kegyelem-adó, a Fiú kegyelem-visszaszerző, a Szentlélek az egyéni megszentelés elve; minden isteni tevékenységben az Atyáé a kezdeményezés, a Fiúé a folytatás, és a Léleké a befejezés; illetve az Atya a parancsoló, a Fiú a végrehajtó, a Lélek a befejező. Ezért a «Fiú az Atyának karja, a Szentlélek az ujja» (a himnusz «digitus paternae dexterae»-je az egész Szentháromságnak rendkívül gyöngéd és beszédes kifejezése). Az istentiszteletben minden imádságos és áldozati hódolat szól az Atyának a Fiú által a Szentlélekben.

[1] 1 Cor 12[4]; cf. Rom 11. [2] L. *Bonav.* Breviloqu. 1, 6; *Thom* I 39, 7 8; gyönyörű mély tulajdonítások a Szentlélekre vonatkozóan Gent. IV 21 22. [3] *August.* Trinit. VI 10, 11; cf. *Hilar.* Trinit. II 1. [4] *August.* Doctrina chr. I 5. [5] Rom 11[36].

3. A szentháromsági küldések.

1. *Létezésük.* — *Tétel.* **Vannak szentháromsági küldések.** Ez *hittétel* az Egyház rendes tanító előterjesztése értelmében.[1] A *Szentírás* szerint az Atya küldi a Fiút: «Úgy szerette Isten e világot, hogy egyszülött Fiát adta. Nem azért küldötte Isten az ő Fiát e világra, hogy ítélje e világot, hanem hogy üdvözüljön e világ ő általa».[2] «Midőn elérkezett az idők teljessége, Isten elküldé az ő Fiát.»[3] A Szentlelket küldi az Atya: «Én kérem az Atyát és más Vigasztalót ad nektek»,[4] és küldi a Fiú: «Mikor pedig eljövend a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától... ő majd bizonyságot tesz énfelőlem».[5] E helyek nyomán aztán a *szentatyák* is tárgyalják a küldéseket, különösen mély és gyöngéd gondolatokkal a kappadókiaiak és Ágoston.[6]

2. *Mivoltuk.* — Az emberi küldéseket főként két mozzanat jellemzi: a küldött a küldőnek behatása alatt jár el küldetésében; teljesítése végett pedig a küldetés jellegének és tartalmának megfelelő helyzetet választ és tevékenységeket fejt ki.

Ami *a küldőnek a küldöttre való behatását* illeti, az általában háromféle lehet. A küldés lehet parancs, mellyel a följebbvaló küldi alantasát; lehet tanács, mellyel pl. az orvos fürdőre küldi a fejedelmet; lehet eredés, minővel pl. az anya világra szüli, «küldi» gyermekét, a nap a földre küldi sugarát. Ha az isteni személyeknél küldés és küldetés viszonyáról beszélünk, a küldésnek csak harmadik jogcíme jöhet szóba. Az isteni személyek hatalomban és méltóságban teljesen egyenlők, csak eredés szerint van köztük különbség és (logikai) egymásután; és így csak ez lehet a küldések alapja. Ebből következik, hogy csak eredő szentháromsági személy lehet küldött és csak eredeztető lehet küldő, még pedig az eredések jellegének megfelelő sorrendben. S csakugyan a Szentírás tanusága szerint az Atya nem küldetik, de küld, még pedig a Fiút is a Lelket is; a Fiú küldöttje az Atyának és küldője a Léleknek; a Lélek az Atyának is a Fiúnak is küldöttje, de maga nem küld. A küldésnek megfelel mint viszonyos (korrelativ) magatartás a *küldetés. Rokon fogalmak a menés és jövetel;* de nem azonosak: jönni az is jöhet, aki nincs küldve; amint az Atyáról csakugyan mondja az Üdvözítő:[7] «Ha valaki szeret engem, az én beszédemet megtartja, és Atyám is szereti majd őt, és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála». Nagyjából ugyanezt kell mondanunk az adódásról is, mely ugyan adást föltételez, de valaki önmagát is adhatja; tehát az Atya is.

A küldés másik mozzanata a küldetés tartalmának és jellegének megfelelő *új helyzet és tevékenység.* Minthogy az isteni személyeknél nem jöhetnek szóba új, addig el nem foglalt helyek, továbbá a kifelé ható tevékenységek közösek mind a három személyben, azért a küldetés határpontja (terminus missionis) az isteni személyeknél csak abban állhat, hogy a küldött személy a küldetés következtében új vonatkozásba kerül a teremtménnyel, vagyis a jelenlétnek új módját állapítja meg.

A szentháromsági küldés fogalmának teljes kipontozása végett még

[1] L. Trident. 6 cp 2 *Denz* 794. [2] Jn 3_{16}; cf. 5_{23}. [3] Gal 4_4. [4] Jn 14_{16}. [5] Jn 15_{26}; cf. 16_7 Lc 24_{49} Gal 4_6. [6] *August.* Trin. IV 20, 28; cf. *Petav.* Trinit. VIII. [7] Jn 14_{23}.

tegyünk különbséget *belső és külső szentháromsági küldés* között. A belső küldések az eredések, a külsők az eredéseknek a világba való bele-folytatódásai. Tehát a belső küldések örökkévalók, szükségképesek és Istenben maradnak ; a külsők az időben valók, szabad isteni elhatározásnak tárgyai és átáradnak a világra. Mikor minden jelző nélkül szentháromsági küldésről van szó, mindig a külsőt kell érteni ; s ezt eddigi megállapításaink értelmében Szent Tamással így határozhatjuk meg : «A szentháromsági küldés a szentháromsági személy örök eredése időleges eredménynek, új jelenlét-, illetőleg működés-módnak hozzáadásával».[1]

3. *A küldések célja* — az egyes teremtmény *természetfölötti istenközösségé*nek megvalósítása. A természeti lét és élet körén belül nincs helye szentháromsági küldésnek. A küldés ugyanis az eredésben adott személyes jellegnek megfelelő új jelenlét a teremtményben. Ámde a merő természet rendjében Isten már jelen van azon a módon, melyet a teremtés megkíván, t. i. állandó teremtő, fönntartó és kormányzó tevékenységével. Ez a tevékenység pedig közös mind a három személyben.[2] A természetfölötti rendben azonban Isten önmagát adja az eszes teremtménynek közvetlen élettartalmul és életcélul, és képesíti a teremtményt arra, hogy a teremtmény számára elérhető legteljesebb fokon Istenben és Istenből éljen. Ennek az istenközösségnek megvalósítása a szentháromsági személyek küldése által történik.

Szentháromsági küldésről ugyanis csak akkor lehet szó, ha új (a teremtéssel még nem adott), szubstancia szerinti és a személyek jellegének megfelelő isteni jelenlét virrad meg a teremtményben : *Új* jelenlét, mert enélkül összeomlik a küldetés fogalma ; *szubstanciás jelenlét*, mert a tevékenység mint tevékenység közös megnyilatkozása mind a három személynek ; ha csak tevékenységek útján jön létre új jelenlét, az nem lesz valós kapcsolatban a küldhető személyek valamelyikével, mert a kifelé ható tevékenység közös megnyilatkozása mind a három személynek ; tehát legföljebb tulajdonítást alapoz meg, nem küldést.

E követelményeknek eleget tesznek a természetfölötti élet alapmozzanatai. Az eszes teremtmény természetfölötti istenközössége ugyanis csak ismerő és akaró tevékenységben valósulhat meg. Ez pedig akkor lesz a lehető legteljesebb és legbensőségesebb, ha valósulásának módja az isteni élettevékenységnek lehető hű kinyomata, és ha közvetlen tárgya nem más, mint magának az isteni életnek tárgya (80. §). Már most a kegyelem magának az Istenségnek életcsiráját oltja bele a lélekbe és képesíti arra, hogy (elővételezve a hitnek, tetőfokban a mennyei világosságnak kegyelmében) magának az isteni ismerésnek intenzitásával tekintsen az Isten lételjességébe, és kimintázza magának azt az ismeretet, mellyel az Atya ismeri és kifejezi önmagát, úgy hogy *a kegyelmi istenismerés*nek (hit és mennyei istenlátás) módja a szentháromsági önismerésnek utánzata; tartalma és kifejezése pedig a Fiúisten mint teremtetlen ismeretkép és forma. Így látja az Apostol is : «Hogy Krisztus lakjék a hit által szívetekben ; s a szeretetben meggyökerezve és megalapozva legyetek, és föl tudjátok fogni az összes szentekkel együtt, mi a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység».[3]

[1] *Thom* I 43, 2 ad 3. [2] Ezért nem küldésről van szó, hanem tulajdonításról, mikor azt imádkozzuk : Emitte Spiritum tuum et creabuntur ! [3] Eph 3,17.

«Fiacskáim! kiket fájdalommal szülök újra, míg Krisztus kialakul bennetek.»[1] *A természetfölötti szeretet*nek kegyelmében pedig magának az örök isteni szeretetnek személyes kifejezője, az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének záloga és kapcsolata özönlik át a teremtményre és ragadja Istenhez ugyanazzal az áradattal, mellyel Atya és Fiú egymást ölelik át: «Akiket az Isten Lelke vezérel, azok mind az Isten fiai. Nem vettétek ugyanis a szolgaság lelkét, hogy ismét csak féljetek, hanem vettétek a fogadott fiak lelkét, melyben azt kiáltjuk: Abba (Atyánk)».[2] Ezzel együtt azonban belénk ereszkedik a személyes isteni szeretet mint személyes ajándék, mint az Istenre irányuló szeretetnek közvetlen tárgya, mint teremtetlen szeretet-adomány. «Mi nem ennek a világnak a lelkét vettük, hanem azt a Lelket, mely Istentől vagyon, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott».[3]

Ezáltal *a Szentháromság új szubstanciás jelenlétet szerez a kegyelmes lélekben.* Mert *a)* a kegyelmi élet a szentháromsági életnek utánzata, lenyomata az eszes teremtményben. Ám ez a lenyomat mint természetfölötti járulék tüstént eltűnnék, ha a szentháromsági személyek mint bélyegző (τύπος) jelen nem volnának a lélekben, melyre rávetik szentháromsági életük bélyegét. *b)* A kegyelmi tevékenységek arányos (adaequat) közvetlen tárgya csak maguk a szentháromsági személyek lehetnek, mint láttuk: csak az örök Ige lehet a közvetlen istenközösségbe emelt értelemnek, a kegyelmi istenismerésnek arányos tartalma és kifejezése; és csak a Szentlélek lehet a tökéletes kegyelmi istenszeretésnek kielégítő tárgya és arányos szerető-ereje.[4]

Ez az új isteni jelenlét *egyben hiposztatikus*, azaz a küldött személyek személyes jellegének megfelelő. A szentháromsági egymásbaválásnál fogva a három személy elválaszthatatlan ugyan; de mindamellett a küldések nem merő tulajdonítások, hanem a személyes eredéseknek és tulajdonságoknak az időben és teremtményekben tükröződő reflexei. A Fiúnak ugyanis személyes sajátja, hogy az Atyától értelmi tevékenység útján ered mint képmás; a Szentléleknek pedig sajátja, hogy az Atyától és Fiútól ered közös szeretetük arányos kifejezéseként, akarati tevékenység útján. Ha tehát Isten a teremtményeknek állandó életközösség megvalósítására adja önmagát, akkor mindegyik személy a viszonyos vonatkozások épségbentartásával veszi birtokba a lelket: minthogy az örök szentháromsági vonatkozásokban a Fiúnak és Szentléleknek sajátja adatni, ezért ebben a sajátosságukban vonulnak be a kegyelemmel megajándékozott teremtménybe, az Atya pedig mint adó.

Más kérdés, vajjon a küldések által *a küldött isteni személyek* egészen *sajátos, nem mind a három személlyel közös viszonyba*, nevezetesen a birtoklás vonatkozásába *kerülnek-e a teremtménnyel?* Elvben és a merő teologiai lehetőséget tekintve, erre igennel kell felelni: ha az isteni valóságot mindegyik személy egészen sajátos módon birtokolhatja (hisz ez konstituálja a szentháromsági személyeket 412. lap), akkor a teremtményt is sajátos, kizárólagos módon veheti birtokba. Ez a második isteni személyre nézve valóság is: a megtestesülésben hiposztatikus, azaz egészen sajátos sze-

[1] Gal 4$_{19}$. [2] Rom 8$_{14}$. [3] 1 Cor 2$_{12}$. [4] Lásd Jn 4$_{14}$ 7$_{37-9}$ 1 Cor 13 Rom 8; 2 Cor 4$_{13}$—5$_{8}$.

mélyi vonatkozásba helyez önmagával egy emberi természetet. Vajjon a Szentlélekre nézve is így van-e, vagy legalább valószínű-e, hogy sajátos módon birtokolja a megigazult lelket? Néhány híres teologus (Petavius, Lessius, Scheeben, Schell), főként a görög atyák határozott ilyértelmű fölfogása miatt állítja; legtöbben azonban tagadják.

De ebben a negativ esetben is teologiailag megokolt az a nyomaték, mellyel a kinyilatkoztatás és nyomában a görög atyák *a Szentlélek küldését előtérbe* helyezik. Mert *a)* a Szentlélek az isteni önátadásnak személyes kifejezője és képviselője; illő tehát, hogy a Szentháromságnak a teremtésbe való beleágazása ő általa történjék; hogy az isteni közlések árama, mely öröktől fogva folyamatban van a szentháromsági életben, ő rajta keresztül folytatódjék. A Szentlélekben adja magát az Atya a Fiúnak és a Fiú az Atyának; tehát a Szentlélek az a természetszerű örök csatorna, melyen át Isten önmagát harmatozza bele a teremtésbe, mint az Üdvözítő maga kifejezi: «Én megismertettem velük a te nevedet, hogy a szeretet, mellyel engem szerettél, bennük legyen és én őbennük».[1] *b)* A küldések akkor válnak teljesekké, mikor már nem homályosan és tükörben, hanem színről-színre látjuk meg az Istent, úgy amint van, vagyis mikor majd magában az örök Igében tudjuk kimondani istenismerésünket, még pedig a Szentlélek hevével és erejével. Földi vándor állapotunkban istenismerésünk alig nevezhető igazi istenbírásnak; hiszen a hit félhomályában állunk. Istenszeretésünk is csak parázsló tűz ugyan; de a szeretet átfoghatja tárgyát akkor is, ha nem tud egészen a birtokába jutni, átfoghatja vágyban és akarásban, hűségben és önátadásban. A Szentléleknek bennünk való lakása mennyei istenbírásunknak nemcsak záloga, hanem foglalója,[2] hivatva arra, hogy a fizetés nagy napján ne kicserélődjék, mint a záloggal szokás, hanem megmaradjon birtokunkban és kiegészítést nyerjen. Tehát földi vándorállapotunkban a Szentlélekkel való szentháromsági személyes kapcsolatunk lehet közvetlenebb és teljesebb, mint az Igével való személyes vonatkozás, mely csak a mennyei dicsőségben válhatik teljessé.

4. *A küldések rendszere.* — Szent Tamás és Suarez nyomán[3] a szentháromsági küldéseket következőkép szokás osztályozni: 1. *Látható küldések.* Még pedig *a) szubstanciás* küldés; ilyen csak egy van: a Fiúisten megtestesülése. *b) Reprezentativ* vagy jelképes küldés; ilyen négy[4] van: a Szentlélek megjelenése az Üdvözítő megkeresztelkedésekor galamb képében (a galamb tisztasága és csínja jelképezi a Szentlélek tisztaságát és kedvességét; gyors és egyenletes repülése a Szentlélek csöndes és mégis üde erejét; turbékolása a Szentléleknek mint szeretetujjongásnak szent epedését; hogy a mennyei szózat és a Jordánban álló Krisztus közt lebegett, jelképezi kapocs és pecsét jellegét); a fényes felhő, mely a tábor-hegyi színváltozáskor megárnyékozta az Üdvözítőt; a lehelet, mellyel a föltámadt Krisztus rálehelt tanítványaira és mondotta: Vegyétek a Szentlelket; a pünkösdi vihar (a szeretetnek mindent fölkavaró ősereje) és tüzes lángnyelvek (a szeretet átható ereje és gazdagsága: pünkösdi nyelvcsoda) alakjában. 2. A *láthatatlan küldés* a lelkek megszentelése. Első sugarai illetőleg előfutárai az előkészítő

[1] Jn 17_{26}. [2] Eph 1_{14}. [3] *Thom* I 43; *Suarez* Trinit. XII 4, 17. [4] Mt 3_{12}; 17_5; Jn 20_{22}; Act 2.

kegyelmek, a karizmák is; ténylegesülése a megszentelő kegyelemben történik.[1] Betetőzése a mennyei istenközösség.

Minden szentháromsági küldésnek célja a belső küldés,[2] mely kezdetét veszi a kegyelmi életben és befejeződik a mennyei dicsőségben. Ugyanezért azt is kell mondani, hogy *a küldések személyekhez történnek;* az Ige sem fölveendő emberségéhez, hanem a megváltandó emberekhez volt küldve. Az összes küldéseknek, az ószövetségben történt belső küldéseknek is érdemszerző oka és mintegy középpontja és kútfeje a Fiúisten küldése a megtestesülésben. A reprezentativ küldések a belsőket csak ábrázolják: a Szentlélek keresztségi küldése az Üdvözítő messiási fölkenését, a pünkösdi az Egyház fölavatását. Ez az utóbbi egyúttal az Egyházhoz történt összes következő küldéseknek mintegy elővételezése: Pünkösdkor Krisztus titokzatos testéhez küldetett a Szentlélek; és a titokzatos test tagjain történő minden következő szentelődés ennek az egy küldésnek térben, időben, egyénekben való kifejtőzése, miként a világ hatodik napján teremtődött az ember, és az egyes következő lelkek ezután teremtődnek ennek az egynek törvénye és mintája szerint. Pünkösdkor született meg a szentek egyessége; jóllehet ezután minden egyes lélek külön megszentelődik a küldések útján.

5. *A küldések teologiai és üdvtörténeti jelentősége.*

a) A küldésekben *Isten oly közel kerül* a teremtményhez, s oly meghitt bensőséges viszonyba lép vele, hogy messze meghaladja a bölcselők sejtelmét és az Istent áhító lelkek szent epedését. Igy válik valóvá az Immánuel nagy gondolata és az immanencia, melynek csak szomorú torzképével hiteget a monizmus, legújabb kiadásaiban is, mint «élet-megélés.»

b) A küldések útján *oly fölséges rendeltetés nyílik meg az eszes teremtmény számára,* melynél magasabbra nem lehet menni sem gondolatban sem vágyban: Isten a maga titkos mély életközösségének teljes gazdagságát és belsőségét viszi bele a teremtésbe, a maga szentháromsági életét belefolytatja a teremtményekbe, de csak azért, hogy a teremtményt fölvegye abszolút örök életközösségébe. Teremtő és teremtmény itt oly bensőséges egységbe forr, amilyen az őket örökre elválasztó határvonal átlépése nélkül egyáltalán csak lehetséges.

c) Ezáltal a küldések az *üdvtörténetnek* nemcsak legkimagaslóbb tényei (az igazi nagytetemények, magnalia Dei[3]), hanem egyúttal *sarkai* is, melyeken fordul: A küldések világánál az egész teremtés nem egyéb mint szent talaj, melybe Isten át akarja ültetni emberszerető, leereszkedő nagy kegyének legdrágább ültetvényét, saját legédesebb titkát, szentháromsági életét; de csak azért, hogy ami ezen a talajon fakad, mindenestül az isteni szentháromsági élet paradicsomává legyen. A megtestesülés titka útján szubszisztenciájának ölébe emeli az egész teremtést, az anyagot és szellemet, a belső küldések által pedig a teremtés legértékesebb virágát, az Isten felé nyitó lelket. A Fiú küldésében futnak össze a konkrét üdvtörténet szálai: a bűn és a Megváltó-várás hosszú éjszakája után az Üdvözítő kelő napjának hajnalsugaraira jött meg a virradat; a pünkösdi kegyelmek összes csatornái,

[1] A Szentírás bennlakásnak nevezi; tehát állandó vonatkozást mond ki; cf. Jn 14$_{16-23}$ Rom 5$_5$ 8$_9$ 1 Cor 3$_{16}$ 6$_{19}$ 2 Cor 1$_{22}$ 6$_{16}$. Ebből következik: *a)* minden kegyelemközlés, tehát minden hatásos szentségvétel egyben Szentlélek-küldés; *b)* Szentlélek-küldés történt az *ószövetségben* is, mert ott is történt kegyelemközlés. [2] *August.* Civ. Dei XV 18, 32. [3] L. Sir 18$_3$ Ps 70$_{19}$ stb.

melyek végigárasztják az istenközösség tartalmát az időkön és lelkeken, az Atyától küldött és önmagát adó Fiú szívében fakadnak. És Isten végső nagy tette a teremtménnyel szemben, a mennyei dicsőség csak a küldések betetőzése. A létnek sötét hátlapja pedig, a bűn és kárhozat a küldések elől buvó lelkek titokzatos tragédiája.

Igy látták az üdvtörténet nagy összefüggéseit már *Szent Pál* és *Szent János*. «Midőn elérkezett az idők teljessége, Isten elküldé az ő Fiát, ki asszonyból lett és a törvény alattvalója lett, hogy azokat, kik a törvény alatt voltak, megváltsa, hogy a fogadott fiúságot visszanyerjük. Mivel pedig fiak vagytok, Isten elküldte az ő Fiának Lelkét szívetekbe, ki azt kiáltja: Abba (Atya)! Tehát már nem szolga, hanem fiú; ha pedig fiú, örökös is az Isten által».[1] «Abban nyilvánult meg az Isten szeretete mihozzánk, hogy az ő egyszülött Fiát küldötte Isten a világra, hogy ő általa éljünk. Nem mintha mi szerettük volna az Istent, hanem mivel ő előbb szeretett minket. Szerelmeseim, ha Isten így szeretett minket, nekünk is kell egymást szeretnünk. Ha szeretjük egymást, Isten mibennünk lakik, és az ő szeretete tökéletes mibennünk. Abból ismerjük meg, hogy benne lakunk és ő mibennünk, hogy az ő Lelkéből adott nekünk . . .»[2]

43. §. A szentháromság titka és az emberi elme.

Diekamp I § 2 3; *Bartmann* I § 60 61; *van Noort* 2, 3; *Pesch* II n. 488–504 648; *Scheeben* I 899–906; Mysterien §§ 5–7 21 22; *Petavius* Trinit. I 1 2. *Thom* I 32, 1; *Suarez* Trinit. I 11; *Billuart* Trinit. 1, 4; *Berti* De Deo VII 6 7 IX 1 7; *Frassen* tr. 3 Trinit. 1, 1, 2 3. — F. *Diekamp* Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses 1911; *Lebreton* nagy műve a 388. lapon; J. *Hessen* Hegels Trinitätslehre 1922.

1. A Szentháromság észfölöttisége.

Tétel. **A Szentháromság tana a szó szoros értelmében vett hittitok.** *Majdnem hittétel.* A racionalista valláshistorikusok ezt a tanítást a természeti vallási vagy bölcseleti forrásokból akarják levezetni; a félracionalisták pedig (Hermes, Günther, Rosmini, ortodox protestánsok stb.) ésszel bizonyíthatónak gondolják a Szentháromságot. A *vatikáni zsinat* ellenben kiközösíti azokat, kik azt állítják, hogy a kinyilatkoztatás nem tartalmaz igazi hittitkokat[3]; ámde ha van egyáltalán hittitok, akkor legalább a Szentháromság tana az, mely a közfelfogás szerint is titkok titka.

Bizonyítás. Ezt a tényállást az *Üdvözítő* is jelzi, mikor azt mondja: «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya; az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja jelenteni».[4] Szent János: «Istent soha senki nem látta; az egyszülött Fiú, ki az Atya kebelén vagyon, ő jelentette ki».[5] Szent Pál: «Az Isten dolgait nem ismeri senki, csak Istennek Lelke».[6] Az *atyák* Irenaeus és Origenes óta egyértelemmel azt tanítják, hogy a Szentháromság meghaladja az elmét. Mikor az

[1] Gal 4_{4-7}; cf. Eph 1 2_{4-22} 3_{14} 4. [2] 1 Jn 4_{8-14}. [3] Vatic. 3 c. 1 *Denz* 1795; cf. 1675 1709. Rosmini, Lamennais, Günther kísérleteinek elítélése *Denz* 1915, 1616, 1655. [4] Mt 11_{27}. [5] Jn 1_{18}. [6] 1 Cor 2_{11}; cf. 1 Tim 6_{16}.

ariánusok vakmerően föl akarták lebbenteni a fátyolt, mely az Istenség belső mivoltát födi, eretnek állásfoglalásukkal szemben a Szentháromság titokzatosságára való utalás volt fő fegyverük.[1] Az egész szent hajdannak jelszava Szent Jeromos megállapítása: «A Szentháromság titkára nézve a helyes hitvallás a nem-értés».[2] Szent Ágoston nagy művének is ez a meggyőződés az alaphangja.

A *skolasztikának* különösen hajnalkorában némelyek nagy bizakodással álltak neki a Szentháromság spekulativ fejtegetésének, mint Anzelm, Richardus a s. Victore, Alanus ab Insulis; mások talán abban a meggyőződésben is éltek, hogy bizonyítani tudják a Szentháromságot, mint Abaelardus és még inkább Raymundus Lullus, s egészen bizonyosan Scotus Eriugena. Általában azonban Szent Tamás álláspontjára helyezkedtek,[3] és azt igazolták is az ész előtt: *Nem lehet a merőben természeti erőire utalt elme segítségével megállapítani*, hogy az egy isteni valóság személyek háromsága. Nem *aposzteriori;* az aposzterioris istenbizonyítás ugyanis a teremtett világból indul ki és az okság fonalán jut el az abszolút valóhoz. Már most teologiailag megállapított igazság (42. § 1), hogy Isten szentháromsága mint olyan nem nyilvánul meg a teremtésben; hisz Istennek kifelé ható tevékenysége a három személynek közös műve: Következésképp nincs az elmének a teremtésben fogódzó pontja arra, hogy az egy Istent három személyben szubszisztáló abszolút valónak ismerje föl.[4] Nem *apriori;* a Szentháromságot Istennek az ész útján megismert mivoltából nem tudjuk levezetni; részint, mert nem ismerjük arányos módon az isteni valóságot, részint mert a tapasztalat semmiféle analógiát nem nyujt egy szubstanciának hármas relativ szubszisztenciájára.

De ha már kinyilatkoztatás útján birtokába is jutottunk e titoknak, *sem átérteni, sem utólag igazolni* nem tudjuk. Mert ha az emberi szellemi élet analógiája sejteti is, hogy Isten abszolút élete nem lehet híján annak a gazdagságnak, mely a szellemi élettevékenységek és élettartalmak ellentétességéből táplálkozik, és ha a kinyilatkoztatás nyomdokait híven követő elme jó darabon be is tud hatolni az Istenséget rejtő felhőbe, fáradságos elmejárásainak útvonalai *három határkő*nél okvetlenül belevesznek a titok áthatolhatatlan ködtengerébe: *a)* Eleve, a kinyilatkoztatástól függetlenül az elme nem tudja megállapítani, hogy csak két szellemi tevékenység és képesség-kategória van, értelem és akarat, és ennélfogva Istenben csak két eredés lehetséges. *b)* Eleve, kinyilatkoztatás nélkül nem tudja megállapítani és szükségképesnek kimutatni, hogy az isteni élettevékenységek produktívek; mert hisz eleve nagyon is elgondolható, hogy az isteni értésnek és akarásnak tárgya is arányos kifejezése is a magában álló végtelen abszolút valóság, ellentétes szubszisztáló vonatkozások különbözősége nélkül. *c)* A kinyilatkoztatástól függetlenül az elme sem megállapítani sem lehetségesnek ítélni nem tudja, hogy az egy isteni abszolút valóság három, tőle csak értékileg, de egymástól valósággal különböző szubszisztáló vonatkozásnak lehet léttartalma.

Mindamellett történtek *kísérletek a Szentháromság titok-jellegének*

[1] *Iren.* II 28, 6; *Origen.* Princip. IV 1; *Athanas.* Serap. I 20; *Cyril. H.* Cat. 4, 7; *Basil.* Ep. 38, 4; *Nazianz.* Or. 31, 8; *Nyssen.* Or. cat. 3; *Cyril. Al.* Trinit. 3; *August.* Trinit. IX 1. [2] *Hieron.* in Is XVIII prooem. [3] *Thom* I 32, 1; 45, 7. [4] *Thom* I 32, 1; Verit. 10, 13; in Boeth. Trinit. 1, 4.

elhomályosítására illetve tagadására, még pedig mindkét mozzanatát illetőleg: a racionalista valláshistorikusok próbálják természeti forrásokból levezetni a Szentháromság hitének tényét; racionalista bölcselők úgy gondolják, hogy megtalálják a titok nyitját.

A titok *létezését* kinyilatkoztatás nélkül akarják magyarázni a *racionalista* **valláshistorikusok** illetve a racionalista vallástudomány-művelők. Természetesen teljesen eredménytelenül, amint kiviláglik kísérleteiknek már nagy számából is. Egymást kergető hipotéziseik úgyszólván minden elméleti lehetőséget kimerítettek; minden következő az előzőknek kíméletlen kritikusa, csattanósan bizonyítja elődje álláspontjának tarthatatlanságát, s ezzel voltaképen kimondja a magáénak sorsát: «a sírásónak lábai az ajtó előtt vannak és kivisznek téged is».[1] *A főbb vallástörténeti kísérletek* a következők:

1. *A bibliai vallás területe.* — Akik itt keresik a Szentháromság-tan eredetét, nem az ószövetségre mennek vissza, melynek szigorú monoteizmusa háromsági spekulációknak és konstrukcióknak nem kedvez, hanem

a) Némelyek a Krisztus Urunk korabeli *zsidó teologiá*ban látják a Szentháromság hitének kezdeteit. A parafrázisos káld fordításban (targumim) sűrűn szerepel a memrah, Jahve szava, mely sokszor személyjellegű, és így a szentjánosi Logos-ra emlékeztet; Jahve lelke helyett sokszor «szentlélek» olvasható, ami a személyesítésnek legalább kezdete. — De gondosabb utánjárás megmutatta, hogy mindkét kifejezés magának *Jahvénak nevét helyettesíti*, melyet a babiloni fogság óta növekvő borzalom övezett, úgy hogy a Krisztus korabeli jámbor zsidó már nem merte ajkára venni, és más nevekkel, nevezetesen a targumok memrah-jával és szentlelkével is helyettesítette. Salamon ódáiban[2] a szentháromság-ízű szólások kétségtelenül keresztény eredetűek.

b) Mások az alexandriai *Philo* († 50 k.) teologiai spekulációiban látják legalább a keresztény Logos-tan bölcsőjét. Philo ugyanis sztoikus módra Istenben többé-kevésbbé személyesített önálló erőket vesz föl, néha kettőt, néha hármat vagy ötöt, néha végtelen sokat; köztük a νοῦς-t vagy λόγος-t, akit nehányszor Isten fiának mond, és egyszer második Istennek. — Azonban Philo λόγος-a nem Isten és nem is személy, hanem közvetítő Isten és a világ közt, a teremtés eszköze, hasonlatos a gnosztikusok végső eón-jához, és az ariánus szubordinacianizmus λόγος-ához. *Szent János* Λόγος-*ával* jóformán *csak a neve közös* (Harnack).

c) A *zsidóság elleni antagonizmusból* akarja származtatni a Szentháromság-vallást *Harnack:* A zsidók vallották Jahvét és a Törvényt, melyet Mózes útján kaptak. A keresztények csak úgy tudták magukat élesen elkülöníteni a zsidóktól, ha ezzel szemben vallották az Atyát és az ő utolsó küldöttjét Krisztust.[3] Hitvallásuknak e kettős formulájához hovatovább hozzávették harmadiknak a Szentlelket, mert rájöttek, hogy ennek a községben való jelenléte és a keresztények közt kimutatható hatékonysága Krisztus megváltó voltának legcsattanóbb bizonyítéka. — *Ezzel szemben* áll azonban, hogy α) a zsidók sohasem foglalták Mózest egy hitvallásba Jahvéval, mint a szintén ugyancsak szigorú egyIsten-hívő keresztények egy hitvallásba vették Krisztust az Atyával. β) A zsidók Mózesről

[1] Act 5$_9$. [2] Odae Salom. 23$_{19}$ 19$_2$ 36$_3$. [3] Jn 1$_{17}$; cf. 17$_3$ 1 Cor 8$_6$.

sohasem mertek olyant mondani, mint a keresztények Krisztusról épen a Harnacktól idézett kettős formulákban : hogy őt megismerni örök életet jelent, és hogy minden ő tőle lett. γ) Önkényes föltevése Harnacknak, hogy Istent és az ő Krisztusát tartalmazó formulák a régibbek. Számosabbak és legalább ép oly régiek a háromsági formulák.[1]

2. *A pogány vallások.* — *a)* Keresték már olyanokban is, melyek a bibliai vallással semmiféle kimutatható összefüggésbe nem kerültek, úgy hogy a kölcsönzés történetileg lehetetlen. Igy utaltak a *hinduk* trimurtijára : Brahma, Vishnu és Shiva (Rudra). — Ám ennek a hármas összeállításnak kora nem biztos ; de biztos, hogy a buddhizmusnak és az Indus meg Ganges melletti hindu népvallásnak szinkretizmusából eredt, és mint ilyen panteista monizmus, melyet ég és föld választ el a katolikus szentháromságtan teizmusától. Azonkívül modalizmus : a Mahabarata szerint egy mind a három, Brahma mint teremtő, Vishnu mint alakító és fönntartó, és Shiva mint a megalkotott dolgoknak fölfejtője, vagyis mint rontó. Ugyanezt kell mondanunk az *egyiptomi* háromságokra (Amon, Ra és Ptah vagy Path) : naturalista monista alapon fejlődött politeizmus az, mely különféle helyi kultuszok és nevek alatt az egy főistent tiszteli.

b) Közelebb jár a bibliai kultúrkörhöz a *babiloni* vallás. Újabban szívesen utalnak arra, hogy a babiloni ráolvasási formulákban sokszor együtt szerepelnek Ea, ennek fia Marduk, és Gibil, a tűzisten ; s ez volna a keresztény szentháromság pendant-ja. Ámde, hogy pl. Gibilt lehet-e csak valamennyire is párhuzamba állítani a Szentlélekkel, nagyon kétes. Biztos továbbá, hogy a babiloni isteneszme is naturalista monizmus. A történeti ráhatás is ki van zárva. Hisz a babiloni vallás az újszövetségire csak az ószövetség útján hathatott volna ; a racionalisták szerint pedig ott nincs Szentháromság ; tehát nem is hathatott az evangéliumra szentháromsági értelemben. *A régebbi perzsa* háromság : Ormuzd, Mithra és a Tűz valószínűleg babiloni hatás alatt keletkezett, és történetileg nem hathatott a kereszténységre. Az újabb perzsa háromság, mely a *Mithra-kultusz*ban szerepel : Mithra, Cautes és Cautopates a Mithra-tisztelet legkiválóbb szakértőjének, Cumont-nak megállapítása szerint nem háromság, amennyiben a két utóbbi Mithrának csak más-más neve.

c) Keresték a Szentháromság csiráit a görög bölcseletben is. Itt régebben szokás volt *Platon*ra gondolni, akinek bölcseletéből ki lehet hüvelyezni egy háromságot : a legfőbb Isten, a jó és az ideák. De ma vitán fölül áll, hogy e három fogalom kölcsönös vonatkozását Platon bölcseletében sűrű homály födi, és hogy tartamilag semmi köze a keresztény Szentháromsággal, mely az egy igaz Istennek három relatív szubszisztenciáját tanítja. Az újplatonikusok fölvesznek három elvet ; ezek : a felső, τἀγαθόν(ἕν), a középső, νοῦς vagy λόγος, és a világlelke ; a második az elsőtől, a harmadik a másodiktól született. De mikor ez *a Plotinos-féle háromság* napvilágot látott, a kereszténység már három százada fönnállott, sőt az újplatonikusok atyja, Ammonius Saccas Origenes tanúsága szerint keresztény nevelésben részesült. Továbbá az újplatonizmus nem jutott el a teizmusig, hanem monizmus volt és a politeizmust hordta méhében ; a történeti fejlődés csakugyan napfényre is hozta ezeket. Tagadhatatlan azonban, hogy

[1] Nevezetesen Mt 28₁₄, melynek hitelességére nézve l. 95. § 1.

spekulatív gondolataikból és kifejezéseikből nem egyet fölhasználtak az arianizmus előtti görög atyák ; magát a monista tant és teogoniáját azonban elvetették. Még *a kínai Lao-tsze Tao-jában* is fölfödözni vélték némelyek a Szentháromság nyomait (különösen a 42. fejezetben : az egy nemzi a kettőt, a kettő a hármat) ; a Tao maga a λόγος προφορικός-al mutat hasonlóságot. Bizonyos azonban, hogy ez a Tao Isten és világ fölött álló absztrakció ; az egész könyv pedig panteista miszticizmus ; homályossága, nehezen érthető és fordítható volta pedig tág teret nyit helytelen fordításoknak és beleolvasásoknak.

3. *Vallástudomány. — Általános vallástudományi törvényekből* akarják levezetni a Szentháromságot a következők :

a) H. *Usener* német filológus szerint a primitivek csak háromig számláltak, és ennek következtében a hármas szám kiirthatatlan uralomra jutott az emberi életnyilvánulásokban és a vallásban is, nevezetesen a hármas kultusz-egységekben. Minden vallás ismeri a hármas istenségeket, vagy egy istennek hármas képeit, három szemű, fejű, testű, lábú mitológiai lényeket. Ez a pszichikai törvényszerűség szülte a keresztény Szentháromságot is : a hármas keresztelési megmerítésnél szükségük volt a keresztényeknek három isteni névre, melyeket aztán egységbe foglaltak. — Ez a konstrukció teljesen *figyelmen kívül hagyja a katolikus Szentháromság-tan tartalmát.* Hihetetlen fölületesség, sőt szándékosság kell ahhoz, hogy valaki a kimeríthetetlen, fölséges és gyöngéd keresztény Szentháromság-tant kerberusokkal állítsa egy sorba. Hogy az őskeresztény keresztelés hármas megmerítéssel történt, nem felel meg a történeti valóságnak (l. 95. § 2).

b) Söderblom upsalai protestáns püspök úgy gondolja, hogy a Szentháromság gyökerét megtalálta a buddhista triratna-ban : Buddha, dhamma és sangha (Buddha, a tana, a buddhista aszkéták községe). Minden személyes alapítótól kiinduló vallásban, úgymond, szükségkép adva van ez a három : a hirdető, a hirdetmény és a hivő község. Ez a törvény adott létet a keresztény Szentháromságnak is. De α) ez a háromság kissé önkényes ; mert hisz pl. a zsidóknál ott szerepel Jahve, az ő küldötte Mózes, a törvény és a hivő Izrael. β) Ha meg is engedjük e három mozzanatnak bizonyos történeti szükségszerűségét, ettől még igen messze van a háromnak kultusz-egységbe való foglalása és Istenné tevése. Miért nincs Szentháromsága a jahvizmusnak és a mohamedanizmusnak? γ) Tartalmi szempontból Söderblom háromságának és a keresztény Szentháromság tanának egyetlen közös eleme a hármas szám.

S ez az összes vallástörténeti levezetések nagy gyöngéje : a leghalványabb analogiát mindjárt genealogiára fordítják. A katolikus tan szerint az egy transzcendens abszolút való három relatív, valóságos és mindenben egyenlő személyben szubszisztál. Ehhez igazi tartalmi párhuzamot semmiféle vallás és bölcselet nem mutat, a Hermes Trismegistosnak tulajdonított híres mondás sem : «Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem», mely a skolasztikusoknak annyi fejtörést okozott.[1] Azok legföljebb három fázisos panteista evolucionizmusig jutnak el, vagy durvább kiadásban a családi háromságot (atya, anya és gyermek háromságát) egyszerűen átviszik az Istenségre. Bizonyos továbbá, hogy a fönt szereplő vallástör-

[1] Cf. *Thom* I 32, 1.

téneti háromságok nagy része nem az illető vallások belső alkatának nyilvánulása, hanem a párhuzamkeresők műve ; mert szükségük volt háromságokra, egybefogták a panteón három tagját, melyeket az illető vallások nem ebben az összeállításban szoktak nézni.

Mindamellett föltűnő jelenség, hogy *a hármasságoknak* oly *nagy szerepük van a vallási és bölcseleti spekulációban.* És ha magának a szolid vallástudománynak nevében el is kell utasítanunk a kinyilatkoztatott Szentháromsággal való párhuzamokat, ezeknek a háromságoknak *kielégítő magyarázatát* kell adni. A hithirdetők és a régibb apologéták hajlandók voltak itt az őskinyilatkoztatás törmelékeire gondolni. De ez a magyarázat nem valószínű ; mert egyfelől szolid teologiai megfontolásokkal nem lehet kimutatni, hogy a Szentháromság tana kifejezetten benne volt az őskinyilatkoztatás letéteményében. Másfelől pedig különös volna, hogy a pogány vallások az őskinyilatkoztatást e pontban jobban megőrizték volna, mint az ószövetségi kinyilatkoztatás vallása. Valószínű tehát, hogy ama háromságok a Szentháromságnak a teremtésben található titkos lenyomatai, melyeknek szentháromsági értelmét azonban csak a kinyilatkoztatás világánál lehet kibetűzni; azok a nyomok általában úgy jelentkeznek, mint a természet törvényszerűségei : natura perficit omnia ternario numero.[1]

Akik a kinyilatkoztatásból merített Szentháromságot olyan igazságnak tüntetik föl, melynek homályait a haladó elme egyre csökkenti, és az igaz **bölcselet** (melynek ők a szerzői) teljesen eloszlatja, azoknak atyja

1. *Hegel*, ki szerint az Istenség a különbség-tevés és különbség-szüntetés (tétel, ellentétel, összetétel) örök folyamata ; mint különbség-tevés λόγος, mint különbség-szüntetés πνεῦμα ; és a szentháromsági folyamat az öntudatlan Istenségnek önmagára ébredése. E folyamat örök mint maga az Istenség, és azonos a világfolyamattal. — Látni való, hogy ennek a fölfogásnak mint határozott panteizmusnak, mely a teogoniát kozmogoniává avatja (ugyanígy Schelling is), semmi köze a kereszténységhez.

2. *Günther* Hegel gondolatait úgy akarta értékesíteni, hogy a kinyilatkoztatás titka óva maradjon. Szerinte az abszolút való öntudatos való ; a tudat azonban föltételezi a tudatalany és tárgy valós különbségét mint tételt és ellentételt, továbbá a kettő azonosulását mint összetételt. Istenben ez a három mozzanat csak szubstanciás lehet ; tehát az isteni szubstanciát ez a tudatfolyamat megháromszorosítja, azonban mint egy öntudatnak tárgyát és alomját egységbe foglalja. — Azonban ez a levezetés nem mutatja és mutathatja ki, hogy az Istenben valós eredéseknek kell lenniök ; azután triteizmust állít ; végül a szentháromsági eredések kinyilatkoztatott jellegét meghamisítja. Nála ugyanis a második és harmadik isteni személy a (személyes) isteni tevékenységnek nem terméke, hanem fordítva : csak az eredések által valósul az isteni (lényegi) ismerő és akaró tevékenység. Az alapgondolatban hasonlít ehhez *Rosmini* levezetése : eszményiség, valóság, szentség, mint az abszolút valóban szükségképes hármas mozzanat.

3. Az *újabb ortodox protestánsok* az isteni szeretetből akarnák levezetni a Szentháromságot : A szeretetnek szükségkép van alanya (aki szeret), tárgya, melyre irányul, és társa, mely mint harmadik résztvesz a kettőnek

[1] *Thom* in Arist. De coelo et mundo 1, 1, 2 lect. 2, n. 5.

kölcsönös szeretetében. De ez a kísérlet, mely visszamegy Richardus a S. Victore-nek egy gondolatára, szintén nem tudja igazán bizonyítani, hogy Istenben személyalkotó eredések vannak.

S ezt kell összefoglalóan is elmondani az összes Szentháromság-bizonyító kísérletekre : vagy nem bizonyították a Szentháromságot, hanem csak analogiákkal illusztrálták, vagy pedig nem a Szentháromságot bizonyították, hanem annak mintájára alkotott torz tanításokat. Igaza van *Dante*nak : Matto è chi spera che nostra raggione Possa trascorrer la infinita, Che tiene una sustanzia in tre persone. State contenti, umana gente, al *quia* (Purg. 3, 34 kk.).[1]

2. A szentháromság észszerűsége.

Jóllehet a Szentháromság észfölötti igazság, de azért nem észellenes, hanem teljességgel *észszerű*. Csak káromló vakmerőség mondathatta Strausszszal : Wer das Symbol Quicunque (Atanáz-féle hitvallás) beschworen, hat die Denkgesetze abgeschworen ; és csak határtalan fölületesség hajtogathatja untalan ellenmondásként, hogy itt egyet egyenlőnek akarnak bizonyítani hárommal (Hexen-Einmaleins).

A Szentháromság ugyanis Istennek ön-megnyilatkozása. Ám *Isten abszolút értelem*, következésképp ez a megnyilatkozása is az abszolút értelemnek sugárzása és okmánya. Isten nem adhat mást, mint ami lényege. Igaz, a Szentháromság titok a szó szoros értelmében, és ezért az emberi elme nem tudja maradék nélkül kimutatni azt a logikát, melyet ez a titok tartalmaz. De ép ezért értelem-ellenességet sem lehet kimutatni róla. A magára álló elme is meg tudja állapítani, hogy Isten mérhetetlenül fölötte áll (28. § 2) ; ez az utólérhetetlenség mindenképen fönnáll elménk számára, akár fölértés, akár cáfolás végett nyúl utána.

De a kinyilatkoztatástól megvilágított elme meg tudja mutatni *negativ* irányban, hogy a Szentháromság titka nem mond ellen világos észelveknek, *pozitiv* irányban pedig a belőle előtörő fényözönnek el tudja kapni egy-egy sugarát.

Negativ irányban. A Szentháromság tanát csak akkor lehetne észellenesnek kimutatni, *ha ellenmondana valamely logikai alapelvnek*, nevezetesen az azonosság és ellenmondás elvének. De ez az eset nem forog fönn. Nem ugyanarról az alanyról mondjuk, hogy egy és hogy három, hanem az isteni valóságról állítjuk, hogy egy, és a személyekről, hogy három ; illetve a szubstanciát mondjuk egynek és a szubszisztenciát állítjuk viszonylag háromnak.

Igaz, a Szentháromság titkának tartalma (egy abszolút valóságnak hármas relativ szubszisztenciája) *ellenmond a tapasztalásnak*, sőt a tapasztalás anyagából leszűrt metafizikai megállapításoknak. De ebből nem következtethető észellenessége. Hisz minden mélyebben járó gondolkodó megsejtette, hogy a tapasztalás nem meríti ki a lét kategóriáit és lehetőségeit, és ép ezért még e világ körén belül is a jelen időből a multba, az ittenből a távolba következtető elmét óva inti, hogy elhamarkodva ne követ-

[1] Dőre, aki azt gondolja, hogy elménk a végére tud járni a végtelen pályának, hol egy Valóság három személyben áll. Emberek, érjétek be a ténnyel !

keztessen a nincsenből a lehetetlenre. Fokozott mértékben áll ez, mikor az elme maga alatt hagyva a tapasztalat talaját, az abszolút Valónak régiói felé emelkedik, ahol már a merő természeti teologia követelménye szerint is minden metafizikai fogalmat úgyszólván át kell értékelni az istenismerés hármas módszerével (26. § 2). Tehát nem lehet azt mondani, hogy az abszolút Valónak viszonylag hármas szubszisztenciája észellenes ; annál kevésbbé, mert az ész is megállapítja, hogy az Isten a nemek fölött áll, tehát az aristotelesi kategóriák nem szabhatnak határt léttartalmának és létmódjának, amint a vonatkozásról kimutatja Szent Tamás (41. § 2).

Pozitiv irányban: 1. Az elme mindenekelőtt módszeresen földolgozott fogalmakba tudja önteni tartalmát és így megfelelően tud róla szólni ; meg tudja állapítani, mely kifejezések és szólások felelnek meg a titok tartalmának és melyek nem.

*A Szentháromságról való szólás*nak általános szabálya : Istenben minden egy, hol nem forog fönn vonatkozások ellentéte ; következésképp ha a természet kiválósága az állítmány, az alany lehet a természet is, valamely személy is ; ha pedig személyes kiválóság az állítmány, az alany csak személy lehet. Ha már most tekintetbe vesszük, hogy a konkrét főnév (és az indogermán nyelvekben a hímnevű melléknév) általában az önálló valót, a suppositumot, tehát a Szentháromság-tanban a személyt jelöli, az absztrakt főnév (és a semleges melléknév) pedig a természetet, általában nem nehéz eligazodni és adott esetben megállapítani *egy-egy szólás vagy kifejezés helyességét* vagy helytelenségét. Igy *a)* mondhatjuk, hogy örökkévaló, mindenható stb. az Atya, ugyanígy a Fiú és a Szentlélek ; de nem beszélhetünk három örökkévalóról, mindenhatóról. *b)* Helyes : a Fiú más valaki (alius) mint az Atya, de nem : a Fiú más valami (aliud). Helyes : az egy Isten három különböző személyben van (in tribus personis distinctis), nem helyes : az egy Isten három személybe különül (in tribus personis distinctus), mert ez veszélyezteti a lényeg egységét.[1] *c)* Lehet mondani : Isten nemz, Isten lehel ; a Fiú Isten Istentől ; mert a konkrét főnév a suppositumot jelzi ; de nem lehet azt mondani : az Istenség nemz, az Istenség Atya. Nem egyszer azonban a bevett nyelvhasználat dönt. A hivő beszéde nem csaponghat szabadon mint a bölcselőé ; «a mi beszédünknek határozott szabály szerint kell történnie, nehogy a szólás szabadossága a dologról is istentelen fölfogást terjesszen».[2] Ha valahol, itt, a titkok titkánál van helye Szent Pál figyelmeztetésének : «Őrizd meg a reádbízott kincset, kerüld a szentségtelen, ujdonsághajhászó fecsegést».[3]

2. A hivő elme megkísérelheti korlátoltságának alázatos tudatában a természeti vagy természetfölötti életből vett *analogiák*kal megvilágítani a Szentháromság titkának egyes mozzanatait. Természetesen nem szabad megfeledkeznie róla, hogy ezekben mindig több lesz az eltérés, mint a hasonlóság ; mindegyik csak arra jó, hogy a titok egy-egy mozzanatára vessen halvány, tűnő sugárt. A *görög atyák* inkább külsőséges hasonlatokat használtak : a nap, fénye, sugara ; a fában a gyökér, törzs, virág ; növény, virág, illat ; forrás, patak, torkolat ; három fáklya, melyek egymásról

[1] Cf. *Denz* 1596. [2] *August.* Civ. Dei X 23. [3] 1 Tim 6$_{20}$. Hogy mennyire az Egyháztól megpecsételt nyelvhasználat dönt, erre tanulságos példa : a latin Deus triplex helytelen, ellenben az azonos etimon, dreifaltig, threefold ortodox.

gyulladnak meg (talán jobb : három fáklya, melynek lángjai egybefolynak). Az *újabb katechézis* és spekuláció más analogiákra is utal : a tér három mérete, az idő három mozzanata (mult, jelen, jövő) ; a folyamatok három mozzanata : kezdet, folytatás, vég ; a három transzcendens alaptulajdonság : egy, igaz, jó ; a három alapvető oksági kategória : valósító, formai és cél-ok (ezzel a két utóbbival vonatkozásban a három istenbizonyíték az onto-, nomo-, teleologiai). A legtermékenyebb analogia azonban az emberi szellemi élet. Itt is a görögök inkább a külsőségben rekedtek meg, amennyiben a második isteni személyt, az Igét vonatkozásba hozták a kimondott szóval, a Szentlelket a lehelettel. *Szent Ágoston* lángelméje a szellemi lét gyökerére nyúlt, és ott találta meg a szentháromsági eredések legtisztább tükörképét : «A Szentháromságnak valamilyen képét adja maga az értelem és az ismeret, mely az értelem szülöttje : önmagáról mondott igéje ; harmadik a szeretet ; és ez a három egy szubstancia. S nem kisebb a szülött, hisz annyira ismeri magát az elme, amekkora a léttartalma ; és nem kisebb a szeretet, hisz annyira szereti magát, amennyire ismeri magát, és amennyire van».[1]

3. Ha a Szentháromság titkát alkotó mozzanatok bármelyikét is adottnak tekintjük a kinyilatkoztatásból, annak fonalán a többit mintegy le lehet gombolyítani ; világos jeléül, hogy mennyire *nyomos logika* érvényesül a Szentháromság összes viszonylataiban. Igy pl. ha adottnak vesszük ezt az igazságot : Istenben van két termékeny eredés, levezethetjük, hogy ezek az eredések immanensek, örökkévalók és szubstanciások, hogy termékük csak személy és pedig csak három személy lehet, kik közül kettő mint egy elv származtatja a harmadikat (40. § 2).

Végül a hivő elme föl tudja tárni a Szentháromság titkának bölcseleti, teologiai és valláséleti jelentőségét.

3. A Szentháromság titkának jelentősége.

A Szentháromság titka az isteni élet legmélyebb valóságát tárja föl és teszi hozzáférhetővé a hivő lélek számára ; kinyilatkoztatása az Isten emberszerető leereszkedésének leggyöngédebb bizonysága. S ennek dacára sokak szemében szálka, s mások számára botránykő. *Racionalista vallásbölcselők* és valláshistorikusok úgy kezelik, mint a semita monoteista hajlam és az árja politeizmus kompromisszumát, mely folyton ellenmondásra ingerli a gondolkodást, és csak az egyházi tekintély parancsszavára talált általánosabb elfogadásra ; s ennyiben az Egyház uralmának hatékony eszköze, de a vallási életre meddő, sőt káros. *Hivők* elé is sokszor úgy van odaállítva, hogy csak az elme teherpróbája ; a hivő tisztelettel térdetfejet hajt előtte, de áhitata és vallásos gondolkodása számára más, szívétlelkét jobban kielégítő és vonzó tárgyakat keres. Mindezekkel szemben meg kell mutatnunk, hogy az Üdvözítő minden szava élet és szellem, elsősorban a Szentháromságot kinyilatkoztató szava.

Bölcseleti jelentősége. A Szentháromság titka nem abból a fényforrásból kapja világosságát, melyből a bölcselet merít : az elme természetes világából ; ép ezért a kinyilatkoztatástól elfordult bölcselő elől

[1] *August.* Trinit. IX 12, 18.

rejtve marad fényözöne. A hivőnek azonban felsőbbséges útmutatást ad az igazság-keresés vesződséges munkájában. Nevezetesen :

1. Épen amiben látszólag legtávolabb van a bölcselettől, abban teszi az alázatos elmének a legnagyobb szolgálatot : kézzelfoghatóan eléje tárja, mennyire *kimérte Isten a tudás határait.* A Szentháromság titkos ködoszlopából megföljebbezhetetlen határozottsággal és ellenállhatatlan erővel hangzik a szó, mely minden emberi tudás sikerének és életszerűségének nyitja : a megadás szelid nyomán kél a valódi tudomány.

2. De a Szentháromság titka a gyümölcsös bölcseleti tevékenységnek nemcsak legszükségesebb negativ mozzanatát segít biztosítani, hanem nagy értékekkel gyarapítja a bölcselő tevékenység hajtó erejét, a kutatás szellemét is. A természet, személy, vonatkozás mivoltát és kölcsönös viszonyát illetőleg egészen új kérdéseket vet föl, melyek a hivő elmét arra sarkalják, hogy egyre mélyebben *behatoljon a valóság metafizikai alkatába.* Sőt egy pontban megbecsülhetetlen pozitiv tanítást ad : az értő és akaró tevékenység a szellemi életnek szükségképes, kizárólagos kategóriája.

3. A bölcselő vizsgálódás legméltóbb tárgyára, az *Isten eszméjére vonatkozólag* véget vet a bölcselet sok meddő tapogatózásának, és nem egy kérdésre ád megnyugtató feleletet, melyeket az elme fölvet ugyan, de végükre járni már nem tud. Nevezetesen megpecsételi és végleg biztosítja Isten személyességét, amennyiben e személyességnek viszonylagos hármasságát tanítja. Etekintetben szinte azt mondja : annyira személyes Isten, hogy háromszorosan is az. Mikor pedig az Isten személyességét hármas relativ szubszisztenciában tanítja, helyes mederbe tereli a mélyebben vájó, de a kinyilatkoztatástól távol járó ama bölcselőknek sejtéseit, akik Istent azért nem akarják személyesnek elismerni, mert a tapasztalati személyesség korlátoltságát nem tudják átvinni Istenre, és ezért személyfölöttinek mondják (E. Hartmann).[1] A katolikus igazság szabatos szemmeltartásával azt lehet mondani : az abszolút való személyfölöttisége (amennyiben a tapasztalati személy fogalma fölött áll ; l. 41. § 3.) : a Szentháromság.

A Szentháromság tana a bölcselő istentannak rideg és szegényes tartalmú, elvont jellegű abszolútumába beleviszi az életnek kölcsönösségét és gazdagságát, és így *áthidalja azt az ürt, mely a kinyilatkoztatás területén kívül a bölcselő isteneszmét a vallásitól elválasztja.* A bölcselő fölismeri ugyan Isten egységét, de annyira ridegnek és elvontnak teszi meg (gondoljunk csak Aristoteles νόησις νοήσεως-ára, mely tétlenül célként mozgat), hogy az életet és melegséget sóvárgó vallásos lélek nem tud mihez kezdeni vele ; de ez viszont hajlandó a maga részéről az isteni életgazdagság és személyesség kidomborításában elfeledkezni az abszolútságról és egységről. A Szentháromság titka katolikus igazságként ott áll a rideg absztrakt bölcselő monoteizmus és az atomizáló vallási politeizmus közt mint katolikus igazság, a szélső irányzatok jogosult elemeinek teljes megóvásával és hathatós érvényesítésével. A Szentháromság isteneszméje az Isten világfölöttiségét és önelégségét egyszersmindenkorra biztosítja és belülről megokolja. Az abszolút léttartalomban valósuló isteni életközösség érthetővé teszi a gyalogjáró elme előtt is, hogy Istennek nincs szüksége a világra avégből, hogy általa öntudatra ébredjen, vagy hogy az abszolút lét egyhangúságától szabaduljon.

[1] Cf. *Thom* I 29, 3.

Teologiai jelentősége. 1. A Szentháromság a teremtés rendeltetését, az *Isten dicsőítését nem-sejtett módon valósítja*, amennyiben az Isten fölségének hozzá méltó dicsőítő éneke. «A teremtmények is tesznek tanuságot Isten dicsőségéről; az egek beszélik Isten dicsőségét, és kezei alkotmányát hirdeti az égbolt. De a teremtmények tanúsága csak gyönge visszhangja annak a bizonyságnak, melyet az Atyának tesz a tulajdon Igéje; ragyogó szépségük csak halovány árnyék a Fiúhoz képest, aki mint lumen de lumine az Atya szépségének tiszta tükre és valóságának hű képemása. És a teremtmények szeretet-pihegése alig hallható sóhaj ahhoz a kimondhatatlan szeretet-újjongáshoz képest, melyet az Atya és a Fiú a Lélekbe csókol bele; az élet és boldogság áramai, melyek a teremtmények szívében és ereiben keringenek, elenyésző csermelyek ahhoz a kimeríthetetlen életözönhöz képest, mely a Lélekből árad az Atya és a Fiú felé» (Scheeben).

2. A teologiai megfontolás a Szentháromságban ismeri föl *a természetfölötti életrend gyökerét*. A fogadott-fiúság, úgy amint a megigazulás kegyelmében valósul, elvben csak azáltal lehetséges, hogy az Istenség örök életében van természet szerinti fiúság, melynek utánzata, mintegy teremtményi folytatása lehet aztán a kegyelmi fiúság. A merő teremtés révén ugyanis a teremtmény mindig szolgasorban marad. A Teremtő és a teremtmény viszonya a fogadottfiúságnak sem eszméjét sem indítékát sem valósító lehetőségét nem adja meg. Ellenben a szentháromsági fiúság megmutatja, hogy lehetséges az Istenséggel kapcsolatban egyáltalán a fiúság viszonya is, és a Szentlélek, ki az Isten-közlő szeretetről mond csodát, megmutatja, hogy az isteni szeretet mikép tudja önmagát adni: szubstancia szerint a szentháromsági belső vonatkozásokban, hasonlóság (kegyelem) szerint a fogadottfiúságban.

3. A kegyelmi rend a küldetések tanának világánál *az isteni immanenciá*nak bensőségét és boldogító valóságát oly kézzelfoghatóvá teszi, hogy benne megelégül és elcsitul a leggyöngédebb és a leghevesebb szent szenvedelemmel égő lelkek vágya és sejtése is (l. 42. § 3.).

4. A *tulajdonítások tana* által a Szentháromság titka a teologus számára az az irányító csillagzat, mely egységet, harmóniát és egyben termékeny mély vonatkozásokat visz bele a természetfölötti tények és igazságok egészébe és részeibe.

Valláséleti jelentősége. 1. Hogy Isten a Szentháromság titkát kinyilatkoztatta, leereszkedő emberszeretetének és *emberbecsülésének nagy bizonysága*, és ezért ennek az isteni nagy bizalomnak megfelelő önmegbecsülés és hála kiapadhatatlan forrása: «Már nem mondalak benneteket szolgáknak; mert a szolga nem tudja, mit művel az ő ura; hanem barátaimnak mondalak titeket; mert mindent, amit hallottam az Atyámtól, megjelentettem nektek».[1] Hogy Isten az embernek betekintést enged legbelsejébe, úgyszólván szíve rejtekébe, fölülmúlhatatlan bizalmi tanúság és barátság pecsétje. Csak a legmeghittebb barát van hivatva arra, hogy fönntartás nélküli, teljes betekintést nyerjen egy másik lélek legbensőbb életébe és titkaiba.[2]

2. A vallásos lélek Istenből és Istennek él. Amennyivel már most a Szentháromság isteneszméje meghalad minden egyéb vallási vagy böl-

[1] Jn 15$_{15}$. [2] *Thom* Gent. IV 22.

cseleti isteneszmét, annyival *termékenyebb a vallási élet számára*, még pedig mindazokban a mozzanatokban, melyekben kiválik a bölcseleti vagy más vallási isteneszme fölött. Az isteni fölfoghatatlanságot szinte szemléltetően mutatja; ezáltal állandó imádatra, alázatra és hódolatra késztet. Az isteni transzcendencia energikus hangoztatásával hathatósan óv, hogy a szuverén önelégséges Istent bele ne rántsuk a világ forgatagába. De mert az abszolút világfölötti Isten az ő háromságában egyben minden természeti és természetfölötti létnek és folyamatnak forrása és célja, a Szentháromságba torkollik bele minden nemesebb emberi vágy, eszmény, törekvés. A hatalomnak, bölcseségnek, szeretetnek az a teljes harmóniája, melyet a Szentháromság sugároz, biztosíték és útmutató arra, hogy a vallási, erkölcsi, gyakorlati, nevelői, politikai és kultúrai életnek ez a gyakran szertehúzó hármas iránya egyesíthető, kiegyeztethető és valaha összhangba is jut mindazokban az egyénekben, intézményekben és kultúrákban, melyek lélekben és igazságban imádják a Szentháromságot.[1] A hivő lélek a tulajdonítások útján az üdvtörténet nagy tényeit és föladatait eleven kapcsolatba hozza az isteni személyekkel, és ezáltal biztosítja összes vallási vonatkozásainak a melegséget, közvetlenséget és hatékonyságot. Lelki örömnek és erőnek kimeríthetetlen forrása az az igazság, hogy a kegyelmi élet által a hívő lélek a Szentháromság életének utánzata, reflexe, és örök életközösségének várományosa.

3. Ezért nem csoda, ha az *egyházi istentisztelet* teljességgel a Szentháromságon tájékozódik. A lelket a Szentháromság nevében veszi keblére a keresztségben; s ezzel bocsátja utolsó útjára: «Indulj keresztény lélek a mindenható Atyának nevében, ki téged teremtett, Jézus Krisztusnak, az élő Isten Fiának nevében, ki éretted szenvedett, a Szentléleknek nevében, ki lelkedre ki van öntve. Ismerd el, Uram, a te teremtményedet; nem idegen istenek alkotása, hanem a tied, egyedül élő és igaz Isten! ha vétkezett is, mégis: az Atyát, Fiút és Szentlelket nem tagadta, hanem vallotta!» Az üdvtörténet nagy tényeit a főünnepekben az Atya, Fiú és Szentlélek köré csoportosítja, imádságait a Szentháromság pecsétjével ellátva küldi égnek, minden imádságát és művét a kereszt jelével a Szentháromság nevében kezdi; minden tettében és megnyilatkozásában dicsőíteni akarja az Atyát, Fiút és Szentlelket. Ezzel valósítja az *Isten országát*, melyről Szent Ágoston mondja: «Ennek a szent községnek tőle van eredete, alkata, boldogsága. Mert ha kérded, honnan van *léte:* Isten alkotta; honnan van *bölcsesége:* Isten világosítja; honnan *boldogsága:* Istent élvezi. Magaállásban létesül, szemléletben világosul, ragaszkodásban boldogul. Van, lát, szeret; Isten örökkévalóságában virul, Isten igazságában ragyog, Isten jóságában boldogul.»[2]

[1] A szentháromságos isteneszmének mint minden nagy kultúrprobléma igazi kulcsának igazolására cf. *Schütz* A. Isten a történelemben 1934; Az Ige szolgálatában 1928 n. 15; 18, 3; 23, 2 és 3; Eszmék és eszmények 1933 n. 16 21; Őrség 1936 n. 3 12 13; és ennek a Dogmatikának alapstruktúráját és számos gondolatmenetét.
[2] *August.* Trinit. XI 24.

HARMADIK ÉRTEKEZÉS.

A teremtés.

A kinyilatkoztatott teremtéstan arra vállalkozik, hogy *a tapasztalati világot fölülről nézi:* nemcsak a kinyilatkoztatás «felső világításában», hanem egyúttal az Istenről szerzett természetfölötti megismerések álláspontjáról. Egyedül az örökkévalóság és teljes egyszerűség nyujtja a megbízható és kielégítő szempontokat az időnek és a sokszerűnek megítélésére. A szó teljes (tágabb) értelmében vett teremtés ugyanis azt jelenti, hogy a világ létében és önnállásában, ideális tartalmában és reális erőiben, egyedeiben és összefüggéseiben, állásában és folyásában mindenestül Istentől és Isten számára van. Isten a világnak alfája és omegája, létesítő oka, ősmintája és végső célja. S ezért a teremtésről szóló értekezés voltaképen az Istenről szólónak csak folytatása, annak mintegy illusztrálása, a teologia képeskönyve. Még pedig: a teremtés az isteni egy Valóság alapigazságát folytatja és szemlélteti, a kegyelmi fölemelés a személyi hármasság titkát beleülteti a természetbe és illusztrálja.

A *teologiai tárgyalás* már régtől fogva úgy halad, hogy először a teremtés tényét és eredményét vizsgálja általánosságban, azután külön veszi szemügyre a teremtésnek üdvtörténetileg legjelentősebb műveit, az angyalokat és az embert. Technikai okokból ajánlatos ebbe a szűkebb (tankönyvi) keretek közt mozgó tárgyalásba beleszőni az eszes lényeknek nemcsak a teremtését, hanem a teremtés rendje fölé épülő természetfölötti hivatását és némelyeknek ettől való elpártolását, a bűnt is.

Irodalom a dogmatikai kézikönyvek és gyüjtemények megfelelő részein kívül: D. *Palmieri* De Deo creanti et elevanti 1877; Tractatus de creatione et de praecipuis creaturis 1910; Pneumatologia 1876; J. H. *Oswald* Di Schöpfungslehre ²1893; Angelologie ²1889; Religiöse Urgeschichte der Menschheit ²1887; G. *Lahousse* De Deo creante et elevante 1904; M. de *Baets* Quaestiones de operationibus divinis quae respiciunt creaturas 1906; A. L. *Lépicier* Tr. de pertinentibus ad divinam operationem 1909; G. van *Noort* Tr. de Deo creatore ³1920; C. *Gutberlet* Gott und die Schöpfung 1910; B. *Beraza* De Deo creante 1920; de Deo elevanti, de peccato originati et de novissimis 1924.

1. fejezet. A teremtés általában.

44. §. A világ teremtése.

Diekamp II § 1–6; *Bartmann* I § 62–65; *van Noort* 1, 1, 1; *Pesch* III n. 1–46 58–63; *Scheeben* II 2–12 43–8; *Petav.* de Deo III 6; de sex dier. opificio prooem. 1 2. — *Bonavent.* Brevil. p. 2 cp 1 2 5; *Thom* I 15, 1–3; 44–46; Gent. II 1 kk. 31–9 III 15 k.; Pot. 3; Opusc. 23; *Suarez* Disp. metaph. 20; de opere sex dier. I; *Berti* tom. 1 XI; *Frassen* de opere sex dier. 2, 1. — A. *Rohner* Die Schöpfungs-

lehre bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aqu. 1913; *Graf* Des Theodor v. Abu-Kurra Traktat über den Schöpfer 1913. E. *Hugon* La causalité instrumentale en théologie 1907. — A. *Lépicier* De aeternitate mundi diatribe 1882; Th. *Esser* Die Lehre des h. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung 1895; *Worms* Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterl. arabischen Philosophen 1900; Th. B. *Chetwood* God and Creation 1928; P. *Heinisch* Das Buch Genesis 1930. — E. *Dubois* De exemplarismo divino 4 k. 1898 kk.; J. M. *Bissen* L'exemplarisme divin selon s. Bonaventure 1929.

1. A teremtés ténye.

Tétel. **Isten teremtette a világot.** *Hittétel.* — *Ellene* van a duailzmus, mely szerint Isten mellett öröktől fogva van egy más elv: az anyag vagy a semmi, melyből mint anyagi okból lett a világ, rendesen világalkotó, demiurgos közvetítésével (gnószticizmus, manicheizmus, priszcillianizmus); továbbá a panteizmus és általában a monizmus, melynek értelmében a világ az abszolút Valónak kifolyása vagy alakulása vagy nyilvánulása. Ezekkel szemben *az Egyház* ismételten állást foglalt: a priszcillianizmust elítélte egy bragai zsinat (563)[1]; a középkori panteistákkal, Bena-i Amalrich-kel és Dinanto-i Dáviddal szemben állást foglalt a IV. lateráni zsinat,[2] és a modern panteistákkal szemben a *vatikáni zsinat*[3]: «Ki van közösítve, aki nem vallja, hogy a világot és mindent ami benne van, a szellemi és anyagi valókat egész mivoltuk szerint (secundum totam suam substantiam) Isten semmiből hozta létre».

Magyarázat. A teremtés a létesítésnek egy sajátos neme, melyet Szent Tamással[4] így lehet meghatározni: *egy dolognak egész mivolta szerinti létesítése* (productio rei secundum totam suam substantiam); vagyis nem egyszerűen meglevő anyagnak formálása, hanem az anyagnak is a formának is létrehozása; productio ex nihilo sui (seu formae) et subiecti (seu substrati). Látnivaló ebből, hogy a teremtés nem esik egyszerűen a változás fogalma alá. Hisz változásról csak ott lehet szó, ahol valami megmarad, és valami mássá válik.[5] Ép ezért a teremtés nem is foly le időben; a dolgokra nézve az idő csak akkor kezdődik, mikor már meg vannak teremtve. Mikor egyszerűen, minden hozzáadás nélkül teremtésről beszélünk, a valóknak ezt az első létadását értjük, és szembeállítjuk vele a világfönntartó isteni tevékenységet; továbbá mint *első* teremtést megkülönböztetjük az ú. n. *második teremtés*től (creatio secunda), mely a már meglevő anyagok, erők, törvények fölhasználásával alkot új lényeket. A tétel azt mondja ki, hogy az egész mindenség anyaga, továbbá az első lények minden létmozzanata Isten közvetlen valósító tevékenységének köszönheti létét.

Bizonyítás. A vallási liberalizmus és a *racionalizmus* húzódozik a kinyilatkoztatás határozott teremtéseszméjétől, és a Szentírásba is szívesen beleolvasná a demiurgust, ki az Istentől függetlenül örök idők óta létező anyagból kimintázza a jelen világot. Azonban már a *Genezis* teremtéstörténete, jóllehet némely kifejezésében babiloni teremtéstörténetekre emlékeztet, pogány teogoniáknak vagy dualizmusnak nyomát sem mutatja.

[1] Cf. *Denz* 235 237 k. [2] *Denz* 428; cf. G. *Théry* David de Dinant, étude sur son pantheisme 1925. [3] Vatic. 3 cp 1 c. 1—5 de Deo creatore *Denz* 1783, 1801 kk. [4] *Thom* I 63, 3; a «creare» szónak (= gignere, proferre, eligere) a kereszténység egészen *új értelmet* adott; tanulságos példája a keresztény «átértékelésnek.» [5] *Thom* I 45, 3.

Itt nincs demiurgus, aki megküzd a kaotikus Tiamat-tal, hanem a szuverén, világfölötti és világelőtti Isten a maga éltető és alakító erejével átjárja a kaoszt, és szuverén parancsszavára támad világosság és rend. A hexaémeron egész fölépítéséből kitetszik, hogy az összes dolgoknak Istentől való közvetlen eredetét akarja nyomatékozni, épen szemben az akkor széltében elterjedt babiloni dualista mítosszal. Bizonyos mozzanatokra nézve természetesen nem akarja kizárni a második teremtést (Gen 1_{11}). Hogy a Szentírás, az ószövetség is tanítja a teremtést, kitűnik egyébként abból is, hogy a keresztények kezdettől fogva ünnepélyesen vallották már a Hitvallásban. Már pedig másunnan nem vehették, mert semmiféle vallás és bölcselet nem tanította, hisz a híres görögöknek még szavuk sem volt rá, legnagyobb gondolkodóik, Platon és Aristoteles sem férkőztek még közelébe se. Tehát csak a Szentírásból olvashatták ki. De akkor benne is kell lennie. S csakugyan

A teremtő Isten, akitől minden gyökeresen függ létének minden mozzanatában, aki ép ezért mindennek föltétlen ura, az *ószövetségi vallás vezérlő csillaga*. Valóságát már a Szentírás első verse világosan kimondja: «Kezdetben teremté Isten a mennyet és a földet».[1] Igaz, «teremteni» magában még nem a dolgoknak egész mivoltuk szerinti létrehozása; bár a בָּרָא qal-ja a szentírási nyelvhasználatban mindig az előzetes anyagtól független újnak csodás létrehozását jelenti.[2] De értelme iránt az összefüggés nem hágy kétséget. A teremtésről ugyanis az van mondva, hogy kezdetben történt, azaz, mikor még semmi sem volt; eredménye pedig az ég és föld, a mindenség, mely léte első szakában még kaosz volt a mostani szép kozmoszhoz képest. A szuverén teremtőt ünneplik a próféták és bölcseségi könyvek is. A próféta szerint egyedül Isten van; a többi lény hozzá képest mintha nem volna[3]; nem egy zsoltár[4] a teremtésnek fölséges himnusza (különösen 103): «Ő szólott és lettek; ő parancsolt és létrejöttek»[5]; a bölcs szerint «azért teremtett mindent, hogy legyen».[6] Nem csoda aztán, ha a zsidó hagyomány teljes szabatossággal dolgozta ki és képviselte: «Kérlek, fiam! tekints az égre, a földre és mindenre, ami bennük van, és értsd meg, hogy mindezt, valamint az emberi nemet semmiből teremtette az Isten».[7] Az *újszövetségi* tanítás homlokterében nem a teremtés és a teremtő gondolata áll, mint az ószövetségben, hanem a bűnös teremtmények fonák viszonyának helyreállítása, a megváltás. Mindazáltal hangsúlyozza, hogy Isten az ég és föld föltétlen ura;[8] minden általa és érte van[9]; s nevezetesen az örök Igével hozza kapcsolatba a teremtést.[10] Az *atyák* a teremtést az Apostoli hitvallás szellemében kezdettől fogva hitcikkelynek vallják.[11] A pogányokkal[12] és a gnósztikusokkal[13] szemben aztán tüzetesebben kifejtik és iparkodnak bölcseletileg is megokolni.

Nehézségek. 1. «Mindenható kezed, mely a világot alaktalan anyagból

[1] Gen 1_1. [2] Pl. Nm 16_{30} Am 4_{13} Is 40_{26} 48_6. [3] Is 40_{13-17} Sap 11_{23}. [4] Ps 8 18 32 103 113_{11} 134_6 145_6. [5] 148_5; Job 9_{5-13} 12_{7-11} 27_{5-14} 37_{1-22} 38_{4-41}. [6] Sap 1_{14} 13_{1-9} 18_1 24_{1-12} Prov 8_{22-30} Judit 16_{17}. [7] 2 Mach 7_{28}. [8] Mt 11_{25} Heb 1_{10-12}; cf. Deut 10_{17} 1 Chron 29_{11-14} Is 44_{24} Ps 88_{12} 135_3 Esth 13_9. [9] Rom 11_{36} 1 Cor 8_6 Col 1_{16}. Ap 1_8; cf Is 48_{12}. [10] Jn 1_3 Ap 22_{13} Col 1_{15}. [11] *Herm.* mand. 1, 1. [12] *Theophil.* Autol. II 4; *Cohort.* ad gent. 22. [13] *Iren.* II 2 4 5; *Tertul.* Hermogen. 1; Apolog. 17.

(ἐξ ἀμόρφου ὕλης) teremtette . . .»[1] Ez az összefüggés tanusága szerint a második teremtésről szól, tehát nem mond ellen az abszolút teremtésnek.[2] 2. «Hit által értjük meg, hogy a világ Isten igéje által alkottatott, úgy hogy nem látható dolgokból lett, ami látható.»[3] Ez a legnagyobb valószínűség szerint csak azt akarja mondani, hogy Isten láthatatlan örök teremtői eszméi (456. lap) a teremtés révén látható alakot öltöttek.[4]

Megismerheti-e a magára álló elme a teremtés tényét? Valószínű, hogy a *vatikáni zsinat* [5] nem akarja az igenlő feleletet ünnepélyesen kimondani. Az is bizonyos, hogy a *kinyilatkoztatás világosságán kívül* bolyongók, egyesek úgy mint irányzatok, egy Platont és Aristotelest és a ma agyonmagasztalt vedanta-mestereket sem véve ki, ebben a kérdésben burkolt monizmusnál vagy dualizmusnál nem jutottak tovább ; a teremtés gondolatát szabatosan és következetesen csak a keresztény gondolkodók képviselték. Mindamellett Szent Tamással[6] azt valljuk, hogy a magára utalt elmének is van módja megállapítani a teremtés tényét. Az ész ugyanis fölismeri, hogy *van magától való lény, és hogy az nem azonos a világgal* (27. §). Ezzel azonban adva van a teremtés tényének föl- és elismerése : A világ egyedeiben és egészében, létesülésében és fönnállásában nem okolja meg magamagát, hanem kiutal önmagából ; következésképp mástól kapta a létét. Már pedig ebben áll a teremtődés. Ami nevezetesen az anyagot illeti, melyet a materialista monizmus annyira szeret «öröknek» hirdetni, az az esetlegességnek és ennélfogva a mástólvalóságnak számos jegyét viseli magán : véges, részekből áll, változékony, értelem és akarat nélkül való ; tehát nem lehet végső ok (312. lap).

Igaz, a teremtés *nehézséget tartalmaz a bölcselő gondolkodás számára.* Nem ugyan azt, amit gyakran fölületesen ellene vetnek : *semmiből semmi sem lesz.* Mert hiszen a teremtés dogmája nem azt mondja, hogy a világ semmiből lett ; mintha a semmi volna az az ősanyag, melyből a világ formálódott, vagy mintha létének egyáltalán nem volna oka. Hisz ellenkezőleg, a teremtés tana a teljes tartalmú és abszolút hatalmú ok tevékenységére vezeti vissza a világot ; annyira nem semmiből lett a világ, hogy a legteljesebb létből ered. A hittudósok csak azért mondják semmiből teremtettnek, mert élesen kifejezésre akarják juttatni azt a tényt, hogy a világ anyag és forma szerint, vagyis egész létében, minden létmozzanatában nem önmagától van, hanem Istentől ; Isten teremtő tevékenysége előtt semmi sem volt Istenen kívül ; nem semmiből, hanem a semmi után van a világ. — Nem igazi nehézség ez sem : *nem-lét és lét közt végtelen a távolság;* tehát áthidalása mint végtelen sok lépést tartalmazó művelet nem fejezhető be. Mert hisz a valami nem a semmiből nő ki végtelen kicsiny (infinitezimális) átmenetekben, hanem a teljes tartalmú és végtelen hatalmú valónak időtlen tette.[7]

Hanem igenis nehézség az, hogy egyáltalán van teremtett vagyis nem-abszolút, relativ lét. Az abszolút lét létezése ugyanis magában megokolt (24. § 2). Minthogy azonban *a teremtett létnek nem kell lennie,* léte a szükségképesség igényével dolgozó elme számára mindig nehézség marad,

[1] Sap 11$_{18}$. [2] Cf. *August.* Gen. Man. I 5, 9. [3] Heb 11$_3$. [4] Cf. *Thom* I 65, 4 ad 1. [5] Vat. 3 c. 1 Deo ; cf. 288 lap. [6] *Thom* I 2, 3 ; 11, 3 ; 44, 1—4 ; 45, 2 ; 61, 1 ; Gent. II 15 s. [7] *Thom* I 45, 2 ad 4 ; Pot. 3, 1 ad 3 ; 4 ad 2.

melybe csak a kinyilatkoztatás világít bele azzal a megállapítással, hogy a teremtés Istennek teljesen szabad tette. Minthogy továbbá a teremtés végbemenése a tapasztalás körén kívül esik, s így sajátos fogalmakkal meg nem közelíthető, elgondolása mindig nehéz lesz a tapasztalás körébe rögzött embernek. Más szóval: a teremtés tényének értelmi megállapítása mindig óriási szellemi erőkifejtést, a tapasztalati világból való következetes kibontakozást és az isteni élettevékenység magaslatára fölemelkedő biztos lendületet kíván. Ebben kell keresni a logikai magyarázatát annak a ténynek, hogy a kinyilatkoztatás területén kívül még ma is annyian tusakodnak a teremtés titka ellen. Ez a forrása annak a nehézségnek is, melyet legújabban az «élet-filozófia» (biologizmus) nevében emelnek: a szellem magában meddő; az igazi teremtő az ösztönös életlendület, mely a fantáziának képeket sugalmaz. A szellem nem teremt, nem alkot, hanem csak kiválogatja, irányítja, rendezi, amit az ős-megélés teremtett (Klages, Scheler). Ez a megállapítás legföljebb a véges szellemre áll, s ott is csak, ha egyoldalúan a Descartes-féle racionalizmus értelmében vesszük. Az abszolút Szellem minden valóságnak, lehetségnek, életnek foglalata és forrása, annak is, melyből a «képek» születnek; tehát teremtő is. Sőt nélküle nincs más «kép»-alkotó «élet» sem (31. § 2).

De van ennek a *teremtés-tagadás*nak etikai gyökere is: Ha Isten teremtette a világot, vagyis ha minden lény mindenestül Istennek köszönheti a létét, akkor az összes teremtett valók, tehát az ember is gyökeresen függnek Istentől, és neki mint teremtőnek fönntartás nélkül el vannak kötelezve minden jártukban és keltükben; akkor a vallási kötelezettség az ember életében nem csupán epizód és vasárnapra való hangulat, hanem a legelemibb és legegyetemesebb kötelezettség; akkor nincsen hely és jogcím a vallási liberalizmus számára, mely a vallási viszonyt és kötelezettséget csak egynek tekinti (ha esetleg elsőnek is) más kötelességek mellett, és a teremtést a teremtmények számára akarja kisajátítani Isten lehető háttérbe-szorításával, mint a szabadkőművesek és minden korban a szadduceusok.

2. *A teremtés mint isteni tevékenység.*

1. *Tétel.* **A világ teremtése kizárólagos isteni tevékenység.** *Hittétel.* A *IV. lateráni zsinat* (451. lap) tanítása értelmében Isten «a mindenségnek egy elve, mindennek teremtője«. *Tagadják* a gnósztikusok és minden fajta más dualisták, kik az abszolút fölségű és szentségű Isten és a teljesen gonosz anyag közé állítanak egy világalkotó δημιουργός-t, aki aztán teremtmény létére teremtő tevékenységet fejt ki.

Bizonyítás. Az ószövetségben Isten kijelenti: «Én vagyok az Úr, mindenek alkotója, ki egyedül terjesztettem ki az egeket, ki megszilárdítottam a földet és nem volt senki sem mellettem».[1] Szent János az Igéről azt mondja: «Mindenek ő általa lettek, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett».[2] A *szentatyák* először a gnósztikusok demiurgosával szemben hangoztatták a katolikus igazságot.[3] Főként azonban az ariánusokkal szemben az volt az állandó érvük: Az Ige (akit azok teremt-

[1] Is 44$_{24}$; cf. Sir 1$_{8}$. [2] Jn 1$_{3}$; cf. Heb 3$_{4}$ Ap 4$_{11}$. Act 4$_{11}$ Rom 11$_{36}$.
[3] *Iren.* II 1–3; IV 21, 1.

ménynek mondanak) teremtette a világot, tehát Istennek kell lennie; teremtmény nem teremthet.[1] Szent Ágoston erélyesen szembeszállt Philónak ama magyarázatával, mintha a Szentírás elején[2] Isten az angyalokat fölszólította volna, hogy a teremtésben segítő társai legyenek.[3]

A magára utalt *elme* természetesen nem tudja bebizonyítani, hogy a világ teremtése Isten kizárólagos műve. Mert hiszen az isteni szabad tevékenység módja magában tekintve tény-kérdés, melyet csak magának Istennek kinyilatkoztatása dönthet el, és nem okoskodás. Hanem a hittételen túlmenve, igenis azt vitatjuk szemben Durandus-al, Biel-el és Frohschammer-el († 1893: a szülők másodlagos teremtéssel maguk teremtik gyermekük lelkét), hogy semmiféle létező vagy lehetséges *teremtett lény nem rendelkezhetik teremtő képességgel*, még természetfölötti módon sem. A teremtő tevékenység ugyanis végtelen erőt tételez föl. Mert hisz *a)* létrehozza a semmivel szemben a valamit, melyet a semmitől végtelen távolság választ el; ennek a végtelen távolságnak áthidalása pedig végtelen erőt követel. *b)* A teremtés magára a létre, a legegyetemesebb valóságra irányul, minden meghatározottság és előzetesen létező anyag részéről jöhető megkötöttség nélkül; ezért lényegesen korlátlan hatalom: aki tud teremteni valamit, teremthet tetszése szerint akármit. Ámde a végtelen képességet a véges teremtmény nem tudja magába fogadni mint létmeghatározottságot vagyis járulékot: a befogadó alany terjedelme határt szab a befogadható léttartalomnak; véges tartóba nem lehet végtelen tengert tölteni.[4]

Sőt a hittudósok Szent Tamással[5] az élükön általában tovább mennek és azt állítják szemben Lombardus-al és Suarez-el,[6] hogy *teremtmény a teremtésnek még eszközévé sem tehető*. Mert *a)* az eszköz föladata az anyagot a főok tevékenységének befogadására előkészíteni. Ámde a teremtés nem irányul meglevő anyagra; tehát nincs gyakorlótér (materia circa quam) a működése számára. Főként pedig *b)* az eszköz-oknak át kell vennie a főoktól kiinduló mozgást és azt tovább kell vezetnie az anyaghoz, melyet a főok szándéka szerint kell alakítania. Ámde a véges teremtmény mint olyan alkalmatlan arra, hogy a végtelen léttartalmú teremtő tevékenységet fölvegye és hordozza, épúgy mint a kő vagy tuskó alkalmatlan arra, hogy akár természetfölötti úton is szellemi tevékenységnek legyen szubstanciás hordozója. Annak természetesen nincs akadálya, hogy teremtmény teremtés jellegű csodának alkalmi oka (causa occasionalis) legyen; ez ugyanis csak erkölcsi közreműködést jelent (7. §).

Kérdés. *Hogy viszonylik a teremtés ténye a Szentháromsághoz?* — A teremtés *a Szentháromságnak közös ténye;* lényegi és nem személyes isteni tevékenység. Hisz a szentháromsági személyek szentháromsági vonatkozásaikat csak egymás felé érvényesítik, nem kifelé (42. § 1). Ezért a IV. lateráni zsinat[7] a teremtményeknek nem három, hanem egy elvét hirdeti; és Szent Tamás[8] ezt az igazságot azzal az észbeli megfontolással támogatja, hogy a teremtés sajátos eredménye a dolgok léte. Minthogy az eredmény

[1] *Athanas.* Ctra Arian. II 21 24; *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 512c); *Cyril. Al.* C. Iulian. II. [2] Gen 1_{20-26}. [3] *August.* Gen. ad litt. IX 15, 26–28 · Civ. Dei XII 24; Trin. III 8, 13; cf. már *Iren.* I 22, 1; II 2, 4; IV 20, 1. [4] *Thom* I 45, 5; Gent. II 20 21; Pot. 3, 4; *Suarez* Disp. metaph. 20, 2, 11. [5] A fönt idézett helyeken. [6] *Lombard.* Sent. IV dist. 5, 3; *Suarez* Disp. metaph. 20, 5. [7] *Denz* 704; cf. p. 394. [8] *Thom* I 45, 6.

mivoltából lehet következtetni az ok természetére (minden lény ugyanis önmagához hasonlót hoz létre), azért a teremtés, a létadás az isteni létre megy vissza ; ez pedig egy és nem három. A teremtés tehát közös isteni tevékenység mind abban az értelemben, hogy a teremtés műve mint olyan nem hordja magán a Szentháromságnak fölismerhető lenyomatát, mind abban az értelemben, hogy egy isteni személynek sem kizárólagos sajátja, mint azt a 2. századi apologéták Logos-spekulációikban a második személy számára megpendítették és Raymundus Lullus, Günther és a legtöbb hivő protestáns kifejezetten tanították.

Mindazáltal a teremtés annak az Istennek a műve, aki csak mint Szentháromság létezik és működik. Következésképp *Istennek teremtő tevékenységében is érvényesül a személyek kölcsönös viszonya:* Isten az ő értelme és akarata által hozza létre a világot, miként a művész művészi eszméje és ihlete által alkot. Tehát az Atya az Ige és a Lélek által teremt.[1] Másszóval a teremtő Isten is az az Atya, aki az örök Igébe belemondja egész léttartalmát és minden gondolatát s a Fiúval együtt a Szentlélekbe leheli bele egész szeretetét és minden tetterejét. Ezért mondja a Szentírás : «Nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van minden, és akiért vagyunk mi ; és egy Urunk van, Jézus Krisztus, ki által van minden, és aki által vagyunk mi».[2] És : «Kezdetben volt az Ige ... Mindenek ő általa lettek, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett».[3] Ezért tudták az atyák általában a teremtés örök eszméit a Fiúnak tulajdonítani, s érthető, ha a 4. századi görög atyák az Igének szinte külön személyes szerepet juttattak a teremtés művének végrehajtásában.

2. *Tétel.* **Isten a világot örök teremtői eszméi szerint alkotta meg.** *Biztos.* A *Szentírás* már a Hexaémeronban jelzi ezt a legkiválóbb látható teremtményre, az emberre nézve : «Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra».[4] A Bölcs pedig forma szerint kimondja : «Az Úristen ismert mindent, még mielőtt azt teremtette».[5] A bölcseségi könyvek általában azt mondják a Bölcseségről, hogy öröktől fogva ott van Istennél, segít neki a teremtésben, minden az ő szempontjai szerint alakul ; ő «a mindenség művésze».[6] A *szentatyák* a tételt megtalálják Szent János prologusában,[7] hol Szent Ágostonnal így olvasnak : «Ami lett, ő benne élet volt» és így értelmeznek : Ami a műben testet öltött, pl. szekrény vagy szobor, az az alkotóban élet volt (mint az ő lelkében élő művészi koncepció). Azután pedig nagy szellemi erőkifejtéssel iparkodnak *a platoni ideatant* a kinyilatkoztatás érdekében gyümölcsöztetni.

Platon szerint ugyanis ez az érzékelhető világ egy szebbnek vetülete, mintegy árnyéka, ahol minden érzékelhető nemnek és fajnak megvan a maga (talán önállóan létező) tökéletes mintája ; az érzékelhető világ egyedei pedig valamiképen részesednek amaz örök és tökéletes ideákban, melyeket azonban a lényükhöz tartozó anyag ellenállása miatt nem tudnak tökéletesen kifejezni ; s csak annyiban valósak és megismerhetők, amennyiben tükröztetik az ideákat. Az ideák, az értelem igazi hazája (κόσμος νοητός szemben a κόσμος αἰσθητός-al) rangsort alkotnak, melynek teteje a jó esz-

[1] *Thom* I 45, 6. [2] 1 Cor 8$_6$. [3] Jn 1$_3$; cf. 5$_{19}$ 14$_{10}$. [4] Gen 1$_{26}$. [5] Sir 23$_{29}$. [6] Sap 7$_{21}$ 8$_{30}$ Ps 135$_5$ Prov 3$_{19}$ 8$_{14-22}$ Jer 10$_{12}$ Act 15$_{18}$ Heb 11$_3$. [7] Jn 1$_{3-4}$.

méje ; Isten maga is csak kívülről való szemlélője az ideáknak. Ezt a nézetet a szentatyák, főként *Szent Ágoston*,[1] *két lényegbe vágó kiigazítással* vették át : *a)* minden létezőnek felel meg örök teremtő eszme, nemcsak a fajoknak és nemeknek ; vagyis az egyedi lét nem az eszményi, voltaképeni léttől való elpártolás, hanem szintén örökéletű gondolat kifejezése ; *b)* az örök eszmék nem önálló szellemi valók külön világa, hanem az isteni értelemben valósak ; az angyalok innen ismerték meg a teremtés művét már jóval megvalósítása előtt (hajnali ismeret, cognitio matutina).

Szent Tamás[2] az örök teremtő eszmék szükségképes létezését abból vezeti le, hogy *a föltétlen bölcseség nem alkothat terv nélkül;* ez a terv nem lehet sem Istenen kívül álló eszmék világa (Platon szellemében), sem maga az isteni valóság mint olyan, hanem amennyiben kifelé utánozható, vagyis amennyiben minta-ok jellegű (ut habet rationem causae exemplaris) ; azaz közvetlenül a lehetséges világoknak és köztük a létesítendő világnak Isten részéről való elgondolása. Ez az elgondolás magában, ontologiai mivoltában tekintve egy, egyszerű és egységes gondolat ; tárgyát tekintve azonban sokszerű, amennyiben felöleli az egész teremtett világot minden lényében és vonatkozásában. A teremtés örök gondolata formálisan egy, értékben sok. Szent Tamás szerint ez az eszmevilág az a híd, melyen keresztül az abszolút egyszerű Valóból immanens isteni akaró tevékenységgel titokzatos módon kilép az időben való esetleges világ : emanatio mundi a Deo ; természetesen nem panteista értelemben.

3. *Tétel.* **A teremtés ténye Istennek szabad tette.** *Hittétel. Ellene* van a panteizmus, mely azt tanítja, hogy Isten szükségkép teremt, amennyiben csak teremtés útján tudja kifejteni mivoltát. Wiclif Isten szabadságát egyáltalán tagadja. Hermes és Günther szerint Isten a maga túláradó jóságának és szeretetének tartozik azzal, hogy teremtsen. Ezek tehát mind tagadják a teremtést, vagyis Istennek ellenmondó szabadságát (libertas contrarietatis) : teremteni vagy nem teremteni. Abaelardus, Malebranche és Leibniz pedig abban a véleményben voltak, hogy ha Isten egyszer teremtésre határozta el magát, tartozott a legjobb világot teremteni (abszolút optimizmus) ; tehát tagadták a különböztetés szabadságát (libertas specificationis) : ilyen vagy olyan világot teremteni. Abaelardus ellen állást foglalt a sens-i zsinat 1140-ben ; másokkal szemben Istennek a teremtésben való teljes szabadságát ünnepélyesen kimondotta a firenzei (Decretum pro Iacobitis 1441) és a vatikáni zsinat.[3] A bizonyításra nézve lásd 36. § 1. Itt csak a nehézségeket kell méltatnunk.

Hermes és *Günther* szerint *Isten tartozik a maga szeretetének* és jóságának azzal, hogy teremtsen ; hisz a szeretet közlődni akar : bonum est diffusivum sui. — *Felelet.* Ebben igaz az, hogy a szeretetnek szüksége van tárgyra, mely tevékenységének megfelelő tartalmat ad ; Istennél ez a megfelelő tárgy csak maga Isten lehet (367. lap). Minthogy azonban Isten önmagát, a végtelen jót tökéletes fokban bírja, semmiféle szeretetigénye nem marad kielégítetlen ; nincs lelkében ür, melynek kitöltése végett teremtenie kellene ; a teremtés nem adhat neki olyant, amije már nincs,

[1] *August.* Div. quaest. 83, 46 ; in Jn 1, 17 ; Trin. IV 1, 3 ; Civ. Dei XI 7 10.
[2] *Thom* I 15, 1—3 ; Verit. 3, 1 kk. [3] *Denz* 374 ; 706 ; 1783 1805 ; cf. 1620 1635 1908.

a nem-teremtés nem teheti szegényebbé. Amennyiben a szeretet csakugyan közlődésre törekszik, nevezetesen hasonló, megértő és viszonzó alanyt keres, ez a törvény Istennél fölséges módon kielégül a szentháromsági eredésekben. Tehát erről az oldalról sem lehet a teremtés szükségességét levezetni.

Az *abszolút optimizmus* hivei azt gondolják: *Isten tartozik tökéletességének* és szentségének azzal, hogy a kevésbbé jónak elébe tegye a jobbat; és így, ha egyszer teremteni akar, a legjobb világot kell teremtenie. Ha nem a legjobbat teremti, azt vagy nem ismeri, s ez ellenmond a mindentudásának; vagy nem akarta, s ez ellenmond a szentségének, mely a legjobbat akarja; vagy nem tudja megvalósítani, s ez összeférhetetlen a mindenhatóságával. Így Leibniz. — *Felelet. A legjobb világ ellenmondás.* A legjobb világ ugyanis az, melynél jobbat nem lehet gondolni. Ez pedig a végtelen tartalmú és magától való világ; mihelyt nem ilyen, lehet nála különbet gondolni. Ámde ilyen csak akkor lehetne a világ, ha azonos volna az Istennel, vagy ha második Isten volna. Mindkettő képtelenség. Következésképp a legjobb világ ép úgy nem valósítható meg, mint a négyszögű kör.

Ha a legjobb világ lehetetlen, akkor a jelen világ nem is a legjobb. S csakugyan a tapasztalat és megfontolás sok tökéletlenségre bukkan a jelen világban, melyekről nem tudjuk belátni, hogy ez a világ nem lehetne el nélkülök.[1] Ha egyes szentatyák időnként úgy beszélnek, mintha ez a világ a legjobb volna, csak azt akarják hangsúlyozni, hogy a jelen világ mindenkép méltó Istenhez[2]; vagyis: a világ nem föltétlenül, hanem igenis viszonylag a legjobb. S csakugyan *létesítő, minta- és cél-ok tekintetében a világ nem lehetne jobb, mint amilyen;* az isteni teremtő tevékenység ontologiai kiválósága, az örök teremtő Gondolat és a teremtés célja nem tűr fokozást. Csak a teremtő tevékenység eredménye, maga a mű Istenhez méltó ugyan, de mégsem a legtökéletesebb, hanem magán hordja a föltétlen szabad választás bélyegét. Isten alkothatott volna más világot, kevesebb bajjal, több boldogsággal. Legjobbnak találjuk azonban a világot mint művet is, ha azt vesszük fontolóra, hogy ezt a világot méltatta Isten a megtestesülés nagy titka által a vele való legbelsőbb létközösségre.

Kérdés. Ha Isten szabadon teremtett, vagyis, ha ép úgy megtehette volna, hogy ne teremtsen, *mi indította a teremtésre?* — Erre a kérdésre az isteni akarat abszolútsága miatt (34. § 2) csak azt lehet felelni Szent Ágostonnal: «Ha valaki kérdi,: miért alkotta Isten a mennyet és a földet, azt kell neki felelni: *mert akarta.* És ha tovább sürget: miért akarta? valami nagyobbat akar az Isten akaratánál; pedig annál nagyobbat nem fog találni. Fékezze tehát magát az emberi vakmerőség, és ne keresse azt, ami nincs».[3] Szent Tamás is rendkívül határozott: Nullo modo voluntas Dei causam habet.[4] S ezt az állásfoglalást későbbi hittudósok még nyomósítják: Istennek nem is kellett volna még arról sem dönteni, vajjon teremtsen-e vagy se[5]; annyira független mindentől, ami nem ő. Tehát Istent csak a szuverén akarata, saját tökéletességének szeretete, jóvolta indította teremtésre.[6]

[1] *Thom* I 25, 6; Pot. 3, 16. [2] *Damascen.* II 12. [3] *August.* Gen. c. Manich. I 2, 4. [4] *Thom* I 19, 5. [5] Igy *Caiet.* in Thom I 19, 10; Gonet, Frassen. [6] Vatic. 3 cp. 1 *Denz* 1783.

3. *A világ időbelisége.*

Tétel. **Isten örök teremtő tevékenységgel úgy teremtette a világot, hogy az időben kezdődött.** *Hittétel. Tagadják* Eckhart,[1] a dualisták és panteisták, kik azt gondolják, hogy a világnak legalább az anyaga öröktől fogva van. A *IV. lateráni zsinat* szerint Isten «mindjárt az idő kezdetén a semmiből teremtette mindkét fajta világot»; ezt a vatikáni zsinat megismételte.[2]

Bizonyítás. A *Szentírás* mindjárt az első mondatában azt állítja: «Kezdetben teremté Isten a mennyet és a földet». Azután is számos alkalommal kifejezetten hirdeti. Pl.: «Te, Uram, kezdetben megteremtetted a földet, és a te kezeid művei az egek».[3] «Az Úr szerzett engem útjai elején kezdetben, mielőtt bármit is alkotott. Nem voltak még a tengerek, és én már fogantattam; még nem törtek elő a vízbendús források, még nem állottak a hegyek súlyos tömegükben; a halmok előtt születtem».[4] A *szentatyák* közül többen a Szentírás első versét úgy értelmezik: in principio = in Verbo aeterno. Az Ige ugyanis az elve, kezdete mindennek.[5] Mindazáltal a világ időbeliségét vallják; még *Origenes* is, jóllehet a sztoikusokkal a világoknak végtelen szakaszos körforgalmát tanítja, apostoli igehirdetésnek tekinti, hogy ez a mi világunk meghatározott időben kezdődött.[6] Az *ariánusokkal szemben* az atyák azzal érveltek, hogy az Igének kezdetnélkülisége döntően bizonyítja Isten-voltát; vagyis nemcsak azt tanítják, hogy ez a világ időben lett, hanem azt is, hogy az időbeliség egyáltalán hozzátartozik a teremtmény mivoltához.[7] Szent Ágoston nem tartja ugyan lehetetlennek az örök teremtményt, de a jelen világ időbeliségét a többi atyával együtt ő is erőteljesen nyomatékozza, és mélységes következtetéseket von belőle.[8]

Hogy *az észből* lehet-e a világ időbeliségét bizonyítani, szorosan összefügg azzal a Szent Tamás óta híressé vált kérdéssel: Lehet-e nyilvánvalóvá tenni, hogy örök teremtmény lehetetlen. Ha igen, akkor természetesen szigorúan bizonyítva van a tényleges világnak is kezdete. Ebben a kérdésben *Szent Tamás*[9] két fölfogással állott szemben: 1. Aristoteles szerint Isten mint változatlan első változtató szükségkép öröktől fogva mozgatja a világot; különben, ha időben indította volna meg, ki kellett volna lépnie változatlanságából. Ezt a fölfogást Szent Tamás elutasítja, mint a kinyilatkoztatással ellenkezőt. 2. A világ időbelisége kinyilatkoztatott igazság, és egyúttal ésszel is bizonyítható (így Albertus, Halensis, Bonaventura).

Velük szemben Szent Tamás hangsúlyozza ezt a jelentős elvet: Mikor tudományosan akarjuk képviselni a kinyilatkoztatott igazságot, nagyon óvatosaknak kell lennünk; ha a hitigazságokat gyönge észokokkal támogatjuk, a hitetlenek kigúnyolnak, mert azt gondolják, hogy ama gyönge

[1] *Denz* 501—3. [2] *Denz* 428 1783. [3] Ps 101$_{26}$. [4] Prov 8$_{22-30}$; cf. Ps 89$_{2}$ Eph 1$_{4}$ Jn 17$_{5}$. [5] Így *Theophil.* Autol. II 10; *Clemens Al.* Strom. VI 7; *Basil.* Hexaem. 1; *August.* Gen. Manich. I 2, 3. [6] *Origen.* Princip. praef. 7. Sztoikus elméletének energikusan ellene fordul *Methodius* Περὶ τῶν γεννητῶν; cf. *Tertul.* Hermogen. 4. [7] *Athanas.* Serap. III 7; ctra Arian. I 29; *Cyril. Al.* Thesaur. 32 (M 75, 492); *Nyssen.* De fide (M 45, 136a). [8] *August.* Civ. Dei X 30; XI 4, 2; XII 15, 4. [9] *Thom* I 46, 2; Opusc. 23 De aeternitate mundi contra murmurantes.

okok alapján fogadjuk el igaznak, amit a hit nyujt. *Amit* már most *az örök világ lehetősége ellen fölhoznak, vagy csak valószínű vagy egyenesen szofista érvelés.* Az igazi megbizonyításnak (propter quod, διότι) a kérdésben forgó dolgok mivoltára kell támaszkodnia. Ámde a teremtmények lényegéből, fogalmából nem lehet kimutatni, hogy időbelieknek kell lenniök ; hisz a lényegek (pl. ember, kő stb.) időtlenek. De az isteni teremtő tevékenység természetéből sem lehet kikövetkeztetni az időbeliség szükséges voltát. A teremtés fogalma ugyanis csak azt követeli, hogy a teremtő tevékenység mint ok a világot mint okozatot megelőzze természet szerint, de nem mondja ki, hogy idő szerint is meg kell előznie (amint egy Hal. gondolta) ; annyival kevésbbé, mert az isteni tevékenység nincs időhöz kötve. Tehát nem lehet kimutatni, hogy az örök világ lehetetlen. Erre az álláspontra helyezkedik sok tomista, Suarez, Vasquez.

Méltatás. Szent Tamás problémája egyáltalában nem merőben henye «skolasztikai kérdés-feszegetés», mint manap nem egy tudós gondolja. Megvan a nagy *apologétikai* jelentősége : Ha az örök teremtés lehetetlen, akkor az ész előtt is nyilvánvaló, hogy a világ kezdődött ; és a kezdődő világ sokkal kézzelfoghatóbban követeli az örök és abszolút létesítő okot, mint az örök világ.[1] De megvan a *dogmatikai jelentősége* is : Ha lehetséges az örök teremtés, akkor világos, hogy az idő a teremtett létnek nem szükségképes kategóriája, hanem a teremtő Isten szabad alkotó leleményességének terméke, miként maga a teremtmény.

Ami a kérdés érdemét illeti, *tegyünk különbséget:* Más kérdés az örök teremtés lehetősége, és más a jelen világ időbelisége. Ha lehetetlen az örök teremtés, természetesen lehetetlen a jelen világnak is örökkévalósága, és szigorúan bizonyítva van időbelisége. De ha lehetséges is az örök teremtmény, még mindig nincs kizárva, hogy a jelen világ olyan vonásokat mutat, melyek bizonyítják időbeliségét ; nem ugyan szigorú megbizonyítás (διότι), hanem ú. n. ténybizonyítás (quod vagy quia, ὅτι bizonyítás) alakjában. Ennek a különböztetésnek szemmeltartásával azt állítjuk : 1. *Örök teremtmény* nemcsak nem lehetetlen, hanem egyenest *lehetséges, ha lehetséges a változatlan teremtmény;* ez esetben elesik ugyanis az időbeliség alapja, a változékonyság. De rendkívül nehéz eldönteni, lehetséges-e a változatlan teremtmény. 2. *Örök változékony teremtmény is lehetséges, ha lehetséges az ú. n. tényleg végtelen számbeli sokaság* (multitudo actu infinita). Ebben az esetben ugyanis nincs ellenmondás abban az állításban, hogy a jelen pillanatig véges időközöknek végtelen sora pörgött le. Ezt sok újskolasztikus lehetetlennek tartja ; a halmazelmélettel foglalkozó újabb matematikusok azonban olyan érveket állítanak sorompóba, melyeket még senki sem cáfolt meg. Vagyis változó teremtmények végtelen idősorát sem mondhatjuk lehetetlennek. 3. *A jelen világról az ész előtt legalább is valószínűvé tehető, hogy időben véges.* T. i. az öregedésnek számos jelét mutatja (világok hülése, kozmikus hullák). Ezeknek egyetemes formáját és okát az ú. n. entrópiatörvény fejezi ki, melynek értelmében a világ gépezetét hajtó, hatásos energia folyton fogy, és ha mennyisége véges, ami valószinű, végül is elfogy ; s akkor a világ folyamata megáll. De ha valaha megáll, akkor kezdődött is.[2]

[1] *Thom* Gent. I 13 fin. [2] L. *Schütz* Kezdet és vég a világfolyamatban 1907 ; hozzá : A világ vége (Az Ige szolgálatában 25. sz.) 1928.

Kérdés. *Mennyi idő alatt és milyen egymásutánban folyt le a teremtés?* Az első teremtés a mondottak értelmében időtlen tény. A második teremtés (a megteremtett anyag alakítása, illetőleg az egyes fajok és egyedek megteremtése) a szentírási első *teremtéstörténet* (Gen 1–2₃) *közvetlenül kínálkozó értelme* szerint hat 24 órás nap alatt oszlik meg (Hexaémeron).

Ma a hittudósok közt általános és a legnagyobb fokban valószínű nézet, hogy *a második teremtés időtartamát és lefolyását illetőleg szabad más fölfogásnak is hódolni. a)* A *szentatyák* álláspontja nem egyöntetű. Legtöbben ugyan a közvetlenül kínálkozó értelemben magyarázzák a Hexaémeront; azonban nagytekintélyűek, mint Clemens Alex. és Origenes mellett Athanasius, Nyssenus, Gázai Procopus és főként Szent Ágoston (különösen Sir 18₁-re «creavit omnia *simul*» támaszkodva) azt tanították, hogy a teremtés tényleg egy pillanat alatt ment végbe. Szent Ágoston szerint a hat teremtési nap a teremtés művének Isten részéről az angyalok előtt történt bemutatása.[1] *Szent Tamás* ezt a fölfogást szellemesnek és a Szentírás tekintélyének a gúnyolódókkal szemben való megóvására igen alkalmasnak találja.[2] Ámde a Biblikus Bizottság döntése értelmében[3] ilyen nézeteltérés esetén szabad a hivatottaknak az Irást saját bölcs mérlegelésük szerint értelmezniök. S csakugyan *b)* Szent Tamás intése értelmében: a Szentírás igazmondásából nem szabad engedni, de hamis értelmezéssel a hitetlen tudósok gúnyának sem szabad kitenni;[4] az *Egyház* teljes szabadságot engedett azoknak az elméleteknek, melyek a szentírási sugalmazottság folyományainak (15. § 3. 4) szemmeltartásával törekedtek a Hexaémeront a kozmologia, geologia és paleontologia új tudományainak megállapításaival összhangba hozni.

Ezek a *hexaémeron-elméletek* két csoportra oszthatók: *a)* A *történetiek* sokan *betű szerint* hat 24 órás nap alatt végbement esemény-sorozatként fogják föl a teremtés lefolyását. Mintegy száz év előttig ez volt az uralkodó fölfogás; 19. századi képviselői a világi tudományok ide vonatkozó megállapításait vagy a bibliai Hexaémeron elé helyezik, mint Buckland, Wiseman, Westermayer stb. restitucio-elmélete; vagy a vízözön idejére teszik: Bosizio, Trissl stb. Mások az egyes teremtési napokat hosszabb időszakokra értelmezik,[5] és a geologiai illetvep aleontologiai korszakokkal iparkodnak összhangosítani (teljes és mérsékelt konkordizmus, *periodizmus;* így sok apologéta a 19. sz. második felében). *b)* Az *idealista elméletek* a tényleg másképp végbement teremtésnek hat napra való beosztását teleologiai megfontolásokból vezetik le (a hét, főként a sabbat megszentelése; a Teremtőt dicsőítő himnusz; Ádám látomása; az angyalok világ-megismerése vagy az emberek vallási oktatása), és a beosztás valós alapját vagy a teremtés művének logikai szemléletében látják (opus creationis et formationis; az opus formationis ismét: opus distinctionis et ornatus), vagy pedig az akkori általános kultúr-színvonalnak megfelelő természetszemléletben (Hummelauer, Peters, Heinisch stb).

Dogmatikai szempontból tehát ezek a nézetek mind szabadok. Melyik a valószínűbb, arról a Szentírás sugalmazottságából folyó megállapítások

[1] *August.* Gen. lit. IV 22, 39 kk.; Civ. Dei XI 7, 29. [2] *Thom* I 74, 2; Pot. 4, 2. [3] Com. Bibl. 1909 *Denz* 2124. [4] *Thom* I 68, 1 c.. [5] Gen 2₃ ₄ Ez 7₇ ₁₂ alapján.

szem előtt tartásával az exegézis van hivatva dönteni. A Hexaémeron dogmatikai tartalma a jelen értekezés folyamán tüzetes tárgyalás alá kerül.

45. §. A világ fönntartása.

Diekamp II § 7 8; *Bartmann* I § 66; *van Noort* 1, 2; *Pesch* III 64–73; *Scheeben* II 12–31; *Lessius* De perfectionibus divinis X 3 4; XI 3 4. — *Bonaventura* Brevil. p. 2 cp. 3 4; *Thom* I 104 105; Gent. III 65 kk. Pot. 3, 7; 5; Mal. 3, 1; *Suarez* Disp. metaph. 21 22; opusc. de concursu; *Salmant.* tr. IV disp. 10; *Billuart* de Deo dis. 8. — J. *Engert* Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Samuel Reimarus 1916; A. M. *Dummermuth* OP S. Thomas et doctrina praemotionis physicae 1886; Defensio doctrinae s. Thomae Aqu. de praemotione physica 1895; J. *Pecci* Die Lehre des h. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe 1888; J. A. *Manser* Possibilitas praemotionis physicae thomisticae in actibus liberis 1895; V. *Frins* SJ S. Thomae A. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata etc. 1894; I. *Jeiler* S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata 1895; T. *Papagni* La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature 1902; N. del *Prado* OP De gratia et libero arbitrio II 1907; J. B. *Stufler* SJ Divi Thomae A. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii 1923; A. *d'Alès* Providence et libre arbitre 1927.

Isten nemcsak megteremtette a világot, amennyiben létet adott neki, hanem létében és tevékenységében állandóan fönn is tartja. A világ mindenestül Istentől függ mint első októl, nemcsak létének első pillanatában, hanem további tartalmában is; nemcsak fönnállásában, hanem tevékenységében is. Istennek állandó létbentartó tevékenysége a szorosan vett fönntartó tevékenység *(conservatio);* a teremtmények tevékenységét megindító és tápláló működése pedig az egyetemes, természeti isteni együttműködés *(concursus* Dei universalis seu naturalis).

1. Isten világfönntartó tevékenysége.

Tétel. **Isten az egyszer megteremtett világnak létét mindenható tevékenységével állandóan fönntartja.** *Katolikus igazság.*

Tagadja a deizmus (17. és részben 18. századi angolok: H. Cherbury J. Toland, A. Collins, M. Tindal † 1730: «a deizmus atyja»; Th. Morgan, H. Bolingbroke), a 18. századi francia enciklopedisták, Lessing, Kant a kriticizmus előtti korszakában. Ezek mind azt tanítják, hogy az egyszer megteremtett világ többé nem szorul rá az Istenre, hanem fönnáll és jár a maga erejében. Isten világfönntartó tevékenységét vallja a rendes egyházi tanítás és föltételezi a vatikáni zsinat.[1]

Az *ószövetség* Isten világfönntartó tevékenységéről ugyanoly hangon szól, mint teremtő működéséről: «Hogyan is maradhatna meg bármi, ha te nem akarnád és hogyan állhatna fönn, amit nem te hívtál létre?»[2] Ez a tevékenység kiterjeszkedik a lét minden mozzanatára és nélkülözhetetlen: «Ha adsz nekik, fölszedik; ha megnyitod kezedet, jóllaknak javaiddal mind. De ha elfordítod arcodat, megrémülnek; ha lehelletüket megvonod, elenyésznek és ismét porrá lesznek».[3] Nem

[1] Cat. Rom. I 2, 21; Vat. 3 cp 1 *Denz* 1784. [2] Sap 11₂₆. [3] Ps 103₂₈ cf. Ps 118₉₀ Is 40₁₇ Sap 1₇ 11₂₂ Job 12₉.

kevésbbé határozott az *újszövetség*, mely a fönntartó tevékenység módját jelzi : «Mindent fönntart hatalmának igéjével». «Ő előbb van mindennél és minden őbenne áll fönn». «Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.»[1] Ugyanezt fejezi ki az Üdvözítő jelentős szava : «Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, én is munkálkodom».[2] A *szentatyák* idevágó gondolataikat különösen Szent Pálnak sűrűn idézett és értelmezett szavaihoz fűzik : «Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk».[3] Aranyszájú sz. János azt mondja: «Nem csekélyebb mű fönntartani a világot, mint megteremteni».[4] Nisszai sz. Gergely a παντοκράτωρ Isten-névben látja kifejezve a világfönntartás igazságát.[5] Legmélyebbre itt is Szent Ágoston hatol, aki egyenest azt mondja, hogy semmiféle lény, még a gonosz lelkek sem tudnának egy pillanatig sem fönnmaradni, ha Isten állandóan nem adna nekik erőt és életet és létet.[6]

Ami az *elme* bizonyságát illeti, a *fölületes gondolkodás* számára vitán fölül áll, hogy ami egyszer meg van alkotva, annak nincs többé szüksége az alkotójára, legföljebb az idővel becsúszott «géphibák» javítása végett.[7] Ezt látszólag megerősíti a mindennapi tapasztalat. A mélyebbre hatoló elmének azonban nem nehéz megállapítani, hogy ez csakis a másodrendű okok világában van és lehet így. Itt ugyanis az alkotó tevékenység mindössze arra szorítkozik, hogy az alkotó egy tőle függetlenül már meglevő és a létben megálló anyagot, tőle szintén függetlenül már meglevő törvények szerint formál ; vagyis alkotó tevékenysége kimerül új vonatkozások és kombinációk létrehozásában. A teremtmény mint alkotó az ő alkotásának nem teljes oka ; épen létének nem oka ; és ezért létbenmaradása nem is szorul az ő állandó közreműködésére.

Ezzel szemben *a Teremtő a teremtmények teljes oka;* vagyis mindannak létesítője, ami bennük lét jellegű ; tehát az időtartam járulékának is. S ebben áll az isteni fönntartó tevékenység. Másszóval : semmiféle teremtmény nem oka a maga létének, semmiféle tekintetben. Mindegyik létének első pillanatában az abszolút Létesítőre szorul, mert magamagában nem hordja létének okát. Az abszolút Okra való ez a gyökeres rászorultsága nem változott meg azzal, hogy az első pillanatban megkapta a létet : a következő pillanatban ép oly kevéssé oka a maga létének mint volt az előzőben. Tehát minden következő pillanatban is csak úgy áll meg, ha állandóan Istentől kapja a létét.[8] *Hasonlatban* szólva : A mélységbe zuhant embernek nincs ereje a maga emberségéből a szakadék szájáig fölemelkedni ; következésképen arra sincs ereje, hogy ha más fölemelte, a fölemelőnek állandó tartó tevékenysége nélkül ott lebegjen a mélység fölött. Ugyanígy a világ nem önerejéből emelkedett ki a semmiségnek mélységéből, hanem Isten emelte ki ; tehát nyomban visszahullana a semmibe, ha Isten állandóan nem tartaná. Vagy : ha valaki élénk színekkel részleteiben is elgondol egy világot (pl. az Atlantist és lakóit), az csak annyiban és addig

[1] Heb 1_3 ; Col 1_{17} ; Act 17_{28}. [2] Jn 5_{17} [3] Igy. már *Iren.* II 34, 3 ; *Origen.* Princip. II 1, 2 k. [4] *Chrys.* in Heb 1, 3 hom. 2. [5] *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 524 k) ; cf. *Hieron.* Epist. 133. [6] *August.* Gen. litt. IV 12, 23 ; V 20, 40 ; Civ. Dei XII 25 ; Epist. 187, 4, 14 ; Enchir. 27. [7] Lásd *Madách:* «A gép forog, az Alkotó pihen ; évmilliókig eljár tengelyén, míg egy kerékfogát újítni kell». (Az ember tragédiája 1. szín). [8] *Thom* I 104, 1; Pot. 5, 1 2.

van, amennyiben és ameddig elgondolja : az alkotónak energikus elgondolása hozta létre és tartja létben. Ámde a teremtett világ Istennek szabad és tetterős elgondolása ; következésképp csak addig és annyiban áll fönn, ameddig és amennyiben ez az elgondolás tart.

Igy a világfönntartás katolikus tanítása biztosítja a *helyes középut*at a panteizmusnak túlzó immanentizmusa között, mely a világot Istennel azonosítja, és a dualizmusnak egyoldalú transzcendentalizmusa között, mely a világot erőszakosan kivonja Isten befolyása alól, és Istent gyakran öntudatlanul is demiurgusszá fokozza le, és lappangó logika erejével istentagadás felé evez.

Az isteni világfönntartó tevékenység természete. — A fönntartó tevékenység általában lehet merőben negativ : meg nem semmisítés. Lehet pozitiv : ha a lények fönnmaradása érdekében tesz is valamit, vagy oldallagosan (indirecte), amennyiben elhárítja a káros befolyásokat, vagy egyenest (directe), amennyiben a lét fönntartására alkalmas tevékenységet fejt ki, még pedig vagy más lények közvetítésével, vagy közvetlenül. Már most az isteni létfönntartó tevékenység nem merőben negativ, hanem *pozitiv;* nem merőben oldallagos, hanem *egyenes;* nemcsak közvetett, hanem *közvetlen;* Isten fönntartó tevékenysége közvetlenül magát a létet érinti, metafizikai gyökerében. Amint titokzatos mindenható tevékenységével megadta a teremtményeknek az első létet, úgy egyetemes királyi jelenlétével ezt a létet állandó és legbensőbb érintéssel fönn is tartja ; a lények Isten egyetemes fönntartó tevékenységébe be vannak ágyazva. Nem mintha a teremtmények léte csak látszólagos vagy árnyéklét volna (az indusok «akozmizmusa» ; ugyanígy Berkeley † 1753) ! Az isteni létfönntartó tevékenység ép úgy mint a teremtői tevékenység a teremtmények létét nemcsak nem veszélyezteti és nem nyomja el, hanem egyáltalán lehetővé teszi ; egyenest és formálisan arra irányul, hogy teremtett létet hozzon létre és tartson fönn, mely lényegesen függ ugyan Istentől, de viszonylagos önállósága is van ; mindenestül Isten műve ; nem maga az Isten, hanem az isteni létnek metafizikai reflexe.

Isten azonban *oldallagos* (indirekt) létfönntartást is gyakorol, amennyiben a dolgokat nemcsak létben tartja, hanem a gondviselés határain belül a romlékony valóktól a káros befolyásokat is távoltartja. Továbbá *közvetett* fönntartásnak is ád helyt : a teremtményeknek ád képességet és erőt arra, hogy az ön- és fajfönntartás föladataiban Istennel együtt működjenek ; nem abban, hogy teljesen új létet, hanem abban, hogy új létmeghatározottságokat (járulékokat) hoznak létre és tartanak fönn. Tudnivaló továbbá, hogy Istennek egyetemes, az összes valókra és a lét minden mozzanatára kiterjeszkedő fönntartó tevékenységén kívül van *rendkívüli*, természetfölötti fönntartó tevékenysége is ; aminő pl. az, mellyel Isten az emberi test halhatatlanságát biztosította volna a paradicsomi állapot megmaradása esetében, és biztosítja a jelen üdvrendben is a föltámadás után.

A mondottak után látnivaló, hogy a fönntartó tevékenység voltaképen *a teremtő tevékenység folytatása*, és lényegében (entitative) azonos vele. Tőle csak eredményben (terminative) különbözik ; amennyiben a teremtés az első létre irányul, a fönntartás pedig a folytatólagos létre. Tehát az isteni teremtő és fönntartó tevékenység nem valósággal, hanem csak értékben különbözik (distinctione virtuali minore). Ez a hittudósok egyetemes

fölfogása Genti Henrikkel és Aureolus-al szemben.[1] De azért nem szabad Bayle-el azt mondani, hogy a fönntartás megismételt teremtés. A teremtést ugyanis a semmi előzi meg; a fönntartást pedig a már megteremtett lét. Abszurd gondolat a fönntartást úgy fogni föl, hogy Isten minden egyes pillanatban engedi, hogy a dolgok megsemmisüljenek, és ugyanakkor ismét megteremti őket.

Ebből *következik: Ha Isten* csak egy pillanatra is *megvonná* fönntartó tevékenységét a világtól, az menten megsemmisülne: «Ha lélekzetüket megvonod, elenyésznek és porrá lesznek ismét».[2] *Ezt azonban nem teszi.* Hisz «azért teremtett mindent, hogy legyen, és a világ teremtményeit üdvösségre alkotta».[3] A valók ugyanis Isten mivoltának utánzatai; tehát vannak annyira értékesek, hogy legalább faji mivoltukban megérdemlik a fönnmaradást[4]; az eszes teremtmények pedig egyenkint is örök életre hivatottak. A próféták, az Üdvözítő és az apostolok hirdette világvég illetőleg megsemmisülés csak ‚ennek' a világnak megsemmisülése (122. § 4).

2. *Az isteni együttműködés.*

Tétel. **Minden teremtmény minden tevékenységében Isten teremtői együttműködésére szorul.**

Ez *általánosan elfogadott nézet* Durandus-al szemben, továbbá a deistákkal szemben, akik Isten létfönntartó tevékenységét is tagadják, annál inkább együttműködését. Már régen a pelagiánusok is azt tanították, hogy Isten szerepe etekintetben arra szorítkozik, hogy a cselekvő képességeket adja az embernek. Az okkazionalisták viszont a másik végletbe esnek és a teremtmény önálló tevékenységét tagadják. Mindezekkel szemben a skolasztikusok kora óta egyetemes meggyőződés az egyetemes isteni együttműködés szükségessége, melyet a trentói káté is előterjeszt.[5]

A *Szentírás* az isteni együttműködést nem tanítja annyira kifejezetten, mint a fönntartást, de burkoltan eléggé jelzi, mikor hol egészen a teremtménynek, hol egészen Istennek tulajdonítja a teremtményi tetteket. Igy: «Uram, te majd békességet adsz nekünk, és minden dolgunkat te végzed».[6] Ide is kell továbbá vonatkoztatni az Üdvözítő szavát: «Atyám mindez ideig munkálkodik». Szinte kifejezetten szól az Apostol: «Különfélék az erőnyilvánulások; de ugyanaz az Isten, aki mindezeket mindenkiben cselekszi»; Isten «ád mindennek életet, leheletet és mindent»; «mert ő benne élünk, mozgunk és vagyunk».[7] A *szentatyák* kezdettől fogva abban a meggyőződésben vannak, hogy Isten a természetben és az emberben folyton működik.[8] Különösen mikor Pelagius azzal az állítással lépett föl, hogy Isten csak a képességeket adja, nagy elszántsággal síkra szálltak vele szemben. Igaz, ők főként az üdvös tettekkel való isteni együttműködésről szólnak; de egyetemesen is.[9] *Szent Ágoston* már irodalmi pályájának kezdetén ezen az álláspontón

[1] *Thom* I 104, 1 ad 4. [2] Ps 103$_{29}$. [3] Sap 1$_{14}$; cf. Ps 103$_{5}$ 145$_{6}$ Ecl 1$_{4}$ 3$_{14}$. [4] *Thom* I 104, 3 4; Pot. 5, 3 4. [5] Catech. Rom. I 2, 22. [6] Is 26$_{12}$; cf. Job 10$_{8-11}$ Ps 17$_{14}$ 146$_{7}$ Is 10$_{15}$ 2 Mac 7$_{27}$ Mt 6$_{28-30}$. [7] 1 Cor 12$_{6}$ cf. Phil 2$_{13}$; Act 17$_{25\ 28}$. [8] *Orig.* in Num hom. 23, 4; *Chrysost.* in Jn hom. 38, 2. [9] *Hieron.* C. Pelag. I 3. *August.* Soliloqu. I 12; De magistro passim.

volt; később a pelagiánusokkal szemben állandó jelszava: Isten inkább hatalmában tartja akaratunkat, mint mi magunk.[1]

A *bölcselő elme* segítségével Szent Tamás a következőkép igazolja az isteni együttműködést: *a)* A teremtés és fönntartás révén minden teremtmény rendelkezik a megfelelő cselekvő-képességekkel (potentiae activae). Ezzel azonban még nincs adva a tevékenység, mely csak úgy jön létre, hogy ama képességek kilépnek közömbösségükből és ténylegességbe emelkednek. Erre azonban maguktól nem képesek; mert hisz magukban tekintve csak képességek, és nem rendelkeznek azzal a lét-többlettel, melyet a tevékenység mint ténylegesség jelent (az actio actus). Amivel valaki nem rendelkezik, azt nem is tudja megadni. Ezért csak tényleges való képes a képességet kiemelni képességi állapotából; potentia non potest deduci in actum, nisi per ens actu. Már most *a képességeket ténylegességbe emelni csak Isten képes.* A teremtmény ugyanis nem lehet önállóbb a tevékenységében, mint a létében: operari sequitur esse; ha a teremtett valók létükben gyökeresen függnek Istentől, akkor tevékenységükben is. *b)* A ténylegesség a képességgel szemben, *a tevékenység* a cselekvő-tehetséggel szemben mint actus secundus az actus primus-al szemben *lét.* Hisz a tevékenységben mintegy folytatódik, megnyúlik, kivirágzik a lét; a tevékenység a teljes, kifeslett lét, szemben a nyugvó, képességi, csiraszerű léttel. Ámde létet adni csak Isten képes; «necesse est enim dicere: omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse».[2] Mihelyt bármily teremtmény erre képes volna, az első ok lét-magaslatára emelkednék. Ha pedig *c)* viszont Isten nem volna a teremtményi tevékenységnek is oka, akkor nem az egész létnek, a minden tekintetben való létnek, hanem csak a teremtett lét bizonyos szempontjainak, meghatározottságainak volna az okozója; vagyis *nem volna teljes ok.*[3]

3. Az isteni együttműködés természete.

1. Az isteni együttműködés *egyetemes;* azaz kiterjeszkedik a teremtmények összes tevékenységeire. Ahol egy teremtmény tesz-vesz, él és mozog, ott működik Isten ereje, mely a képességeket a fél-létből a teljes, tevékeny lét magaslatára emeli. Nem jelentenek itt kivételt az *erkölcsileg rossz cselekedetek* sem. Ami bennük bűn jellegű, az a végcélra való helyes odaigazodás hiánya (defectio debitae ordinationis ad finem), melynek nincs valósító oka. Valósító oka ugyanis csak a valaminek van; a hiánynak oka tevékenység-hiány, mely a bűn esetében a teremtménytől ered. Isten, a teljes tartalmú lét ugyanis nem lehet ok-hiány; Isten soha el nem véti a maga tevékenységét. De a bűn fizikai ténye, mely magában, a hibás odaigazítástól eltekintve, nem bűnös, mint igazi lét nem függetleníthető az abszolút októl, ép oly kevéssé, mint bárminő más lét.[4] *Az egyetemes isteni együttműködésen kívül van különös is;* az a természetfölötti tevékenység t. i., mellyel Isten a szabad teremtményeknek lehetővé teszi az üdvös cselekedeteket: concursus Dei supernaturalis (a segítő kegyelemben).

[1] *Aug.* Gen. lit. IV 12, 33; V 20, 40; VIII 26, 48; Ep. 205, 3, 17; Corrept. gr. 45. [2] *Thom* I 44, 1. [3] *Thom* I 105, 1–5; Gent. IV 67; Pot. 3, 7; Mal. 3, 1. [4] *Thom* in Lomb. II dist. 37, 2, 2.

2. Az isteni együttműködés *teremtői jellegű;* nem lép a teremtmények tevékenységének helyébe, nem vállal magára abból egy részt, nem nyomja el ; hanem arra irányul, hogy egyáltalán lehetővé váljék : kiemeli a semmiből és módot nyujt neki arra, hogy viszonylagos önállóságban érvényesüljön. Ebből következik : minél magasabb fokú valamely teremtett tevékenység, annál intenzívebb ott az isteni együttműködés is ; tehát legnagyobb a szabad elhatározásokban, mint amelyek a tetterőnek legmagasabb fokú kicsattanásai.[1] Következéskép téves az okkazionalizmus, mely szerint a teremtmények nem öntevékenyek, hanem csak alkalmul (occasio) szolgálnak arra, hogy Isten egymaga működjék.

3. Az egyetemes és rendes együttműködés *fizikai*, vagyis közvetlenül belenyúl a képességekbe, titokzatos módon a legbensőbben átjárja és kiemeli őket a képességi lét aléltságából a tevékenység elevenségére.

Ezekben a megállapításokban megegyeznek az összes hittudós iskolák. Utaik azonban különválnak akkor, mikor arról van szó, hogy az isteni együttműködésnek részletesebben milyen a jellege és szerepe, főként *az ember szabad tetteiben.*

A **tomizmus** szerint 1. Istennek közvetlen fizikai behatása szükséges ahhoz, hogy bármilyen képesség egyáltalán kiléphessen közömbösségéből. Istennek ez az első fölserkentő tevékenysége, mely nélkül szabad és nem szabad cselekvések egyaránt lehetetlenek, előző isteni együttműködés (concursus praevius, *praemotio)*, mert bár nem okvetlenül időben, de igenis a dolgok rendje szerint (non tempore sed natura) megelőzi a teremtményi tevékenységet. Ez a mozzanat persze együttműködésnek alig nevezhető, mert hiszen egyedül Istennek műve. 2. Ez az előző isteni indítás nem általánosságban serkent tevékenységre, hanem egy minden részletében meghatározott és megjellegzett tettre irányít ; úgy hogy benne a teremtmény tevékenységének már minden mozzanata meg van határozva.[2] Ezért isteni előreirányzás, *praedeterminatio physica* nevet visel. 3. Az isteni előreirányítás hatása alatt a teremtett képesség maga is tettre serken ; de tevékenységének minden mozzanatában ott van az előzetes indítás folytatásaként az együttműködés (concursus simultaneus), épúgy mint a teremtés tevékenységét folytatja a fönntartás. 4. Mind az előző, mind a kisérő indításban *Isten mint teremtő* szerepel : *a)* A fizikai előreirányzás kiterjeszkedik mindenre, aminek létjellege van a teremtmény tevékenységében ; *b)* tévedhetetlenül eredményre vezet ; *c)* nem a teremtmény bizonyos erőhiányát van hivatva pótolni, nem a teremtmény munkájának egy részét veszi magára, hanem pontosan és szabatosan az a föladata, hogy a teremtményt öntevékenységre képesítse ; ha megszünnék, a teremtmény nem kevesebbet vagy nehezebben cselekedhetnék, hanem egyáltalán semmit sem. Következéskép a szabad teremtmény sincs korlátozva öntevékenységében az előzetes isteni együttműködés által ; sőt csak általa képes tevékenységre ; és tapasztalatilag tekintve a dolgot, egészen úgy kénytelen megfeszíteni minden erejét, mintha minden csak ő rajta fordulna. S valóban így is van. A tomizmus fölfogása szerint *minden teremtményi tevékenység két oksortól ered;* mindegyik hézagtalan, zárt és teljes a maga nemében ;

[1] *Thom* Pot. 3, 7 ; Mal. 3, 1. [2] *Thom* Verit. 3, 7 ; Omnes effectus secundi ex Dei praedefinitione proveniunt.

egyiknek sem rendeltetése a másik hézagait kitölteni ; és egyik sem nélkülözhető. Azonban teljesen összemérhetetlenek ; két külön síkban mozognak. *Az egyik teremtményi, a másik teremtői.* Szent Tamásnak kedvelt gondolata szerint az egyik főok, a másik eszköz ; ahol két ok ilyen viszonyban van, ott az eredményt mindenestül mindegyiknek kell tulajdonítani, azonban más-más értelemben.[1]

Úgy tetszik, mintha ebben a rendszerben az előreirányítás miatt nem maradna hely igazi szabad elhatározás számára, sőt mintha Isten a bűnnek is mintegy társszerzője lenne. Érthető tehát, hogy más kisérlet is történt az együttműködés értelmezésére, melynek tételei általánosak ugyan, de főként a szabad állásfoglalásra való tekintettel vannak fölállítva : a **molinizmus.** Ennek az elméletnek szerzője *Molina Lajos* SJ, és fő mozzanatai a következők : 1. Előreirányzó isteni indítás nincsen. Hanem Isten a szabad állásfoglalás számára annak megtörténte előtt fölajánlja, mintegy készenlétbe helyezi együttműködését *(concursus oblatus)*, mely azonban semmiképen nem befolyásolja az akaratot, nemhogy egy irányba akarná terelni ; hanem kész igazodni bármilyen akarati állásfoglaláshoz, melyet mintegy közömbös szemlélőként bevár : concursus oblatus est indifferens, multiplex, hypotheticus. 2. Ha aztán az akarat kilép a közömbösségéből, és egy irányban elhatározza magát cselekvésre, nyomban, egy időben az akaratnak kilépésével, a dolog természete szerint azonban utána (tempore simul — ezért concursus simultaneus, sed ratione et natura posterius) Isten megadja a készenlétbe helyezett sok együttműködés közül azt, mely megfelel az akarati állásfoglalásnak, amelyet különben Isten a közbülső tudásnál, scientia media-nál fogva úgyis előrelátott (concursus *collatus)*. 3. Ezzel a teremtői együttműködéssel aztán az akarat befejezi azt az állásfoglalást, melyet maga kezdett ugyan, melyhez azonban a kezdés pillanatában megkapta az isteni indítást, úgy hogy a kezdés után ketten : Isten és ember együtt végzik a cselekedetet, mint mikor ketten vontatják a hajót.

Mikor *össze* akarjuk *mérni* a két elméletet, első tekintetre tisztában vagyunk vele, hogy az ütköző Istennek a *szabad emberi elhatározással* való együttműködése.

A molinisták azt mondják: Ha Isten az ő előreirányzásaiban az emberi szabad állásfoglalásokat már meghatározta nemcsak általánosságban, hanem irányukban és erejükben is, akkor *a teremtmény számára nem marad választási szabadság:* azt kell cselekednie, amire előre van irányítva. — Erre a *tomisták* Bañez óta Szent Tamással *azt felelik:* «Isten akarata abszolút módon hatékony. Ebből következik, hogy nemcsak megtörténik az, amit Isten akar, hanem azon a módon is történik, amint akarja. Ámde Isten némely dologról azt akarja, hogy szükségkép történjék, másról azt, hogy szabadon ; hogy így teljes legyen a világ rendje».[2] Vagyis *az előreirányzás teremtői jellegű;* létadó és nem létbontó ; a teremtő isteni tevékenység nem állhat útjában a teremtmény tevékenységének, nem kél vele versenyre, hanem teljesen másnemű, összemérhetetlen. Ezért jóllehet minden egyes szabad cselekedet Isten részéről a maga egészében előre van irányozva és meghatározva (praedeterminatum et praeformatum), a teremtmény

[1] *Thom* Pot. 5, 5 ; c. Gent. I 44, II 21 ; III 147 149 ; IV 41 ; cf. Mal. 3, 2 c ; III 62, 1 c. [2] *Thom* I 19, 8 ; cf. 83, 1 ad 3.

mindenestül olyan szabad az állásfoglalásában, mintha egyáltalán nem volna előreirányozva. Ezt pozitív módon belátni mindenesetre lehetetlen ; hisz ez a teremtő okság nagy titka (453. lap) ; hozzájárul még a szabad akarat *titka*, melynek letagadhatatlan tényét az isteni okteljességgel összeegyeztetni már magában is alig megoldható bölcselő föladat.

Voltaképen ugyanezt a tényállást : az isteni előreirányítás és az akarati szabadság összeférhetőségét fejezik ki, és nem megoldást adnak a tomista-molinista vitákban híressé vált *tomista különböztetések* is : Az előreirányzás alatt álló akarat határozhat másképen elválasztó értelemben, bár nem összefogó értelemben ; amint pl. «az ülő járhat», ez összefogó értelemben, *sensu composito* azt mondja : egyszerre, mint ülő járhat, s így nem igaz ; elválasztó értelemben, sensu *diviso:* mint ülőnek is megmarad a járó képessége, s így igaz. Vagy : A fizikai előreirányzás hatása alatt az akarat a következés szükségességével cselekszik ugyan, de nem a következmény kényszerűségével. A következés szükségessége, *necessitas conseqentiae* ugyanis az előzet és következmény logikai összefüggése ; a következmény kényszerűsége, *necessitas consequentis:* a szükségszerű előzetből folyó szükségszerű következmény. Tehát : az isteni előreirányzásból szükségkép következik, hogy az akarat így határoz ; de elhatározása maga nem lesz szükségszerű. Az előreirányzás ugyanis nem kényszerít ; tehát a következmény, az elhatározás sem lehet kikényszerített.

Viszont *a tomisták szerint a molinizmus az akaratot a megengedettnél jobban kivonja az első ok hatalma alól*, amennyiben épen a legjelentősebb pillanatban, az állásfoglalás megindításában neki és pedig kizárólag neki tulajdonítja a döntő szerepet. Minthogy továbbá a közömbösségből a ténylegességbe való bármilyen átmenetel új létet jelent, a molinisták egy jelentős mozzanatra nézve az akaratot megteszik létalkotónak, vagyis első oknak, ami Isten okteljességének és elsőségének súlyos megrövidítése. Ezenfölül pedig *képtelenek megmagyarázni az akaratnak szabad állásfoglalását.* Az akarat ugyanis magában csak passziv közömbösségben van. Megvan ugyan a képessége a szabad elhatározásra, de e képességéből a maga erejével nem tud kilépni, mert hisz akkor létet kellene teremtenie, első okká kellene válnia, ami teremtmény számára lehetetlen. Jól megérezték ezt a modern bölcselők, kiknek megdöbbentő makacssággal hirdetett determinizmusában az a helyes gondolat lappang, hogy az emberi akaratban magában nincs elég ok inkább erre határoznia magát mint másra. Igaz, a *régibb molinisták* azt mondják : az akarat Isten befolyása alatt lép ki közömbösségéből ; hisz Isten az akaratot nemcsak megteremtette és létben tartja, hanem különös hajlamokat ojtott belé és táplál benne ; erkölcsileg buzdítja és megadja azokat a körülményeket, melyekről (a közbülső tudásnál fogva) tudja, milyen elhatározásokat váltanak majd ki. Mindez azonban nyilván nem tölti ki azt a metafizikai ürt, mely a képességnek merőben közömbös jellege és a tevékenység közt tátong. Ezért *több újabb* molinista (Liberatore, Stufler) a tomisták szellemében azt vallja, hogy Isten előzetes indítással tettre lendíti az akaratot, de nem meghatározott irányban, hanem csak általánosságban : a jóra és boldogságra. Azonban ez a kiigazítás egy döntő létmozzanatban, t. i. a konkrét állásfoglalásban a teremtménynek még mindig első-oki szerepet juttat ; azonfölül pedig föltételezi, hogy Isten ád általános indításokat meghatározott

cél és tartalom nélkül ; ami aligha egyeztethető össze abszolút, befejezett, tehát nem tapogatódzó bölcseségével és okteljességével. S így a szabad akarat kérdésében a molinizmusnak legalább is nincs könnyebb sora mint a tomizmusnak, és ezen a címen nem illeti meg elsőbbség.

Ugyanezt kell mondanunk *az erkölcsi rosszal való együttműködés* kérdésére. A *molinisták* a tomizmusnak itt azt vetik szemére, hogy Istent megteszi a rossz szerzőjének, amennyiben a fizikai előreirányzás tana szerint Isten részletesen előre meghatározza a bűn fizikai mozzanatát, mely azonban az erkölcsitől elválaszthatatlan. Ha Isten egészen részletesen előre meghatározza a gyilkosnak minden mozdulatát, mellyel *az* áldozatának szívébe mártja tőrét, nehéz belátni, mikép nem kell itt Istent részesnek mondani a gyilkosságban. A *tomisták* erre joggal azt felelik: A molinizmus szerint is Isten együttműködik a bűnös cselekedet fizikai részével, még pedig annak minden mozzanatával. Ha már most Isten szentségével nem összeférhetetlen ez a kisérő együttműködés, akkor nem lehet összeférhetetlen az előreirányzó együttműködés sem ; mert hisz ez is, miként a kisérő, a bűnnek szintén csak fizikai elemére irányul, vagyis arra, ami nem bűn benne. Ha szabad Istennek mintegy segítséget nyujtani a gyilkosságban, mikor az már folyik, akkor szabad ezt előzetesen is meghatároznia ; mindkét esetben természetesen csak abban a föltevésben, hogy a bűn fizikai és erkölcsi eleme közt igazi különbség (distinctio saltem virtualis maior) forog fönn. A tomizmus aztán így okoskodik tovább : A bűnösség mint olyan a megfelelő erkölcsi eligazítottság hiánya. Ennek forrása az emberi esékenység (defectibilitas) ; s ez végelemzésben az esékeny akarattól sugalmazott korlátolt itéletből fakad. Mikor Isten megadja nélkülözhetetlen teremtői előreirányzását, tiszteletben tartja az általa (esékenynek) teremtett akaratot, és egyetemes gondviselő törvénye szerint a bűnös cselekedetekhez is megadja a szükséges teremtői együttműködést, de csak azokhoz a mozzanatokhoz, melyek létjellegűek, vagyis magukban jók. Hogy egy-egy ilyen cselekedet a helyes erkölcsi beigazítástól elbillen, annak oka a tettre indított akarat gyarlóságában van ; ép úgy mint ha valakinek el van görbülve a lába, lelke az indítója és okozója a járásának, de nem a sántításának, mely a láb hibájából ered.[1]

Ezen a két területen tehát aligha dől el a tomizmus és molinizmus mérkőzése. *A súlyosabb ütközetek a kegyelemtanban vannak.*

Itt elég annyit megállapítanunk, hogy a tomizmus Istennek mint első és teljes oknak fogalmát nagy következetességgel viszi keresztül ; és ebben olyan gondolatokat értékesít, melyek kétségtelenül Szent Tamásnak,[2] sőt Szent Ágostonnak és végelemzésben a kinyilatkoztatásnak is elemi tanításai. Mikor pedig a molinizmus a teremtmény önállóságának és az emberi szabadságnak látszólag hathatósabb védelmet nyújt, azt alighanem csak Isten abszolút okteljességének rovására teheti. Az Egyház előszeretete a tomizmusé ugyan ; de az Egyházat vezető Szentléleknek egészen szembetűnő megnyilvánulása, hogy a molinizmusnak is teljes szabadságot biztosított, és katolikus voltát ismételten védelmébe vette. *Sokkal nagyobb*

[1] *Thom* III 79, 2 ; Mal. 3, 2. [2] Újabban *Stufler* iparkodott kimutatni, hogy Szent Tamás a tetthez elégséges isteni fölkészítésnek tartja a lét és a cselekvőképességek fönntartását. Azonban *Thom* I 105, 5 ; III 109 ; Gent III 70 színe előtt lehetetlen vallani, hogy Szent Tamás ennek a Durandus-féle fölfogásnak hódolt.

a katolikus igazság, semhogy egy iskola ki tudná meríteni; és sokkal mélyebben járó kérdésekről van itt szó, semhogy bármelyik iskola ellehetne itt a másiknak biráló, kiigazító, kiegészítő és ellenőrző tevékenysége nélkül.[1]

46. §. A világ kormányzása.

Diekamp II § 5 9; *Bartmann* I § 67 68; *van Noort* 1, 2; *Pesch* III n. 47–57; *Scheeben* II 31–43; *Lessius* De perfect. divinis XI XIV; *Petav.* de Deo VIII 1–5. — *Bonavent.* Brevil. p. 1 cp 9; *Thom* I 22 23 103 105; Gent. III 64–97; Verit. 5, 1–10; *Suarez* tr. I de Deo III 10; *Billuart* de Deo dis. 9, 1; supl. dis. 1, 5; *Frassen* de Deo tr. II disp. 3, 1. — D. *Ruiz* De providentia. *Pázmány* Préd. advent 2. vasárn. (Ö. M. VI 28 kk.); P. *Keppler* Das Problem des Leidens ^{5}1913; O. *Zimmermann* Warum Schulden und Schmerz ^{3}1924; N. *Peters* Die Leidensfrage im A. T. 1923; V. *Ranft* Der Vorsehungsbegriff 1928; Th. *Molina* Das Leiden im Weltplan 1930. *Schütz* A. Isten a történelemben ^{2}1934.

A világkormányzás tanának nagy gyakorlati jelentősége abban van, hogy belétartozik az isteni gondviselés tana is. *Kormányozni* annyi, mint a dolgokat megfelelő utak és eszközök igénybevételével hatásosan a kellő célra irányítani.[2] Minthogy az eszközöket itt a teremtett dolgok maguk szolgáltatják, a világkormányzat mint olyan csak két mozzanatot tartalmaz: a világ célja az egyik; a másik a hatékony célrairányítás, a gondviselés.

1. A világ célja.

A teremtés indítékáról mondottak után (44. § 2) itt csak arról lehet szó, milyen célt, azaz milyen értékes gondolatot juttat kifejezésre a világ a maga alkatában *(finis operis*, finis qui, finis obiectivus; nem a finis operantis, finis cui, finis subiectivus).

Tétel. **A világ elsődleges célja Isten dicsőítése; másodlagos célja az eszes teremtményeknek boldogsága.** A tétel első fele *hittétel;* második fele *biztos. Ellene* vannak: Descartes, aki a teremtmények boldogságát a teremtés kizárólagos céljának tekinti; Hermes és Günther, kik a teremtmények boldogságát a teremtés elsődleges céljának tartják. A vatikáni zsinat kiközösíti azt, aki tagadja, hogy a világ az Isten dicsőítésére van alkotva.[3]

Bizonyítás. a) A Hexaémeron szerint az összes teremtmények mind igen jók voltak, vagyis értékes gondolatoknak voltak képviselői; és a teremtés egész művét Isten sabbatja koronázza, mikor a teremtményeknek Istenben kell megtalálniok nyugalmukat, azaz szent békességben egyetemes istentiszteletre kell egyesülniök. A *Szentírás* egész folyamán Isten az első és utolsó, a teremtés alfája és ómegája, kezdete és vége, oka és célja.[4] Kifejezetten is vallja az Irás: «Az Úr mindent önmagáért alkotott».[5] «Minden belőle, általa és érette van.»[6] A teremtett

[1] Lásd H. E. *Plassmann* Die Schule des h. Thomas v. Aquin IV 1857; C. v. *Schätzler* Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade 1867. A Catech. Rom. is tomista. Lásd továbbá Clem. XI. Pastoralis officii 1718; Benedict. XIII Pretiosus 1727; Benedict. XIV 1748 ad Hispaniae inquisitionem; különösen Clem. XII 1733 2. oct.; *Denz* 1090 1097. [2] *Thom* 1 22, 1. [3] Vat. 3 c. 5 Deo *Denz* 1805. [4] Is 41$_4$ 44$_6$ 43$_7$ Ex 14$_{17-18}$ Deut 28 30 Ap 1$_8$ etc. [5] Prov 16$_4$. [6] Rom 11$_{36}$ cf. Heb 2$_{10}$.

világ pedig csakugyan fölséges módon dicsőíti alkotóját: «Isten dicsőségét beszélik az egek, és keze művét hirdeti az égbolt.»[1] *b)* Nem kevésbbé határozottan hangoztatja a Szentírás a teremtményeknek, különösen az embernek boldogságát a teremtés céljaként. A Hexaémeron szerint Isten az embert a látható világ teremtésének utolsó fölvonásában alkotta a maga képére, belehelyezte mintegy az ő számára készült háztartásba, melynek rendeltetése őt szolgálni.[2] Az ószövetség biztosít, hogy Isten szeret mindent, amit alkotott,[3] még az állatokat is; a halált nem csinálta. Az evangéliumi tanításnak pedig egyik vezérgondolata, hogy a természeti rend az ember fönntartását szolgálja, a természetfölötti pedig az üdvözülését. De a teremtmények boldogulása is Isten dicsőítő himnusza: «Minden a tietek; ti pedig Krisztuséi vagytok; Krisztus meg az Istené»; amint az angyalok karácsonyéjszakai éneke fölségesen összefoglalja: «Dicsőség a magasban Istennek és a földön békesség a jóakaratú embereknek».[4] A *szentatyák* ebben a kérdésben szorosan követik az Irás nyomdokait. Már Theophilus azt mondja: «Mindent semmiből teremtett az Isten, hogy művei által nyilvánvalóvá legyen nagysága».[5]

A *bölcselő elme* a tétel első felét megállapítja a tapasztalásból és Isten mivoltából. *Aposteriori:* a *nomologiai* és *teleologiai* istenbizonyítás kimutatja, hogy a teremtett mindenség nagyban és kicsinyben, egyes lényeiben és a lények vonatkozásaiban meg összességében olyan értékes gondolatokat valósít meg, melyeknek szerzője csak a tökéletes akaratú abszolút szent Szellem lehet (31. 34. §). Már pedig a mű dicséri a mesterét. *Apriori*, Isten mivoltából: Isten az abszolút való, a lét teljességének szuverén birtokosa. Ha tehát teremt, csak a maga teremtői gondolatait valósíthatja meg; és így ami gondolat és érték lesz a mindenségben, az szükségkép őt fogja hirdetni. A teremtett létnek csak a teljes tartalmú és hatalmú abszolút Létben lehet az értelme és célja. Sőt Istennek szükségkép akarnia is kell, hogy a világ az ő dicsőségét hirdesse. Hisz mint föltétlenül bölcs mindent a kellő rendben cselekszik, és mindent kellő vonatkozásokba állít. A kellő rendezettség azonban megköveteli, hogy a kevésbbé értékes az értékesebbnek és valamennyi végelemzésben a legértékesebbnek legyen alárendelve; így követeli ezt az értékek hierarchiája. A legértékesebb azonban az Isten; következésképp mindent önmagára kell vonatkoztatnia. És mivel senki és semmi nem adhat Istennek olyant, amivel ő már nem rendelkezik, a teremtésnek sajátmagára való vonatkoztatása csak abban állhat, hogy az mint mű kinyilvánítja Istennek belső tökéletességét, melyet Isten belső dicsőségének is szokás mondani. Ez pedig Isten dicsőítése; hisz nem egyéb a dicsőség, mint dicsérő kinyilvánítás (fama cum laude).[6]

Istennek belső dicsőségét megfelelő módon csak az örök Ige hirdeti. Minden, ami léttartalmilag nem azonos Istennel, ebbe a dicsőítésbe csak egy hangot ad bele. Csak a lényeknek hierarchiákba sorakozó megszámlál-

[1] Ps 18$_2$; cf. 96$_6$ 148–150 Dan 3$_{57}$. Is 6$_3$ 43$_7$ 44$_6$ 48$_{12}$ Sap 13$_1$ Ap 4$_{11}$. [2] Gen 1$_{27-30}$. [3] Sap 11$_{25}$. [4] 1 Cor 3$_{22}$; cf. Eph 1$_5$; Lc 2$_{14}$. [5] *Theophil.* Autol. I 4; cf. *Iren.* IV 14, 1; *Tertul.* Apol. 17; *Nazianz.* Or. 38, 9; *Nyssen.* Hom. opif. 16; *August.* Conf. XIII 2, 2; Enchir. 9, 3. [6] *Thom* I 47, 1; Compend. 102; cf. *Damascen.* II 12.

hatatlan egyedei, fajai és nemei adják a mindenség szent dalát, mely méltóan dicsőíti a teremtőt. Ezért mondja Szent Tamás, hogy *dicsőségének kellő nyilvánítására Istennek sokféle teremtményt kellett alkotnia.*[1]

Hogy Isten önmagára vonatkoztatja a világot, *nem önzés* az ő részéről, mint Bayle, Kant és Hermes állították. Önző ugyanis az, aki mások kizárásával magának foglal le értékeket, s még hozzá olyanokat, melyekre nincs erkölcsi jogcíme. De a teremtésben Isten nemhogy lefoglalna magának valamit mások kizárásával, hanem ellenkezőleg: csak teremtés által vannak egyáltalán Istenen kívül is értékek. Nem Istennek volt szüksége a teremtésre, hanem nekünk.[2] Csak a monizmus szánalmas isteneszméje kínálja föl azt a hiedelmet, mintha Istennek kellene a teremtmények dicsérete és az eszes teremtmények szolgálata; így pl. a Gilgames-eposz szerint az istenek szinte elepednek, mikor soká nem mutatnak be nekik áldozatokat az emberek. A teremtés tehát épen Isten önzetlen szeretetének nagy bizonyítéka. Hogy a teremtés hivatva van Istent dicsőíteni, megint nem a teremtmények megrövidítése. Hisz ez a dicsőítés abban áll, hogy mindegyik teremtmény és teremtmény-csoport érvényre juttatja azt a teremtői eszmét, amelyet képvisel. Ez azonban mint immanens célgondolatának érvényesülése egyúttal az ő java is; minden lénynek legfőbb java, ha tud mindenestül az lenni, aminek Isten gondolata szerint lennie kell. Etekintetben nem kivétel az eszes teremtmény sem; hisz épen neki ez az útja: Werde, was du bist.

Nem is *hiúság* Isten részéről, hogy a teremtésnek törvényévé tette az ő dicsőítését, mint azt Hartmann és Günther gondolták. A világ dicsőítő éneke ugyanis nem hizeleg Istennek és elnémulása nem hagyna űrt a lelkében. Hanem miként a jól végbevitt mű dicséri a mesterét akkor is, ha az hiú gondolatoktól egészen ment, így a világ minden ideális és reális mozzanatában hirdeti az abszolút Valónak teremtői kigondoló bölcseségét és alkotó erejét, és nem hirdethet mást; hisz minden lét szükségkép az abszolút Létben forráshoz. Ép ezért Isten nem is akarhat mást, mint hogy a világ őt hirdesse; miként nem teheti meg, hogy ne az ő teremtő gondolatai és tettereje érvényesüljenek a teremtésben. Isten mindebben nem lehet hiú és önző, mert mint abszolút Lét és Érték minden egyéb létnek és értéknek szükségképen forrása, alapja, célja és középpontja. Efféle nézetei csak annak támadhatnak, aki az isteni életet és tevékenységet a kevésbbé tisztult emberinek mintájára szabja.

A teremtés másodlagos céljának, az eszes valók boldogságának viszonya az elsődlegeshez pedig a következőképen alakul: A teremtésnek voltaképen *csak egy célja van, mely azonban két arculatot mutat:* Isten mindent az ő örök teremtői eszméi szerint alkotott, és így minden egyes lénynek, minden lénycsoportnak és vonatkozásnak, azaz törvényszerű összefüggésnek, rendeltetése kifejezni egy-egy teremtő isteni gondolatot, és ezáltal hirdetni a teremtő bölcseségét, jóságát és hatalmát. Miközben ezt valósítják, részesednek Isten tökéletességében. Hisz minden isteni teremtő gondolat a végtelen isteni tökéletességnek egy-egy sugara és lenyomata. Ebben áll tehát minden egyes lénynek és lénycsoportnak rendeltetése:

[1] *Thom* I 44, 4; Gent. I 93; Compend. 101. [2] *Thom* 2II 132, 1 ad 1; *August.* in Jn 58, 3.

hirdetni Isten dicsőségét azáltal, hogy részt kap Isten tökéletességéből. Ez az egyetemes törvény az eszes teremtményeknél sajátos különjelleget ölt. Az eszes teremtmény képes a teljes igazságnak időtlen, állandó birtoklására, vagyis a szoros értelemben vett boldogságra. Szabadságánál fogva azonban őrajta fordul, hogy az állandó istenbírást, a boldogságot eléri-e. Ez azonban Isten számára nem jelenthet meglepetéseket; ha egy-egy szabad teremtmény el is esik örök boldogságától, Isten dicsőítését nem hiúsítja meg. Az elkárhozottak is hirdetik Isten irgalmát azzal, hogy kaptak meg nem érdemelt hivást az örök boldogságra; s hirdetik Isten igazságosságát és szentségét azzal, hogy hűtlenségükért és könnyelműségükért most viselik a megérdemelt büntetést. Tehát ők is képviselik a szabad teremtmény isteni gondolatát azzal az árnyékolással, hogy fönnen hirdetik, mennyire torz és szánalmas a szellemi való, ha életének tartalma nem az Isten.

Ebből látnivaló, hogy az eszes teremtmények boldogsága mint másodlagos cél szervesen beleilleszkedik az egyetemes világtervbe. Minden fogékony teremtmény akkor boldog, ha teljesen azzá lesz, aminek lényegénél fogva lennie kell, ha, mint Aristoteles mondja, kiéli a maga entelecheia-ját. Ámde az ember eszes való. Tehát akkor lesz boldog, ha kiéli, teljessé teszi eszes voltát. De ugyanezzel hirdeti Isten dicsőségét is; azzal t. i., hogy a világ szabad méltatása által szabad állásfoglalással magát Istent teszi meg élete tartalmává, s benne és belőle él. A többi teremtmény vakon és némán hódol teremtőjének (gloria Dei materialis). Az eszes teremtmény van hivatva arra, hogy a mindenségnek papjaként a világ nagystílű méltatása által megismerje annak alkotóját, elismerje őt a mindenség és sajátmaga urának, és megtegye élete föltétlen tartalmának, és ezzel annak rendje és módja szerint dicsőítse őt: *gloria Dei formalis.*

De látnivaló az is, mennyire *nincs igaza a modern liberalizmusnak*, mely az ember számára *megalázónak tartja, hogy nem öncél*, hanem másnak szolgálatára van szánva. Mintha a teremtmény, mely léte minden gyökerében mástól függ, független lehetne a hivatásában! A személyes való mint halhatatlanságra és istenbírásra hivatott lény igenis viszonylagos öncél és nem tehető eszközzé, miként az oktalan teremtmények; de Istentől nem emancipálható. Az eszes teremtmény azzal, hogy a létnek magasabb fokát képviseli, nem kevésbbé van Isten számára alkotva és nem lehet el inkább Isten nélkül, mint a tökéletlenebb, létben szegényebb lények; hanem ellenkezőleg: életigényét csak a legmagasabb érték, a teljes igazság és szentség, vagyis közvetlenül Isten elégítheti ki. Csak úgy boldogul, ha magát Istent teszi meg élete tartalmának. De ezzel már szolgálja Istent és hirdeti az ő dicsőségét. S csak erre a fölfogásra lehet életet alapítani; mert csak ez felel meg a valóság rendjének; már pedig csak a valóságnak megfelelő életberendezésen van áldás. Aki önmagát teszi meg abszolút öncéllá, vét a valóságok nagy fölsége ellen; ezért élete egyre zsugorodik és torzul és végül kárhozatba vész. Aki azonban megnyílik az Istennek, lelke természetszerű életáramlását és örök kilátásait biztosítja. Deo servire regnare est.

Folyomány. **A világ jó.** *Hittétel.* A manicheusok és priszcillianisták azt tanították, hogy vannak egészen rossz lények; a pesszimisták alaptétele, hogy a világ rossz, sőt a lehető legrosszabb. Velük szemben

az Egyház ismételten ünnepélyesen kijelentette, hogy Isten teremtményei közt nincsen rossz ; még a gonosz angyalok is jóknak voltak teremtve.[1]

Bizonyítás. A *Hexaémeron* a teremtés leírását azzal zárja : «Látá Isten, hogy mindaz amit alkotott, fölötte jó volt».[2] Az Apostol axiómaként állítja elénk : «Az Isten minden teremtménye jó, és semmi sem elvetendő, amit hálaadással vesz magához az ember».[3] A *szentatyák* a manicheusokkal szemben kifejtik, hogy a rossz csak járulék lehet, t. i. hiány (defectus boni debiti) ; ami van, amennyiben van, annyiban jó. Így különösen Szent Ágoston.[4]

Az *ész a) apriori* így következtet : Isten az ő bölcseségében minden egyes lényt és a lények együttességét minden ízükben elgondolta megteremtésük előtt ; mindenhatóságában pedig meg is tudott mindent úgy alkotni, amint megtervezte. Ő, az abszolút ok- és létteljesség nem talál szemben magával ellenmondó őshatalmat, akár sötétség, akár kaosz legyen a neve, «mely minden létnek gátjául van», amely akadékot vet teremtői tevékenységének és nem engedi, hogy minden úgy valósuljon, amint ő akarja. Tehát minden való megfelel az ő teremtői gondolatának ; ámde az olyan művet, melynek valósága födi az elgondolását, jónak kell neveznünk.[5] *b) Aposteriori* a nomologiai és különösen a teleologiai megfontolás arról tesz bizonyságot, hogy a mindenség értékes gondolatok kifejezése és valósítása ; tehát jó. Ezzel a kinyilatkoztatást alapvetően jellemző megállapítással szembehelyezkedik a pesszimizmus.

A pesszimizmus hazája India, ahol fáradt lelkek a tettek és az ütköző kemény valóságok világától eliszonyodva szemléletükkel és vágyukkal a mozdulatlan létbe menekültek és e nirvánás álláspontból rossznak ítélték ezt a nyüzsgő világot, mely «ront vagy javít, de nem henyél», és nem enged zavartalan nyugalmat. Hatásuk alatt Schopenhauer és tanítványai a 19. században Európában is hirdettek egy empirikus pesszimizmust, melyet *Hartmann* elméleti, metafizikai fejeléssel látott el. Szerinte ez a világ igen rossz, mert tenger szenvedésbe vész az a csöpp öröm, melyet nyujt. *Fő érvei:* Az állatok a természeti szükség kegyetlen kerekei közt őrlődnek és pusztulnak : éhség, hideg, ragadozók, a kemény létharc fölmorzsolják az állategyedeket. Még rosszabbul jár az ember. Nagyon kevés vágya teljesül ; és ezen költ öröme is múló. Legtöbb örömünk csak fájdalmak szűnése ; és ami fő : a jólét iránt hamar eltompul fáradékony idegrendszerünk, ellenben a kín iránt állandóan fogékony marad. Ez az állapot adva van természetünkkel, és meg sem szüntethető jobblétre irányuló tevékenységgel ; a kultúra haladása is csak illúziókat semmisít meg, melyek ma még úgy-ahogy elviselhetővé teszik a létet. A baj gyökere mélyebben van, semmint ki lehetne irtani : vágyunk végtelen, és tehetésünk véges. Az egyedi lét szűkíti és szegényíti az egyetemes létet, a létezés lefokozza az eszményi tökéletességet ; s ezért az egyéni létezéstől elválaszthatatlan a boldogtalanság. Igazi szabadulást, megváltást csak az egyéni megsemmisülés hozhat.

Méltatás. Ezt a pesszimista világnézetet képviselői csak erőszakos térbeli megszorítással tarthatják fönn. A világegyetem értéke van kérdésbe

[1] Later. IV *Denz* 428 ; Decr. pro Iacobitis *Denz* 706 ; cf. 816 237. [2] Gen 1_{31}. [3] 1 Tim 4_4 ; cf. Deut 32_4 Sir 39_{21} Ps 32_5 Sap 11_{25} 12_1 Mc 7_{37}. [4] *August.* Gen. Man. I ; Ctra Iul. I 6, 17 : Civ. Dei XI 22 ; l. 35. §. [5] *Thom* Gent. III 7 ; cf. I 48, 4.

téve ; és a pesszimizmus *csak az érző lények világára szorítkozik*, melyek a tapasztalat és tudományos valószínűségi megfontolások szerint a teremtett mindenségnek csak nagyon kis töredékét teszik. Ezen az önkényesen elkerített területen belül is egyoldalú megfontolásokból táplálkozik.

Ami ugyanis az *állatvilág szenvedéseit* illeti, fontolóra kell venni, hogy *a)* itt a szenvedések *nem önmagukért vannak*, hanem megvan a biologiai (óvó) rendeltetésük ; az egyéni lét veszélyeztetettsége, az élet útjától való elkanyarodás váltja ki a fájdalmat, mely hatalmasan ösztökél a veszedelmek elhárítására. *b)* Az állat szenvedései hasonlíthatatlanul *kisebbek*, mint az önkénytelenül is dolgozó emberi beleolvasás azokat kiszínezi. Az állati szervezet nagy elevensége és életereje a kisebb fájdalmakat föl sem veszi, mint az életerős ember is a kisebb sérüléseket ; a létharc hevessége is bizonyos fokban érzéstelenít (harcosok a roham hevében sokszor nem veszik észre a komolyabb megsebesüléseket). Különösen pedig a ragadozók tökéletes fölfegyverzettsége és az ellenséges természeti erők lenyűgöző felsőbbsége egyrészt narkózisként hat, másrészt gyorsan végez áldozataival ; ennek következtében az állatok általában meg vannak kímélve a lassú elsorvadástól, ami a beteg állat gyámoltalansága, a betegápolás teljes hiánya miatt nagy szenvedések forrása volna ; így voltakép áldás az állatokra, hogy általában nem öregszenek el. Végezetül nem szabad felejteni, hogy az állatoknál ki vannak kapcsolva azok a tényezők, melyek igazában elmélyítik a fájdalmat : a jobb múltra való visszaemlékezés, a sivár jövő kilátásai, ellenkező lehetőségek kínzó mérlegelése stb. *c)* Az állati szenvedések *elválaszthatatlanok* egy olyan világtervtől, melybe mint teremtő gondolat bele van állítva az anyag körforgalma, és egyre magasabb szervezeti formákban való kiépítése. Itt ugyanis a szervetlen anyag táplálékul szolgál a növényeknek, ebben a magasabb szervezettségű formájában táplálja az állatokat, és itt is az alsóbbrendű állatokban nyert szervezettséget rendelkezésre bocsátja a magasabb rendűek számára, még bonyolultabb és magasabb rangú szervezés céljára. Az állat nem öncél, nem igazságban örök életre hivatott tudatalany, hanem tranzito-állomás abban a körforgalomban, melyben az anyagból forma lesz, a forma kiélése után ismét visszakerül az anyag folyamába, vagy tökéletesebb formáknak szolgál lépcsőül és alomul.

Ami az embert illeti, a pesszimizmus, amint az állatba részben belenézte az embert és így mesterségesen nagyította szenvedéseit, úgy az emberből kinézi az embert, vagyis a lelket. Már pedig *a) a lélek mint szellem függetleníteni tudja magát* a pillanatnyi jelentől, az anyagtól, és minden helyzettel szemben képes föltalálni magát. Ha idegeink fáradékonysága következtében a jó állapotot hamar megszokjuk, a szellem reflexió útján képes állandóan ébren tartani a jó állapot tudatát is ; a jelen kínban képes múlt vagy jövendő jó elgondolásán enyhületet találni ; ha vágya elérhetetlenbe révedez, az álmok honából képes visszaterelni azt a józan valóság világába. Tapasztalati tény, hogy a pesszimizmus sötét festése dacára az emberek, még a legnyomorultabbak is, általában nem szívesen válnak meg e léttől (Phaedrus meséje a rőzse-szedő öregről) ; még az aránylag csekély számú öngyilkost is inkább pillanatnyi lelki megbillenések viszik kétségbeesett tettükre, mint a létnek általános fájdítása. *b) Az egészséges lélek* a bajt és szenvedést erő és erény gyakorló terének is tekinti. Csak a teljesen elernyedt

vagy raffinált kényelemben és élvezésben elpuhult léleknek válik lassan terhére minden életnyilvánulás. A pesszimizmus pszichikai gyökereit is részben itt, vagy a «gyomorbajos» sötétlátásban kell keresnünk ; részben pedig abban a túlfinomult, kissé perverz esztétizmusban, mely külön izgalmat és élvezetet talál egy sötét világnézet és nagyon is fényes gyakorlati életberendezés közt mesterségesen fölállított ellentétben, mint magas származású emberek nem egyszer a legalacsonyabb társadalmi rétegek mulatságaiban. *c)* A *halhatatlanság* nem illuzió (52. § 2) ; és ezzel a szenvedések mint az öröklét előtornácának szerelvénye kielégítő megvilágításba kerülnek. A pesszimizmus nemcsak térben szorítja meg a világot, mikor kizárólag az érzők világából akarja megállapítani az egész világ értelmét ; hanem még itt is erőszakosan szűkít az időben, amennyiben megfontolásait a jelen világra korlátozza.

2. *A gondviselés valósága.*

Tétel. **Isten a világot egészben és részeiben hatékonyan irányítja célja felé.** *Hittétel.*

Tagadják a materialisták (köztük az epikureusok), kik a véletlent tekintik a földi események szerzőjének ; a racionalisták (köztük a deisták), kik szerint minden örök természeti törvények szerint megy végbe ; a fatalisták (sztoikusok), kik a mindenséget (Istent is) átfogó, kikerülhetetlen, útjaiban és céljaiban kifürkészhetetlen sötét végzetnek vetnek alá mindent ; a gnosztikusok, kik a világot többé-kevésbbé tehetetlen demiurgosok próbálkozásaira hagyják ; s az asztrológusok, kik csillagállásoktól teszik függővé a földi eseményeket, nevezetesen az emberi sorsot is. Mindezekkel szemben a *vatikáni zsinat* azt tanítja : «A mindenséget, melyet megteremtett az Isten, gondviselésével óvja és kormányozza, elérvén erejével egyik végtől a másikig, és a mindenséget kellemesen igazgatván».[1]

Bizonyítás. Az *ószövetség* ugyan általában Istennek Izraelre irányuló külön gondviselését emeli ki, melynek alapja a formális szövetség hű megtartása Isten részéről.[2] Mindazáltal erőteljesen szóhoz jut az egyetemes gondviselés is : *a)* A teremtmények mind készséggel engedelmeskednek Istennek : «Elküldi a fényt és az menten megyen; és ha szólítja, remegve engedelmeskedik neki. A csillagok örömmel ragyognak őrhelyükön ; ha hívja őket, azt mondják : itt vagyunk! és készséggel ragyognak alkotójuknak».[3] «Az én határozatom teljesül, és minden akaratom megvalósul, úgymond az Úr.»[4] *b)* A bölcseségi könyvek aztán, talán a hellenista területről beözönlő fatalizmussal szemben különös erővel tanítják a gondviselést : «Isten nem tart senki személyétől és nem fél senki rangjától ; hisz a kicsinyt is, a nagyot is ő alkotta, és egyaránt viseli gondját mindegyiknek».[5]

Az *Üdvözítő* utólérhetetlen gyöngédséggel és biztató erővel rajzolja az Úristennek az emberre irányuló gondviselését : «Ne aggódjatok éltetekről, mit egyetek, se testetekről, mibe öltözzetek ... Nézzétek

[1] Vat. 3 cp 1 *Denz* 1784. [2] Különösen Ps 22 26 30 36 90 ; mindezt azonban az Egyház és a keresztény lélek az újszövetségre való tekintettel jogosan alkalmazza önmagára. [3] Bar 3_{33-5} cf. Ps 118_{90}. [4] Is 46_{10}. [5] Sap 6_8 ; cf. 8_1 11_{21} 12_{13} 14_3 Ecl 5_5 Prov 8_{15} Sir 11_{14} 17_{5-9} Ps 103 144_{15} 146_9 Deut 10_{17}.

az ég madarait: ezek nem vetnek, nem aratnak, sem csűrökbe nem gyüjtenek; és a ti mennyei atyátok táplálja azokat. Nem értek-e ti többet azoknál? És a ruházatról miért aggódtok? Nézzétek meg a mezei liliomokat, mint növekednek; nem dolgoznak és nem fonnak; pedig mondom nektek, hogy Salamon minden dicsőségében sem volt úgy öltözve, mint egy ezek közül. Ha pedig a mezei füvet, mely ma vagyon és holnap kemencébe vettetik, az Isten így ruházza, mennyivel inkább titeket, kicsinyhitűek!»[1] Szent Pál és a többi *apostolok* szeretik a gondviselést az üdvösség szempontjából tekinteni; de náluk sem hiányzik az egyetemes megalapozás.[2] És valamennyien levonják Szent Péterrel a gyakorlati következést: «Alázzátok meg tehát magatokat az Isten hatalmas keze alatt, hogy fölmagasztaljon titeket a látogatásnak idején; minden aggodalmatokat őreája bízván, mert neki gondja van rátok».[3]

A *szentatyák* a pogány körökből eredő és napjainkig folytatódó gondviselés-ellenes áramlatokkal szemben (epikureusok, sztoikusok, gnósztikusok és manicheus asztrologusok), továbbá a korukban végbemenő világrengető nagy események (római birodalom bomlása) színe előtt csakhamar az elé a föladat elé kerültek, hogy rendszeresen védelmükbe vegyék a gondviselés igazságát. Ezt meg is tették, részben kiváló monografiákban: *Eusebius* Praeparatio evangelica; *Lactantius* De opificio mundi; *Nyssenus* Antirrheticus; *Chrysostomus, Nazianzenus, Synesius, Theodoretus* Cyrensis De providentia, *Salvianus* Massiliensis De gubernatione Dei; *Augustinus* De Civitate Dei; sermo 119; in Ps 145; Vera religio 25, 46 etc.

Hogy Isten nagyban és kicsinyben, az egyesekben és az egészben gondját viseli a világnak, *a bölcselő elme* is megállapítja: Isten végtelen bölcseségénél és jóságánál fogva az egyes lények és az összesség számára megfelelő célokat tűzött ki, melyek végelemzésben az egyesnek és az egésznek javát szolgálják; szentségénél és változhatatlan komolyságánál fogva akarja, hogy ezek a célok meg is valósuljanak; mindenhatóságánál fogva pedig tud is gondoskodni arról, hogy minden úgy alakuljon és haladjon, hogy a tőle kitűzött célt elérje.[4]

3. A gondviselés természete.

A gondviselésbe vetett hit a keresztény remény tápláló főere és a keresztény vallási életnek egyik főtengelye. Jórészt ennek a hitnek megőrzésén fordul az Úr Krisztus kegyelmének és evangéliumának diadala az egyesnek és az egész küzdő egyháznak földi harcában; letörése pedig az építő keresztény optimizmusnak, és nem egyszer általában a hitnek hajótörését jelenti. A gondviselés hitének ápolására és terjesztésére, az ellene fölvonuló kisértések leküzdésére a leghatékonyabb fölkészülődés, ha mivoltáról hűségesen úgy gondolkodunk, amint a kinyilatkoztatás tanít, ha minden emberizű (antrópomorf) torzítás és elhomályosítás nélkül kicsinyességünk lapályaiból az *isteni szempontok magaslatára* emelkedünk. Ennek érdekében a következő megállapításokat tesszük:

[1] Mt 6_{25-31}; cf. 10_{29-31} 11_{25} Lc 16_{8} 20_{34-36}. [2] Act 17_{25}. [3] 1 Pet 5_{6}; cf. Jac 4_{15} Phil 4_{6}. [4] *Thom* I 22, 1–2; I 103, 1; Gent. III 64.

1. *Isten gondviselő tevékenysége az egyetemes értelemben vett teremtő tevékenységnek egyik szerves mozzanata.* Az egyetemes értelemben vett teremtő tevékenység annyit jelent: A világ minden létmozzanatában mindenestül függ Istentől, nemcsak létesülésében (a szorosan vett teremtés), hanem fönállásában is (világ fönntartása), nemcsak létében, hanem tevékenységében is (isteni együttműködés), nemcsak fölszerelésében, hanem célrajutásában is (gondviselés). A gondviselés tehát a határozott célrajutás, a célbiztosság mozzanatát adja bele a teremtés művébe. A gondviselést nem szabad úgy fölfogni, mint a befejezettnek tekintett teremtési mű vagy világfolyamat utólagos kiigazítását vagy megfejelését, hanem úgy kell nézni, mint a kezdettől fogva megállapított teremtési tervnek minden ízében való biztosítását, nem a teremtés erőinek és törvényeinek fölfüggesztésével vagy megkerülésével, hanem legteljesebb igénybevételével. A gondviselő tevékenység tehát föltételezi és fölhasználja a létesítés, fönntartás és együttműködés tevékenységeit, és azokhoz csak a célbiztosság mozzanatát adja hozzá.

Istennek ez a rendes gondviselése (providentia ordinaria) természetesen nem zárja ki, s a kinyilatkoztatás és az üdvtörténet kétségtelen tényként bizonyítja, hogy Isten olykor rendkívüli úton, a természeti törvények fölfüggesztésével vagy csodás csoportosításával vagy egyenesen csodák beiktatása által is belenyúl a világ folyásába, különösen a természetfölötti célok biztosítása végett: *rendkívüli gondviselés* (providentia extraordinaria). Ezt azonban adott esetben megfelelő természetfölötti utalások nélkül nem szabad várni vagy föltételezni.[1] Ebből *következik:*

a) Minthogy a gondviselés a teremtés művének nem kiigazítása vagy háttérbeszorítása, hanem célirányos vezetése, ezért a teremtett valók és törvények jellegét épségben hagyja, és *a világnak a teremtésben megállapított törvények szerinti folyását nem akasztja meg.* Ebből érthető, hogy általában folyást enged a lények teremtés-adta gyöngeségeinek (szenvedésre, bűnre való fogékonyság) és a természeti törvények találkozásából eredő gyönge vagy torz alakulatok létrejöttének (lusus naturae a régieknél, teratologia az újabbaknál; lelki abnormitások; idióták stb.); részint, mert szent komolysága tiszteletben kívánja tartani a természetnek tőle egyszer megállapított rendjét, melyet nem akar folyton csodákkal áttörni; részint, mert ezáltal a teremtés új vonásokkal gazdagodik. Szent Tamás szerint ugyanis a teremtés rendeltetését úgy is lehet kifejezni, hogy hivatva van tükrözni Isten tökéletességét. Ámde Isten végtelen létgazdagságát annál megfelelőbben utánozza és annál hivebben tükrözi a világ, minél változatosabb a lényeiben és vonatkozásaiban (473. lap). Már most kétségtelen, hogy az abnormitások és fogyatkozások új vonásokkal és alakzatokkal gazdagítják a teremtés képét (lásd pl. a pszichopatologia sokszor megdöbbentő törvényszerűségeit és mélységeit).

b) A *gondviselést Isten általában és rendesen a teremtett valók, erők és törvények által hajtja végre.*[2] Következésképp azt akarja, hogy az eszes teremtmények is a teremtés alkatából és folyásából nyomozzák ki a gondviselés útjait, és a teremtett adottságok tudatos igénybevételével szolgálják a gondviselést; ha valaki beteg, nem csodát kell várnia, hanem az orvostudo-

[1] Mt 4₇; cf. *Thom* I 22, 3. [2] Ps 102 103 90; *Thom* I 22, 3 4.

mány igénybevételével kell keresnie a gyógyulást. Vagyis a gondviselő isteni tevékenység elsőoki tevékenység, mely a teremtményi tevékenységet nem pótolni van hivatva, sem részben sem egészben, hanem a teremtményi tevékenységeket lehetőkké teszi, és általuk akarja megvalósítani céljait. Tehát a teremtménynek úgy kell igénybevenni a teremtés és a természetfölötti rend útján nyujtott eszközöket és tényezőket, mintha egyedül ő rajta állna életének alakítása. Ilyen értelemben igaz a szólás : Segíts magadon, az Isten is megsegít. A gondviselés ez egyetemes törvényének csak egy különös esete, hogy Isten *az alsóbbrendű valókat a felsőbbek által kormányozza*[1]: az állatokat az ember, gyermekeket szülőik, alattvalókat elöljáró, gyámoltalanokat és önállótlanokat kiválóbbak által. Itt kapcsolódik be az angyalok egyetemes szerepe is a gondviselés valósításába.[2]

2. *A gondviselés útjai változhatatlanok és biztosan célhoz vezetnek.* Ez közvetlenül foly Istennek változhatatlanságából és szentségéből.

Ebből azonban nem következik, hogy van *a) végzet* (fatum), a szó pogány értelmében : a dolgok folyásának egy eleve megállapított rendje, mely kérlelhetetlenül és elkerülhetetlenül hengerkerekei közé kap és szétmorzsol mindent és mindenkit ; vele szemben tehetetlen maga az Istenség is, és megbénul az emberi szabadság. A kinyilatkoztatás isteneszméjének színe előtt természetesen szóba sem jöhet olyan végzet, melyet nem Isten végezett, azaz határozott el. Ebben az értelemben (t. i. fatum mint praefatum, praestitutum a Deo) lehet beszélni végzetről ; de a szónak pogány íze miatt nem ildomos.[3] *b)* A gondviselés változhatatlansága és tévedhetetlen célbiztossága *nem veszélyezteti a szabadságot.* Az előző tétel értelmében ugyanis Isten gondviselő tevékenysége teremtői jellegű ; azaz Isten minden teremtményt természetének megfelelően vezet ; tehát a szabad teremtményeket úgy, hogy a szabadság sérelme nélkül, sőt egyenest a szabadság érvényesülése által valósuljanak a gondviselés tervei.[4]

Nehézség. Ha a gondviselés örök változhatatlan terv szerint valósul, akkor úgy tetszik, hiábavaló *a kérő imádság*, mellyel esőt, gyógyulást, megtérést esdünk. — Erre nézve *Szent Tamás* azt mondja : «Itt fontolóra kell venni, hogy Isten gondviselése nemcsak azt végzi el, milyen eredmények jöjjenek létre, hanem azt is, hogy ezek az eredmények milyen okok útján és milyen rendben valósuljanak. Már most ezek közt az okok közt szerepelnek az emberi tevékenységek is. Következésképp az embereknek bizonyos tevékenységeket végbe kell vinniök ; nem hogy általuk megváltoztassák rendelkezését, hanem hogy ezen az úton az Istentől megállapított rend szerint létrejöjjenek bizonyos eredmények. Ugyanígy áll a dolog az imádsággal is : nem azért imádkozunk, hogy az isteni rendelkezést megváltoztassuk, hanem hogy megnyerjük azt, amiről Isten úgy rendelkezett, hogy imádság közvetítésével kell megvalósulnia».[5]

Az isteni gondviselés tehát *nem jelent kérlelhetetlen és érzéketlen vak végzetet.* Óvja ugyan az Isten mivoltától elválaszthatatlan abszolútságot, melynek értelmében Isten az ő magatartásának indítékait csak sajátmagából merítheti (34. § 2) ; de nem rontja le, hanem ellenkezőleg a leggyöngé-

[1] *Thom* I 22, 3. [2] Cf. *August.* Trinit. III 4 ; *Thom* I 110, 1 3 ; 502/3. lap. [3] Cf. *August.* Civ. Dei V 1–8 ; *Nyssen., Diodor.* Tarsens. Ctra fatum ; *Thom* I 116 ; Gent. III 93. [4] *Thom* I 22, 4 ; Verit. 5, 4. [5] *Thom* 2II 83, 2 c ; cf. Gent. III 96.

debb gonddal méltányolja és segíti érvényre a teremtett okok összes igényeit és kezdeményezéseit. A gondviselés örök terve az abszolút értelem szuverén bölcseségével megállapította nemcsak a célokat, hanem az eszközöket is, összerendezte a végeket és az utakat ; fölvett oda minden könnyet, melyet a bűnbánat valaha elsír, minden sóhajt és fohászt, mely szorongatott kebelből valaha égnek száll. Isten változhatatlansága nem rideg érzéketlenség, hanem szuverén mindentudás és okteljesség, mely mindennel számot vetett, melyet ép ezért sem meglepetések nem érhetnek, sem teremtményi kezdeményezések ki nem kerülhetnek.

3. *A gondviselés egyetemes;* azaz kiterjeszkedik a lét egész területére, minden egyedre és összefüggésre és egyáltalán minden létmozzanatra. Egyenlőképen gondja van neki mindenkire, és senki személyét nem válogatja.[1] Ebből következik, hogy *nincsen véletlen* abban az értelemben, mintha eseményeknek, oksoroknak találkozásai, melyek az ember számára egészen váratlanok sőt megokolhatatlanok, Isten megállapított tervein kívül vagy épen azok ellenére, Isten tudta és akarata nélkül érvényesülhetnének. Ez kézzelfoghatóan ellene mond az első ok fogalmának. A teremtésben semmi sem történhetik a Teremtőnek tudta és akarata (vagy megengedése) nélkül : «Ölbe vetik a sorsokat, de minden döntése az Úrtól vagyon».[2]

Jóllehet a gondviselés kiterjeszkedik a lét minden egyedére és rendjére, tárgyak és eredmények tekintetében épúgy nem egyforma, mint maga a teremtés. *Amely lét magasabbrendű és értékű a teremtés címén, annak különb gondviselés is jár ki;* hisz a gondviselés a teremtésben adott alapvető létértékeknek szerves fönntartása és biztosítása. Ezért a gondviselés egyetemességének csorbítása nélkül beszélhetünk általános, különös és egészen különös gondviselésről (providentia generalis, specialis et specialissima). A *különös gondviselés* tárgyai az eszes teremtmények, mint amelyeknek egyedi voltukban is abszolút értékű rendeltetésük van. Velük szemben az oktalan teremtmények mint eszközök szerepelnek, és irányukban a gondviselés elsősorban arra irányul, hogy az általuk képviselt fajgondolatot fönntartsa. Innen az egyedek nagy szaporasága és sokszor tömeges korai pusztulása.[3] Ebben az értelemben mondhatta Szent Pál : «Vajjon az ökrökre van-e gondja az Istennek».[4] Istennek az ökrökre is van gondja, de természetesen csak mint egy állatfaj képviselőire,[5] és nem úgy mint az eszes teremtményekre. Az *egészen különös gondviselés* tárgyának meghatározásában nincs teljes egyértelműség a hittudósok közt. Némelyek csak a predestinált szabad teremtményeket sorolják ide ; mások az egészen különös gondviselést kiterjesztik a természetfölötti rend minden egyedére és intézményére, tehát az Egyházra, a hivőkre (ebben az értelemben Judás is átmenetileg az egészen különös gondviselés tárgya volt).

4. Mivel a gondviselés egyetemes, **a rossz** is benne van a terveiben. Minthogy azonban a rossz épen az eszes teremtményeknek ellenére jár, főként az embernek, aki Isten különös gondviselésének tárgya, mélyen életbevágó kérdés : *mikép illeszkedik bele a gondviselésbe a rossz?* Hogy erre

[1] Sap 6$_8$. [2] Prov 16$_{33}$; cf. *Thom* I 22, 2 ; 116, 1 ; Gent. III 94. [3] *Thom* I 23, 7. [4] 1 Cor 9$_9$. [5] Mt 6$_{30}$.

a kérdésre érdemlegesen meg tudjunk felelni, tegyünk különbséget a szorosan vett fizikai, a pszichikai (a szenvedések ; a kettő együtt a tágabb értelmében vett fizikai rossz) és az erkölcsi rossz (a bűn) között.

A szorosan vett *fizikai rossz* az érzéketlen természet körében egymásra törő ellentétek (pl. növények és fagy ; széntelep és bányaégés,) katasztrófák és pusztulások (tűzhányók, viharok, csillaghalálok, földkihűlés), vegyi bomlások. Ezek magukban tekintve egyáltalán nem rosszak, csak azáltal válhatnak rosszakká, hogy szenvedés forrásává lesznek ember és állat számára ; nagymértékben gazdagítják a teremtés képét és egészen új oldalról mutatják be Istennek nem egy kiválóságát. Azonkívül velejárnak az anyagi világ eszméjével (369. lap). Tehát Isten épúgy akarhatta és beleállíthatta egyetemes gondviselése tervébe, amint akarta általában, hogy egy a jelenlegi törvények szerint fönnálló anyagvilág hirdesse az ő belső létgazdagságát.

A pszichikai rossz, a *szenvedések* tekintetében megint tegyünk különbséget. Az *állatok* szenvedései a pesszimizmus méltatásánál részesültek megvilágításban (476. lap).

Az ember szenvedéseire nézve a magára álló, pusztán a természet világánál *elmélő bölcs* is meg tudja állapítani, hogy Isten a szenvedést nem akarhatta ugyan önmagáért, de igenis akarhatta a vele kapcsolatos jók miatt (369. lap). Ez azt jelenti, hogy lehet szempontokat találni, melyek megvilágítják ezt a kérdést : miért rendezte be Isten a világ folyását úgy, hogy benne annyi szenvedés fakad az ember számára. T. i. *a)* a szenvedés alkalmas arra, hogy az emberi lélek mélyéről olyan *értékeket* csiholjon elő, melyek különben örökre rejtve maradnának, aminők a megadás, tűrés, segítés, és vigasztalás, részvét. Maga a fájdalom is sokszor megrázó kitöréseivel, sokszor csöndes bánatával a tragikum fönségét és mélységeit viszi bele a létbe. S így valóban olyan szerepet visz a teremtés művén mint az árnyékolás a festményen : kiemeli a szineket és mélyebbé, gazdagabbá teszi a művészi hatást.[1] *b)* A szenvedés *átmeneti*. A természeti ész útmutatása szerint is az igazra másvilági örök élet vár ; s ahhoz képest a legnagyobb földi szenvedés is arasznyi próba. Tapasztalás mutatja, hogy a legnagyobb kín is elviselhetővé válik, mihelyt komolyan biztosítva vagyunk, hogy meghatározott közeli időpontban véget ér.

Egészen új színben tünteti föl a szenvedést a *természetfölötti megvilágítás: a)* A tényleges üdvrendben Istennek természetkívüli adományai hivatva voltak távoltartani az embertől minden szenvedést és lényegesen csökkenteni az állatok szenvedését. A bűn által jött a halál, és a halál fullajtárjai : nyomor, betegség, kín. Tehát a szenvedés a jelen üdvrendben *büntetés jellegű*. Már pedig a bűnt büntetni gondviselő tevékenység. *b)* Amióta az Üdvözítő tulajdon kínszenvedésével megszentelte és érdemszerzővé tette a fájdalmat, azóta minden szenvedőnek van módja a kegyelem által hittel kiegészíteni az ő testében azt, ami híja van a Krisztus szenvedésének,[2] és ezen a fölséges *misztikai úton* egy örök élet számára értékesíteni az időleges szenvedéseket, *pszichikai úton* pedig a megtisztulás eszközévé tenni.

Ha tehát ebben a földi életben *az igaz is szenved*,[3] vagyis nem épen

[1] *August.* Sermo 4. [2] Gal 1_{24}. [3] Ez az ószövetségi jámboroknak is súlyos probléma volt : Ps 72 Job 21_7 Jer 12_1. A megoldást adják az atyák : *Aug.* Civ. Dei, 1 ; *Chrys.* különösen hom. de stat. 1, 8 ; Ep. ad Olymp.

egyéni bűnökért bünhődik, sőt rosszabb sorba kerül, mint az istentelen vagy laza lelkiismeretű ember, azért egy pillanatig sincs oka kételkedni Isten különös gondviselésében. Hisz az igaznak akárhány szenvedése a természet rendjének sűrű és nagyarányú áttörése nélkül, vagyis csodák egész sora nélkül nem volna elhárítható (nagy katasztrófák, járványok egyetemes pusztítása); viszont Isten a napját fölkölti a jókra és gonoszokra egyaránt[1]; örökölt terheltségek pl. nem volnának az igaz számára fölfüggeszthetők csodák nélkül. De a gondviselés mint a teremtő tevékenység szerves folytatása a természetnek egyszer megállapított rendjét általában nem akarja bolygatni, mikor azt nem teszi szükségessé Istennek sem bölcsesége sem jósága sem igazsága; nincs ugyanis olyan igaz, aki a szenvedés engesztelő és különösen nevelő áldásaira rá nem szorulna.[2] Viszont nincs olyan gonosz, aki valami jót nem érdemelne; és minthogy az örök életben reá csak bünhődés vár, érthető, ha Isten ebben az életben fizet meg neki. Az isteni igazság teljes méltatásánál soha sem szabad elvonatkozni a másvilági kiegyenlítéstől. Az igaz számára áldás, hogy Üdvözítője nyomán járhat: «Ha vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk».[3]

Tehát a hivő a szenvedés előtt nem áll azzal a bamba tompultsággal, mint a *pogány* tömegek. Nem kénytelen a *sztoikus* ἀταραξία (zavartalan nyugodtság) hazug és épen nehéz helyzetekben csütörtököt mondó fakir önnarkózisához folyamodni. Sem arra nem lesz kisértése, hogy *korunk*nak még kevésbbé reális euforia-hajhászásához (εὐφορία, jóérzés) nyúljon, mely az élvezetet teszi meg központi életértéknek, s a szenvedéseket a modern technikai, orvosi, társadalmi találmányokkal és berendezésekkel iparkodik elkerülni. De nem is kell az *ószövetség*nek még kezdetleges álláspontjára helyezkednie: a szenvedés rejtett bűnök büntetése, vagy pedig rövid próba, melyet bőséges földi kárpótlás követ.[4] A hivő számára minden szenvedés kulcsa a kereszt; a nagyhét értelmét a húsvétreggel tárja föl.

Az erkölcsi rossz, vagyis a bűn természeténél fogva olyan, hogy Isten mellesleg sem akarhatja, miként a szenvedést; hanem csak megengedi. Miért engedi meg? Mi értelme van a bűnnek Isten gondviselő terveiben? Ebben a kérdésben csak a kinyilatkoztatás igazít el, mely a következő szempontokat kinálja föl:

a) A vétkezés lehetősége velejár a szabad teremtmény fogalmával; s minthogy jó sőt jelentős új teremtő gondolat az a teremtmény, aki «vétkezhetett és nem vétkezett»,[5] Isten akarhatott ilyent alkotni. Annyival inkább, mert különben a teremtés kénytelen lett volna nélkülözni épen azt a teremtményt, mely forma szerint is meg tudja valósítani a teremtés célját: Isten tudatos dicsőítését. Az eszességgel velejár a szabadság, és a nem abszolút jellegű, teremtett szabadsággal velejár a vétkezhetés.[6]

b) Jóllehet Istennek van hatalma hatékony kegyelmekkel úgy elejét venni minden egyes bűnnek, hogy az emberi szabadságnak nem kellene sérelmet szenvednie,[7] mégis jónak látta megengedni, hogy a szabadság

[1] Mt 5$_{45}$. [2] L. Heb 12$_{1-13}$. ὁ μὴ ϑαρσὶς οὐ παιδεύεται, aki nem járta a szenvedések iskoláját, neveletlen marad, mondja a görög bölcs; és Goethe ezt választotta önéletrajza jelszavául. [3] Rom 8$_{17}$. [4] Jób és Tob álláspontja; Sap már a másvilági kiegyenlítésre utal. [5] Sir 30$_{10}$. [6] *Thom* in Lomb. II dist. 23, 1, 2; I 63, 1; Gent. III 109; *Aug.* Maxim. II 12, 2. [7] *Aug.* Maxim. II 12, 2; *Greg. M.* Moral. V 28.

negatív irányban is érvényesüljön. Mert α) A bűn is a *teremtésnek és a teremtőnek egészen új oldalait* tudja bemutatni; a bűnbánat mélységeit, a bűnbocsánat irgalmát, a büntető igazságszolgáltatás komor fönségű szentségét, Isten kimeríthetetlen hosszútűrését csak a bűn tárja föl. Szent Ágoston azt mondja: «Nem teremtett volna Isten egyetlen angyalt vagy embert sem, akinek előre tudta gonoszságát, ha egyúttal nem tudta volna azt is, hogy a jóknak milyen hasznára alkalmazza őket, és így az idők rendjét mint valami szép költeményt bizonyos ellentétekkel is ékesítse». «A festő tudja, hova rakja a fekete színt, hogy festménye szép legyen; és Isten ne tudná, hová rakja a bűnöst, hogy világa rendezett legyen?»[1] β) A fő szempont: A bűn rendjét nem szabad elvontan tekinteni, hanem *úgy kell venni, amint a jelen üdvrendbe tényleg be van állítva.* S itt a valóság az, hogy Isten a bűnt meg sem engedte volna, ha már előbb (in idea, secundum ordinem naturae) nem határozta volna el annak fölséges jóvátételét a megtestesülés útján való megváltás által (54. §). Abban a föltevésben, hogy a megtestesülés csak a bűnre való tekintettel történt (II 37), a megtestesülés fölséges titkát és mindazt a jót ami vele jár, a bűnnek lehet mintegy köszönni: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!» (nagyszombati Exultet.)

5. Amennyire bizonyos, hogy a gondviselő Isten kezében van minden útunk és minden tettünk, és az ő kezéből jön minden még oly nehéz helyzetünk is, amennyire tehát biztosak lehetünk, hogy a legnagyobb elhagyatottságban és nehézségben is Isten gyöngéd és hatalmas keze vezet,[2] annyira *nem lehet akárhányszor adott esetben megállapítani, miért épen így intézkedik az isteni gondviselés.*

Egy-egy váratlan nagy egyéni vagy nemzeti csapással, az Egyháznak egy súlyos próbájával szemben nem lehet más szavunk, mint az *Apostol* szava: «Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcseségének és tudásának! Mennyire megfoghatatlanok az ő itéletei, és mely fölkutathatatlanok az ő útjai!»[3] Az *Üdvözítő* energikusan óv, hogy elhamarkodottan és vakmerően ne értelmezzük Isten gondolatait, főként csapásokkal szemben. Mikor a született vakra nézve kérdést tettek tanítványai: «Ki vétkezett, ez-e vagy szülői, hogy vakon született», azt felelte: «Sem ez nem vétkezett, sem az ő szülői, hanem hogy megnyilvánuljanak benne az Isten művei».[4] Máskor pedig a hirtelen következtetésre hajlamos tanítványokat kioktatja, hogy az áldozat bemutatása közben megölt galileaiak nem voltak bűnösebbek a többi galileabelinél; hasonlóképen az a tizennyolc, kikre Siloéban rádőlt a torony.[5] Semmiféle egyéni vagy történeti helyzet, még az egészen különös gondviselés alá való tartozás sem nyújt biztos alapot előre kirajzolni vagy kiszámítani, hogy pontosan milyen irányt vesz a gondviselés útja (lásd Judás árulását, az Egyháznak sokszori lealáztatását stb.).

Nem egy jámbor embernek is a gondviselésbe, sőt Istenbe vetett hite is azon szenved hajótörést, hogy ilyen *hamis számításokba* bocsátkozik, vagy adott esetben a rendkívüli gondviselést várja ahelyett, hogy alázatos lélekkel a rendesnek kezére adná magát. Nagyon találóan jellemzi ezt a lelkületet, mely a gondviselést meg nem érti és ezért bölcseségét tagadja

[1] *August.* Civ. Dei XI 18; Sermo 4; cf. Gen. lit. XI 6; Enchir. III 27. [2] Ps 54$_{23}$ 1 Pet 5$_6$. [3] Rom 11$_{33}$. [4] Jn 9$_2$. [5] Lc 13$_{1-5}$.

Szent Ágoston: «Ha járatlan ember betéved egy műhelybe, ott sok szerszámot lát, melyeknek nem ismeri rendeltetését; ha pedig nagyon buta, fölöslegeseknek is itéli azokat. Sőt ha magát megégeti vagy éles szerszámmal megsebzi, még károsaknak is tartja. A mester azonban ismeri rendeltetésüket, megmosolyogja a balgát, és ügyet sem vet oktondi megjegyzéseire, hanem rendületlenül folytatja a munkáját. S lám, ilyen ostobák az emberek: Mesterembernél nem igen merik gáncsolni azt, amihez nem értenek, hanem amit a műhelyében látnak, arról azt gondolják, hogy mind úgy van rendjén, és mind való valamire. A világ művével szemben azonban, melynek alkotója- és kormányzójaként Istent hirdetjük, van merszük sok olyant gáncsolni, aminek értelmét nem látják; a mindenható mester műveit és szerszámait illetőleg adják a hozzáértőt, amikor pedig csak úgy rí ki belőlük a tudatlanság».[1]

Előttünk az Isten utainak csak nagyon csekély darabja nyílik; a jelenből alig valamit ölel föl tudásunk, a multból még kevesebbet, a jövőből semmit. Nagy vakmerőség volna ebből megszerkeszteni akarni egész pályájukat. Csak arról kezeskedik az isteni bölcseség, hogy bármennyire kifürkészhetetlenek számunkra a gondviselés útjai, nincsen bennük hívság: «*Isten útjai lehetnek rejtettek, de nem lehetnek gonoszak*».[2] Adott nehéz helyzetben mindig elég tudnunk az egyetemes törvényt: nem kisért ő erőnkön fölül.[3] S bármilyen elhagyatottságban is van az embernek módja a hitnek és szeretésnek két erős karjával megragadni az Istent, és tőle nem tágítani (Tauler koldusa); és «ha Isten velünk, ki ellenünk?».[4]

2. fejezet. Az angyalok.

Angelologia.

Az angyalokról szóló tan *nem könnyű föladat* elé állítja a teologiai tárgyalást: Teremtményekről van itt szó, aminők mi vagyunk; de merő szellemi természetük az érzéki kategóriákba rögzött gondolkodásunknak sok nehézséget szerez. Ezért nem csoda, hogy amilyen határozott a kinyilatkoztatás az angyalok létezését és természetfölötti helyzetét illetőleg, annyira tétova a teologiai elmélés, mikor mivoltuk és a látható világhoz való viszonyuk pontosabb meghatározásáról van szó.

Az idevonatkozó elméleti vizsgálódások megindultak Ps. *Dionysius*nak De caelesti hierarchia c. művével. Sok és értékes anyagot szolgáltatott azonban mint annyi más kérdésben *Szent Ágoston*. A szentatyák közül mint angelologusok kiválnak még *Nagy sz. Gergely* és Joannes Damascenus. A *skolasztikusok*ra az a föladat várt, hogy Platon és Aristoteles szellemtanát, mely össze volt nőve az ő kozmologiájukkal (a tiszta szellemek szükséges közvetítők a világ és a tőle mérhetetlen távolban trónoló Istenség között) összhangzásba hozzák a kinyilatkoztatás angelologiájával. Ezt Szent Tamással nagyjából úgy oldották meg, hogy ama nagy görögök spekulációit az angyaloknak (soha nem létezett) természeti állapotára alkalmazták, és a kinyilatkoztatás adatait természetfölötti állapotukkal hozták összefüggésbe. A legterjedelmesebb monografiát *Suarez* írta (Vivès kiadásában 1130 negyedrét lap).

[1] *August.* Gen. Manich. I 16, 25. [2] *August.* Civ. Dei IV 17; V 21. [3] 1 Cor 10_{13}. [4] Rom 8_{31}.

47. §. Az angyalok léte.

Diekamp II 12; *Bartmann* I § 69; *van Noort* 2, 1; *Pesch* III n. 356–60 *Scheeben* II 50–6; *Petav.* Angel. I 1 15 16. — *Bonavent.* Brevil. 2, 6; *Thom* I 50 106; Gent. II 46 kk.; Opusc. de substantiis separatiis; *Suarez* De angelis I 1–4 *Billuart* De ang. 1, 1 2; *Berti* X (angel.) diss. 1, 1 6; *Frassen* De ang. disp. 1, 1. — G. *Kurze* Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus 1815; F. *Andres* Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jhdts 1914; A. *Brandt* S. Augustini de angelis doctrina I 1893; K. *Pelz* Die Engellehre des h. Augustinus 1913; F. A. *Houck* The Angels 1925.

1. Az angyalok létezése.

Tétel. **Vannak angyalok,** azaz az embernél tökéletesebb szellemi valók. *Hittétel.* Ezt *tagadják* a szadduceusok, akik «azt mondják, hogy nincs föltámadás, sem angyal, sem lélek»[1]; a materialisták, kik a szellemi világot általában tagadják; a racionalisták, kik az embert tekintik a legkiválóbb teremtménynek; a liberális protestánsok, kik az angyalok hitét az isteni gondviselő tevékenység költői beöltöztetésének, továbbá emberi erények és bűnök személyesítésének, vagy pedig vallási kölcsönzésnek gondolják. Velük szemben a IV. *lateráni zsinat*[2] ünnepélyesen kimondotta: «Isten az ő mindenható erejével az idő kezdetével a semmiből egyszerre teremtette mindkét rendbeli teremtményt, a szellemit és a testit, t. i. az angyalit és a világbelit».

Magyarázat. Az *angyal* szó (ἄγγελος, מַלְאָךְ küldött) hivatalt és nem minőséget, mivoltot fejez ki[3]; és ezért jelenthet akármilyen isteni küldöttet: a Szentírásban jelenti Keresztelő sz. Jánost,[4] jelent püspököt,[5] sőt magát az Üdvözítőt is.[6] Többnyire azonban jelent szellemi valókat, kik az embernél különbek és tapasztalásunknak általában hozzáférhetetlen külön világrendet alkotnak. Az Irás őket gyakran Isten fiainak, olykor isteneknek, sokszor mennyei seregeknek mondja. A bukott angyalok rossz, gonosz szellemek, démonok (δαίμων, δαήμων; a verbo δάω: tudó és tudató; világi íróknál ez az ἀγαθο-- és κακοδαίμονες közös neve). Aristoteles a szellemeket első szubstanciáknak nevezi, a skolasztikusok külön szubstanciáknak (substantiae separatae) szemben az anyaghoz kötött és az anyagot informáló emberi lélekkel, mely substantia informans; olykor, αἰών, aeon a nevük, főként a gnósztikusoknál. Minthogy az angyalok mivolta még külön foglalkoztat, itt egyelőre csak úgy tekintjük, mint az embernél tökéletesebb szellemi valókat.

Bizonyítás. Nagy sz. Gergely azt mondja: «Hogy angyalok vannak, a Szentírásnak majd minden lapja tanusítja».[7] S csakugyan: Kerubok őrzik az elvesztett paradicsomot[8]; hogy itt nem személyesített isteni erőkre gondol a szentszerző, bizonyítja ugyanabban az összefüggésben a kígyó konkrét személyes jellege.[9] A patriarkák történetébe döntő módon beleszövődik Isten angyala; megjelenik Ábrahámnak, Hágárnak a

[1] Act 23$_8$. [2] *Denz* 428; cf. Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1783. [3] *August.* in Ps 103, 1, 15. [4] Mt 3$_1$. [5] Ap 2 3. [6] Mal 3$_1$; cf. 1 Cor 11$_{10}$ Job 41$_{16}$. [7] *Greg. M.* in evang. hom. 34, 9. [8] Gen 3$_{24}$. [9] Gen 3$_1$; cf. Sap 2$_{24}$.

pusztában, Eliezernek idegenben; Jákob a mennyei lajtorján föl- és alászálló angyalok seregét látja.[1] Angyalok szerepelnek Izrael nemzeti fölszabadulásában, az Egyiptomból való menekülésben[2]; a próféták hivásában és működésében[3]; a magánélet eseményeiben, mint Tóbiás története mutatja. Az Üdvözítő életét kísérik fogantatásától kínszenvedéséig és föltámadásáig, és ott virrasztanak a születő Egyház bölcsejénél.[4] Az Üdvözítő a tanításban sűrűn említi.[5] Szent János evangéliumában ritkábban esik szó róluk[6]; de annál többször a Jelenésekben; ritkábban Péternél,[7] annál gyakrabban Szent Pálnál.[8]

Racionalista valláshistorikusok és biblikusok erre azt mondják, hogy a Szentírás angyal-hite *a perzsa vallásból* van merítve: a babiloni fogság előtt csak személyesített isteni erők jelennek meg, nevezetesen a Malach Jahve; ellenben a fogság után egyszerre kifejlett és részletezett angyaltant mutat Dan és Mach.

Felelet. a) Ez a nézet nem vág össze a *történeti tényekkel.* Az ószövetség népe a parszizmussal csak a babiloni fogság vége felé jutott érintkezésbe; ellenben angelologiájuk volt már jóval a fogság előtt a racionalistáktól is fogságelőttieknek elismert könyvek tanusága szerint, aminő az általuk ú. n. JE történeti mű; a legrégibb író prófétáknál. Igaz, a fogság előtt többnyire a Malach Jahve szerepel. De α) olykor többes számban is jelennek meg angyalok (Jákob látomása); β) a Szentírás az angyalokat Istenhez való viszonyukban úgy kezeli, mint általában a másodrendű okokat; a Malach Jahvét is megkülönbözteti a személyesített illetve kifelé működő isteni erőktől.[9] A parszizmus irodalmi forrásairól viszont épenséggel nem biztos, hogy visszamennek a babiloni fogság idejéig (1. § 3); tehát a bennük foglalt tan lehet fiatalabb a babiloni fogság idején kétségtelenül kimutatható fejlett ószövetségi angelologiánál. *b)* A perzsa angelologia *tartalmilag* lényegesen elüt a szentírásitól: az amesha (spenta)-k személyesített isteni tevékenységek vagy tulajdonságok; akárhányszor maga Ahura-Mazda is közéjük van számítva; a jazata-k részben a Zaratusztrától lefokozott népvallási istenek, részben fiatalabb etikai alkotások; a fravasi-k védőszellemek: vagy mindenkinek jobbik énje (magának Ahura-Mazdának is van) vagy az ősök szellemei; végül a dévák személyesített ártalmas természeti erők, pogány démonok, nem etikai valók. *c)* A kinyilatkoztatás katolikus eszméjével nem összeférhetetlen az a lehetőség, hogy a kinyilatkoztatás-kívüli vallásokkal közös elemei legyenek (13. § 1), és hogy ilyen jellegű tartalmi és még inkább formai mozzanatokat (pl. elnevezéseket) átvegyen az emberileg megközelíthető forrásokból, tehát idegen vallásokból is, természetesen megtisztítva a téves elemektől; ilyen lehet esetleg Tob Asmodeus-a: ashema-deva).

A *hagyomány* tanuságát ebben a kérdésben világosan megszólaltatja *Origenes:* «Ami az ördögöt és angyalait és a velük ellenlábas szellemeket illeti, az egyházi igehirdetés tanítja, hogy vannak; de hányan és hogyan

[1] Gen 18 19 22 28. [2] Ex 23_{20}; cf. Num 20_{16} Jos 5_{13} Jud 6_{11-22} 13_{3-21}. [3] Is 6_{2} Ez 1_{4-28} Dan 7_{10} 8_{16} 9_{21} 10_{13} 12_{1} Zach 1_{9-19} 6_{4-8}. [4] Act 10_{3} 12_{7-12} 27_{23}. [5] Mt 18_{10} 22_{30} 26_{53} Mc 12_{25} 13_{32} Lc 16_{22}. [6] Jn 1_{51} 5_{4} 12_{29} 20_{12}. [7] 1 Pet 1_{12} 3_{22}. [8] Gal 3_{19}. Eph 1_{20}. Phil 2_{5-11} Col 1_{15-17} 1 Thes 4_{16} 2 Thes 1_{7} 1 Tim 3_{16} Heb 4_{4-14}. [9] L. Gen 18 19 Ex 33_{1-5}.

vannak, nem terjesztette elő világosan».[1] S csakugyan az atyáknak az angyalok létezését hirdető bizonysága egyöntetű.[2]

A teologiailag fölkészült *elme* az erkölcsi bizonyosságot megközelítő valószínűséggel tudja bizonyítani az angyalok létezését.

1) *A teremtés rendjéből* és tökéletességéből Szent Tamás[3] így érvel: Isten a világot azért teremtette, hogy mint az ő tökéletességének utánzata kiválóságának hirdetője és megtestesítője legyen. Ámde Isten léttartalmának végtelen tökéletességét a világ nem tudja kimerítően utánozni; megközelíteni csak azáltal képes, hogy a valóknak lehetőleg gazdag változatosságát teremti elő; tehát, ha nemcsak anyagi, nemcsak anyag és szellem között összekötő, hanem merő szellemi lényeket is hoz létre. Isten egységét pedig ez a sokszerűség azzal tükrözi, hogy bizonyos egységes gondolat, rend fűzi egybe őket. S csakugyan azt látjuk, hogy a látható világ lényei az alaktalan anyagtól a kristályos anyagon keresztül a növények és állatok egyre tökéletesedő rendjein át az ember felé konvergálnak, aki anyagi és szellemi való egyszerre. Ez a rangsor immanens következetességgel arra terel, hogy betetőzését merőben szellemi valók alkossák. Bennük a teremtés, mely az anyagban legmesszebb eltávolodott létmód tekintetében az Istentől, itt ismét egészen közel jut Alkotójához, aki tiszta szellem.

2) A későbbi teologusok ehhez egy *teleologiai megfontolást* fűznek: A teremtés a rendeltetését, Isten dicsőítését csak az eszes teremtményekben éri el teljesen, mert csak ezek képesek Istent formálisan föl- és elismerni (gloria Dei formalis). Ha már most az ember az egyetlen szellemi való a teremtett mindenségben, egyrészt nagyon szegényesen van képviselve épen a legkiválóbb teremtési eszme, a szellem; másrészt nem lesz, aki az ember előtt rejtve maradt szépségek és általában a mindenség arányos méltatása által dicsőíti majd Istent.

3) *Tapasztalati bizonyíték*ot szolgáltathat *a)* az élők világában, az egyes ember életében, a népek történetében, az ószövetségi üdvtörténetben megnyilvánuló célirányos vezetés; de csak azok számára, akik azt a bajosan bizonyítható nézetet vallják, hogy ezek jelenségcsoportok tagadhatatlan célirányosságuknál fogva követelnek ugyan szellemi okot, de abban a teleologiában észlelhető tökéletlenségek miatt ez az ok nem lehet az abszolút szellem; tehát az emberinél különb, felsőbb szellemi világban kell keresni. *b)* Az egyesnek és az emberiségnek életében oly erővel és rendszerességgel érvényesülnek bizonyos hitványságok és feneketlen gonoszságok (különösen a vallási életben a bálványimádás példátlan dőreségei: önkínzások, élve való öneltemetések; tömeggyilkolások, pl. a francia forradalomban vagy az orosz szovjet-uralom alatt; a vallás cégére alatt űzött mindenféle pogány ocsmányság), hogy elégséges okukat alighanem csak a gonoszságnak egy emberfölötti szervezett szellemi birodalmában lelik. — A teoszofistáktól és spiritisztáktól kiaknázott jelenségek (szellem-megjelenések, másvilágból eredő közlések, materializálások) nem sorolhatók ide; részint,

[1] *Origen.* Princip. praef. 6. [2] *Clemens R.* 34, 5; 36, 2: *Barnab.* 18, 1; *Ignat.* Smyrn. 6, 1; Trall. 5, 2; *Diognet.* 7, 2; *Herm.* pass.; *Athenag.* Suppl. 10; *Iustin.* I 6. A kappadókiaiak, Chrysost., Cyrill. A., kiket főként a teologia foglal le, az angyalokról kevesebbet tárgyalnak. Tüzetesen szól *August.* Civ. Dei XI 9 32; Gen. lit. III 4, 11; *Damascen.* II 1–3. [3] *Thom* I 50, 1; Gent. II 46.

mert ha másvilági szellemekre kellene ama jelenségeket visszavezetni, megholt emberek lelkeire is lehetne gondolni ; főként azonban, mert annak a fölfogásnak alig van valami valószínűsége, hogy a spiritiszta jelenségek elégséges okul másvilági szellemek beavatkozását követelik (7. § 3).

Ezek a szempontok és érvek *nem döntők*. Nem tudunk a tapasztalati világban kimutatni egyetlen egy olyan jelenséget sem, melynek elégséges okául tiszta szellemi valókat kellene fölvenni. Hogy azonban nincsenek híjával minden bizonyító erőnek, szabad következtetni az angyal-hit egyetemességéből is.[1]

2. Az angyalok eredete.

1. *Tétel.* **Az angyalok teremtmények;** azaz Isten őket mindenható teremtő tevékenységével semmiből hozta létre. *Hittétel.* — *Ellene* vannak a gnósztikusok, kik a szellemi valókat az ősszellemből eredő kiáramlásoknak, emanációknak tekintik ; és a pogányok, akik teogoniáikban annak a hiedelemnek hódolnak, hogy nemződés útján is jöhetnek létre szellemi valók. Az Egyház hivatalos tanítása kifejezésre jut a *IV. lateráni* és a vatikáni zsinaton.[2]

A *Szentírás* tanítása világos : «Általa (a Fiú által) teremtetett minden az égben és a földön, a láthatók és láthatatlanok, a trónusok, az uralmak, a fejedelemségek és a hatalmasságok ; minden ő általa és őérette teremtetett».[3] A *szentatyák* élesen tiltakoznak a manicheusoknak ama fölfogása ellen, hogy szellemek eredhetnek Isten szubstanciájából.[4]

Ésszel is könnyű fölérni, hogy az angyalok csak teremtés útján jöhetnek létre. Mint szellemi valók ugyanis egyszerűek ; tehát nem származhatnak megosztódás útján, ami velejár minden nemződéssel. Istenből azért sem szakadhatnak ki, mert Isten föltétlen egyszerűsége és változatlansága minden megoszlásnak még a gondolatát is kizárja.[5] A manicheusok és pogányok csak azért lehettek más véleményen, mert Istenről anyagizű monista eszméjük volt.

2. *Tétel.* **Az angyalok az időben, illetve az idővel jöttek létre.** *Hitigazság* a IV. lateráni zsinat szerint : «Az idő kezdetén teremtette Isten az angyali világot.» Ezt a szentatyák jórésze kifejezve látja már a Szentírás első versében : «Kezdetben teremté Isten *a mennyet* és a földet», melyet általában úgy értelmeztek, hogy kezdetben teremtette Isten a látható és a láthatatlan világot. Az Apostoli hitvallás cikkelyét : Hiszek Istenben, mennynek és földnek teremtőjében, az Athanasianum így adja: az összes látható és láthatatlan valók teremtőjében.[6]

Isten az angyalok világát az anyagi világgal egy időben teremtette és nem előbb. Ez *nem hittétel.*

A *IV. lateráni zsinat* ugyan azt mondja : «egyszerre (vagy együtt) az idő kezdetétől fogva (simul ab initio temporis).» Ez a simul azonban jelentheti azt, amit Sir-nál : «Aki örökké él, az teremtett mindent egy-

[1] Cf. *Aristot.* Metaph. XII 8 ; *Platon* Tim 40. Sympos. 202 d. [2] Later. IV. *Denz* 428 ; Vatic. 3 cp 1 c. 5 Deo *Denz* 1783 1805. [3] Col 1$_{16}$; cf. Rom 8$_{38}$ Ps 102$_{19-22}$ 148$_{1}$. Job 38$_{4-7}$. [4] *August.* Faust. XV 5 k. ; Ctra Secundin. 5 k. ; Synod Bracar. (a. 561) c. 5 *Denz* 235 ; cf. *Iustin.* Dial. 102, 4 ; 128. [5] *Thom* I 61, 1. [6] Cf. Job 38$_{4-7}$ Os 2$_{21}$ 2 Mac 15$_{13}$ Nehem 9$_{5}$ Col 1$_{16}$.

aránt» (Vulg. simul; Sept. κοινῇ = együttesen, egy egészként[1]). Mindazáltal tételünk nagyon *valószínű* szemben az ellenkezővel: *a)* A zsinat által valószínűleg jelzett dologi együvétartozásnak, összerendezésnek természetszerűen kínálkozó velejárója az időbeli együttesség. Ha Isten a két világot egymásnak teremtette, akkor a legtermészetesebb, hogy egyszerre is teremtette. Mint Szent Tamás teologiai megfontolása mondja: az angyalok a teremtésnek egy része. Minthogy Isten művei tökéletesek, nem valószínű, hogy Isten az egyik részt előbb alkotta, mint az egészet. *b)* Ezt az Irás is jelzi a «Kezdetben teremté» közvetlenül kínálkozó értelmével; és nem mond ellen Jób: «Hol voltál, mikor a föld alapjait letettem? ... Miközben együttesen dicsértek engem a hajnali csillagok, és ujjongtak az Isten fiai mindnyájan?»[2] Ez ugyanis értelmezhető a második teremtésre. A szentatyák állásfoglalása nem egyöntetű; sokan azt tanították, hogy Isten előbb teremtette az angyalokat, mint a látható világot.[3]

48. §. Az angyalok természete.

Diekamp II 13 14; *Bartmann* I § 69; *van Noort* 2, 1; *Pesch* III n. 261–388; *Scheeben* II 56–93; *Petav.* De ang. I 2–14 II 1–5. — *Thom* I 58–60; 106 107 111 114; Gent. III 108–110 IV 93 kk.; Verit. 8; *Suarez* De ang. I 5–15 II–IV; *Salmant.* De ang. 1–9; *Billuart* de ang. 1, 3–5; 2; 3; 7; 8, 1; *Berti* De ang. X 1, 2–5; 2, 1–6 12; *Frassen* De ang. 1, 2 3; 2. — W. *Schlössinger* Die Stellung der Engel in der Schöpfung (Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie Jahrgang 25 27); Die Erkenntnis der Engel (u. o. 22 23); Das angelische Wollen (u. o. 24); Fr. *Schmid* Quaestiones selectae ex theologia dogmatica 1891 p. 28 kk.

1. Az angyalok tiszta szellemisége.

Tétel. **Az angyalok tiszta szellemek;** azaz nincsenek testi szervezethez kötve, mely létüknek vagy tevékenységüknek akár föltétele akár szerve volna. — Hogy az angyalok *az embernél kiválóbb szellemi valók, hittétel* a IV. lateráni zsinat alapján. Hogy *tiszta szellemek* a tétel értelmében, ma általánosan elfogadott *biztos* nézet, melyet a lateráni zsinat is jelez, mikor az angyalokat megteszi felső foknak ebben a rangsorban: anyag, anyag-szellemi egység, szellem. Ha ugyanis lényegesen anyaghoz kötött szellemek volnának, nem képviselnének új fokot a teremtésben, hanem csak finomabb kiadásban megismételnék az embereszmében is kifejeződő teremtői gondolatot.

Bizonyítás. A *Szentírás* állandóan szellemeknek nevezi az angyalokat. Ezzel azonban a fönt meghatározott értelemben tiszta szellemeknek akarja őket mondani; nem ugyan forma szerint, de igenis tartalmilag: *a)* Maga az Üdvözítő értelmezte hitelesen a szentírási szellemeszmét, mikor föltámadása után megjelent tanítványainak: «Tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontjai nincsenek, amint látjátok, hogy nekem van».[4] *b)* Az angyalokat tudatos ellentétben az emberrel nevezi szellemeknek: «Mikor a tisztátalan lélek kimegyen az

[1] Sir 18_1; *Thom* Opusc. 19, 2. [2] Job 38_{4-7}. [3] Igy pl. *Naz.* Or. 38, 9 10; *Chrys.* in Gen hom. 2, 2; *Ambr.* Hex. I 5; *Hilar.* in Ps 135, 8. A mi állásfoglalásunk értelmében: *Epiph.* Haer. 24, 25; *Theodoret.* in Gen 3; *Aug.* Civ. Dei XI 33. [4] Lc 24_{39}.

emberből. . .»[1] «Nem a test és vér ellen kell tusakodnunk, hanem a fejedelemségek és hatalmasságok ellen, a gonoszságnak égi magasságokban levő szellemei ellen.»[2] Ha tehát az angyalok a Szentírás előadása szerint testben jelennek meg (angelophaniae), ez a testük csak látszatos, mint Ráfael maga megmondja Tóbiásnak: «Látszólag ugyan ettem és ittam veletek; én azonban láthatatlan étellel és itallal élek, mely rejtve van az ember szeme elől».[3] Ami a *hagyományt* illeti, a szentatyák tekintélyes része kifejezetten szellemiséget tulajdonít az angyaloknak.[4] Igen határozottan ebben az értelemben foglal állást Szent Tamás is, és vele a hittudósok túlnyomó többsége a középkorban.

Nem kevesen (Iust., Clemens Al., Basil., Ambr., Gennadius, Fulgentius stb.[5]) azonban a szentatyák közül, sőt középkori hittudósok is sokan Bonaventurától Caietanus-ig és Banez-ig azt *tanították, hogy az angyaloknak is van testük;* igaz, sokkal finomabb és tökéletesebb, mint az embernek: «szellemies test», miként a föltámadottaknál.[6] Ennek a föltűnő jelenségnek van *a) exegetikai oka.* Ezek az atyák ugyanis nem egy szentírási helyet csak úgy tudtak értelmezni, ha az angyaloknak testet tulajdonítottak. Igy: «Angyalaidat szélvésszé teszed, és szolgáidat perzselő tűzzé» (Vulg.)[7]. Ennek helyes értelme (melyet az új magyar szentírás-fordítás ad is): Isten az angyalokat fölhasználja akaratának végrehajtására és hatalmának nyilvánítására, különösen itéleteinek végrehajtására, miként a szélvészt és a tüzet. Továbbá: «Látták az Isten fiai (sok Sept. kódexben: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ), hogy az emberek lányai szépek, és feleségül vették közülük mindazokat, kiket kiszemeltek».[8] Ezen akadt meg Szent Ágoston[9] is, és a középkori teologusok is a kelleténél többet foglalkoztak azzal a kérdéssel, mikép léphettek házasságra emberekkel az angyalok.[10] A szövegösszefüggésből azonban kétségtelen, hogy az Isten fiai itt a jámbor emberek, nevezetesen a setiták. *b)* Van *bölcseleti oka.* Az akkori sztoikus bölcselet hatása alatt akárhányan nem tudták elgondolni a merő szellemiséget, és minden lény fönnállásához szükségesnek itéltek egy (az illető lény mivoltához méltó) testiséget, még Istennél is. Náluk tehát a testiség kevésbbé szabatos, de nem hibás fölfogás szerint voltaképen szubstancialitást jelent. *c)* A legtöbb *skolasztikus,* aki ehhez a fölfogáshoz hajlott, arra a magában helyes meglátásra támaszkodott, hogy az angyalok szellemisége egyfelől nem abszolút szellemiség, miként az Istené, hanem létében és fönnállásában az anyagvilágra van utalva; másfelől nem tiszta ténylegesség (actus purus), hanem képességekkel van teli. Náluk tehát, különösen a ferenceseknél anyagiság annyi mint képesség, potencialitás. Tehát valamilyen értelemben szabad az angyalokat anyagi valóknak nevezni: «Az angyali valók középhelyet foglalnak el Isten és a testi valók között; ám a középső, ha egyik véglethez hasonlítom, a másik végletnek látszik; így pl. a langyos a forróval összehasonlítva hidegnek látszik».[11]

[1] Lc 11$_{24}$. [2] Eph 6$_{12}$; cf. Col 1$_{16}$ Mt 8$_{16}$ Lc 6$_{18}$ 9$_{39}$ 10$_{20}$ Act 23$_{8}$ Heb 1$_{14}$ Ap 1$_{4}$. [3] Tob 12$_{19}$; cf. Jud 13$_{20}$ Dan 9$_{21}$ 14$_{35}$. [4] *Euseb.* Demonstr. ev. IV 1; *Nazianz.* Or. 28, 31; 31, 15; *Chrysost.* in Gen 22, 2; *Nyssen.* in or. Dom. 4; *Theodoret.* in Gen 40; *Ps. Dionys.* Cael. hier. 15; *Gregor. M.* Moral. II 7, 8; IV 3, 8. [5] *Iustin.* II 5; *Clemens* A. Paedag. III 2 fin.; cf. *Fulgent.* Trinit. 9. [6] 1 Cor 15 értelmében. [7] Ps 103$_{4}$. [8] Gen 6$_{2}$ cf. Jud$_{6}$. [9] *August.* Civ. Dei XV 23. [10] Cf. *Thom* I 51, 3 ad 6. [11] *Thom* I 50, 1 ad 1; cf. *Damascen.* Fid. orth. II 3.

A *teologiai megfontolás a) lehetségesek*nek találja a tiszta szellemeket. Megállapítja ugyanis, hogy a testtől megvált lélek is a föltámadásig test nélkül, tiszta szellem módjára él; sőt a bölcselő halhatatlanság tana a léleknek ilyen létet tulajdonít az egész örökléten keresztül. *b)* Másrészt pedig *illő*nek találja, hogy legyenek testetlen szellemek, mert hisz csak így valósul az emberrel szemben egy új teremtő gondolat: a szervezethez nem kötött szellem; és csak így érvényesül kellőképen a változatosságnak Szent Tamástól annyit hangoztatott törvénye a teremtésben.

Az angyaloknak az anyagvilághoz való viszonya. — Jóllehet az angyalok szellemi valók, mégsem tiszta szellemek abban az elvont értelemben, hogy az anyagvilággal semminemű kölcsönhatásban nincsenek, mint a Leibniz-féle monasok. A Szentírás tanusága szerint ugyanis nem teljesen függetlenek az anyagvilág kategóriáitól, a tértől, időtől, változástól, kölcsönhatástól.

1. Az angyalok mint szellemek *nem szükségkép foglalnak el helyet*, amint tévesen gondolta Theodorus Mopsuestenus és Theodoretus. Egy pontban is lehetnek; sőt egyszerre többen. Hisz a szellemi valókban nincs rész részeken kívül, sem taszító erő, minek következtében kiszorítanák egymást. Miként sok gondolat megfér egy elmében egyszerre anélkül, hogy feszélyeznék és szorítanák egymást, épúgy lehet sok angyal egyszerre egy helyben. De amikor tevékenységet akarnak kifejteni az anyagvilágban, *nekik is el kell foglalni tevékenységük helyét*. A Szentírás tanusága szerint nagy utakat tesznek, nemcsak avégből, hogy változásokat idézzenek elő a látható világban, hanem azért is, hogy tájékozódjanak, tanuljanak;[1] és egyszerre csak egy helyen tevékenyek.[2] Tevékenységük köre azonban sokkal nagyobb, mint az emberé; továbbá a helyet, ahol vannak, nem test módjára (circumscriptive), hanem szellem módjára (definitive) foglalják el, amennyiben ott érvényesítik erejüket (praesentia per contactum virtutis).[3]

2. Ami az angyaloknak az időhöz és a változáshoz való viszonyát illeti, minthogy időben vannak teremtve, *az idő egymásutánja* rájuk és létükre is vonatkozik. Nem rendelkeznek egyszerre minden léttartalommal, melyre egyáltalán képesek, hanem az egymásután bontakozik ki tudatuk előtt. Az angyalok szellemisége nem abszolút egyszerűség, miként Istené; létük kizárja ugyan a fizikai, ősanyagból és formából való összetettséget, de nem a metafizikait, a potencialitást. A kinyilatkoztatás tanusága szerint az angyalok gyakrabban tanakodnak, fontolgatnak, terveiket megváltoztatják.[4]

Két irányban azonban mégis viszonylag szabadok a változással szemben: *a) Nincsenek kitéve a szubstanciás változásnak*, miként az ember (halál). Mint szellemi valók természettől halhatatlanok,[5] és nem természetfölötti isteni ajándék útján, mint Scotus, Biel, Vasquez tanították. Halhatatlanságuk természetesen még gondolatban sem függetleníthető Istentől; és nem magától való abszolút halhatatlanság az, miként Istené. *b)* Azután tiszta szellemiségüknél fogva az anyagvilág változásai nem ragadják úgy magukkal, mint minket, kik testünk révén bele vagyunk vetve a

[1] Cf. Job 1–2 Zach 1 6 Tob 12 Ap passim Mt 4_{11} Mc 13_{32} Lc 2_{15} 8_{27-33} Eph 6_{22} 2 Pet 2_4. [2] Tob 8_3 Eph 6_{12} Ap 12_8. [3] *Thom* I 52, 1; Pot. 3, 19 ad 2; Quodlib. I 4 c. [4] Cf. Dan 4_{14} 10_{13}–11_1; *Thom* I 9, 2. [5] Cf. Lc 20_{36}; *Thom* I 50, 5; Gent. II 30 55.

változások kellő sodrába. Elevenebb és erőteljesebb szellemi életük a multat könnyebben és biztosabban jeleníti meg és a jövőbe messzebb területen és nagyobb sikerrel hatol be. Ezáltal élettartamuk az idővel szemben bizonyos fokig függetlenné válik; tartamuk a skolasztikusok szerint az *aevum*, mely az idő és örökkévalóság között foglal helyet (30. § 2).

2. *Az angyalok természeti képességei.*

Az angyalok mint szellemi valók értelemmel és akarattal rendelkeznek, és akaratukat a világ folyásában bizonyos fokig érvényesíteni is tudják, azaz *van tetterejük*, hatalmuk.

1. *Az angyalok értelme* az emberinél sokkal kiválóbb. Ez a Szentírásnak biztos tanítása, mely az angyali kiválóságot általában és az angyali tudást külön az ember számára eszménynek és mértéknek állítja oda. A zsoltáros általánosságban mondja: «Kevéssel tetted őt (az embert) kisebbé az angyalnál».[1] Azután a tudást illetőleg: «Te azonban uram király, olyan bölcs vagy, amilyen bölcs az Isten angyala, s így mindent megértesz a földön».[2] Az Üdvözítő szerint az ítélet napját senki sem tudja, «még az ég angyalai sem».[3]

Mindazáltal az angyal tudása *nem terjed ki a)* az ember szabad jövő cselekedeteire.[4] A szabad jövő cselekedetek ugyanis jelen teremtett okaikban nincsenek adva, hanem csak nagyon is szűk határok közt, bizonytalan körvonalakkal vannak jelezve; ezek alapján csakis bizonytalan sejtéseknek lehet helye.[5] *b)* Nem tudják az ember rejtett, titkos gondolatait, érzéseit, elhatározásait.[6] Az emberi lélek ugyanis mint szellem nem természetszerű szükséggel nyilatkozik meg kifelé; legbelseje csak saját maga és teremtője előtt áll nyitva; más számára csak akkor, ha megnyitja. *c)* Még inkább rejtve vannak előttük Isten titkai.[7]

Az angyali tudás tárgykörének és módjának részleteire nézve teljességgel következtetésekre vagyunk utalva. *Szent Tamás* a tiszta szellemnek aristotelesi fogalmára és az aristotelesi kozmologiára támaszkodva az angyalokat a hold fölötti változatlan égitestek mintájára fogja föl,[8] és a következőkép *jellemzi a természeti angyali értelmet:*[9]

Az angyali tudásnak közvetlen sajátos tárgya (obiectum immediatum specificum) a teremtett lényegek a maguk általános eszmei mivoltában, nem mint az embernél az érzéki egyedben valósuló általános eszme (intellegibile in sensibili). Ezeket *az eszméket* minden egyes angyal a létrejöttekor hozományul *készen kapja* (scientia infusa), mielőtt még föltárulna előttük a látható világ, mely amaz eszméknek megtestesülése. Igy Isten eszméinek kétféle kisugárzása van: egy az angyali elmékbe és egy a látható világba.[10] Ez eszmék közvetítésével megismerik Istent közvetve,

[1] Ps 8$_6$; cf. Gal 4$_{14}$; 2 Pet 2$_{11}$. [2] 2 Reg 14$_{20}$. [3] Mc 13$_{32}$; Mt 24$_{36}$. [4] Is 43$_{23}$ 46$_9$ Mt 24$_{36}$. [5] *Thom* I 57, 3. [6] 3 Reg 8$_{39}$ 2 Chron 6$_{30}$ Jer 17$_9$; cf. *August.* Gen. lit. XII 17, 34; 22, 48; *Thom* I 57, 4; Verit. 8, 13. [7] 1 Cor 2$_{11}$. [8] *Thom* I 55, 2. [9] *Thom* I 55 ss.; Gent. II 96 ss.; Verit. 8, 6 ss. [10] Szent Tamás és követői itt Szent Ágostonra támaszkodnak, aki szerint az angyalok létük első pillanatától kezdve látják a teremtendő dolgokat az Igében: cognitio matutina; utóbb pedig Isten megmutatja nekik a már megteremtett világot (abban a hat képben, melyet a Hexaémeron tár elénk): cognitio vespertina. Civ. Dei XI 29; Gen. lit. II 8, 17.

következtetés útján, saját magukat pedig közvetlenül tulajdon tevékenységük, illetve szubstanciájuk által. A létező valókat az angyal úgy ismeri meg (Szent Ágoston cognitio vespertina-ja), hogy a teremtett dolgoknak veleszületett eszméit a létezők felé mint figyelmének határpontjai felé fordítja, s ezek aztán terminálják, de nem determinálják ismereteit. A természet rendjében az angyal nem tévedhet: amiről van készen kapott, veleszületett eszméje, azt helyesen ismeri meg; arról pedig, amiről nincs, nem alkot ítéletet.

Hogy milyen lehetne és lehetett volna az angyalok pszichologiája, azt jól megvilágítja Szent Tamás levezetése. A tényleg *létező angyali világrendre* azonban nem mindenestül illik rá. Itt kétségtelen ugyanis, hogy az angyalok bizonyos dolgokat nem ismernek meg helyi megközelítés nélkül; vagyis a testek, az anyagvilág lényei nemcsak terminálják, hanem befolyásolják, determinálják ismeretüket.[1]

2. Hogy *az angyaloknak van személyes szabad akaratuk*, következik szel emiségükből. A Szentírás kifejezetten is tanusítja, mikor erkölcsi magatartást tulajdonít nekik;[2] nevezetesen az angyalok próbája és sokaknak bukása csak a szabad akarat föltevése mellett lehetséges. Minthogy az angyalok értelme áthatóbb az emberinél, nevezetesen tisztábban látják a célokat, kivált a végcélt és a kínálkozó eszközöknek alkalmasságát vagy alkalmatlanságát, s mivel a test és az anyagvilág kisértései nem vetnek akadékot célirányos törekvéseiknek: akaratuk az emberinél sokkal nagyobb erővel, állhatatossággal és következetességgel irányul a jóra, és különösen a végcélra, sokkal kevésbbé hozzáférhető a változásnak és nevezetesen a bűnnek.

Egyáltalán *változhatatlan és vétkezhetetlen-e az angyal?* — Sok *tomista* és Alexander Halensis szerint az angyal már létrejöttének első pillanatában rendelkezik egész eszmekészletével, mely állásfoglalásainál szóbajöhet, s ezért mindjárt léte első pillanatában végleg foglal állást, és azután már változhatatlan az akarata. Nem mintha a változás absztrakt lehetsége nem maradna meg benne; hanem, mert nincs ami változásra, tehát vétkezésre is késztetné. A vétkezés lehetősége csak akkor áll elő az ő számára, amikor természetfölötti parancsot kell teljesítenie, mely esetleg ellenére jár természeti vágyainak és homályban hagyja értelmét. Mások (*Scotus*, Aegidius Colonna, Vasquez, Suarez, Petavius, Billuart) ellenben azt tartják, hogy az angyal, míg végállapotát el nem érte, változékony és vétkezhetik is. És ennek a nézetnek nagyobb a valószínűsége. Mert egyrészt az angyal nem abszolút, hanem teremtett szellem, és mint ilyen alá van vetve az időnek, tevékenységét kénytelen mozzanatok egymásutánjában kifejteni. Ezzel azonban már adva van a lehetőség (de nem egyúttal a valószínűség) arra, hogy egy adott helyzetben figyelmen kívül hagyja a végcélt. Még sokkal inkább alá van vetve akarata annak a változandóságnak, mely az érzelmi életben nyilvánul. Az angyali akarat ugyanis a jónak nem teremtője, hanem csak áhítója; tehát alkalmas arra, hogy a jónak gondolata megihlesse és fölgerjessze. Csakugyan az Irás és a liturgiák szerint az angyal tud örülni, szomorkodni, lelkesedni, gyűlölni.[3]

[1] Job 1₇ 2₂ Mt 13₄₁ 1 Pet 5₈ Eph 3₁₀. [2] Ps 102₂₀ Lc 15₇ 1 Pet 1₁₂ 2 Pet 2₄ stb. [3] Cf. Lc 15₇ 1 Pet 1₁₂.

3. *Az angyalok tettereje*, hatalma érvényesül az anyagvilágban, az emberrel szemben és a tiszta szellemek világában.

a) Az angyalok képesek *az anyagvilág* erőit és tömegeit mozgósítani bizonyos célok és hatások elérésére (per applicationem virtutis); még pedig sokkal nagyobb arányokban, mint az ember; nevezetesen több erőt, gazdagabb és meglepőbb kombinációkban tudnak mozgósítani; ebből magyarázhatók meg a bukott angyalok látszólagos csodatevései. Ezt a tényállást elárulják már egyes angyalcsoportok nevei is: erősségek és hatalmasságok[1]; ez a hatalmuk különösen nagy arányokban mutatkozik, mikor végrehajtják Isten büntető itéleteit.[2] De az elme is következteti az angyalnak magasabb szellemiségéből. Hisz az ember technikai teljesítményei is kézzelfoghatóan mutatják, hogy a gondolat, a szellem hasonlíthatatlanul erősebb az anyagnál. Az ember csak szelleme vagyis esze és akarata által tud úrrá válni a nála sokkal erősebb állatok és a természet erői fölött, amennyiben az adott természeti erőket és törvényeket kombinálja és határozott célokra irányítja; mens agitat molem. Az angyaloknak ez a hatalma azonban természetesen nem korlátlan: mindig bizonyos térre van korlátozva, s a teremtés és az igazi csodatevés határáig nem érhet el.

b) Az angyalok tudnak *hatni az embernek* nemcsak testére (ez ugyanis adva van az anyagvilág fölötti hatalmukkal), hanem a *lélekre* is. Ez a Szentírás kétségtelen tanítása: az angyal megjelent álmában Józsefnek és másoknak.[3] Ez a hatás azonban csak közvetett és erkölcsi lehet. Az angyalok ugyanis az anyag fölötti hatalmuknál fogva tudnak hatni az emberi fantáziára, régi képzetek fölidézése és újak megindítása által, amennyiben t. i. megfelelő tárgyakat állítanak az érzéklés elé; és így közvetve az értelemre és akaratra is hatnak; továbbá érzéki gerjedelmeket tudnak kelteni, és így is közvetve befolyásolják az akaratot.[4] Az angyalok látható megjelenése (angelophania) ezek értelmében kétfélekép lehetséges: Az angyalok képesek bármilyen anyagot, tehát a levegőt is test formájára alakítani, és az így megformált testtel megfelelő életműködéseket végeztetnék; nem mintha ezt a testet belülről tudnák éltetni és alakítani, hanem van hatalmuk és erejük irányítani (non tamquam informatores, sed tamquam motores repraesentati per corpus mobile; olyanformán mint a búvár a búvárruhában van).[5] Képesek azonban külső anyag igénybevétele nélkül is úgy hatni érzékeinkre, hogy testi megjelenés gyanánt fogjuk föl. A megjelenés előbbi módja mindenesetre a gyakoribb.

c) A szellemi világban az angyalok mindenekelőtt képesek gondolataikat közölni. A Szentírás nem egyszer szól az angyalok nyelvéről és beszédéről.[6] *Az angyali beszéd* mivoltát Szent Tamás[7] így gondolja: Az angyal a közlésre szánt gondolatát egy akarati elhatározással a megszólítotthoz igazítja; és ez elégséges föltétel arra, hogy a megszólított a szólóról való egyetemes ismeretéből, melyet teremtésekor készen kapott, kiválogassa és megjelenítse tudatában a kérdéses gondolatot. — A kinyilatkoztatás szerint bizonyos angyaloknak mások fölött annyiban is van hatalmuk, hogy el tudják őket távolítani az égből,[8] avagy megkötni.[9]

[1] 2 Pet 2. [2] Is 37$_{36}$ Tob pass. Mt 28$_2$; cf. 8$_{32}$; Ap 5$_8$ 8$_3$ 14$_{18}$ 15$_7$. [3] Mt 2$_{13}$; cf. Zach 1$_9$ Lc 22$_3$ Jn 13$_2$. [4] *Thom* I 111, 1–3; 106, 2. [5] *Thom* 1 51, 2 3. [6] 1 Cor 13$_1$; cf. Zach 1$_9$. Is 6$_3$ Dan 8$_{16}$. Jud$_9$. [7] *Thom* I 107, 1. [8] Ap 12. [9] Tob 8$_3$ Jud$_6$ 2 Pet 2$_4$ Ap 9 etc.

3. Az angyalvilág tagozottsága.

1. *Az angyalok száma* meghaladja az emberi képzeletet: «Ezernyi ezren szolgáltak neki és tízezerszer százezren hódoltak neki».[1] «Van-e száma (Isten) seregeinek?»[2] A bukott angyalok száma is megolvashatatlan sokaság.[3]

A *szentatyák* olykor kisérletet tesznek ennek a számnak legalább viszonylagos meghatározására és evégből misztikus értelmezésben fölhasználják a tíz drachma vagy a száz juh példabeszédét[4]: az elveszett az ember, a megmaradottak az angyalok, kiknek száma eszerint úgy viszonylik az emberéhez, mint 99 vagy 9 az 1-hez. Azonban az ilyen számítgatásokra a kinyilatkoztatás nem nyujt semmiféle alapot. Annyit azonban belát és kikövetkeztet a hivő *elme*, hogy az az Isten, aki fogyhatatlan változatosságban teremtett megszámlálhatatlan egyedet és fajt a látható világban, teremtő erejének és leleményességének ezt a kimeríthetetlen termékenységét nem tagadhatta meg abban a szellemvilágban, mely a teremtés virága, melyben a teremtésnek rendeltetése, Istennek formális dicsőítése a legtisztábban jut kifejezésre. Szent Tamás szerint több angyalfaj van, mint anyagi létfaj.[5]

2. Mikép tagolódik az angyaloknak ez a nagy száma? Albertus és Toletus szerint az angyalok egy fajt alkotnak és csak szám szerint különböznek egymástól. A legnagyobb fokban *valószínű* azonban, *hogy az angyalok beláthatatlan serege fajokba van osztva* és ép úgy mint a látható világ, gazdag változatú kozmoszt alkot. *a)* A *Szentírás* ugyanis állandóan említi az angyalok bizonyos osztályait: a szeráfokat,[6] a kerubokat,[7] a négy élőt,[8] a királyi-székeket[9] stb. Ezek az elnevezések, ha nem is teljesen egyértelmű hozzárendeléssel, általában nemcsak hivatali hanem természeti különbségeket is jelölnek. Különfélekép vannak ugyanis leírva, különféle dolgokhoz vannak állandóan hasonlítva (csillagok, lámpások, drágakövek[10]); és ami fő: ezek a nevek a bukott angyalokat is megilletik[11]; azok pedig kiestek hivatalukból. *b)* Ezért a *szentatyák* is általában azon a nézeten vannak, hogy ezek a szentírási csoport-nevek természeti különbségeket jelölnek.[12] *c)* A teremtés jelentős alaptörvénye: az *egység, mely a változatosságban mutatja meg erejét*, érzékeny csorbát szenvedne, ha épen a legkiválóbb teremtményekkel szemben volna fölfüggesztve. Egyetlen angyalfaj létezése monotoniát, sőt bizonyos mechanizmust vinne bele épen abba a világba, mely magasabb szellemiségénél fogva a mechanizáltságnak és egyhangúságnak teljes ellentéte.

Vajjon *az egyes fajok egyedekbe bontakoznak-e* vagy sem, erre nézve Szent Tamás azt tanítja, hogy minden faj csak egy egyeddel van képviselve. Mert úgymond, az egyedítés elve (principium individuationis) a meghatárolt, megjelzett anyag (materia signata); s minthogy ez hiányzik a tiszta szellemek világában, nincs ami ott egy-egy angyalforma (faj)

[1] Dan 7_{10}. [2] Job 25_3; cf. Deut 33_2 Ps 67_{18} Mt 18_{10} 26_{53} Lc 2_{13} Heb 12_{22} Ap 5_{11}. [3] Mt 12 Mc 5_9 Ap 9_{16}. [4] Mt 18_{12-14}; Lc 15_{8-10}. [5] *Thom* I 50, 3; cf. Pot 6, 6; Gent. II 92. [6] Is 6_2. [7] Gen 3_{24} Num 7_8. 1 Reg 4_4 2 Reg 6_2 4 Reg 19_{15} 1 Chron 13_6 Ps 79 98 Is 37_{16} Dan 3_{50} Ez 1_{10} 10_3 28_{14} 41_{18}. [8] Ap 4_6. [9] Col 1_{16} Eph 1_{21} 3_{10} stb. [10] Job 38 Is 14 Ez 28. [11] Eph 6_{12} Rom 8_{38} Col 2_{15}. [12] *Iren.* II 54; *August.* Ench 11, 58.

ismételt befogadása által az azonos fajeszmének egyedi változatait tudná létrehozni. — A kérdést a kinyilatkoztatás útmutatásaiból nem lehet eldönteni. A spekulatív megfontolás előtt világos, hogy az angyalvilágban elesik a legfontosabb fajkritérium : «azok az egyedek tartoznak egy fajhoz, melyek egymás között termékeny utódokat képesek létrehozni». Más részről azonban a tiszta szellemi valók is igen sok fogódzópontot nyujtanak lét-tartalmi különbözőség teremtésére : az egymástól és a világtól való függés foka, az értelmi és akarati képességek és élettartalmak lehetséges irányai és fokai, e különbözőségek összerendeléseinek (koordinációinak) eshetőségei szinte kimeríthetetlen lehetőségeket nyitnak arra, hogy amint Isten fajokba sorozta az angyalokat, ugyanígy egy fajon belül számos egyéni vagy osztálybeli változatot (ú. n. tipust) hoz létre, és ilyenformán itt is kiépíti az egység és sokság harmoniájának nagy törvényét.

3. A fajokba tagozódó angyali seregek jól rendezett birodalmat alkotnak, amennyiben *karokba sorakoznak, melyek alá- és fölérendeltség viszonyában vannak.* A középkori hittudósok nagy egyértelműséggel az angyaloknak *kilenc karát* sorolják föl, melyek három rendbe, hierarchiába vannak osztva, s alulról fölfelé így sorakoznak : angyalok, arkangyalok, fejedelemségek; erősségek, hatalmasságok, uralmak; trónusok, kerubok, szeráfok. Hierarchiai szerepük Ps. Dionysius szerint abban áll, hogy papi szentelő tevékenységükkel a felsőbbek az alsóbbakat és ezek között ismét a legalsó az embereket megtisztítás, fölvilágosítás útján Istennel egyesítik (via purgativa, illuminativa, unitiva). A skolasztikusok általában úgy gondolják, hogy a legfelső hierarchia Isten szemléletébe van merülve, a középső megalkot és a legalsó végrehajt a világkormányzásra vonatkozó bizonyos terveket.

Ennek a tanításnak az újabb hittudósok egyöntetű nézete szerint nincs kötelező *dogmatikai* jellege. A szentatyák ugyanis általában és rendesen hét angyali kart számlálnak (Szent Pál alapján[1] öt, hozzá : angyalok és arkangyalok) ; kilencet a latin egyházban először Ambrosius, a keletiben Cyrillus Hieros. említ ;[2] de csak Ps. Dionysiusnak és Nagy sz. Gergelynek tekintélye (nekik a középkoriak általában az angyalokra vonatkozólag külön magánkinyilatkoztatást tulajdonítottak) terjesztette el. A Szentírás más karokat is sorol föl ; Aranyszájú sz. János szerint is «bizonyára vannak még más karok is[3] ;» S ezt látszik jelezni Szent Pál is : A föltámadott Krisztusnak helye mennyekben van «minden fejedelemség és hatalmasság, erő és uralom és minden név fölé, melyet említenek nemcsak ezen a világon, hanem a jövendőben is».[4] Tehát *nem biztos, hogy csak kilenc angyali kar van.*

Sokkal *nagyobb valószínűsége van annak a tanításnak, hogy az angyalok három hierarchiát,* vagyis három szent rangosztályt *alkotnak.* Lehet ugyanis, hogy erre utal Szent Pál, mikor azt mondja, hogy a harmadik égbe ragadtatott[5] ; és ezt javallja a látható világ hármas nagy tagoltságának analogiája is (ásvány-, növény-, állatország) is. Az egyes karokat azonban esetleg nem kell mind úgy beosztani ezekbe a rangsorokba, mint Ps. Dionysius tette. Igy pl. Szent Mihály, akinek a Szentírás a legkiválóbb szerepet

[1] Eph 1_{21} és Col 1_{16}. [2] *Ambros.* Apol. David 5, 20 ; *Cyril. H.* Cat. 23, 6. [3] *Chrysost.* De incomprehensibili hom. 4, 2 ; cf. *Iren.* II 21 ; *August.* Prisc. 14 ; Enchir. 58. Jelentős, hogy a legrégibb prefáció is tizet említ : Const. Apost. VIII 12, 8. [4] Eph 1_{21}. [5] 2 Cor 12_2.

tulajdonítja,[1] és aki arkangyalnak van nevezve[2] (s valószínűleg vele együtt Ráfael és Gábriel is), aligha tartozik az utolsóelőtti rangosztályba.

49. §. Az angyalok természetfölötti hivatása és a jó angyalok.

Diekamp II § 16 17 ; *Bartmann* I § 70 ; *van Noort* 2, 2 3 ; *Pesch* III n. 389–407 ; *Scheeben* II 483–94 ; *Petav.* De ang. II 6–10. — *Bonavent.* Brevil. 2, 8 ; *Thom* I 62 111–113 ; Gent. III 78 kk. ; *Suarez* De ang. V VI ; *Billuart* De ang. 4 ; 8, 2 *Berti* X 2, 7 8 13 ; *Frassen* De ang. 3, 1 2. — D. *Palmieri* De ordine supernaturali et de lapsu angelorum 1910.

1. Az angyalok természetfölötti hivatása.

1. *Tétel.* **Az angyalok mind Isten boldog színe látására voltak hivatva és evégből megfelelő kegyelemben részesültek.** *Biztos.* V. Pius Baius-al szemben megállapítja, hogy az angyalok számára az örök boldogság nem csupán jutalom, hanem kegyelem is.[3]

A *Szentírás* a jó angyalokról gyakran azt mondja, hogy Istennél vannak, Istent látják.[4] De a bukott angyalokról is azt tanítja, hogy nem álltak meg az igazságban,[5] vagyis abban a vonatkozásban Istennel szemben, melybe teremtésükkor állítva voltak ; és nem tartották meg méltóságukat.[6] Valamennyit Jób Isten fiainak nevezi,[7] és Szent Pál úgy mutatja be, mint ugyanannak a természetfölötti országnak polgárait, melynek az emberek is tagjai.[8]

Ez a *szentatyák*nak is meggyőződése. Szent Ágoston azt mondja : «Isten egyszerre hozta létre természetüket és adta kegyelmüket».[9] A keleti atyák szerint az angyalok a Szentlélektől kapták ugyanazt a szentséget, mellyel ő természet szerint rendelkezik.[10] Széltében tanítják azt is, hogy az ember teremtése csak a bukott angyalok okozta hézagok kitöltése végett történt.

A *teologiai megfontolás* megállapítja, hogy az angyalok a természetfölötti hivatásra *rátermettek*. Hiszen szellemek ; a szellem pedig fogékony arra, hogy a legbensőbb istenközösségbe emeltessék. De viszont bármennyire kiváló lények is, természettől még sincs képességük és jogcímük erre a közvetlen benső istenközösségre. A jelesebb teremtmény is mérhetlen távolban van Istentől. Az angyalok *tényleges* természetfölötti hivatása eleve nagyon valószínű : *a)* Ha egyszer van egyáltalán természetfölötti rend, amint ez kétségtelen (53. §), akkor abból nem lehetnek kirekesztve a legkiválóbb teremtmények. *b)* Ha az ember természetfölötti életre van hivatva, akkor nyilván a nála annyival kiválóbb angyal is. Ez a tény aztán módot ád az embernek természetfölötti életének mindjárt a kezdetén csatlakozni a világokat átfogó természetfölötti birodalomnak egy már jól megszervezett és kiérett tartományához ; és fölmenti őt attól, hogy ebben a fölötte nehéz dologban előképek és támogatás nélkül a kezdeményezés

[1] Ap 12$_7$. [2] Jud$_9$. [3] *Denz* 1003 1004. [4] Is 6$_3$ Dan 7$_{10}$ 8$_{18}$ Mt 18$_{10}$ Heb 12$_{22}$ Ap 7$_{11}$ 2 Cor 11$_{14}$ 1 Tim 5$_{21}$. [5] Jn 8$_{44}$; cf. Lc 10$_{18}$. [6] Jud$_6$; Is 14$_{12}$. és Ez 28$_{12}$-at sok szentatya tipusos értelemben szintén az angyalokra vonatkoztatja. [7] Job 38$_7$. [8] Col 1$_{16-20}$. [9] *August.* Civ. Dei XII 9, 2 ; cf. XI 11 ; Corrept. et gr. 10, 17 ; *Ambros.* In Ps 118 sermo 7, 8 ; Spirit. S. I 7. [10] *Basil.* Spirit. 16, 38.

és alapítás kockázatos munkájára vállalkozzék. A legmagasabb szellemi életben, a természetfölötti rendben a kezdeményezés és úttörés munkája inkább illik az önállóbb, mozgékonyabb, szellemi erőtől duzzadó angyalokhoz, mint az anyagvilágba nyűgözött és annak ezernyi kölöncével viaskodó emberhez.[1]

Az angyaloknak természetfölötti hivatásukhoz való fölkészültsége. — Az emberi természetfölötti hivatás analogiájából és a természetfölötti rend fogalmából foly, hogy *a)* kaptak kinyilatkoztatást. Hogy ez kifejezetten tartalmazta-e a Szentháromságnak és a megtestesülésnek titkát, mint Suarez tanítja, nem bizonyos; Szent Pál utalásai és a természetfölötti rend leglényegéről vallott fölfogásunk (3. § 1) valószínűvé teszik.[2] *b)* Nem lehet kétséges, hogy megfelelő kegyelemben is részesültek; hisz kegyelem, vagyis természetfölötti tevékenységre képesítő erő nélkül nincs természetfölötti élet; tehát nem is lehet természetfölötti hivatás. A kegyelem mértékét illetőleg Szent Tamás azt tanítja, hogy a természettől fogva kiválóbb angyalok több kegyelemben is részesültek.[3] — Minthogy az angyalok természetfölötti életre voltak hivatva, de nem mindnyájan feleltek meg ennek a hivatásnak, a hittudósok általában *három mozzanatot különböztetnek meg az angyalok életsorában:* 1. a teremtés és természetfölötti fölkészítés; 2. a próba és végleges önelhatározás; 3. a végleges állapot elfoglalása.

Sokat vitatott kérdés azonban, vajjon e mozzanatok mindegyikének milyen természetfölötti tartalom felelt meg, és milyen ütemben követték egymást. Lombardus, a Victorinusok, a régibb és az újabb *ferences iskola* (Halensis, Bonaventura; Scotus), Rupertus szerint az angyalok megteremtésük után egy bizonyos időpontban megfelelő segítő kegyelmet kaptak, melynek erejében határozhattak végleges állapotuk felől. A döntés után a jók megkapták a megszentelő kegyelmet és az örök boldogságot, a hűtlenek pedig az örök kárhozatra jutottak, anélkül, hogy valaha is a megszentelő kegyelem állapotában lettek volna. Nem így a *tomisták*, akikhez ebben a kérdésben a nevesebb molinisták is csatlakoztak. Őszerintük az összes angyalok teremtésük pillanatában megfelelő segítő kegyelmet kaptak, mellyel közreműködve mindnyájan fölkészültek a megszentelő kegyelemre, és azt ugyanebben az időpontban (a dolog természete szerint később, de időben egyszerre) meg is kapták valamennyien. Csak ezután következett a próba és a végleges döntés. Tehát valamennyi angyal a megszentelő kegyelem állapotában volt teremtve. Ez a fölfogás elsőbbséget érdemel nemcsak Szent Tamás tekintélye miatt, hanem, mert mellette szól az atyáknak is túlnyomó többsége[4]; sőt támogatja a Szentírás is, amennyiben valamennyi angyalról azt mondja, hogy igazságban, kiváló méltóságban teremtette őket az Isten.

2. *Tétel.* **Természetfölötti állapotuk véglegesülése előtt az angyaloknak próbát kellett állniok;** vagyis szabad állásfoglalással tanuságot kellett tenniök Isten iránti hódoló odaadásukról.

A bukott angyalokra nézve ez biztos teologiai következtetés. Hittétel ugyanis, hogy a bukott angyalok saját vétkükből lettek gonoszokká,

[1] *Thom* I 62, 2. [2] Eph 3$_{10}$ Col 1$_{6}$ Rom 16$_{25}$. [3] *Thom* I 62, 2.
[4] Cf. *Basil.* In Ps 22 (M 39, 333 s.); *Aug.* Civ. XII 9; *Greg. M.* Moral. XXXII 23.

és estek ki természetfölötti állapotukból.[1] Ez azonban csak úgy lehetséges, ha olyan erkölcsi föladat elé voltak állítva, melytől természetfölötti állapotukban való megmaradásuk függött; vagyis, ha próbán mentek keresztül. Hogy *a jó angyalok is meg voltak próbálva*, bizonyítja az emberek és a bukott angyalok analogiája. S ez abban leli magyarázatát, hogy az üdvekonomiának egyik sarkalatos törvénye: Amit Isten a szabad teremtményeknek ajándékul szánt, arra nézve azt akarja, hogy maguk is megdolgozzanak érte és kiérdemeljék; itt minden adottság egyúttal feladat.

Az eszes teremtményeknek ugyanis van képességük szabadon foglalni állást Isten mellett, és ezért illik, hogy a szabad népek önkéntes hódolatával dicsőítsék teremtőjüket. De másrészt a szabad teremtmények méltósága és lelkierkölcsi életerejük épsége is megkívánja, hogy a maguk munkája eredményének is tekinthessenek valamit abból, amit ajándékul kaptak. Igy olvad teljes összhangba Isten kegyelme és a teremtmény öntevékenysége. Az ajándék erőkifejtés nélkül ernyeszt és szolgalelket nevel; az erőfeszítés azonban megfelelő kezdő tőke és komoly eredmény nélkül csüggeszt és sivárra tesz. Ezért mondja ki Szent Pál: «Aki bajvívásban küzd is, csak akkor nyer koszorút, ha szabály szerint küzd».[2] Szent Tamás pedig így okolja meg ugyanezt a gondolatot: Az örök boldogság a végső cél. Nem illő, hogy mindjárt teremtéskor benne találja magát az a teremtmény, mely csak az egymásután mozzanataiban lepörgő tevékenység útján tudja céljait megközelíteni.[3] Az ilyen megfontolások elől nem zárkózhatott el Szent Ágoston hatalmas szelleme: Fiatal korában még annak a nézetnek hódolt, hogy a jó angyalok Isten boldogító színe-látásában voltak teremtve; tehát számukra próbának nem volt helye.[4] 420 után azonban, mikor pedig már a maga jellegzetes predestinációtanát szinte megdöbbentő élességgel képviselte, azt vallotta, hogy az örök boldogságot hűségük jutalmául kapták.[5]

Az angyal-próba ténye tehát fönnen hirdeti, hogy miként az asztrofizika tanusága szerint a csillagvilágokban is ugyanazok a fizikai-kémiai törvények uralkodnak mint a földön, *a természetfölötti világbirodalom* is *azonos törvények szerint épül föl* és áll fönn.

A próba időpontjára és tartamára vonatkozólag a kinyilatkoztatás csak gyér utalásokat tartalmaz. Ezek alapján nem egészen valószínűtlen, hogy a bukás nem egyszerre történt, és némelyek tovább álltak helyt, mint mások. Továbbá az Ap 12-ben jelzett szellemi harc alig értelmezhető másképp, mint hogy némely felsőbbrangú angyal más alacsonyabb rangúakat megkísértett és magával rántott a bukásba. Bizonyos csak az, hogy az ember teremtésekor a kisértő bukása már befejezett tény volt. Hogy azonban egy-egy angyal belső vívódása és döntése aránylag gyorsan ment végbe, következtethető az angyalok tiszta szellemiségéből, értelmük átfogó erejéből és akaratuk nagy energiájából. Szent Tamás azt gondolja, hogy a próba egy-egy angyalnál általában egy pillanat alatt ment végbe, úgy hogy az angyali életnek három mozzanata (teremtés és természetfölötti fölszerelés,

[1] Later. IV. *Denz* 428; cf. Mt 25_{41}. [2] 2 Tim 2_5. [3] *Thom* I 62, 1. [4] *August.* Civ. Dei XI 19; XII 9, 2; cf. XII 12, 15. [5] *August.* Enchir. 28; Corrept. et gr. 11, 32.

próba, véglegesülés) csak tárgyi és nem időbeli egymásutánt jelent; időben egybeesnek és pedig összeesnek a teremtés időpontjával.[1] A mondottak után ez a kinyilatkoztatás szerint nem valószínű; bár elméletileg nem lehetetlen.

2. *A jó angyalok.*

1. *Tétel.* **Azok az angyalok, kik a próbát megállották, nyomban Isten boldogító színe-látására jutottak.** *Biztos* Origenes-el szemben, aki azt gondolta, hogy az angyalok csak akkor nyerik el örök boldogságukat, mikor az ember iránti kötelességüknek már eleget tettek.[2]

Tételünket nyilván tanítja a *Szentírás* mindazokon a helyeken, hol az angyalokat mint Isten trónállóit, sőt kifejezetten mint Isten-látókat említi.[3] A *szentatyák* a boldog angyalok közösségét mennyei Jeruzsálemnek[4] ünneplik; benne látják a diadalmas egyház őscsiráját, mely a küzdő egyháznak mintaképe, anyja és váró vendéglátója. A teologiai megfontolás ugyanezt következteti az emberi sors analógiájából.[5] — Boldogságukat a jó angyalok természetesen *nem vesztik el többé;* az Isten látásával ugyanis összeférhetetlen a tényleges vétkezhetés (125. § 3).

2. *Tétel.* **A végítéletig a jó angyalok Isten akaratából részt vesznek a világ kormányzásában.** *Biztos.*

A Szentírás ugyanis a jó angyaloknak kétféle szerepet tulajdonít: a trónállást és a szolgálást.[6] Szolgálatuk azonban nem gátolja trónállásukat, s tiszta boldogságukat nem homályosítják el a szolgálat gondjai és a vele járó szomorú tapasztalatok.

Ebben a szolgálatban részt vesznek *a összes angyalok*, nemcsak a négy vagy öt alsó kar, mint Ps. Dionysius és az ő tekintélye alapján általában a skolasztikusok tanították. Hisz azt mondja az Irás: «Nemde ők mindnyájan szolgáló lelkek, szolgálatra küldve azokért, kik hivatottak örökölni az üdvösséget?»[7] A szolgáló angyalok természetesen nem nélkülözhetetlen közvetítők az abszolút világtávolban trónoló Isten és a világ között, mint azt a gnosztikusok gondolták, hanem az Isten gondviselő akaratának teremtett eszközei.[8] Hogy az angyaloknak állandó kozmikus föladatuk is volna (Aristoteles szerint az égi testek mozgatása), sem a kinyilatkoztatás, sem a természettudomány, sem a bölcselő és a hivő elmélődés nem teszi valószínűvé.

Az angyalok világkormányzati tevékenységének fő mozzanatai. — A kinyilatkoztatás szerint ezek a következők: *a)* Tudtul adják az embereknek Isten akaratát: «Áldjátok az Urat, angyalai mind, ti erős hősök, kik teljesítitek szavát, mihelyt meghalljátok parancsának hangját».[9] Az angyalok létezését bizonyító legtöbb szentírási hely ilyenekről szól. *b)* Végrehajtják Isten üdvözítő és büntető akaratát.[10] *c)* Isten elé terjesztik a jámborok imádságait.[11] *d)* Lelkileg érdekelve vannak az Isten országa ügyeiben:

[1] *Thom* I 62, 5. [2] *Origen.* in Lc hom. 35. [3] Ps 96$_7$ 102$_{20}$ 148$_2$ Is 6$_3$ Ez 1 Dan 3$_{88}$ 7 Ap 4$_8$ 5$_{11}$ 7$_{11}$ Mt 18$_{10}$ etc. [4] Ps 12$_{22}$ Heb 12$_{22}$ alapján. [5] *Thom* I 62, 8. [6] Dan 7$_{10}$ értelmében. [7] Heb 1$_{14}$; cf. Ps 9$_{11}$ Gen 32$_4$ Is 6$_6$. [8] L. 46. § 3; így már egész határozottsággal *Athenag.* Supplic. 24. [9] Ps 102$_{20}$. [10] Gen 3$_{19}$ (paradicsom); Num 11$_{33}$ (lázadók a pusztában); 1 Chron 21$_{16}$ (Dávid); cf. Ex 12$_{23}$ Is 37$_{36}$ (Szennákerib serege). [11] Tob 12$_{12}$ Zach 1$_{12}$ Ap 8$_{2-4}$.

örülnek a bűnös megtérésén és az Egyház gyarapodásán.[1] *e)* A végítéletkor segédkeznek a világbíró Üdvözítőnek.[2] Főleg azonban

3. *Tétel.* **A jó angyalok gondját viselik az embernek.** Ez így általánosságban *hittétel* az Egyház rendes előterjesztése értelmében. A Szentírás számtalanszor megismétli a zsoltáros gondolatát: «Angyalainak parancsolt felőled, hogy minden utadon őrizzenek; kezükben hordoznak téged, hogy kőbe ne üssed lábadat».[3]

Majdnem hittétel, hogy minden hivőnek, és erkölcsileg bizonyos, hogy egyáltalán **minden embernek van őrzőangyala.** Az Egyháznak erre vonatkozó hite elég világosan kifejezésre jut az őrzőangyalokhoz intézett imádságokban, a nekik szentelt oltárokban és ünnepekben.[4]

Az *Üdvözítő* azt mondja: «Vigyázzatok, hogy meg ne vessetek egyet e kicsinyek közül; mert mondom nektek, hogy azok angyalai az égben mindenkor látják Atyám orcáját, ki mennyekben vagyon».[5] Mikor a börtönből csodásan kiszabadult Péter váratlanul megjelent a hivők közt, első meglepetésükben fölkiáltottak: «Az ő angyala!»[6] A *szentatyák* mindig így értelmezték az Üdvözítőnek a kicsinyek angyalairól szóló kijelentését. Igy Szent Jeromos: «A léleknek ritka nagy méltóságára mutat, hogy születésétől fogva mindegyiknek angyal van az őrizetére rendelve.»[7]

A *teologiai megfontolás* utal arra, hogy Isten az ő gondviselő tevékenységét általában a másodrendű okok útján fejti ki; benne minden teremtett való és erő a maga természetének megfelelő helyet és szerepet kap. Amint már most természetes, hogy az eszes teremtmények Isten különösebb gondviselésének tárgyai, ép úgy érthető, hogy a gondviselés terveinek végrehajtásában is nagyobb szerep jut nekik. Kiválóbb szellemű és tehetségű emberek vezérszerepet visznek a valláserkölcsi és kultúrai törekvésekben és általában a történelem folyamán. Illő tehát, hogy az angyalok, kik az emberrel egy közös Isten-országának polgárai és tagjai, kiválóbb tehetségüknek megfelelően kiválóbb szerephez is jussanak benne. És minthogy az egyes emberi lélek örök-életre-hivatottságával önálló érték, illő, hogy minden egyes ember kiválóbb szellemi külön-gondoskodásnak is legyen tárgya. A gondos szülő megbízható őrzőt ád gyermeke mellé, ha bizonytalan, veszedelmes útra indul. Ugyanígy a mennyei atya nem hagyta megbízható őrizet és vezetés nélkül gyermekeit, kik a földi élet veszedelmes térein vándorolnak, útban az örök haza felé.[8]

Hogy az állandó angyali őrzés és vezetés *tapasztalással általában nem igazolható*, nem homályosítja el magát a tényt. Az őrzőangyal tevékenysége ugyanis mint rendes tényező szervesen bele van szőve abba az egyetemes nagy erő- és esemény-szövedékbe, melynek az Isten gondviselése biztosítja a célirányosságát. Az őrzőangyal működése az Isten rendes gondviselésének egy tényezője, mint Szent Tamás kifejezetten tanítja.[9] Már pedig

[1] Lc 15 15; 1 Cor 4 8 Eph 3 10. [2] Mt 13 39 16 14 24 31 25 31 1 Cor 15 52 1 Thes 4 15 2 Thes 1 7. [3] Ps 90 11-13; cf. Gen 24 7 48 16 Ex 23 20 Ps 33 8 Tob 5 27 Judit 13 20 Mt 18 10 Act 12 15 stb. [4] Cf. Catech. Rom IV 9, 4. [5] Mt 18 10; cf. Gen 48 16 Ps 33 8 90 11-13 Tob tot. [6] Act 12 15. [7] *Hieron.* in Mt 18, 10. Ugyanígy *Origen.* in Num hom. 20, 3; *Basil.* in Ps 33, 5; Ep 11; Eunom. III 1; *Chrysost.* in Mt hom. 59, 4. Föltünő, hogy *Ps. Dionys* és *Gregor. M.* nem tesznek említést róluk. [8] Catech. Rom. IV 9, 4; *Thom* I 113, 1 4. [9] *Thom* I 113, 2; cf. I 22, 3 c.

az Isten rendes gondviselő tevékenysége a kinyilatkoztatás és az ész tanusága szerint kétségtelen tény ; de mint olyan közvetlenül meg nem tapasztalható ; épúgy mint közvetlenül nem érzékelhető a tömegvonzás (gravitáció) egyetemes és biztos jelensége, mely pedig fizikai létünknek egyik legegyetemesebb föltétele. Csak a rendkívüli gondviselés vonja csoda jellegénél fogva föltétlenül magára a figyelmünket. Ilyen csodajellegű beavatkozás földi életünkben lehetséges, sőt tényleg meg is történik olykor az őrzőangyal részéről is ; de miként a rendkívüli gondviselés általában, adott esetben megfelelő jelek nélkül nem tételezhető föl.

Valószínű, hogy *minden embernek születésétől haláláig egy angyal áll szolgálatára*, aki földi életében soha egészen el nem hagyja, bár Isten rendelkezése értelmében nem minden bűnét akadályozza meg ; közvetít közte és a hozzá közel álló élők, sőt holtak közt (bizonyos letagadhatatlan telepatiás jelenségek talán ebben lelik magyarázatukat), és halála után Isten színe elé kíséri különítéletre. «Történt pedig, hogy meghalt a koldus, és az angyalok Ábrahám kebelébe vitték».[1] Nincs azonban semmi alapja annak a hiedelemnek, hogy minden egyes ember mellé van adva egy kisértő gonosz szellem is, amint azt valószínűleg pogány hatás alatt (genius albus et niger) néhány egyházi ember is tanította.[2]

Jól megokolt és eléggé egyetemes nézet, hogy az *egyes népek és egyházak élén egy vagy több angyal áll*. Ezt a Szentírás jelzi a zsidókra és perzsákra nézve ; az a makedóniai, aki megjelent Szent Pálnak,[3] szintén annak a népnek angyala lehetett. Ezeknek a helyeknek a méltatása alapján vallják tételünket általában az egyházatyák is.[4] Az illőségi megfontolás ugyanolyan szempontokra utal, mint az őrzőangyalokra nézve.

A *teologiai elmélődés* itt még a következő mozzanatokra terjeszkedik ki : Az angyalok[5] ezekben a sokszor igen súlyos föladatokban gyakran tanakodnak, fontolgatnak, terveiket megváltoztatják. Az sem lehetetlen, hogy nekik is, az őrzőangyaloknak is, akárhányszor csak általános meghagyásuk van Istentől ; úgy hogy a részletesebbek megállapítása és a kivitel rájuk van bízva. S minthogy a legszentebb szándék vezeti őket, de nem abszolút bölcseség, ebben a föltevésben megtörténhetik, hogy intézkedéseik nem mindig a legjobbak. Ez a föltevés megmagyarázná pl. az ószövetségi törvény némely fogyatkozását.[6] Mintha Szent Pál ezt jelezné : «A törvény... angyalok által rendeltetett, közvetítő által».[7] Ez a föltevés nem áll ellentétben Isten bölcseségével és a gondviselés egyetemes analogiájával. Istennek ugyanis általános törvénye, hogy az alsóbbakat felsőbbek által vezeti ; gyermekeket szülők, növendékeket nevelők, alattvalókat elöljárók által ; jóllehet ezek az utóbbiak épenséggel nem mindig teszik a legtökéletesebb intézkedéseket, sőt nem egyszer tapintatlan vagy oktalan kézzel nem egy életnek sorsába nagyon is kínosan nyúlnak bele. Az őrző

[1] Lc 16_{22} ; cf. *Thom* I 113, 5–7. [2] *Herm.* Mand. 2, 6 ; *Nyssen.*, *Cassian.* [3] Dan 10_{12} 12_{1} (ez a hely összevetve Ap 12_{7}-el szolgál alapul arra a hitre, hogy *Szent Mihály*, miként hajdan a zsinagógának, úgy most az Egyháznak is vezérangyala ; Act 16_{9} ; cf. Ap 1 2. [4] *Clem. Al.* Strom. VI 17 ; *Nyssen.* in Cant. hom. 12 ; *Naz.* Poem. 7, 13 ; *Basil.* Eunom. III 1 ; *Theodoret.* in Gen qu. 3 ; *August.* in Ps 88, 3. [5] Dan 10 tanusága szerint. [6] Igy már *Athenagor.* Supplic. 24. [7] Gal 3_{19}.

angyal szerepét összefoglalja ez a fohász: «Istennek angyala, lelkemnek őrzője, engem rád bízottat mennyei áhítattal világosíts, őrizz, igazgass és kormányozz!»

A jó angyalokat vallásos tisztelet illeti meg. *Majdnem hittétel.*[1]

A *Szentírás* tanusága szerint az emberek közt megjelenő angyalokat a címzettek mélységes vallási hódolattal fogadták.[2] Sőt a szentszerzőknek az angyal-tiszteletnek már túlzásai ellen is állást kellett foglalniok.[3] Már a *legrégibb egyházi* írók ebben az értelemben nyilatkoznak: «A jó angyalok seregét mélységes vallási tisztelettel illetjük», mondja Justinus.[4] Az Egyház egyetemes hitét kifejezi egyetemes régi liturgiája és az angyalok (különösen Szent Mihály) tiszteletére emelt templomok (már a 4. században). A kegyeletes lelkület természetszerű igénye, hogy kivált az őrzőangyal vezetését megfelelően viszonozza: «tiszteletet a jelenléteért, odaadást a jóakaratáért, bizalmat az őrségeért!»[5]

50. §. A bukott angyalok.

Diekamp II § 17 18; *Bartmann* I § 71; *van Noort* 2, 2 3; *Pesch* III n. 397–402 408–15; *Scheeben* II 575–90; *Petav.* De ang. III. — *Bonavent.* Brev. 2, 7; *Thom* I 63 64; Gent. III 107–9; Quaest. disp. de daemonibus; *Suarez* De ang. VII VIII; *Salmant.* De ang. 10–13; *Billuart* De ang. 5 6; *Berti* X 2, 10 11 13–15; *Frassen* De ang. 3, 3. — *Anselmus* De casu diaboli; D. *Palmieri* De ordine supernaturali et de lapsu angelorum. 1910; M. *Hagen* Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen 1899; *Leistle* Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter 1887; R. *Polz* Das Verhältnis Christi zu den Dämonen 1907; F. *Dölger* Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual 1909; Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 1918; J. *Smit* De daemoniacis in historia evangelica 1912; L. *Bremond* Le diable. Existe-t-il? Que fait-il? 1924.

1. Az angyal-bukás ténye.

Tétel. **Az angyalok egy része a próbát nem állta meg, és végleg elfordult Istentől.** *Hittétel* a priszcillianistákkal szemben. A IV. lateráni zsinat azt tanítja: «Az ördögöt és a többi gonosz szellemeket Isten természettől fogva jóknak teremtette, de ők saját magatartásuk által gonoszakká lettek».[6]

A *Szentírás* világos és bő tanításának fő mozzanatai: Az első *ember kisértője* gonosz angyal volt,[7] amint a későbbi szentkönyvek teljes határozottsággal tanusítják: «A halál pedig a sátán irigységéből jött a világba»; «Levetteték az a nagy sárkány, az őskígyó, ki ördögnek és sátánnak neveztetik». A régebbi ószövetségi könyvek általában a pogányok isteneivel azonosítják a bukott angyalokat: «A pogányok istenei mind gonosz lelkek (démonok)».[8] Jób könyvében jelenik meg először a bukott angyalok feje, a *sátán.*[9] A fogság után egyre sűrűbben és többféle vonatkozásban esik szó a gonosz lelkekről.[10] Az Üdvözítő sokszor

[1] Nicaen. II *Denz* 302; Trident. 25 *Denz* 984 kk. [2] Gen 48$_{16}$ Jos 5$_{13}$ Os 12$_{4}$ Ps 102$_{20}$ 137$_{1}$. [3] Jud 13$_{15}$ Col 2$_{18}$ Ap 19$_{10}$ 22$_{8}$. [4] *Iustin.* I 6; cf. *Origen.* Cels. VIII 13, 57; *Euseb.* Praepar. Evang. VII 15; *August.* Vera relig. 55, 110. [5] *Bernard.* in Ps 90 sermo 12, 6. [6] *Denz* 428; cf. 427 237. [7] Gen 3$_{1}$. coll. c. Sap 2$_{24}$; Ap 12$_{9}$; cf. Deut 32$_{17}$ Lev 16$_{8}$.. Ps 105$_{37}$. [8] Ps 95$_{5}$. [9] Job 1$_{6}$. [10] Cf. Zach 3$_{1-4}$ 1 Chron 21$_{1}$ Sap 2$_{24}$ Tob tot.

beszél a sötétség fejedelmének hatalmáról és veszedelmes tevékenységéről, mellyel ő az egész vonalon teljes eredménnyel fölveszi a harcot. A sátán kíséretében a démonok egész serege jár, mint az ő országának cinkosai, akiknek eredetéről azonban az Üdvözítő nem nyilatkozik. Az apostolok megismétlik az Üdvözítő tanítását; Szent Pál az ördögnek inkább erkölcsi hatásait emeli ki, mint az ördöngösségét. Az újszövetség azt is határozottan tanítja, hogy a bukott angyalok *nem mindig voltak gonoszak*. «Láttam a sátánt mint a villámot leesni az égből»,[1] mondja az Üdvözítő; és: «Ti ördög-atyától vagytok, és atyátok kívánságát akarjátok cselekedni. Az gyilkos volt kezdet óta és az igazságban meg nem állott; mert igazság nincs őbenne. Mikor hazugságot szól, tulajdonából beszél; minthogy hazug ő és a hazugság atyja».[2] Judás szerint némely angyalok «nem őrízték meg méltóságukat».[3] A Szentírás előadása az iránt sem hágy kétségben, hogy az angyaloknak *volt vezérük a bukásban*, aki kétségtelenül a legkiválóbb angyalok közül való; legalább nála kiválóbb nem volt.[4] Neve a Szentírásban: sátán = ἀντίδικος, ellenző («a tagadás ősi szelleme»), διάβολος, rágalmazó; beelzebub (legyek ura; kánánita istennév); e világ fejedelme; Is 14_{12} típusos értelmezése alapján később igen gyakran: Lucifer.

A *szentatyák* a bukott angyalokról szóló tant nemcsak egyszerűen vallják, hanem a pogányság vallási méltatásánál, a megváltás elméletében (65. § 2) és a gyakorlati életben teljes mértékben értékesítették is. Ők fölvetették a bukott angyalok számának a kérdését is, melynek megoldására a kinyilatkoztatás nem nyujt szilárd alapot. Ap 12_4 nyomán gyakrabban úgy gondolták, hogy az összes angyaloknak egyharmada esett el. Abban azonban megegyeznek a kiválóbbak, hogy hasonlíthatatlanul többen állták a próbát.[5] Az a nézetük is eléggé általános,[6] hogy a bukottak minden rendből valók.

A *teologiai megfontolás* a bukott angyalok létezésére nagy valószínűséggel következtet abból a történeti tényből, hogy az erkölcsi rossz félelmetes kiterjedésben és erővel hatotta át a társadalmi és az egyéni élet széles rétegeit, különösképen a vallási élettel kapcsolatban és annak ürügye alatt is: bálványimádás, a vele kapcsolatos emberáldozatok, kínzások, őrjöngések, erkölcstelenségek; ezeknek elégséges okául aligha lehet a jóban-rosszban egyaránt korlátolt képességű embert odaállítani.

A bukott angyalok létezésének *teologiai jelentősége* abban van, hogy megrázó erővel mutatja a szellemvilág szolidaritását, illetőleg egységét: Miként a jó angyalok létezése vezérlő csillagzat és kristályosodási tengely az emberek közt zsendülő Isten-országa számára, kész világ, melyhez csatlakozhatik a félve küzdő, tétova ember, ugyanígy a bukott angyalok léte a mysterium iniquitatis folytonosságának és a szellemi világot végighasító egyetemes lázadásnak szomorú bizonysága és hátvédje. A bűn, mely oly végzetes erővel kavarta föl legmélyén az emberiséget, a magasabb szellemek világában vette kezdetét, és onnan ültetődött át az emberiségbe. Amint

[1] Lc 10_{18}. [2] Jn 8_{44}: cf. Ap 12_9 1 Tim 3_6 2 Pet 2_4. [3] Jud$_6$. [4] Job 40 41; Job 1_6 Lc 11_{15} coll. c. 4 Reg 1_2 2 Cor 6_{15} Ap 12_9 Jn 12_{31} 2 Cor 4_4; továbbá Is 14 Ez 28 31, mely helyeket a szentatyák tipusos értelemben meglehetős egyhangúsággal ide vonatkoztatnak. [5] *August.* Civ. Dei XI 23; cf. *Thom* I 63, 9. [6] Tekintettel Ez 6_{12}-re.

itt megjelent, mindjárt csatlakozást és támaszt talált a hitványságnak egy már fönnálló erős és népes országában. A jó és gonosz harca, a búza és konkoly szétválasztása megosztja az egész szellemvilágot a legmagasabb rendű polgáraitól kezdve a legalsóbbakig.

2. *A bukott angyalok bűne és bűnhődése.*

1. *Tétel.* **A bukott angyalok bűne a kevélység volt.** *Biztos. Ellene* van az a néhány egyházi író,[1] kik a hellenista zsidó értelmezők[2] nyomán azt tanították, hogy az angyalok *testi kívánsággal* vétkeztek. Hisz a tiszta szellem számára a testiség vétke lélektani képtelenség; ha nem is lehetetlen, hogy a tiszta szellem közvetve az emberi érzékiségre tud hatni. De ez nála csak szellemi (természetesen bűnös) érdekből történhetik, nem érzékiségből.

Viszont a *Szentírás* nyilván tanítja, hogy «minden bűn kezdete a kevélység».[3] Hogy az angyalok kevélységgel vétkeztek, következtethető a súlyos bűn mivoltából is. A bűn veleje ugyanis az, hogy a szellemi teremtmény a teremtő tudatos félretolásával teremtményekben keresi léte alapját és tartalmát; ez a magatartás végelemzésben mindig az Istentől elrugaszkodó magabízásból, kevélységből sarjad.

Ennek a kevélységnek tárgya, vagyis *az angyali próba és kisértés tartalma* a Szentírásnak félreérthetetlen útmutatásai szerint az a csábító kilátás volt: hasonlóvá lenni Istenhez. Erre enged következtetni az Isten ügyeért küzdő angyalok vezérének neve: Michael, מִיכָאֵל = ki olyan mint az Isten? Ez úgy hangzik, mint annak a példátlan arányú szellemharcnak csatakiáltása. Továbbá a sátán hallatlanul vakmerő kívánsága az Üdvözítővel szemben: «Mindezeket neked adom, ha leborulván imádasz engem»[4]; aztán az antikrisztus igénye és viselkedése Szent Pál szerint: «Isten templomába ül és úgy mutatja magát, mintha Isten volna»[5]; s végül a kisértő ugyanettől remélt hatást a megkisértett embernél: «Olyanokká lesztek, mint az istenek».[6]

Pontosabban, *miben akartak az angyalok hasonlóvá lenni Istenhez*, mikor éles elméjüket nem kerülhette el, mekkora ür választja el őket ontologiailag? Ebben gyanításokra vagyunk utalva. *Szent Tamás* szerint a természetfölötti hivatás vetett tőrt a bukott angyaloknak: nem akarták elfogadni, mert természeti kiválóságuknál fogva nem szorultak rá; vagy pedig nem kegyelemképen, hanem kiválóságuknál fogva a természet jogán követelték.[7] *Suarez* szerint vonakodtak meghódolni az «Emberfia» előtt, ki a szellemvilág fejeként volt eléjük állítva. Suarez némely tanítványa szerint a bukott angyalok illetőleg azok fejedelme, a maguk számára kívánták az Igével való személyes egyesülést. *Bonaventura* szerint a kisértés tárgya ez a vágy volt: senkinek nem szolgálni, mindenkin uralkodni (nulli subesse, omnibus praeesse). Úgy tetszik, a kinyilatkoztatásban ennek a nézetnek van legtöbb támasza. A bukott angyaloknak fék-

[1] *Athenag.* Leg. 24; *Iustin.* II 5, 3; *Tertul.* Idololatr. 9; Habit. mulier. 2; *Clemens A.* Paedag. III 2, 14 Strom. III 7, 59; *Cypr.* Hab. virg. 14; *Lact.* Inst. II 15. [2] *Philo* Gigant. 3; *Joseph. Flav.* Antt. I 3, 1; *Henoch* 6. [3] Sir 10_{15} cf. Tob 4_{14} 1 Tim 3_6 Lc 10_{18}. [4] Mt 4_9. [5] 2 Thes 2_4; cf. Ap 13 Is 14 Ez 28 Job 40_{6-8} Judit 3_{15} 5_{29}. [6] Gen 3_5. [7] *Thom* I 63, 2 3.

telen uralkodni és imádtatni vágyása, továbbá «e világ fejedelmének» neve arra enged következtetni, hogy a pártos angyalok (először talán épen a vezérük) megszédültek a kiválóságuktól és hatalmas erejük tudatában[1] úgy érezték, hogy a már megalkotott teremtésben ők a maguk erejéből is, Isten gyámkodása is nélkül tudnak majd új világot építeni, teljesen a maguk ízlése szerint, a legkiválóbb teremtményekkel mint vezérekkel, és azok fejével mint ennek az Istentől emancipált világnak fejedelmével és középpontjával; olyanformán, mint a deizmus elméletileg és a szabadkőművesség meg a szociáldemokrácia gyakorlatilag vallja az emberiség számára.

A kisértés és a *bukás tartamát illetőleg* csak azt lehet némi valószínűséggel megállapítani, hogy aligha folyt le egy pillanat alatt. Legalább az a szellemi harc, melyről Ap 12 szól, alig érthető másképp, mint hogy a próba folyamán az angyalok igyekeztek egymást befolyásolni állásfoglalásukban. Tehát épen nem valószínűtlen, hogy a bukás a felsőbbekkel kezdődött, talán épen a sátánnal; a többit aztán ezek példája és csábítása rántotta magával olyanformán, mint a földön is egy ember által jött a bűn. Bizonyos, hogy az ember teremtésekor a kisértő bukása már befejezett tény volt.

2. *Tétel.* **A bukott angyalok nyomban a bűn után visszavonhatatlanul a kárhozatra jutottak.** *Biztos* az origenistákkal szemben, akiknek az angyalokra is kiterjesztett apokatasztazis-tanát elítélte az 543-i konstantinápolyi zsinat.[2]

A *Szentírás* tanítása határozott: «Isten a vétkező angyaloknak sem kegyelmezett, hanem a pokol bilincseibe verve, a mélységbe vetette gyötrésre, hogy ott fogva tartassanak az ítéletre».[3] «Az angyalokat pedig, kik nem őrízték meg méltóságukat, hanem elhagyták lakóhelyüket, a nagy napnak ítéletére örök bilincsekben sötétségben tartja.»[4] Büntetésük nem ér véget. Az Úr Krisztus a végítéletről adott tanításában örök tűzről beszél, mely készíttetett «az ördögnek és az ő angyalainak».[5] A Szentírás a megváltást mindig az emberekre korlátozza, és a legkisebb rést sem hagyja arra a lehetőségre, hogy az angyalok is várhatnak megváltást; róluk mindig csak mint kárhozottakról szól. A *szentatyák* meggyőződését Damascenus így foglalja össze: «Ami az emberre nézve a halál, az volt az angyalokra nézve a bukás».[6]

A *teologiai megfontolás* Szent Ágostonnal az angyal természetéből következtet: Az angyalok nagyobb méltóságból estek ki, teljesebb értéssel és elszántabb elhatározással vétettek. Mentül hihetetlenebb volt a bűnük, annál kárhozatosabb; menthetetlen volt a bukásuk, mert aki többet kapott, attól többet is követelnek.[7]

A rossz angyalok értelme a bukás következtében, az akarat romlása és a természetfölötti világosság elmaradása miatt elhomályosult,[8] akaratuk megrögzött a gonoszban; állandó ellenkezésben áll Istennel, örökre elfordult a Teremtőtől és odaláncolta magát az Istentől elvonatkoztatott teremtményhez. De *mikép lehetséges, hogy teremtett akarat megrögződik a gonoszban,*

[1] *Scotus* (in Lomb. II dist. 6, 2) finom megjegyzése szerint bűnük voltaképen szellemi paráznaság volt: luxuria spiritualis; beleszerelmesedtek saját kiválóságukba, és nem látták meg többé Isten fölségét. [2] *Denz* 211. [3] 2 Pet 2₄. [4] Jud 6. [5] Mt 25₄₁ ₄₆ Lc 10₁₈, 23₄₃. [6] *Damascen.* II 4; cf. *August.* Ep. 217, 3, 10; *Fulg.* Fid. 3, 30. [7] *August.* Op. imperf. Iulian. VI 22; cf. *Thom* I 64, 2. [8] *Thom* I 64, 1; 58, 5.

mikor a teremtett akarat nem változhatatlan, sem természeténél sem tárgyánál fogva? Az angyalok azzal vétkeztek, hogy a teremtményeket vagyis a véges javakat elébe helyezték Istennek ; ám véges jó nem tudja végleg lekötni a szabadakaratot. Szent Tamás itt utal a tiszta szellem hatalmas akaratenergiájára, mely talán egyetlen állásfoglalásba is bele tudja vinni egész léttartalmát, s következésképp tud végleg dönteni ; továbbá hangsúlyozza, hogy a bukott angyaloktól Isten megvonja a kegyelmet, mely nélkül nincs megtérés. Tehát végelemzésben mégis az isteni igazságszolgáltatásnak egy misztériumában látja az angyaloknak a gonoszságban való megátalkodását.[1]

Jóllehet azonban a bukott angyalok végleg el vannak ítélve, *a végítéletig nincsenek* teljesen a kárhozat helyére, *a pokolra rögzítve;* hanem a világürben, a levegőben tartózkodnak,[2] bejárják a földet[3] és Isten engedelméből sokféleképp beavatkoznak a világ folyásába, nevezetesen az emberek sorsába.

Amint azonban a jó angyalokat a világ kormányzásában való részvételük nem gátolja boldogító istenlátásukban, ugyanígy a gonoszaknak ez az átmeneti mozgási szabadsága nem csökkenti kínszenvedésüket. *Szenvedésük* pedig a kinyilatkoztatás analogiája értelmében kettős. Veleje az Istentől való eltaszítottság (poena damni) és az ennek nyomán járó hontalanság és tehetetlenség ; hozzájárulnak a teremtett világtól és nevezetesen az anyagvilágtól eredő kínok (poena sensus), a tűz, mely készíttetett az ördögnek és az ő angyalainak. Az Istentől, a szellem középponti napjától elfordult önzés a tőle elvonatkoztatott világot először csábítónak és érdekesnek találja, majd hazugnak és üresnek, utóbb bántó zűrzavarnak, mely vonz és taszít egyszerre, melytől akar de nem tud szabadulni a szellem ; végezetül pedig nyomasztó sorsnak érzi, melyhez elválhatatlanul oda van láncolva, s mely neki tartalmat, irányítást, békét adni nem tud. Nem csekély kínokat szereznek az elkárhozott angyalok egymásnak : Amíg Istenellenes tevékenységüknek van közös célja, addig kifelé még mint egységes ország jelennek meg[4] ; de befelé egymás közt szünet nélkül átélik a feneketlen önzés és meghasonlottság összes átkait.

3. A bukott angyalok üdvtörténeti szerepe.

Hittétel, hogy **az ős- és eredeti bűn következtében a sátánnak és angyalainak bizonyos hatalma van az emberek fölött** (552. lap).

A *Szentírás* a sátánt e világ fejedelmének nevezi és országáról beszél.[5] A *szentatyák* ebben a tényben látják az eredeti bűnnek egyik legsúlyosabb következményét, és szótériologiai megfontolásaikban jelentős helyet juttatnak neki. Ennek a hitnek nagy liturgikai bizonyítéka az *exorcizmus* elterjedt használata, mely már a második század derekán kimutatható.

A sátán uralmának[6] tartalma abban áll, hogy *a sátán és az ő serege Isten engedelméből a végítéletig Isten országának ellenére dolgozik:*

[1] *Thom* Verit. 24, 10 ; Mal. 16, 5 ; Gent. IV 95 ; Summa I 64, 2. [2] Eph 6$_{12}$; cf. Ascens. Is 10$_{28-30}$; *Tertull.* De anima. 3 ; Eph 2$_{2}$. [3] Job 1–3 ; 1 Pet 5$_{8}$. [4] Mt 12$_{26}$. [5] Jn 12$_{31}$ 14$_{30}$ 16$_{11}$ 2 Cor 4$_{4}$ Heb 2$_{14}$; Mt 12$_{26}$. [6] Jogi természetét Szent Bernát helyesen így jellemzi : «Nem joggal szerzett, hanem jogtalanul bitorolt, de jogosan megengedett hatalom az». *Bernard.* Epist. 190, 5, 14 ; cf. *Thom* III 48, 4.

1. A sátán Shylockként *képviseli a rideg egyoldalú igazságszolgáltatást* az ember rovására. Kíméletlenül sürgeti, hogy teljesedjék az emberen az Istentől való elfordultságnak és az Istentől elvonatkoztatott teremtmények zsarnokságának egész tragikuma.[1] Ennek szellemében *betegséget és halált osztogat*, mint a bűnnek zsoldját[2]: «Hogy a kinyilatkoztatások nagysága kevéllyé ne tegyen, tövis adatott a testembe (valószínűleg igen alkalmatlan betegség), a sátán angyala, hogy zaklasson (gör.: pofozzon)».[3] Az Üdvözítő szerint minden betegség a sátán köteléke[4]; amennyiben t. i. általában súlyosan gátolja a lélek összeszedettségét és magasabb célra irányulását, s csak a legnehezebb erénnyel, a türelemmel való győzésnek enged teret.[5]

2. A sátán és csatlósai, ahol tehetik, *akadékot vetnek az Isten országának*, Krisztus igazsága terjedésének,[6] és terjesztik a bálványimádást.[7]

3. Kivetik hálóikat *Isten országának egyes tagjaira*. Nevezetesen *a)* gáncsvetéssel, alkalmatlankodással nehezítik kötelességteljesítésüket.[8] *b) Bűnre csábítanak*, és nem egyszerűen kísértenek[9]: «Józanok legyetek és vigyázzatok, mert a ti ellenségtek, az ördög mint ordító oroszlán körüljár, keresvén, akit elnyeljen; erős hittel álljatok ellen neki».[10] De azért távolról sem minden kísértés az ördögtől való.[11] *c) Megszállják az embert*, azaz úgy hatalmukba kerítik, hogy Isten-káromló, Krisztus-ellenes tevékenységüknek készséges eszközévé válnak a megszállottak; még pedig vagy csak a testüket ejtik hatalmukba: circumsessio; vagy a lelküket is, de az önálló értelmi és akarati tevékenységnek némi teret engedve: obsessio; vagy pedig azt is teljesen hatalmukba kerítik: possessio. Hogy a gonosz lelkek képesek embert megszállni, következik a hatalmukról mondottakból (495. lap); hisz ezt a természetükkel velejáró hatalmukat nem vesztették el. Az ördöngösség ténye pedig kétségtelen az Üdvözítő tanúságából: ő maga űzött ördögöket, a megszálló lelkekkel szót váltott, tanítványainak hatalmat adott ördögűzésre.[12] *Hogy pedig az ördöngösségek újabb időben ritkábbak, annak okai:* α) Az Üdvözítő föllépése a történelem nagy fordulója. Az erkölcsi jó és rossz harcának e döntő fordulóján Isten nagyobb teret engedett nekik, hogy nyilvánvalóbb legyen tehetetlenségük és az Üdvözítő ereje. β) Ha a gonosz lelkek még ma is oly gyakran és szembetűnően jelentkeznének mint hajdan, a racionalista liberalizmust, saját országuk fő támaszát maguk döntenék meg, amennyiben természetfölötti hitet fakasztanának. γ) A természetismeret haladtával ma egyszerűen betegségnek minősül nem egy jelenség, melyet a régiek ördöngösségnek tartottak (cf. Smit p. 171).

4. Olykor rendelkezésére állnak az embereknek bizonyos csodaszerű jelenségek előidézésére: rejtett dolgok kinyilvánítására vagy csodaszerű tettek véghezvitelére, ami a jövendölés és csoda karizmájának fonákja (7. és 8. §). E *bűbájosság* (operatio magica) lehetősége adva van a tiszta szellemek képességeiben; ténylegességről pedig a Szentírás tanúsága kezes-

[1] Job 1 2 Is 49$_{24}$ 2 Reg 24 1 Chron 21 Lc 23$_{31}$ Col 2$_{13-15}$ Ap 12$_{10}$. [2] Tob pass. Mt 9$_{32}$ Mc 9$_{16}$ Lc 11$_{14}$ Mt 8$_{28-30}$ 17$_{14-17}$ par. [3] 2 Cor 12$_{7}$. [4] Lc 13$_{11-16}$. [5] L. 1 Cor 5$_{5}$ 11$_{30}$. [6] Mc 4$_{15}$ Mt 13$_{39}$ 16$_{18}$. [7] Ps 95$_{5}$ 1 Cor 10$_{20}$ Col 1$_{15}$. [8] Ps 77$_{49}$ Job 2$_{7}$ Tob 3$_{8}$ 2 Cor 12$_{7}$ 1 Thes 2$_{18}$. [9] 1 Chron 21$_{1}$; Mt 4$_{3-10}$ (megkisérti az Urat); Lc 22$_{3-31}$ (a tanítványokat); Jn 8$_{44}$ Mt 13$_{25-39}$ (a konkoly), Eph 6$_{12}$ 1 Cor 7$_{5}$ 2 Cor 11$_{3-14}$ 1 Jn 3$_{8}$ Ap 20. [10] 1 Pet 5$_{8}$. [11] Deut 13$_{3}$ Jac 1$_{14}$; cf. *Thom* I 114, 3 c. [12] Mt 4$_{24}$ 8$_{16}$ 10$_{1}$ 12$_{22-29}$ Mc 1$_{25-32}$ 5$_{9}$ 9$_{16-29}$ 16$_{17}$ Lc 7$_{21}$ 8$_{27-34}$ 9$_{32}$ 11$_{14}$. 12$_{27}$ 13$_{32}$ Act 5$_{16}$ 8$_{7}$ 16$_{18}$ 19$_{12}$..

kedik.[1] Nem annyira nyilvánvaló, hogy *boszorkány-mesterség* (ars magica) is lehetséges. Itt ugyanis bizonyos jelekre mindig be kellene következnie a bukott angyaltól végbevitt csodaszerű jelenségnek. De az angyalnak általában és a bukott angyalnak különösen korlátolt tevékenységi köre van, és ezért nem valószínű, hogy az ördög tudomásul vesz minden hívó jelet, és arra megjelenik ; ha volna is rá kedve (ami valószínű), és ha Isten meg is engedné (ami már kevésbbé valószínű). Már ezért is igen kevés valószínűsége van annak a nézetnek, hogy az ú. n. spiritiszta jelenségek közvetlenül gonosz lelkektől valók. Persze még kevésbbé lehet arra gondolni, hogy a spiritiszták hívásaira másvilági jó lelkek jelennek meg. Ezt kizárja a spiritiszta kijelentéseknek sokszor kinyilatkoztatás-ellenes jellege és tartalma. Aztán pedig a jó lelkeknek nem érdekük, hogy az igaz hit világosságát öldöső, a katolikus tárgyilagosságot és egyházi tekintély-tiszteletet romboló okkultizmus és vallási szubjektivizmus terjedjen. A szellemi lény fogalmával is nehezen egyeztethető össze, hogy megidézhető, vagyis emberi kény szerint mintegy dróton rángatható (cf. 77. lap).

A bukott angyalok hatalmát azonban Isten pontosan kimérte. Mindenekelőtt elmozdíthatatlan *időhatárt szabott:* amint üt az ítélet órája, megszűnik a sátánnak és csatlósainak aknamunkája Isten országa ellen. Akkor a gonoszság hatalmainak közös érdekből alakult és ideig-óráig fönnálló egységes frontja fölbomlik; akkor majd kitűnik, hogy az Istentől elfordult vak önzésre és ellenségeskedésre nem lehet országot építeni. Tehetetlenség kifelé és emésztő viszály befelé : ez az Istentől elpártoló valamennyi szellemnek és szellemi irányzatnak közös sorsa. Azonban ez előtt az időpont előtt is a gonosz lelkek tevékenységének szoros határai vannak: *A természet törvényei, az emberi szabadakarat* (ezt a két bástyát semmiféle teremtmény nem tudja áttörni) ; a jó angyalok hatalma ; mindenek fölött azonban *Krisztus ereje,* mely a sátán uralmát elvben már megdöntötte : «Most van az ítélet e világ fölött ; most e világ fejedelme kivettetik».[2] Az Üdvözítő ördögűzései ennek az elvi diadalnak gyakorlati kezdetét jelentik ; a tanítványoknak és az Egyháznak adott ördögűző hatalom pedig jelképezi és biztosítja azt a világtörténelem végéig. Fölvértezve az Úr Krisztus kegyelmével, hittel és imádsággal a keresztény mindig sikeresen megállhat velük szemben.[3]

Konkrét esetek megítélésénél nem szabad szem elől téveszteni, hogy amint a jó angyalok működése bele van szőve Isten rendes gondviselő tevékenységének folyásába, ugyanígy a bukott angyalok szerepe is bele van állítva az ellenőrizhetően, törvényszerűséggel működő mysterium iniquitatis rendszerébe. S amint a jó angyalok működésüket és jelenlétüket csak ritkán, főként a gondviselés rendkívüli megnyilvánulásaiban árulják el közvetlenül, ugyanígy a gonosz angyaloknak közvetlen jelenléte és tevékenysége rendkívüli; tehát ritka és átlag szembetűnő.[4] A rendkívülit és ritkát azonban a hittudósok útmutatása szerint általában nem szabad könnyen és mindenütt föltételezni, hanem bizonyítani kell (miracula non sunt multiplicanda). Ezért az ördögi hatásra gyanus esetekben is természeti hatókra kell gondolni, míg az ellenkezőre nincsen súlyos ok.

[1] Ex 7_{11} Act 8_9 16_{16-19} ; cf. Mt 24_{24} 2 Thes 2_9. [2] Jn 12_{31}. [3] Mc 9_{28} Eph 6_{10-20}. [4] Cf. Rituale Romanum : Exorcis. obsess. (X 1) ; az exorcizmus gyakorlása püspöki engedélyhez van kötve ; cf. CIC 1151–3.

A régieknek sokszor túlzó ördög-szimatolása ép annyira szélsőség, mint sok modernnek ördög-iszonya. *A katolikus igazság a középen van:* A gonosz szellemek beavatkozása lehetséges ; meg is történik nem egyszer, de mindig megfelelő természeti és természetfölötti megokolással. Sok modernnek ördög-iszonya és -tagadása onnan van, hogy (teljesen alaptalanul) azonosítják a katolikus ördög-hitet a pogány démonologiával, mely személyesítette és ördögökként kezelte az ellenséges természeti és lelki hatalmakat ; ami persze a mai kritikai világnézet előtt nem állhat helyt. Mások azonban csak azért nem akarnak tudni ördögről, amiért az örök kárhozatot tagadják. Mindkét tagadó csoport figyelmen kívül hagyja, hogy katolikus tan szerint az ördögök Istentől elfordult, bűnbe merült szellemek, akiknek erkölcsi magatartása igazolja létezésüket. Egyébként a ténykérdés a következetes gondolkodó számára el van intézve azzal, hogy az Üdvözítő tanítása ebben a pontban teljesen világos és határozott.

3. fejezet. Az ember.

Antrópologia.

A IV. lateráni zsinat szerint az ember összekötő kapocs az anyagi és a szellemi világ között. Testével az anyagvilágban gyökerez, lelkével a szellemvilágba nyúlik. A róla szóló kinyilatkoztatás tételei tehát hivatva vannak világosságot árasztani mindkét területre. Ebben áll a kinyilatkoztatott antrópologia *metafizikai* jelentősége. Az üdvtörténet antrópocentrikus : az emberért történt a kinyilatkoztatás, a megtestesülés ; az ember körül forog a megváltás és a megszentelés minden igazsága és intézménye. Ezeknek a dogmáknak helyes értékelése és méltatása az antrópologia tételeinek szabatos értésén fordul. A nagy megváltási és kegyelmi eretnekségek gyökerei az antrópologiába ereszkednek. Ebben van a kinyilatkoztatott antrópologia *dogmatikai* jelentősége. De az emberi kutatásnak és gyakorlati tevékenységnek is fő tárgya és célja az ember. A róla való fölfogásba torkolnak bele az elméleti és tapasztalati tudományok legjelentősebb megállapításai és problémái. Itt torlódnak meg a nagy tévedések, melyek a tudományos és gyakorlati irányzatokból kiindulva az emberi lét egész vonalán a vezérségért küzdenek. A végzetes balítéletek és ballépések e kaoszába biztos fénnyel világít bele az örök igazság vezércsillaga. Ebben van a kinyilatkoztatott antrópologia *kultúrbölcseleti jelentősége.*

Nem csoda, ha az idevonatkozó kérdések már az első időktől kezdve foglalkoztatják az elméket. Az *atyák* különösen a Genezis három első fejezetéhez fűzött kommentárokba szövik bele idevágó nézeteiket. De hovahamar külön munkákban is szóvá teszik, De opificio mundi vagy de opificio hominis címmel. Vezetnek Szent Ágoston (De Genesi ad litteram) és a kappadókiaiak. A nagy *skolasztikusok* formális bölcseleti antrópologiát iktatnak bele Summáikba ; így Szent Tamás I 75–88. *A legújabb hittudósok* részint exegétikai, részint rendszeres munkákban az idetartozó kérdések egész körét nemcsak fölvetik, hanem szembesítik is a serényen dolgozó különféle világi tudományok, a prehistória, folklore, etnológia, paleológia, antrópologia nézeteivel és eredményeivel. — K. *Gutberlet* Der Mensch [3]1911 ; P. *Schanz* Apologie I ; F. *Hilt* Des h. Gregor von Nyssa Lehre vom Men-

schen systematisch dargestellt 1890; E. *Klebba* Die Anthropologie des h. Irenaeus 1894; L. *Grimal* L'homme. Son origine, sa condition présente, sa vie future 2 k. 1923; A. *Zacchi* L'uomo I 1921; H. S. T. *Johnson* Anthropology and the Fall 1924; Th. *Haecker* Was ist der Mensch 1933.

Ennek a tárgyalásnak folyamán szóba kerül 1. az ember teremtése, 2. természete, 3. természetfölötti hivatása, 4. bukása, 5. az eredeti bűn.

51. §. Az ember teremtése.

Diekamp II § 21 25 26; *Bartmann* I § 72; *van Noort* 3, 1, 3; 1, 1, 2, § 2; *Pesch* III n. 100–108; 141–162; *Scheeben* II 141–196; *Petavius* Op. sex dier. II 1. — *Bonavent.* Brevil. p. 2 cp 9–11; *Thom* I 75–6 90–2 118; Pot. 3, 9 kk.; Gent. II 86–9; *Salmant.* ad istos locos Summae, *Suarez* Op. sex dier. III 1–7; *Billuart* Supl. dis. 5, 1 2; *Berti* XII dis. 1, 1 2; *Frassen* Homin. opif. — *Prohászka* O. Ég és föld [4]1927; E. *Wasmann* Die moderne Biologie und die Entwickelungstheorie [3]1906; J. *Bumüller* Die Entwickelungstheorie und der Mensch 1907; Die Urzeit des Menschen [4]1925; A. M. *Lépicier* De prima hominis fundatione 1910; W. *Schmidt* Die Uroffenbarung [3]1921; *Ude* Kann der Mensch vom Tier abstammen? 1914; Metaphysischer Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschen 1917; J. *Göttsberger* Adam und Eva 1910; S. *Euringer* Die Chronologie der biblischen Urgeschichte 1909; M. *Rauch* Die Einheit des Menschengeschlechtes 1914; *Hajós* J. Az ősember 1913; *Schanz* Apologie I[4] § 9 VI; § 18 19; W. *Stoderl* Der Urmensch 1923; A. *Drexel* Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung 1925; *Schütz* A. Isten a történelemben [3]1934 (8. ért.). — G. *Esser* Die Seelenlehre Tertullians 1893; A. *Konermann* Die Lehre von der Entstehung der Menschenseelen in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa 1915; O. *Zehetbauer* Animae humanae infundendo creantur et creando infunduntur Sopronii 1893; J. *Héring* Etude sur la doctrine de la préexistence des âmes chez Clément d'Alex. 1923; A. *Schmitt* Katholizismus u. Entwickelungsgedanke 1923.

1. Az első emberpár teremtése.

Tétel. **Isten teremtette az első emberpárt test és lélek szerint.** *Hittétel.* Kimondja a IV. lateráni és a vatikáni zsinat[1] a monista evolucionizmussal szemben, mely az embert immanens vagy épen mechanikai törvényszerűséggel lepörgő fejlődési folyamat termékének tekinti.

A *Szentírás* Istennek tulajdonítja az első ember eredetét. Igy az ú. n. első teremtéstörténet (Gen 1—2[3]), mely a világnak és benne az embernek keletkezését írja le: «Meg is teremtette Isten az embert; a maga képére, az Isten képére teremtette».[2] Nemkülönben a második teremtéstörténet (Gen 2), melynek főtárgya az ember és az embernek a világhoz illetve a társadalomhoz való viszonya. A következő szentkönyvek gyakran támaszkodnak és hivatkoznak erre a teremtéstörténetre.[3] Igy tesz Szent Pál megváltási elméléseiben[4]; de maga az Üdvözítő is utal rá.[5] A *szentatyák* különösen a Hexaémeronhoz írt homiliákban az ember magasabb értékének és rendeltetésének legfoghatóbb bizonyítékát az ember bibliai teremtéstörténetében látják, nevezetesen abban a tényben, hogy az első ember közvetlenül Isten kezéből került ki.

A magára álló *elme* megállapítja, hogy az ember a geologiai korok

[1] *Denz* 428; Vatic. 3 cp 1 *Denz* 1783; cf. 1802 1805. [2] Gen 1[27]. [3] Igy főként Sap 2[23] Sir 17[1] Job 10[9]. [4] 1 Cor 15[47] 11[7-12] 1 Tim 2[13]. [5] Mt 19[4-9].

utolsójában, a dilúviumban bukkan föl, hirtelen, elődök nélkül. S minthogy lelke mint szellemi való (52. §) új fokot jelöl a valók rangsorában, nem származtatható az ember előtt létező természetből, hanem csak közvetlen isteni tevékenységből. De akkor az egész embernek Istentől kell erednie ; mert a lélek a mivoltánál fogva arra van rendelve, hogy emberi testnek legyen lényeg-meghatározó alkotó eleme.

Test szerint is közvetlenül Isten kezéből került-e ki az ember? Vagy pedig lehetséges, avagy épen valószínű, hogy testével az ember az élők egyetemes fejlődésének folyamában áll, mint ennek a fejlődésnek egy átmeneti állomása? Erre nézve fölállítjuk a következő tételt :

Tétel. **Az első emberpár test szerint is közvetlenül Isten teremtő tevékenységének köszöni létét.** Körülbelül *biztos*. A Biblica Commissio ugyanis azt mondja, hogy a Genezis három első fejezetét általában történetileg kell értelmezni, és az ember külön teremtését kell vallani.[1]

Bizonyítás. A szentírási teremtéstörténet az irodalomkritikai iskola szerint is az ú. n. Jahvista szerves része. Ez pedig szerintük is történetet akar leírni.[2] Továbbá csaknem az összes néphagyományok az emberről azt tudják, hogy a világ keletkezésének végén, közvetlenül Istentől vette eredetét. Ez a történeti jellegű szöveg már most nemcsak közvetlenül kínálkozó értelmével, hanem a mélyebbre hatoló megfontolás szerint is alig érthető másképp, mint hogy az első ember test szerint is közvetlenül Isten kezéből került ki.

a) Ismételten az van mondva, hogy az első embert *a föld agyagából* alkotta Isten ; és ezért אָדָם-nak, azaz földből valónak nevezi.[3] Ezt csak erőltetve lehet úgy értelmezni, hogy az Irás itt csak a test kémiai alkatelemeire gondol, melyek nagyjából azonosak a föld agyagával. Annál kevésbbé, mert későbbi szentkönyvek ezt a gondolatot nemcsak megismétlik, hanem teologiailag kihasználják. Igy Szent Pál párhuzamba állítja az első embert mint földből valót Jézus Krisztussal, a második Ádámmal, aki mennyből való.[4] *b)* A második teremtéstörténet azt mondja : «Megalkotta tehát az Úristen az embert a föld agyagából, orcájára lehelte az élet leheletét, és élőlénnyé lett az ember».[5] Tehát *előbb nem volt élő;* vagyis nem állatból fejlődött. *c) Éva teremtését* a Szentírás kétségtelenül úgy akarja leírni, hogy az közvetlenül Isten műve. Mert jóllehet Caietanus és az újabbak közül Lagrange, Minocchi stb. Éva teremtésének leírását parabolának tekintették, s merőben víziónak minősítették Hummelauer (aki ezt a nézetet mint lehetőséget vallotta) és Hoberg, mégis biztos a betű szerinti értelmezés : α) «Mondá Ádám : Ez most csont az én csontomból és hús az én húsomból ; ezt a férfi feleségének (אִשָּׁה) nevezzék, mert a férfiúból (אִישׁ) vétetett».[6] Az Üdvözítő és a Tridentinum[7] tanusága szerint itt Ádám sugalmazás hatása alatt szólt ; ámde szavai Évának Ádámból való közvetlen eredetét hirdetik. β) Igy értelmezték a Genezis előadását a későbbi szentkönyvek is[8] ; így nevezetesen Szent Pál : «Nem a férfiú van az asszonyból, hanem az asszony a férfiúból».[9] γ) Évának ez a származása mély titkot jelképez : a házasság alapítását és fölbonthatatlanságát,[10] az Egy-

[1] 1909-ben, *Denz* 2123. [2] L. J. *Feldmann* Paradies und Sündenfall 587 kk. [3] Gen 1_{26} 2_{7}. [4] 1 Cor $15_{45\ 47}$; cf. Tob 8_{8} Ecl 12_{7} Sir 17_{1} 33_{10} Sap 7_{1} Job 10_{8}. [5] Gen 2_{7}. [6] Gen 2_{23}. [7] Mt 19_{4} ; Trident. 24 *Denz* 969. [8] Sir $7_{1\ 5}$ Act 17_{26}. [9] 1 Cor 11_{8}. [10] Gen 2_{23}. Mt 19_{4} Eph 5_{31} Trid. 24.

háznak és a szentségeknek Krisztus oldalsebéből való eredését.[1] Ezt a jelentőségét azonban elvesztené, ha nem fődözné valóság.

Az *atyák* abban látják kifejezve az ember különb méltóságát, hogy közvetlenül Isten kezéből került ki.[2] Szent Ágoston eleinte kétségben volt, vajjon a nő teremtésének leírása történet-e vagy jelkép; utóbb azonban a betűszerinti, vagyis történeti értelmezésre tért át.[3]

Tehát az exegézis és az exegétikai hagyomány nemcsak nem kedvez az ember testére kiterjesztett fejlődéselméletnek, hanem szinte kizárja. Több kiváló katolikus értelmező (Wasmann, N. Peters, K. C. Schneider, J. Göttsberger etc.) mindazáltal *azon a nézeten van, hogy a kérdés dogmatikailag még sincsen eldöntve.* Okoskodásuk a következő:

A teremtéstörténet közvetlenül fölkínálkozó értelme a növény- és állatvilág keletkezését is egyenest Istentől származtatja; legalább nem szól róla lényegesen másképp, mint az ember teremtéséről. Már pedig a mai hittudósok általában megengedik, hogy *a növények és állatok fejlődéselmélete nincs ellentétben a Szentírás értelmével. a)* A Szentírás előadása ugyanis csak azt mondja: «Hozzon elő a föld»; és nem mondja meg pontosabban ennek a miként jét. Másrészt jelzi ugyan, hogy a földnek különféle állatokat és növényeket kell teremnie nemök és fajuk szerint; de nem határozza meg közelebbről, mit ért nem és faj alatt. *b)* Akik a szentatyák közül annak a nézetnek hivei, hogy a teremtés egy szempillantás alatt ment végbe (Origenes, Atanáz, Nyssen., Ágoston, Gaza-i Prokopius, † 528, katénák szerzője), általában azt is tanítják, hogy Isten minden fajnak csak a csiráit (rationes seminales, primordiales, causales[4]) helyezte el a megteremtett földbe, levegőbe, vízbe, és azokból az ő újabb közbelépése nélkül alakultak ki az élő lények. *c)* A Biblica Commissio utasításának elég van téve, ha azt valljuk, hogy Isten a mindenséget az idő kezdetén teremtette, és az állat- és növényvilág fajai időrendi egymásutánban az ő tervei szerint és gondviselő vezetése mellett jöttek létre, vagyis ha teljességgel ki van zárva a monista értelemben vett fejlődés. Hisz a Commissio utasítása is megengedi, hogy kiki kövesse a maga jól megfontolt ítéletét minden olyan kérdésben, melyben az atyák és a hittudósok nézetei szétágazók. S ha eszerint a polifiletikus fejlődéselmélet (mely szerint minden fajnak külön őse van) exegétikailag meg van engedve, nem lehet elutasítani a monofilétikus elmélet (egyetlen őstípusból fejlődött minden későbbi növény- és állatfaj) exegétikai lehetőségét sem; jóllehet a régiek általában nem számoltak a fajok változékonyságának lehetőségével. Hisz a generatio aequivoca-t ők is megengedték; ez pedig több, mint a monofiletikus fajfejlődés! Szent Tamás sem zárja ki a fajoknak egymásból való keletkezését.[5]

Ezt a gondolatmenetet ma a hittudósok általában elfogadhatónak

[1] Vienn. *Denz* 480; cf. *Thom* I 92, 2 3. [2] *Theophil.* Autol. II 18; *Tertul.* Resur. carn. 5–11; *Origen.* in Ps 118, 73; *Nyssen.* In hominis procreationem or. 2 init.; *Cyril. Al.* in Gen I init.; *Hilar.* in Ps 118 lit. 10, 5; *Chrysost.* in Gen hom. 13, 1. [3] *August.* Gen. Manich. II 12, 17; Gen. lit. IX 15, 26 kk. [4] *August.* Gen. lit. V 23, 45; VII 28, 41; *Nyssen.* in Hexaëm. (M 44, 77d); cf. *Thom* I 74, 2; cf. H. *Meyer* Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik 1914; M. J. *Mc Knough* The meaning of the rationes seminales in St. Augustine 1926; L. *Pera* La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino 1928. [5] *Thom* I 73, 1 ad 3; Pot. 4, 2 ad 5.

tartják. Azonban nem valószínű, hogy szabad tovább menni, és ezt átvinni az emberre. *Ma nem lehet dogmatikai és exegétikai biztonsággal tanítani, hogy az ember test szerint az állatból fejlődött.* Megváltoznék a helyzet, ha a fejlődéselmélet ezen a ponton egyszer szolid érvekkel állhatna elő. Ettől azonban még messze van. Sőt *a természetbölcselet sem* kedvez az emberi testre kiterjesztett fejlődéselméletnek, melyet a 19. század második felében katolikus tudósok (Mivart, Zahm, Leroy) is képviseltek abban a hiszemben, hogy a katolikus állásponttal könnyen összeegyeztethető.

Jóllehet ugyanis ez a fölfogás a lelket közvetlenül Istentől származtatja, és ezáltal lényegesen különbözik a monista fejlődéselmélettől, mely az emberi és állati lélek közt csak fokozati különbséget enged meg, és a lélek szellemiségét tagadja, mindazáltal *a)* kénytelen föltenni, hogy az állatoknak az a fejlődéssora, melynek az embert kellett test szerint megérlelnie, csak egyetlen egy párt hozott létre (l. lent 2. szám). Ez pedig ellenére van a fejlődés analogiájának, és *Isten csodás beavatkozásainak egész sorát* követeli. *b)* Az elmélet szerint egy állatsor lassú lépésben állati lélekkel fejlődött a testi differenciáltság emberi fokáig, vagyis addig a pontig, míg Isten az állati lelket emberivel cserélte föl. Ámde bizonyos, hogy az emberi test állati lélekkel a kemény létharcra rendkívül hiányosan van fölszerelve. A legtöbb emberi szerv (kéz, fejlett agy, finomult idegrendszer) emberi lélek nélkül a létért folytatott harcban az érvényesülésnek nem segítsége, hanem akadálya. Vagyis megint csak csodák szakadatlan sora tudta volna létben tartani az embernek készülő állatot. *c)* Ha jobban a mélyére nézünk a dolognak, magasabb bölcseleti szempontból az általános *fejlődéselmélet és a közvetlen teremtés elmélete közt nincs akkora különbség,* mint első tekintetre látszik. Egyszerűbb típusokból az összetettebbek ugyanis csak úgy tudnak létrejönni, ha bennük valamikép elővételezve, preformálva voltak ; a merőben mechanikai fejlődéselmélet bölcseletileg lehetetlen. Ez azonban azt jelenti, hogy mindazok a lényegesen új típusok vagyis igazi fajok, melyek egy-egy fejlődéssor folyamán keletkeznek, a sorkezdő típusban elővételezve voltak, egy egyszerre érvényesülő teremtő gondolattal ; épúgy mint a közvetlen teremtés elmélete szerint is Isten egyszerre hozta létre a fajokat. A különbség csak az, hogy a fejlődéselmélet szerint a képességileg egyszerre teremtett fajok tényleges kifejlődésében nagyobb szerep jut a másodrendű, teremtett okoknak, mint az állandóság-elméletben.

A Szentírás azonban két jelentős dologra hívja föl a figyelmünket ebben a kérdésben : 1. Az egyes fajok nem egyszerre, hanem időbeli egymásutánban keletkeztek, különféle teremtési napok közt oszolnak meg ; 2. a már meglevő természet közreműködését a Hexaémeron nemcsak nem zárja ki, hanem egyenest föltételezi : «Teremjen, hozzon elő (תּוֹצֵא) a föld !»[1] De ha minden lényegesen új típus létrehozása közvetlen isteni tevékenységnek köszöni a létét (bölcseletileg más fejlődéselmélet nem tartható fönn), akkor elméletileg nem lehetetlen, bár exegétikailag egyáltalán nem valószínű és ezidőszerint megokolatlan egy az emberre kiterjesztett olyan fejlődéselmélet is, melyben a törzs-fejlődés a skolasztikusok értelmezése szerinti egyén-fejlődésnek megismétlése. A skolasztikusok ugyanis magukévá tették, tehát a katolikus hittel megegyeztethetőnek ítélték

[1] Gen 1.

Aristoteles fölfogását, mely szerint a megtermékenyített petesejt először tenyésző lelket hordoz; mikor aztán jobban differenciálódik, állati lelket ölt, és csak negyven napra a fogantatás után kap emberi lelket. Ez voltaképen az egyénre alkalmazott valamilyen fejlődéselmélet.[1]

Megjegyzések. 1. Jóllehet az ember közvetlenül került ki a Teremtő kezéből teste és lelke szerint, a szentatyák figyelmeztetése szerint a Szentírásnak szemléletes és emberízű előadását *Istenhez méltóan* (θεοπρεπῶς) kell értelmezni. Szent Ágoston szerint nagyon is gyerekes dolog volna azt gondolni, hogy Isten a kezével gyúrta az agyagot, vagy a szájával lehelte az emberre az élet leheletét.[2] S ezért inkább kell fontolóra venni, hogy mit alkotott az Isten, mint azt, hogy miképen alkotta.[3] Ezt a figyelmeztetést a skolasztikusok azzal nyomatékozzák, hogy a test és lélek teremtését ugyanabba az egy időpontba helyezik; csak tartalmi mérlegelés alapján lehet egymásutánról beszélni.[4]

2. Nincs alapja annak a hiedelemnek, hogy Isten az első embert nem nélkül teremtette vagy épen kétneműnek. Alaptalan az a vélelem is, hogy csak az előrelátott bűnre való tekintettel teremtette Isten *nemi különbségekkel* az első embert.[5] Mind ennek ugyanis világosan ellenemond az Irás: «Majd mondá (az Isten): Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra ... Meg is teremtette Isten az embert; a maga képére, az Isten képére teremtette, férfiúnak és asszonynak teremtette».[6] Továbbá a Szentírás gyakran kifejezést ád annak a meggyőződésének, hogy Isten a házasságot a paradicsomban alapította. Tehát a nemek különbsége Isten teremtő gondolata, hivatva arra, hogy az embereszmét a két nem kölcsönös testi-lelki kiegészítése által nagyobb gazdagsággal és mélyebb harmóniában juttassa kifejezésre.[7]

3. *A nő lelkének teremtését* az Irás kifejezetten nem említi; de tartalmilag tanítja: A nő is Isten képmása; de nem lehetne az, ha nem volna szellemi lelke (52. § 1). Ádám benne önmagához hasonló társra ismer; azonban az állatokban nem.[8] Ha a Mâcon-i tartományi zsinaton (585) egy püspök úgy vélekedett, hogy az asszony nem nevezhető «ember»-nek, az egész zsinat egyhangúlag ellene nyilatkozott. Egyébként valószínűleg merőben nyelvi kérdésről volt szó (a román nyelvfejlődés kezdő szakában «homme», mint a népies magyar nyelvhasználatban: ember = férfi).

2. Az első emberpár kizárólagossága.

Tétel. **Ádámtól és Évától származott az egész emberi nem.** *Majdnem hittétel.* A vatikáni zsinat számára elő volt készítve. *Ellentétben* vannak vele, kik azt tanítják, hogy Ádámnak voltak kortársai, kikben némely emberfajta ősét kell keresni. Igy nevezetesen J. Peyrère (Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi; a *preadamiták* szerinte a vízözönben mind elpusztultak).

A *Szentírás* tanítása kétségtelen: «Még nem hullatott az Úristen

[1] *Gutberlet* Kosmos[2] p. 625; *Esser-Mausbach* Religion, Christentum, Kirche 1912 I p. 529 k. Cf. *Thom* I 118, 2; Gent. II 89. [2] *August.* Gen. lit. VI 12, 20; VII 1, 2; Civ. Dei XII 23. [3] *August.* in Ps 101, 2, 12; 118, 8, 1. [4] *Thom* I 94, 4; 91, 4 ad 3. [5] *Nyssen.* Hominis opif. 17. [6] Gen 1_{26-7}. [7] *August.* Gen. lit. III 22, 34. Cf. *Schütz* A. A házasság 1933 (2–8. ért.). [8] Gen 2_{20}.

esőt a földre, és ember sem volt, ki művelje a földet . . . Megalkotta tehát az Úristen az embert»[1]; «Meg is adta Ádám minden baromnak és az ég minden madarának és a föld minden vadjának a maga nevét; de nem akadt Ádámnak magához illő segítője».[2] «Elnevezé Ádám a feleségét Évának, minthogy ő lett az anyja minden élőnek.»[3] «Az egytől származó egész emberi nem lakja az egész föld színét.»[4] Ennek csak látszólag mond ellen, hogy a testvérgyilkos *Kain* félt, hogy bujdosásában majd ráakad valaki és megöli; sőt hogy utóbb várost alapított.[5] Ádámnak akkor már (130, sőt a Sept. szerint 230 éves volt) sok utóda lehetett, kiket nem nevez meg a Szentírás, mely a kinyilatkoztatás történetét akarja írni és nem Ádám családi krónikáját, s ép ezért csak az üdvtörténetileg jelentős tagokat emeli ki. Arról a városról pedig, melyet Kain alapított, természetesen nem szabad a világvárosokon tájékozódó mai fogalmaink szerint gondolkodni. A szentatyákról az imént említett *Peyrère* is elismeri, hogy egyértelműleg ellene nyilatkoznak.[6]

A *teologiai* megfontolás arra utal, hogy az eredeti bűn csak akkor lehet egyetemes, ha minden ember Ádám ivadékaként az ő erkölcsi örökségével születik. A *bölcseleti megfontolás* pedig megállapítja, hogy *az emberiség egy zoologiai* fajt alkot. Amit ugyanis Darwin az *egy fajhoz* való tartozás föltételeként megkíván, annak az emberi nem mindenben pontosan eleget tesz: *a)* Az összes emberfajták képesek egymás közt termékeny utódokat létrehozni. *b)* A jelentős vonásokban egyeznek: csontváz, egyenes járás, haj és szőr elhelyezése, belső szervek, lélekzés és érverés időtartama, testi hőfok, terhesség ideje. Főként azonban megegyeznek a «homo sapiens» fajalkotó vonásaiban: az értelmes és szabadakaratú lélek megnyilvánulásaiban; a nyelv, haladás, valláserkölcsi és művészi rátermettség különböző fokban ugyan, de minden emberfajnál megtalálható. Viszont a különbségek (koponya-alkat, bőrszín, hajmetszet alakja) alárendeltek és az éghajlati és életviszonyok különbözőségéből megmagyarázhatók; s ami fő: nem egyértelműek; pl. bőrszín tekintetében egyazon emberfajtán belül sokszor nagyobb eltérések észlelhetők, mint két különböző fajta bizonyos egyedei közt. *c)* A változatokat folytonos átmenetek hidalják át. Ámde ha az összes emberek a változati különbségek dacára egy fajhoz tartoznak, akkor egy emberpártól is származhatnak. Ami földrajzi és nyelvi nehézségeket régebben (különösen a 18. században és a 19. század első felében) emlegettek, azok a mai tudomány szine előtt nem nyomnak.

Megjegyzések. 1. *A mai emberfajtáknak, a kultúráknak és nyelveknek kialakulására a tudósok* általában *nagyobb kort vesznek föl*, mint a Szentírás adatainak összetevéséből adódik. Etekintetben a hittudósok utalnak arra a tényre, hogy a szentírási kronologiai áthagyományozás nem egyöntetű (a szamaritánus és Septuaginta szöveg adatai közt körülbelül 2000 év különbség van); nem tartják kizártnak, hogy az ősi szentírási időszámításnak alapul szolgáló genealogiákban ki voltak hagyva némely tagok.[7] Továbbá nem egy jel arra mutat, hogy a szentszerzők nem akarnak kezességet vállalni a forrásaikból átvett időszámítási adatokért; úgy hogy

[1] Gen 2_{5-7}. [2] Gen 2_{20}. [3] Gen 3_{20}; cf. Sap 10_1 Mt 19_4. [4] Act 17_{26}; cf. 1 Cor 15_{45}. [5] Gen 4_{14-17}. [6] L. *August.* in Jn 9, 10. [7] Lc 3_{26} coll. c. Gen $11_{12..}$; cf. Mt 1_{17} és 2 Chron 26_1.

mindent összevéve, a Szentírásból nem lehet megállapítani az emberiség korát. A profán-történelem a legnagyobb valószínűség szerint a Krisztus előtti ötödik évezredbe visz vissza; s ezt megelőzi a történetelőtti idő. Hogy aztán ez az idő hány ezer vagy tízezer évet ölel föl, arra nincs elég biztos fogódzó pontunk.

2. Az első embereknél elkerülhetetlenek voltak a *testvérházasságok*, melyek különben sem ellenkeznek mindenestül a természeti joggal és erkölccsel.[1]

3. Tételünk csak azt zárja ki, hogy Ádámnak voltak kortársai; de nincs ellentétben vele sem *más égitestek értelmes lakóinak létezése*,[2] sem pedig a szó szoros értelmében vett *preadamiták* létezése: Ádám előtt már kihalt emberek vagy emberszabású lények létezése, amint azt Fabre d'Envien (Les origines de la terre et de l'homme) hirdette. Ezt a tanítást modern protestánsok nagyon fölkapták, és a jelen teremtést már rontásnak minősítik ama boldog ősállapothoz képest (l. az Atlantis elsüllyedt világához fűződő föltevéseket). Pozitiv alapja azonban ennek a gondolatnak nincs, sem a Szentírásban sem a világi tudományokban.

3. Az egyes emberi lelkek eredete.

Ebben a kérdésben idő folytán *több nézet* merült föl. Nevezetesen

1. *A preexisztencianizmus. Origenes* a platonikusok nyomán azt vallotta, hogy a lelkek a testükkel való egyesítés előtt már léteztek, és csak büntetésből voltak kénytelenek testet ölteni. Igy Evagrius, Didymus és később a priszcillianisták is. Alapgondolatban egyez vele a lélekvándorlás tana, melyet a teoszofisták napjainkban ismét fölelevenítettek. Rokon az evolúció és a panspermia tana, mely szerint az összes jövendő emberek lelkei Ádám lelkében csiraszerűen benne voltak (így Leibniz, Lotze).

Hogy a **preexisztencianizmus téves,** *majdnem hittétel.* Az 543-i konstantinápolyi zsinat visszautasította azt a gondolatot, hogy a testtel való egyesítés a lélek számára előzetes bűnért járó büntetés.[3] S valóban: A *Szentírásnak* már a hallgatása is döntő volna ebben az annyira jelentős kérdésben. De kifejezetten is kizárja: *a)* Amit Isten teremtett, az mind igen jó volt; tehát az emberi lelkek is. *b)* Gen 3 és Rom 5 a bűn eredetének más magyarázatát adja, mint Origenes; a kettő egymással nem egyeztethető össze. *c)* Szent Pál szerint Isten Jákobot választotta ki testvérével Ézsauval szemben, «mielőtt még megszülettek, s akár jót akár rosszat tettek».[4] Az *atyák* is visszautasítják Origenes tanítását, még tisztelői is.[5] Szent Ágoston közvetlenül megtérése után lehetségesnek tartotta;[6] utóbb azonban annál határozottabban ellene fordult.[7] Mikor Nemesius[8] püspök a lelkek előzetes létezésének gondolatát a bukás platoni gondolata nélkül akarta keresztülvinni, Nagy sz. Leo nyomban ellene szegült mint a katolikummal összeférhetetlen tanítás ellen.[9]

[1] *August.* Civ. Dei XV 16; *Thom* Suppl. 54, 3 c. [2] Cf. J. *Pohle* Die Sternenwelten und ihre Bewohner [5]1906, aki nagyon is optimista az igenlő szempontok értékelésében. Ma a tudomány nagyon tartózkodó ebben a kérdésben. [3] *Denz* 203: ugyanígy a bragai zsinat (561) *Denz* 236. [4] Rom 9$_{11}$. [5] Igy különösen *Method.* Resurr. I 29 kk.; *Nazianz.* Or. 37, 15; *Nyssen.* Anima et resurr. (M 46, 112 c); Hom. opif. 28. [6] *August.* Epist. 7, 2; Lib. arb. I 12, 24. [7] *August.* Civ. Dei XI 23; Epist. 166, 5, 15; 9, 27. [8] *Nemes.* Nativ. hom. 2. [9] *Leo M.* Epist. ad Turrib.

A lelkek bármilyen előzetes létezésének *ellene szól a lélektani tapasztalat. a)* A visszaemlékezésnek leghalványabb nyoma sem árulja el egy a földit megelőző létnek valóságát. Platon visszaemlékezési elmélete szellemes gondolat ; de a lelki elemzés előtt nem áll helyt, és csak annak bizonysága, hogy az első elvek képességileg veleszülettek természetünkkel. Bizonyos állítólagos visszaemlékezések, amilyeneket nem egyszer hirdetnek teoszofista hiszterikák, vagy patologiás jellegűek, vagy az ú. n. «fausse reconnaissance» (megesik, hogy az embernek új helyzetekben úgy tetszik : ezt a tájat, embert már láttam ; pedig biztos, hogy nem) lélektani jelenségei közül valók. *b)* Lelki életünk egész tartalma maradék nélkül megmagyarázható a jelen életből merített tapasztalatok és benyomások segítségével. *c)* Az *Origenes-féle preexisztencianizmus*nak (a lelkek előző életben vétettek) és a lélekvándorlás hasonló tanának még külön ellene szól az eredeti bűn ténye, melynek értelmében a bűn ebben az életben megy végbe; továbbá a tőle szinte elválhatatlan apokatasztazis lehetetlensége (120. § 1).

2. *Az emanatizmus.* Ez azt tanítja, hogy az egyes emberi lelkek az isteni Valóságnak részei : kifolyásai vagy kisugárzásai, az isteni tűznek szikrái. Igy a gnósztikusok, teoszofisták és természetesen a panteisták. Ez a fölfogás *eretnek.* Elitélte IX. Leo hitvallása,[1] az V. lateráni zsinat[2] és elveti az Egyház Eckhart mester és Molinos Mihály tételeiben.[3] A kinyilatkoztatás és az ész is elutasítja, mint Isten abszolút világfölöttiségével és egyszerűségével teljesen összeférhetetlen fölfogást. A föltétlenül egyszerű Valóság semmiféle alakban meg nem oszolhatik, és önmagából részeket nem közölhet.

3. *A generacianizmus.* Eszerint a lélek a szülők nemző tevékenysége útján származik át az utódra. Még pedig a nyersebb forma szerint a nemző sejttel együtt a nemzett új szervezetbe átmegy egy lélek-bujtás (tradux ; innen *traducianizmus);* igy Athenagoras, Tertullianus,[4] a luciferiánusok (4. századi jelentéktelen szekta). A *finomabb fölfogás* szerint a gyermekre átmegy egy külön lelki csira vagy életszikra, olyanformán, mint egyik fáklya a másikon gyullad meg. Szent Jeromos[5] szerint a nyugatiak általában ennek a fölfogásnak hódolnak. Ő mindenesetre túloz. Bizonyos azonban, hogy sokan kedveznek ennek a fölfogásnak.[6] Sőt Szent Ágoston sem tud egészen megválni tőle, jóllehet bölcseleti meggyőződése a kreacianizmus felé tereli ; mert mással nem tudja megmagyarázni az eredeti bűn átszármazását.[7] A 19. században is akadtak képviselői (Klee, Mayerhofer). *Rosmini* szerint a lelkeket a szülők nemzik ; szellemiségüket azonban Isten adja azzal, hogy beléjük ojtja a lét eszméjét ; *Frohschammer* szerint pedig a szülők Istentől nyert (másodlagos jellegű) teremtő erővel maguk hozzák létre gyermekük lelkét. Valamilyen generacianizmusnak hódoltak az ortodox luteristák is.

Ez a nézet azonban minden formájában *téves.* A traducianizmus anyagból akarja származtatni a szellemet ; ami ellene mond az okság követelményének. Rosmini vét az emberi lélek egysége ellen ; Frohschammer figyelmen kívül hagyja, hogy a teremtmény nem rendelkezhetik

[1] *Denz* 348. [2] *Denz* 738. [3] *Denz* 527 ; 1225. [4] *Athenagor.* Resurr. 23 ; cf. *Tatian.* Or. 13. [5] *Hieron.* Epist. 126, 1. [6] Igy *Macar.* hom. 30, 1 ; *Nyssen.* Homin. opif. 29 ; *Theodor. Abucurra* Opusc. 35. [7] *August.* Epist. 190, 1, 2 ; Anima 4, 2 ; cf. Epist. 166, 25.

teremtő hatalommal, még eszközként sem. A szellemi generacianizmus pedig nem számol azzal, hogy a lélek mint szellemi szubstancia oszolhatatlan, és így megoszlás útján nem is sokszorosítható. Minden generacianizmus végelemzésben a lélek szellemvoltának elhomályosításából fakad, vagy következetesen végiggondolva arra visz.

4. *A kreacianizmus.* **Minden egyes ember lelkét maga Isten teremti bele a szülőktől nemzett testbe.** Ez *biztos, sőt csaknem hittétel.*

Az Egyház hivatalos megnyilatkozásaiban ugyanis *mindig ennek a fölfogásnak hódolt.* Igy Nagy sz. Leo ; II. Anastasius († 498) a gallokhoz írt levelében ezt nevezi egészséges tanításnak ; IX. Leo föltételezi ; XII. Benedek (1342) az örmények számára előírja ; említi az V. lateráni zsinat ; VII. Sándor és különösen IX. Pius a Szeplőtelen fogantatásról szóltukban ennek a fölfogásnak alapjára helyezkednek. XIII. Leo elítélte Rosmini tanítását. A vatikáni zsinat számára dogmatizálásra elő volt készítve a tételt kifejezetten tartalmazó tervezet.[1]

Bizonyítás. A kreacianizmust a *Szentírás* burkoltan tanítja, mikor az első ember teremtéséről szól. Hisz minden ember más mint a föld és az állatok, és minden ember az Isten képemása ; tehát minden emberre nézve fönnáll az az ok, amiért Ádámba közvetlenül Istennek kellett belelehelnie az élet leheletét. A Szentírás egyéb kijelentései is természetesebben értelmezhetők a kreacianizmus szellemében, mint bármilyen más nézet álláspontján. Talán kifejezetten is tanítja a zsoltáros : «Egytől-egyig ő alkotta szívüket».[2] A *hagyomány*, melynek egyöntetűségére némi árnyat vet Szent Ágostonnak habozása és nagy tekintélye, határozottan a kreacianizmusnak kedvez. A 4. és 5. századi nagy görögök csaknem mind kifejezetten melléje állnak.[3] A latinok közül Tertullianuson és Rufinuson kívül senki sem utasítja el ; kifejezetten vallják Cyprianus, Hieronymus, Ambrosius.[4]

Az *elme* számára sem marad más megoldás : *a)* A többi elmélet tarthatatlan. *b)* A lélek mint szellemi magánvaló egészen új lény, léttartalmának egész terjedelme szerint ; következésképp nem jöhet létre a másodrendű okság során, melynek hatékonysága abban merül ki, hogy meglevő anyagnak ád járulékos meghatározottságokat, de nem szubstanciás formákat. A lélek tehát, mint minden létmozzanatában új lény, csak közvetlen teremtői tevékenységtől veheti a létét.[5] *Teremtésének időpontját* illetőleg az ember szubstanciás egységéről szóló hitigazságból (533. lap) és az előzetes létezés tévességéből következik, hogy Isten a lelket akkor teremti, mikor egyesíti a neki szánt testtel. Aristoteles szerint, akit a skolasztikusok ebben egyértelműleg követnek, ez a fogantatás után 40 napra következik be ; a mai, sokkal valószínűbb fölfogás szerint mindjárt a fogantatáskor.[6]

Nehézségek. a) Ha a lelket Isten teremti, *miképp születhetik az ember eredeti bűnben?* Hisz, ami Isten kezéből kikerül, az mind jó ! Ez a meg-

[1] *Leo M.* Epist. ad Turrib. 15 ; *Anastas. II. Denz* 170 ; *Leo IX: Denz* 348 ; *Benedict. XII: Denz* 533 ; Later. V. *Denz* 738 ; *Pius IX:* cf. II 100 ; *Leo XIII: Denz* 1910. [2] Ps 32$_{15}$; cf. Ecl 12$_{7}$ Sap 7$_{1}$.. 8$_{19}$ 15$_{11}$ 2 Mac 7$_{22}$ Heb 12$_{9}$. [3] *Clemens R.* 59, 3 ; *Clemens Al.* Strom. IV 26, 167 ; VI 16, 134 ; *Method.* Conviv. II 5, 41 ; 7, 47. [4] *Hilar.* Trinit. X 20 ; *Hieron.* Adv. Rufin. III 28 ; *Ambr.* Arca et Noe 4, 9. [5] Cf. *Thom* I 90, 1 2 ; 118, 2. [6] *Thom* I 118, 2 ; Gent. II 89.

fontolás tartotta vissza Szent Ágostont attól, hogy metafizikai és pszichikai elvei következetességének engedjen és kreacianizmusnak hódoljon. — *Megoldás* a 566. lapon.

b) Ha a lelket Isten teremti, akkor *a szülők* nem gyermeküknek, hanem *csak gyermekük testének nemzői*. — *Megoldás*. A szülők, miként minden másodrendű ok, okozatuknak nem teljes oka, hanem az első ok részéről lényeges, teremtői kiegészülésre szorulnak, mely ebben az esetben eredményében is teremtő jellegű. A másodrendű okok azonban itt is igazi értelemben okai a tőlük eredő okozatnak, ha a maguk részéről az okozatba beleadják mindazt, amit az Istentől megállapított teremtés rendjének értelmében adniok lehet és kell. Ez pedig megtörténik a nemzésben. Hisz a nemző tevékenységnek eredménye nem egyszerűen valamilyen test, hanem olyan test, mely egyetemes törvény szerint arra van rendelve, hogy Istentől lelket kapjon.

c) Ha a lelket Isten teremti, mikép magyarázható *a lelki átöröklés* tagadhatatlan ténye? — *Megoldás*. A lelki átöröklés kielégíthetően megmagyarázható abból a tényből, hogy test és lélek nem valamilyen laza kapcsolatban vannak egymás mellé fogva, hanem szubstanciás egységet alkotnak. Ez azonban egyebek közt azt is jelenti, hogy a léleknek nem merőben szellemi, hanem testszellemi megnyilvánulásai (amilyen lelki életünk tartalmának túlnyomó része) a testi szervezet alkata szerint színeződnek. A test a léleknek anyagszállítója és eszköze; és erre a kölcsönös tevékenységre a legfinomabban össze vannak hangolva. Következésképp bizonyos testi dispozíciók átöröklésével együtt jár egy meghatározott lelki jelleg, tehát bizonyos lelki átöröklés. Ámde a test a szülőktől ered, nemcsak ősanyagában, hanem a lélek fölvételére alkalmas végső fölkészültségében is[1]; s Isten, ki a lelket lényegesen szubstanciás formának szánta, olyan lelket teremt minden egyes esetben, amely egészen hozzásimul a neki szánt testhez. Ebből aztán látnivaló az is, hogy az egyes lelkek teremtése nem föltétlen, mint volt az első emberé, hanem föltételes, t. i. a szülők nemző tevékenységétől függ; és azonfelül együttműködés jellegű (45. § 2). Ép ezért nem is mond ellen Isten nagy sabbatjának[2]; ép úgy nem, mint Isten együttműködő és fönntartó tevékenysége általában.[3]

d) Ha Isten teremti a lelket, akkor *együttműködik a bűnös nemző tevékenységgel*. — *Megoldás*. Ha Isten együttműködhetik a bűnös cselekedetekkel általában szentségének minden sérelme nélkül, amennyiben azoknak fizikai és nem erkölcsi mozzanatával működik együtt, akkor nincs külön elvi nehézség ebben az együttműködésben sem. Az erkölcstelen nemzés bűnét természetesen csak annál súlyosabbá teszi az a tény, hogy mindannyiszor Isten teremtő tevékenységére szolgáltat alkalmat.[4]

52. §. Az ember természete.

Diekamp II § 22–24; *Bartmann* I § 73; *van Noort* I, 1, 1; *Pesch* III n. 109–140; *Scheeben* II 116–41 196–238; *Petavius* Op. sex dier. II 2–4. — *Bonavent.* Brevil. p. 2 cp. 9–11; *Thom* I 60 82 83 88 93; Gent IV 52; *Salmant.* in istos Summae locos; *Suarez* Op. sex dier. II 8; De anima; *Berti* XII dis. 1, 3–6; *Frassen* Opific.

[1] *Thom* I 118, 2 ad 4; Pot. 3, 9 ad 2. [2] Gen 2_{2-3}. [3] *Thom* I 73 1 ad 3; 118, 3 ad 1. [4] *Thom* I 118, 2 ad 5; Gent. II 89.

homin. disp. 1, a. 23. — A. *Strucker* Die Gottebenbildlichkeit in der christl. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte 1913. — C. *Gutberlet* Der Kampf um die Seele 2 k. ²1903 ; J. *Geyser* Die Seele 1916 ; O. *Herget* Was ist die Seele? 1928 ; M. *Grabmann* Die Grundgedanken d. h. Augustinus über Seele u. Gott ²1929 ; B. *Romeyer* St. Thomas et notre connaissance de l'esprit humaine 1928. — *Knabenbauer* Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele 1878 ; W. *Schneider* Das andere Leben ¹⁴1919 ; Fr. *Schmid* Die Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre in der Bibel 1903 ; J. *Schwab* Der Begriff der nefeš in den h. Schriften 1913 ; *Bros* La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés 1909 ; W. *Götzmann* Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit u. Scholastik 1927 ; M. *Marin* L'âme humaine et sa vie future 1925 ; *Schütz* A. Az örökkévalóság 1936 (4–6. ért.). — G. *Esser* Die Seelenlehre Tertullians 1893 ; *Hertling* Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles 1871 ; Th. M. *Zigliara* De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore 1878 ; D. *Palmieri* Animadversiones in recens opus de mente C. Viennensis 1878 ; B. *Jansen* Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele 1918.

1. Az ember mint az Isten képmása.

Tétel. **Isten az embert a maga képére alkotta.** *Biztos.*

A *Szentírás* nyilván tanítja. Elsősorban ugyan Ádámot állítja elénk mint az Isten képére alkotott embert. Tagadhatatlan továbbá, hogy a nő természeténél és társadalmi helyzeténél fogva utalva van arra, hogy a férfiúra támaszkodjék és az ő közvetítésével szolgálja Istent.[1] Mindazáltal nincs kétség benne, hogy a nő is Isten képét hordja magán : «Majd mondá Isten : Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, s uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon és az egész földön és minden csúszó-mászón, mely mozog a földön. Meg is teremtette Isten az embert ; a maga képére, az Isten képére teremtette, férfiúnak és asszonynak teremtette».[2] Ezzel a Szentírás oly fölséges fogalmat ad az ember méltóságáról, minőt hiába keresünk más népeknél. Mert hisz nem a sokistenű panteón valamely tagja, hanem az abszolút világfölötti végtelen Szellem az, kinek hasonlóságára van alkotva az ember. Ez a szentatyáknak is egyik vezérgondolata, mikor a Hexaéméront értelmezik.[3]

Mikor *az isteni képmás részletezőbb meghatározásáról* van szó, az atyák egyetértenek abban, hogy elutasítják sardesi Melito-nak és az audiánusoknak gondolatát : Az ember test szerint képe az Istennek, mivelhogy Istennek is ember formája van. Ez a nézet vastag antrópomorfizmuson épül, és ezzel a tarthatatlan alappal együtt megdől (29. § 3). De már nem uralkodik ugyanekkora egyöntetűség a pozitív megállapítások tekintetében. Mindazáltal alig lehet kétséges, hol és miben kell keresnünk az embernek Istenhez való képi hasonlóságát. A képmást ugyanis az jellemzi, hogy más valaminek utánzatául van készítve, és hasonlít reá vagy faj vagy sajátos jelleg (accidens proprium) szerint.[4] Minthogy Isten mivolta a szellemiség, nem férhet hozzá kétség, hogy *az ember Isten-képisége a szellemiségben van.*[5]

S ha a skolasztikusok kérdik : Vajjon az emberi lélek szubstanciája vagy tehetségei, s ez utóbbi esetben az értelem vagy az akarat-e *a képmásjellegnek közvetlen hordozója*, azt kell felelni : Istenben nincs valós különbség

[1] 1 Cor 11₇₋₈ ; cf. *Thom* I 93, 4 ad 1. [2] Gen 1₂₆ ; cf. 5₁₋₃ 9₆ Sap 2₂₃ Sir 17₁.
[3] Igy különösen *Ambros.* Hexaëmeron VI ; *August.* Nat. boni 5 kk. ; Trinit. XIV.
[4] *Thom* I 93, 1 2. [5] Igy már *Clem. R.* 33, 3 ; *Athenag.* Resur. 12.

lényeg és tehetségek, tehetség és tehetség közt, hanem a valója merő szellemiség, akármilyen oldalról tekintjük. A teremtett szellemnél pedig a szellemiség gyökérszerűen a szubstanciában van, melynek tartalma a tehetségekben fejtőzik ki, még pedig értelemben és akaratban egyaránt. Tehát mindezek a metafizikai mozzanatok az Istenhez való hasonlóságnak is hordozói, mindegyik ama metafizikai szerepe szerint, melyet a szellemiség megvalósításában betölt. Hogy az emberi lélek a Szentháromságnak is halvány képe, Szent Ágoston mutatta meg (l. 415. lap).

Azonban az ember szellemi volta nem meríti ki az isteni képmás jellegét. Hiszen az angyalok is szellemek, és a kinyilatkoztatás még sem nevezi őket Isten képmásának. Következésképp az ember Isten-hasonlóságában a szellemiség mellett van egy külön emberi vonás. Az ember t. i. Isten képmása *mint olyan szellem, akinek rendeltetése szubstanciás egységet alkotni a testtel*, s a testben és testen keresztul *uralmat gyakorolni az anyagvilágon*, s így bizonyságot tenni a szellem felsőbbségéről az anyaggal szemben, az anyagra rányomni a szellem bélyegét: «Töltsétek be a foldet és hajtsátok uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain és az ég madarain és minden állaton, mely mozog a földön».[1] Isten ugyanis a legbensőbben van jelen a teremtésben, az anyagvilágban is; alakítja, eleveníti, kormányozza azt, és szellemiségének teljes megóvása mellett érvényesíti ott királyi jelenlétét (30. § 3). Ezt a belső gyökeres jelenlétet csak az emberi szellem tudja utánozni, amennyiben a testtel szubstanciás egységet alkot. Az angyal az anyagnak legföljebb mozgatója lehet, de nem belülről működő informálója. Ezért mondja olykor az Irás az embert a föld istenének.[2]

Tehát *a természetfölöttiség nem tartozik hozzá* az ember eredeti Istenmásához; jóllehet épen a szellemiség irányában fölséges módon tovább rajzolja és egészen új átfestéssel megszépíti az Isten képmását (80. § 3). A szentatyák közül többen ugyan a Szentírás kettős kifejezésében: «a mi képünkre és hasonlatosságunkra» jelezve látják a természeti és természetfolotti hasonlóságot;[3] mások pedig az embernek egész eredeti fölkészítését, tehát a természetfolotti kiválóságokat is belevonták a képiségbe.[4] De a Szentírás határozottan tanítja, hogy az embernek Istenhez való hasonlósága megmaradt a bűn után is;[5] holott a természetfölötti hasonlóságok akkor már mind leváltak róla.

A képiséget általában két mozzanat alkotja, t. i. egy tartalmi: a hasonlóság, és egy formai: az ábrázolás. Az ember Isten-képiségének tartalmi mozzanata a szellemisége, ennek alkotó elemei az értelme és szabadakarata, folyománya a halhatatlansága; formai mozzanata a testen való átsugárzása (test és lélek sajátos viszonya).

2. Az emberi lélek szellemisége.

1. *Tétel.* **Az emberi lélek szellem.** *Hittétel.* Minden rendű és rangú materialistákkal szemben a *IV. lateráni zsinat* az embert úgy állítja elénk, mint anyag és szellem kozt osszekötő lényt, «aki szellemből és testből áll».[6]

[1] [1] Gen 1$_{28}$. [2] Ps 81; cf. *Nyssen.* Homin. opif. 7. [3] Igy *Iren.* V 6, 1 k.; 16, 2. [4] *August.* Civ. Dei XXII 24, 2; Trinit. XIV 22; *Nyssen.* Opif. homin. 16. [5] Gen 5$_{1\ 3}$ [6] *Denz* 428; ugyanigy már a IV. konstantinápolyi zsinat *Denz* 338.

Magyarázat. A *szellem* olyan való, mely *létmódját* tekintve anyagtalan, azaz nem áll fizikai részekből, és következésképp nincsen természettől alávetve fizikai bomlásnak és változásnak. *Léttartalmát tekintve* pedig az igaznak, jónak, szépnek, szentnek mint olyannak befogadására és léttartalomként való földolgozására képes ; és ezzel az ön- és fajfönntartáson, vagyis az anyagi élettevékenységeken fölülemelkedő abszolút értékű élettartalommal és életföladattal rendelkezik. Az anyagi valók, a szervesek is, az anyagcsere folyamatának csak átmeneti állomásai : az anyagot szervezetbe építik, azt szaporodás útján folytonosítják, biztosítják a fajt, és azután bomlás (halál) útján visszasüllyednek az anyagforgalomba. A szellem ellenben azzal, hogy az időtlen és abszolút értékeket veszi magába, kitör az anyagcsere forgatagából s az időtlen és abszolút léttel kerül közvetlen kapcsolatba és létrokonságba.

Bizonyítás. A *Szentírás* nem bölcseletileg, hanem szemléletesen írja le az ember eredetét, és ezért embernek, állatnak egyaránt tulajdonítja a נֶפֶשׁ-t (nefes, a meleg leheletben megnyilvánuló életelv).[1] Mindamellett nem hagy kétséget az emberi lélek felsőbb eredete és a testtől lényegesen különböző természete felől : Isten közvetlenül leheli bele az emberbe az élet leheletét, akit nem úgy mint az állatokat, a maga képére teremtett, s ezért az állatok között nincs is hozzá hasonló ; נְשָׁמָה-ja (nesámá, eszes lélek) egyedül az embernek van. A lélek nincs alávetve a test sorsának ; tehát más jellegű léte van : «Visszatér a por (az ember teste) a földbe, ahonnan vétetett, az éltető lehelet pedig visszatér Istenhez, aki adta».[2] «Ne féljetek azoktól, kik megölik a testet, de nem tudják megölni a lelket.»[3] S párhuzamba állítja Isten szellemiségével : «Ki tudja az emberek közül az ember dolgait, ha nem az ember lelke, mely őbenne van? Épúgy az Isten dolgait sem ismeri senki, csak az Isten Lelke.»[4] A léleknek igazság-megismerő képessége van ;[5] tehát más mint az állatnak lelke. Ez az *atyáknak* is egyértelmű álláspontja ; jóllehet némelyek, miként az angyaloknak, így az emberi léleknek is finomabb testet tulajdonítottak.[6]

A tradicionalista Bonetty-nek alá kellett írnia azt a tételt, hogy *a lélek szellemisége ésszel megismerhető.*[7] S csakugyan a pszichologia Aristoteles és Platon óta évezredes fáradságos munkával megállapította, hogy a léleknek vannak *szellemi*, azaz az anyaggal kontrér ellentétben álló *tevékenységei.*

Az értelem oldaláról: 1. Az emberi lélek képes megismerni az igazságot. Az igazság megismerése *logikai ítélet* alakjában foly le ; és ennek már a pszichologiai mivolta szellemi jelleget mutat. Az ítélet ugyanis tárgyaknak (ítélet-alanyok) és tárgyra vonatkoztatott gondolatoknak (ítélet-állítmányok) egymásra való vonatkoztatása ; pl. ez az ember halálán van. Ám *a)* a tárgy és gondolat vonatkoztatása vagyis szembesítése nincs adva az anyagvilágban, mely ezt az ellentétet egyáltalán nem ismeri ; tehát le sem

[1] A nefeš sokszor a magáratérő és személyes névmást is helyettesíti a héberben ; így kell érteni az ilyen kijelentéseket : «meghal az én lelkem» = «én meghalok». [2] Ecl 12$_7$; cf. Sap 9$_{15}$ Ez 37$_{7\,10}$. [3] Mt 10$_{28}$; cf. 16$_{26}$. [4] 1 Cor 2$_{11}$. [5] Így Job 20$_3$ 32$_8$ Sap 9$_{15}$ (νοῦς) ; Ex 28$_3$ Ps 138$_{14}$. [6] *Iren.* II 19, 5 ; 34, 1 ; V 7 ; *Tertul.* Anima 5 kk. ; *Method.* Conviv. II 7 ; cf. *August.* Epist. 166, 2, 2 ; l. 491. lap. [7] *Denz* 1650.

vezethető belőle. *b)* A tárgy és gondolat egyesítése úgy, hogy mindkét egyesített elem megőrzi külön jellegét, nem anyagi tevékenység. *c)* Az itéletnek igazság-jellege («ez így van»), vagyis az ismeretnek egy egyetemes kritériumhoz való hozzámérése az anyagvilágban nincs adva, és egészen új világot nyit meg: Az igazság egyetemes, időtlen, egyszerű; ellenben az anyag összetett, változékony, részleges. *d)* Az itélet-alkotásnak illetve igazság-megismerésnek egyik mozzanata és folyománya a tudat-alanynak mint énnek szembeállítása a megismert világgal mint nem-énnel. De az éntudat és a ráelmélő ismeret mint tökéletesen önmagába térő folyamat nem anyagi folyamat; a tudatalanynak és a tárgyi valóságnak szembeállítása az anyagvilágban nincs adva, és új létrendet jelent vele szemben. 2. Az itélet-alkotó tevékenység képesít eszméknek, fogalmaknak vagyis a valóság egyetemes és eszményi (művészi alakításra is alkalmas) képeinek megalkotására, melyek közt vannak *nem-intuitív*, vagyis érzéki tárgyakban egyáltalán meg nem lelhető *fogalmak* (mint pl. vonatkozás, okság, igazság, szellem, Isten, stb.); ezek tehát egy érzékfölötti világ lényei.

Az akarat oldaláról: 3. Az *erkölcsi képesültség* szellemi tevékenységben fejtőzik ki: Az erkölcsi törvény mint norma, mint posztulátum, mint anyagfölötti és egyetemes érték jelenik meg, és a maga erejét nem miként az anyag, fizikai vagy biologiai kényszerrel érvényesíti, hanem ideális követelésben: méltatásra és méltatás alapján szabad állásfoglalásra hívja föl a szellemet. A választás lehetősége tartalmi értékelés alapján és az erkölcsi (nem-fizikai, hanem ideális) kötelezés ténye olyan tehetséget követel, mely a láthatatlan és általában az érzékelhetetlen javak szabad méltánylására képes, tehát nem érzéki. 4. A *művészi alkotó erő*, mely nemcsak a szoros értelemben vett művészi, hanem minden emberi alkotásban (a legprimitivebben is, minő az étel, ruha, lakóhely készítése, vadászás) nyilvánul, célok megfogalmazását és a valóságnak eszmék szerinti alakítását kívánja; tehát az érzéki adottságokból kiemelkedő erőt jelent.

Ezeknek a szellemi képességeknek kifelé is megnyilvánuló és tárgyilag is észlelhető bizonyságai, tehát *a szellemiségnek ismertetőjegyei* a nyelv, haladás, tudomány, valláserkölcsi élet, társadalmi, politikai együttélés és a művészet. Ezek t. i. mind föltételezik az igazság-megismerő, egyetemesítő és elvonatkoztató, célkigondoló és erkölcsileg méltató tehetségeket. Ahol ilyenek megnyilvánulnak, ott szellemre kell következtetni; ahol nem nyilvánulnak meg, ott teljesen ingyenes föltevés szellemet keresni vagy vallani (pl. az állatoknál).

De ha az emberben vannak szellemi képességek és tevékenységek, akkor az *emberben van szellemi önálló valóság* (szubstancialitás). A tevékenység ugyanis nem egyéb, mint a lét kivirágzása: operari sequitur esse. S ezt a szellemi valóságot nevezi az emberiség közös nyelvhasználata emberi szellemnek vagy léleknek.

2. *Tétel.* **Az embernek van szabad akarata.** *Hittétel.* Ellene foglalnak állást a *deterministák* (materialisták és panteisták) és az *ál-szupranaturalisták* (Luther, Baius). A *trentói zsinat* kiközösíti azokat, «akik azt vallják, hogy az eredeti bűn bekövetkeztében az ember szabad akarata kioltódott és megszünt».[1]

[1] Trid. 6 c. 5 *Denz* 815; cf. 1027.

Bizonyítás. A *Szentírás* a szabad akaratról bizonyságot tesz mindenütt ott, ahol Isten parancsokat ád, tilalmakat, jutalmat illetőleg büntetést helyez kilátásba ; hisz ezeknek nincs értelmük, ha az ember nem rendelkezik a parancs teljesítéséhez szükséges képességgel és erkölcsi felelősséggel. De kifejezetten is tanítja : «Megteremtette Isten az embert kezdetben és őt saját belátására bízta. Adta még ezenfölül parancsait és törvényeit. Ha meg akarod tartani a parancsokat, azok megtartanak téged . . . Vizet és tüzet helyezett eléd, amelyiket akarod, az után nyujtsd ki kezedet ! Élet és halál, jó és rossz vagyon az ember előtt ; s azt kapja, ami kedvére van».[1] Ez a Deuteronomium alapgondolata. Az *atyák* sokat írtak a szabad akaratról, és nevezetesen a pogányok materializmusával, fatalizmusával és később a manicheizmus álmiszticizmusával szemben energikusan megvédték. Kiválnak a görögök, különösen az antiochiai iskola (Aranyszájú sz. János).

Az Egyház tanítása szerint *az akarat szabadsága az ésszel megismerhető igazságok közé tartozik.*[2] S csakugyan az elme előtt, mely a szabadság lényegét és gyökerét az önelhatározó képességben látja (36. § 1), az emberi akarat szabadságát bizonyítja

1) *Az erkölcsi tudat.* Az emberben ugyanis van képesség az erkölcsi értékeknek mint olyanoknak méltatására és megvalósítására. Ám ez föltételezi hogy az emberben van külön szellemi képesség, mely az érzéki behatásoktól és a külső indításoktól függetlenül az erkölcsi jónak mint olyannak értékelésére képes ; vagyis minden belső és külső kényszertől függetlenül tud állást foglalni vagy az erkölcsi érték mellett vagy ellene ; tehát szabadon tud választani jó és rossz között. Nevezetesen erkölcsi tudatunk tanusága szerint *a)* mélyen járó különbség van *erkölcsi jó és rossz*, jótett és bűn között. Ez a különbség gyökeres, nem merőben fokozati, mintha t. i. csökkentéssel a jóról észrevétlen átmenetekkel el lehetne jutni a rosszra vagy fordítva ; a hűség és hűtlenség, igazlelkűség és hamisság, Isten-szolgálat és Isten-ellenesség közt mélységes szakadék van. Ez az egyetemes tény csak úgy érthető, ha van az emberben képesség, mely minden belső és külső kényszertől menten tud az erkölcsi követelés mellett vagy ellen foglalni állást, vagyis amely szabad. Ugyanezt bizonyítja *b)* a *kötelesség és felelősség* tudata. Az erkölcsi kötelezettség a fizikai vagy biologiai megkötöttségnek épen ellentéte : csak ideális mozzanatok érvényesítése által hat ; tehát föltételez egy szabadon méltató és belső megfontolás alapján önelhatározásra képes tehetséget. *c)* Az *érdem és érdemellenség* erkölcsi tény. Ha az embernek minden állásfoglalása akár külső akár belső tényezőktől volna előirányozva, sem az érdemnek, sem az érdemetlenségnek nem volna értelme és alapja. Amely állásfoglalásnak nem ura az ember, az nem érdemel erkölcsi elismerést vagy gáncsot.

A szabad akarat tehát az emberhez méltó egyéni és társadalmi életnek, az erkölcsi és jogrendnek nélkülözhetetlen föltétele, az erkölcsi világrendnek «posztulátuma». Ezt helyesen látta meg *Kant;* de agnoszticizmusában alaptalanul és tévesen tagadta meg tőle a valóság jellegét. Hiszen ha ennek a posztulátumnak nem felelne meg valóság, egyrészt megszűnnék

[1] Sir 15_{14-18}. [2] *Denz* 1650 ; a következőkre nézve l. *Schütz* A Bölcselet elemei 40. § 2 ; Őrség 13. szám.

igazi posztulátum, vagyis logikai igényt kielégítő értékes gondolat lenni; másrészt pedig nem lehetne az erkölcsi rend alapja. Pusztán fikciókra nem lehet oly bonyolult és annyi áldozatot követelő világot építeni, aminő az erkölcsi rend megvalósítása.

2) *A szabadság-tudat.* Öntudatunk tanusága szerint általában különbséget tudunk olyan tetteink közt, melyekben nem cselekedhetnénk vagy nem cselekedhettünk volna máskép, és olyanok közt, ahol máskép is cselekedhetnénk vagy cselekedhettünk volna. Sok esetben állásfoglalás előtt fontolgatunk, még akkor is, ha szembetűnően erősebb indíték az egyik irányba terel. Mikor pedig állást foglalunk, legtöbbször kísér az a tudat, hogy elhatározásunkat még mindig megmásíthatnók. Ennek a tudatnak egyetemessége és állandósága nem lehet mindenestül csalódás; hacsak nem akarunk minden öntudat-tanuságot és általában minden ismeretet csalódásnak vagy legalább lehetséges csalódásnak minősíteni; ami teljes skepticizmus volna. A «pszichologiai szabadság» tehát tény, melyhez igazodik az élet: érvelünk, másoknak igéretét vesszük, szerződéseket kötünk, parancsokat adunk, felelősségre vonunk, gondolkodási időt kérünk és adunk, tanakodunk és tanácskozunk stb.

3) *Az erkölcsi és pszichikai szabadság tényének metafizikai valóság áll a háta mögött.* Az emberben ugyanis van értelmi képesség. De az értelem képes a tárgyakat eszmeileg, azaz érzéki és esetleges mozzanatoktól elvonatkoztatva az akarat elé állítani és ennélfogva önértékük szerinti méltatásra fölhívni az akaratot. De mert az emberi értelem véges, egy-egy tárgyat nem tud összes szempontjai és vonatkozásai szerint áttekinteni, és ezért mindig talál rajta értékessége mellett értéktelenséget, és más tárgyakhoz való viszonyításban érték-fokozatokat. Ennek következtében szabadon értékelő állásfoglalása általában szabadon választó állásfoglalás lesz; sőt értelmi kötöttségénél fogva még az objektív rosszat is kívánatosnak tudja itélni és választás tárgyává tenni (vétkezés szabadsága).[1]

Az akarat szabadsága tehát az értelmes természet folyománya és metafizikai tény, mely *nem mond ellen az okság elvének.* A szabad állásfoglalás is teljesen meg van okolva az előzetben; de nem mechanikai hanem teleologiai, nem természeti hanem lélek-erkölcsi oksággal; vagyis nem merőben a szabad önelhatározó képességen kívül álló tényezők útján, mint a determinizmus tévesen gondolja (erősebb indíték, jellem, temperamentum: pszichikai, etikai, fizikai determinizmus), hanem részben a belső értékeket méltató, célokat követelő és valósító lélek-energia által.

A *determinizmus*, amennyiben nem lelki okokban gyökerezik (az egyéni felelősséget elhárító, egyéni erkölcsi erőkifejtést nem kívánó kényelmes egy elmélet; táplálhatja a szabad akarat állandó elcsenevészedésének szemlélete: betegekkel, főként lelki betegekkel és nagy bűnösökkel való állandó foglalkozás), abból a megsejtésből él, hogy az emberi szabadság nem abszolút szabadság, nem abszolút indeterminváltság. S ez igaz. *Az emberi szabadság három irányban gyökeresen korlátozva van:* 1. Az akarat lényegesen a jóra irányuló képesség; s ezért lehetetlen közömbösnek maradnia a jóval mint olyannal szemben; az akarat nem szabad az egyetemes jóval szemben; csak ezzel vagy azzal a jóval szemben lehet közömbös;

[1] *Thom* 1II 13, 6.

lehetetlen nem ösztönösen fordulnia az eléje táruló jó felé.[1] 2. Az akarat nem léphet ki közömbösségéből Isten első-oki indítása nélkül (45. § 3). 3. Az emberi szabadság képesség, csira, hozományul adva minden embernek ; igazi szabadsággá, tetteket kiváltó készséggé való kibontakozása azonban sok biologiai és külső életföltételtől függ, nevezetesen az energikus önneveléstől. A teljes erkölcsi szabadság, az erkölcsi elveknek és eszménynek tántoríthatatlan és biztos szolgálata csak kegyelem-támogatta következetes és fáradságos aszkézisnek gyümölcse. Sok embernek szabadsága többé-kevésbbé csirában is marad ; ez a gyakorlati lelki-erkölcsi indifferentizmus aztán megint alkalmas arra, hogy fölületes gondolkodókat a metafizikai determinizmus felé sodorjon.

3. *Tétel.* **Az emberi lélek halhatatlan.** *Hittétel.* Tagadja a tnétopszichiták arab szektája (Origenes korában) és minden kor materializmusa, melynek humanista változatával szemben az *V. lateráni zsinat* ünnepélyesen kimondta, hogy az eszes lélek halhatatlan.[2]

Bizonyítás. Igen sok racionalista valláshistorikus szerint a régebbi ószövetségi könyvek nem tudnak a lélek másvilági életéről (némely újabbak szerint csak azért olyan hallgatagok, hogy ne hajtsák a semitáknál rendkívül elterjedt animizmusnak malmára a vizet). Ebben a kérdésben meg kell állapítanunk, hogy *a)* az egész ószövetség egyenest és közvetlenül nem a másvilágra, hanem az Istenre van beállítva (119. § 2). De ép ebben burkoltan benne van a halhatatlanság hite, mint az Üdvözítő jelzi : «Az Isten nem a holtaké, hanem az élőké ; mert mindnyájan neki élnek».[3] *b)* Az is bizonyos, hogy Isten ebben a kérdésben is fokozatosan vitte előre a kinyilatkoztatás-hordozó népet a magasabb vallási álláspontra. Ő nem elővételezte Deus ex machina-ként a rendes szellemi fejlődést, hanem annak a fázisaiba kapcsolta bele a másvilágra és így a halhatatlanságra vonatkozó kinyilatkoztatásait. *c)* Nem szabad végezetül figyelmen kívül hagyni, hogy a Szentírás a halhatatlanságot nem elvont bölcseleti tételként kezeli, hanem tényleg megvalósuló formájában, a test föltámadásával kapcsolatban mutatja be (121. §). A kinyilatkoztatás első szakában a másvilágra vonatkozó szemléletek és fogalmak homályossága miatt a szentírók is a tapasztalat benyomása alatt állottak : a jelen élet a maga meghatározott formáival, örömeivel és színeivel szól az emberhez ; hozzá képest a másvilági lét színtelen, örömtelen, árnyéklét[4] ; ha nem is egyforma a jók és rosszak számára.[5] S ennek a földi létnek elmúlása, az összes élőknek látszólag egyformán a halálba torkoló pályája mélabúra hangolja az ószövetségi elmélkedőt.[6] De azért

A legrégibb könyvek is ismerik a lélek másvilági életét : *a)* Jákob zarándoklásnak mondja a maga és atyái földi életét[7] ; *b)* a seólba való leszállás, az atyákhoz való gyüjtetés sokszor nem akar egyszerűen az eltemetés kifejezése lenni ;[8] *c)* bizonyság a szellemidézés tilalma és ténye is.[9] Az ilyen kitételek : lelkem az igaznak halálával haljon meg,

[1] Ezt a gondolatot különösen *Szent Tamás* és iskolája nyomatékozza a *pelagiánus* indifferentizmussal szemben, mellyel a bölcseleti alapgondolatban némi rokonságot mutat a *skotizmus.* [2] *Denz* 738. [3] Lc 20$_{38}$; cf. Sap 15. [4] Cf. Job 10$_{21}$ Ps 87$_{12}$ 113$_{17}$ Is 38$_{18}$ etc. [5] Deut 32$_{22}$. [6] Job 14$_{7-14}$ Eccl 2$_{14-16}$ 3$_{11-22}$ 6$_{6}$ 9$_{4-6}$ etc. [7] Gen 47$_{9}$; cf. Heb 11$_{9}$. [8] Gen 15$_{5}$ 25$_{8}$ 35$_{29}$ 37$_{35}$ 49$_{32}$. [9] Lev 19$_{31}$ 20$_{6\ 27}$ Deut 18$_{11}$; 1 Reg. 28$_{7-25}$

hebraizmusok (524. lap, jegyz.). *A későbbi ószövetségi könyvek és az újszövetség* kifejezetten szólnak: «Isten halhatatlannak teremtette az embert, és saját hasonlóságának képére alkotta»[1]; «Ne féljetek azoktól, kik megölik a testet, de nem tudják megölni a lelket».[2] «Aki életét gyűlöli e világon, örökéletre őrzi meg azt».[3]

A *szentatyák* a tétel képviselésében egyetértenek. Tárgyalásában azonban a korok szellemi áramlatait tükrözik. A népies sztoicizmustól befolyásolt apologéták, kik a szubstanciát is csak testtel tudták elgondolni, a léleknek külön finom testet tulajdonítottak (σῶμα αἰθέριον, οὐράνιον, πνευματικόν) és a halhatatlanságot Isten külön ajándékának tekintették.[4] A Platon felé tájékozódók ellenben a halhatatlanságot a lélek természetes velejárójának nézik; így kivált a kappadókiaiak, kiknek nagy szerep jut a tan spekulatív kiépítésében.[5]

A *skotisták* Duns Scotus-al együtt azon a nézeten voltak, hogy a lélek halhatatlanságát nem lehet ésszel bizonyítani, hanem csak a kinyilatkoztatásból lehet megismerni (így Caietanus is). Sok humanista azután ennek a fölfogásnak hatása alatt magát a tényt is kikezdte. A nagy skolasztikusok azonban *Szent Tamás*sal[6] együtt arra az álláspontra helyezkedtek, hogy *a lélek egyéni halhatatlansága az ésszel bizonyítható igazságok közé tartozik;* s a bölcselet története tanu rá, hogy a kinyilatkoztatáson kívül álló gondolkodók közül is a legjelentősebbek nemcsak vallották ezt a tant, hanem azt értékes megfontolásokkal támogatták.

A halhatatlanság bölcselő bizonyításának ezek a *logikai mozzanatai:*

1. *Létmód tekintetében az emberi lélek egyszerű szubstanciás valóság;* ha mindjárt nem is teljes szubstancia, hanem lényegesen arra van rendelve, hogy a testtel együtt egy teljes szubstanciát alkosson (a lélek: substantia simplex incompleta). Egyszerűsége adva van lélek-voltában: minden lélek fizikailag egyszerű, azaz nem áll anyagi részekből. Szubstanciás volta pedig következik tevékenységeinek szellemiségéből. A szellemi tevékenységek ugyanis mint az anyaggal kontrér ellentétben álló járulékok természetszerű hordozójukat nem birhatják az anyagban; a tevékenység ugyanis mint a lét folytatása egytermészetű, homogén létre utal vissza mint metafizikai hordozóra. Ezt csak az agnósztikusok tagadhatják. Ha vannak szellemi tevékenységek, akkor van szellemi szubstancia is. A járulékok a természet rendjén sohasem állnak magukban: gondolatok, elhatározások, fájdalmak stb. mindig valakinek vagy valaminek gondolatai, elhatározásai, fájdalmai. De az emberi szellemi tevékenységeket hordozó szubstancia nem lehet az abszolút szubstancia, az Isten a panteista illetőleg a pszichista monizmus értelmében; részint, mert az emberi szellemi lét nem mutatja az abszolút szellemiség jegyeit (31. § 2; 34. § 3); részint mert minden emberi én zárt életkört alkot, aktív központisággal; tehát elégséges metafizikai megokolását csak egységes és zárt szubstancialitásban birhatja.[7]

[1] Sap 2 egészen; cf. Ecl 12₇ Sir 11₂₈ 51₃₈ Tob 4₃ 12₉ 2 Mac 2₄₆ 6₂₆ 7 12₄₅ Dan 12₁₋₃. [2] Mt 10₂₈; cf. Lc 20₃₆₋₃₈. [3] Jn 12₂₅; cf. mindama helyeket, hol az újszövetségben az emberrel kapcsolatban örök életről van szó. [4] Igy *Athenag.* Resurr. 16; *Theophil.* Autol. II 27; *Iustin.* Dial. 5 6. [5] Igy *Nyssen.* Anima (M 45, 187 kk.); Anima et resur. (M 46, 11 kk.); Homin. opif. 11; *August.* Gen. lit. VII 19, 21; Quantit. animae; De anima. [6] *Thom* I 75, 6; Gent. II 79 80. [7] *Schütz* Az örökkévalóság 6. ért.

Ámde, ha az emberi lélek egyszerű szubstanciás való, akkor természettől *nincs alávetve az anyagi bomlás folyamatának;* tehát a tulajdon teste sem sodorhatja magával a romlásba. S jóllehet természettől fogva tevékenységében és fönnállásában utalva van a testre, bizonyos tevékenységei tisztára szellemi jellegűek ; ezekben felülemelkedik a test léttartó és anyagszállító befolyásán. Következésképp létében sem lehet okvetlenül mindenestül a testhez kötve. Minden tevékenyég mögött ugyanis lét áll ; a testen felülemelkedő tevékenység a testtől független létet követel. Ennek a metafizikai ténynek tapasztalati bizonysága, hogy a messze menő testi-lelki parallelizmus dacára is nagy szétágazások vannak itt, sokszor föltűnően a szellemi élet javára : gyönge szervezet sokszor igen erős szellemi életnek hordozója. Tehát létezésmód tekintetében a lélek *alkalmas* arra, hogy a testet túlélje.

2. *Léttartalom tekintetében az emberi lélek szellem.* Mint ilyennek vannak az érzékléstől elvont, de egészen érzékfölötti tartalmai (az ítéletek, eszmék, valláserkölcsi eszmények, értékek). Ez annyit jelent, hogy a lélek tevékenységeinek akkor is lehet tartalma, ha az idegrendszer nem szállít neki anyagot. Másrészt pedig az igazságban és erkölcsben abszolút időtlen élettartalma van. Következésképp *van hivatottsága végnélküli létre.* Az emberi léleknek azzal, hogy az időtlen értékek szolgálatára tudja adni magát, van mit csinálnia egy örökkévalóságon keresztül. Ellenben amely lényeknek egész hivatása kimerül az ön- és fajfönntartásban, azok mint az anyagforgalomnak átmeneti állomásai, mint egyedek nem hivatottak örök létre ; nem tudnának mit csinálni egy örökkévalóságon keresztül. Tehát a léttartalom oldaláról az emberi lélek nemcsak képes, hanem egyenesen *hivatott* arra, hogy túlélje a testet, és egyéni mivoltában fönnmaradjon.

3. Hogy a test halála után az egyéni emberi lélek *csakugyan el is nyeri azt az örök életet,* melyre rátermett és hivatott, a magára álló elme számára is biztosítja Isten bölcsesége és igazsága : *a) Isten bölcsesége* ugyanis megbecsüli teremtményeit, melyekhez a leggyöngédebb teremtői szeretet fűzi. Az emberi lélek olyannak került ki a Teremtő kezéből, hogy egyéni halhatatlanságra rátermett. Isten tehát önmagával jutna ellentétbe, ha megsemmisítené. Nem vallana bölcseségre, ha egy művész megsemmisítené azt a remekét, melyen hosszú éveken keresztül dolgozott, és mely hivatva volna arra, hogy nevét a késő utódok közt is méltóan hirdesse. *b)* Isten *igazságossága* és erkölcsi szentsége biztosíték arra, hogy az erkölcsi rend összes posztulátumaival együtt valaha megvalósul ; nevezetesen érdem és sors valaha teljes összhangba jut ; erény és bűn nemcsak valamilyen, hanem belső értéküknek megfelelő viszonzásban részesül ; az emberi léleknek a teljes igazság megfelelő bírására irányuló olthatatlan vágya valaha kielégülést nyer. Nyilvánvaló azonban, hogy a jelen életben érdem és sors sokszor nagyon messze járnak egymástól ; továbbá az abszolút igazság bírására irányuló vágy a változások és halál e világában nem is elégülhet ki. Következésképp az erkölcsi rend teljes megvalósulása csak egy az emberi lélek értékének és legnemesebb igényeinek megfelelő tartalmú, soha meg nem szűnő létben következhetik be.

Ezeknek a gondolatmeneteknek tudományos szabatossággal való kidolgozása súlyos elmemunkát kíván ugyan, és a legnagyobb gondolkodókat is nagy erőkifejtésekre késztette ; de az életben való eligazodás szá-

mára, a gyakorlati tudás fokáig való végiggondolásuk nem fölötte nehéz. Ezt bizonyítja *a halhatatlanság hitének egyetemessége*, a különféle népek és korok hite, mely sokszor sírföliratokban is megható módon nyilvánul meg. Nagy nyomatékot ád ennek a bizonyságnak az a tény, hogy a nagy lángelmék közül egy sem tagadta a halhatatlanságot.

3. A lélek mint a test szubstanciás formája.

Tétel. **Az ember szerves testnek és egyedi szellemi léleknek szubstanciás egysége.** Ez a *hittétel* a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. *Az embernek van szerves anyagi teste.* Hittétel. — A *manicheusok* az emberi testet gonoszság művének és rossz valaminek nézik; a *gnósztikusok* és modern kiadásuk, a teoszofisták az embernek legalább bizonyos életszakokban éteres, asztrális testet tulajdonítanak; a *pszichikai* monizmus szerint pedig a test csak alacsonyabb rendű szellem. De hitigazság, hogy *az Üdvözítő* igazi szerves anyagi testet öltött, és hogy teste velünk azonos természetű (58. § 1). Ebből dogmatikai konkluzióként következik a mi tételünk.[1]

A *Szentírás* ezt világosan tanítja, mikor az embert a föld anyagából származtatja, és pornak mondja.[2] A *szentatyáknak* a gnósztikusokkal és dokétákkal folytatott krisztologiai harcaikban nyilt alkalmuk állást foglalni a mi tételünk mellett.[3] A *teologiai megfontolás* pedig arra utal, hogy az ember csak akkor lesz igazán összekötő kapocs az anyag és szellem világa közt, ha tartalmazza a két végletet, melyek közt közvetítenie kell; tehát, ha test szerint magában hordja az anyagvilágot annak elemeivel és törvényeivel együtt.[4]

2. *Az embernek egyetlen, még pedig szellemi lelke van.* Hittétel. — Ellenzi a *trichotomizmus*, melynek tanítása értelmében az ember három alkotórészből áll; Platon és a gnósztikusok szerint πνεῦμα, ψυχή, σῶμα; a manicheusok szerint test, jó és rossz lélek; Apollinaris szerint νοῦς, ψυχή, σάρξ. Ezt a különös tanítást az Egyház először elítélte az apollinarizmus formájában a kalcedoni és a II. konstantinápolyi zsinaton[5]; formálisan elutasította a IV. konstantinápolyi zsinat 869-ben.[6]

Bizonyítás. A *Szentírás*, mikor leírja az első ember teremtését, csak a föld agyagából formált testet és az élet leheletét említi, semmi mást. S ezen az állásponton vannak a későbbi könyvek is.[7] Az Üdvözítő is mindig csak testről és lélekről beszél[8]; sajátmagáról is csak egy lelket említ; kínszenvedésekor mindhalálig szomorú a lelke,[9] melyet a keresztfán az Atyának kezeibe ajánlott.[10]

Ha *a Szentírás olykor látszólag trichotomizmust tanít*,[11] ez néha csak költői parallelizmus, úgy hogy szellem = lélek, spiritus = anima.[12] Legtöbbször azonban a Szentírásnak gyakorlatias szemlélet- és kifejezésmódja szellemében egyszerűen konkrét (nem bölcselő) kifejezése a lelki élet külön-

[1] Cf. *Denz* 40 148. [2] Gen 2₇; Ecl 12₇. [3] Cf. *August.* Civ. Dei XIX 3. [4] Cf. *Thom* I 75, 4. [5] *Denz* 148 216; cf. 40 65. [6] *Denz* 338. [7] Ecl 12₇ Ez 33₃; különösen pedig 37₇₋₁₀. [8] Mt 10₂₈ 26₄₁. [9] Jn 12₂₇. [10] Lc 23₄₆; cf. 1 Cor 7₃₄ 2 Cor 7₁. [11] Dan 3₈₆ Is 24₉ Sap 9₁₅ Lc 1₄₆₋₇ 10₂₇ Jn 11₃₃ 12₂₇ 1 Cor 2₁₄ 7₃₄ 15₄₄ ₄₆ 2 Cor 7₁ 1 Thes 5₂₃ Heb 4₁₂. [12] Pl. Lc 1₄₆ (a Magnificat első verse).

böző, valláserkölcsileg jelentős, sokszor ellentétes területeinek. Nevezetesen Szent Pálnál az embernek felsőbb, Isten felé fordított vagy természetfölötti arculata : a szellemi ember ; az alsóbb érzékies, rendetlenül a teremtményekhez húzó, merőben természeti oldala : a természeti vagy testi vagy földi ember. Ugyanígy beszélnek a misztikusok és aszkéták szellemi és testi lélekről és emberről. Már a legrégibb *szentatyák* így tanítanak a gnósztikusokkal szemben. Ismeretes Diognetus hasonlata : a keresztények úgy vannak a világban, mint a lélek a testben.[1] A 4. századiak egyértelműleg állást foglalnak az apollinarizmus ellen.[2]

Az *ész* az öntudat tanuságára támaszkodva megállapítja, hogy az emberben *két életkör* van, testi és lelki, és ez az utóbbi, melynek szellemi jellegét igazoltuk, egységes. *a)* Az érzéklő élet nemcsak kisugárzik a szellemire, hanem annak nélkülözhetetlen anyagszállítója, s viszont a szellemi szempontok és kategóriák az érzéklő életkört is irányítják és lényegesen befolyásolják. *b)* A különféle lelki megnyilvánulások, az érzékiek és szellemiek közvetlenül hatnak egymásra, befolyásolják, néha előmozdítják, sokszor gátolják egymást ; világos jelül, hogy itt minden ugyanarra a tudatsíkra, sőt ugyanabba a tudatközéppontba vetődik. Ha több lélek volna az emberben, a több lelki életkör többé-kevésbbé függetlenül egymástól, egymás mellett pörögne le.[3]

3. Minden egyes embernek külön egyedi lelke van. Hittétel. — A középkori *averrhoisták* és a humanista új-aristotelikusok egyetlen közös értő lelket (νοῦς ποιητικός-t, ú. n. cselekvő értelmet) tulajdonítottak az összes embereknek ; hasonlót tanít Kant és ma sok fenomenologus, mikor a megismerés egyetemes tárgyiságát «transzcendentális» ismerőalanyra alapítják. Ezt a tant az *V. lateráni* zsinat visszautasította, és hangsúlyozta, hogy «az emberi testek sokaságának megfelelően egyedileg sokszorosítható és tényleg sokszorosított az emberi lélek».[4] A *pszichista panteizmus* is természetesen azt tanítja, hogy minden egyes éntudat az egyetemes szellemi valónak tükrözése. *Günther* az averrhoisták tanításának fonákját állította : a szellemi lelkek egyediek, de az állati élet az egyetlen közös természetben gyökerezik, vagyis az összes emberekben szám szerint egy.

Tételünket a *Szentírás* kifejezetten tanítja, mikor az első emberről azt mondja, hogy Isten lelket lehelt belé ; továbbá valahányszor egy-egy embernek saját lelkét említi ; így pl. : «Minden lélek az enyém ; miként az atya lelke, úgy a fiú lelke is az enyém».[5] Az Üdvözítő is a maga egyéni lelkét ajánlja az Atya kezébe. Burkoltan tartalmazzák mindama helyek, melyek az egyes embernek egyéni méltóságát és erkölcsi felelősségét föltételezik vagy elismerik. Ez ugyanis csak egyedi lélek birtokosának jár ki. A *pszichologiai megfontolás* megállapítja, hogy ha az értelem közös volna valamennyi emberben, akkor közös volna az öntudatuk és a tudásuk is ; és érthetetlenek volnának a nézeteltérések és éles harcok épen az értelmi téren, a nagy világnézeti kérdésekben. Az emberi szellemi életnek lényegi egocentrizmusa megdönthetetlen tiltakozás minden szellemi kommunizmus ellen.[6]

4. *A lélek közvetlenül és egész mivoltával (per se et essentialiter) a*

[1] *Diognet.* 6 ; ugyanígy *Athenag.* Resur. 15 ; *Iren.* V 8, 2 ; *Tertul.* Anim. 10. [2] Igy nevezetesen *Athanas.* Ctra Arian. I 20 ; *August.* in Jn 47, 9 ; Civ. Dei XII 3, 2. [3] *Thom* I 76, 3 ; Gent. II 58. [4] *Denz* 738. [5] Ez 18₄. [6] *Thom* I 76, 2 ; Gent. II 73 75.

testnek formája. Hittétel. — Betű szerint kimondja a *vienne-i zsinat.*[1] De már előtte tanította az V. egyetemes zsinat.[2]

Magyarázat. A szubstanciás *forma* az Aristoteles nyomán járó bölcselet értelmében az a meghatározott való, azaz határozott törvények szerint működő egységes erő-komplexum, mely egy bizonyos anyag-mennyiséggel egyesülve egy egységes lényt alkot, s annak megadja sajátos faji jellegét és jellegzetes tevékenységeit. A tétel értelmében tehát az értelmes lélek az, mely az emberi testnek közvetlenül adja összes meghatározottságait, életét és érzéklő képességét is, még pedig nem más formák, esetleg alsóbb erők vagy lelkek közvetítésével. *Ellentétbe jutnak* ezzel az igazsággal Platon és *Origenes*, kik a testet a lélek börtönének tartják, és a *modern dualisták* (Descartes, Malebranche, Leibniz, Lotze), kik szerint test és lélek nincsenek kölcsönhatásban ; hasonlóképen a *metafizikai parallelizmus* hivei, kik azt tanítják, hogy a testi és lelki jelenségek ugyanannak az egy metafizikai (ismeretlen) valóságnak egymásra való hatás nélkül, egymás mellett lepörgő két sora. Végül *Petrus Olivi* († 1298)[3] a régibb teologusok szerint averrhoista volt, a mult század végén újra fölfödözött Quodlibetana-i szerint azonban azt tanította, hogy az egy közös lélekmateria három részleges formára különül el : tenyésző, állati és értelmes részre ; és az értelmes rész csak a tenyésző és állati résznek közvetítésével informálja, azaz alakítja és élteti a testet.

Bizonyítás. Az ember *bibliai* teremtéstörténete szerint a föld agyagából formált test azáltal vált közvetlenül élő lénnyé, hogy Isten rálehelte az élet leheletét.[4] Ez a fölfogás cseng ki a Szentírás legtöbb helyéből, hol a dichotomiás fölfogás jut kifejezésre.[5] Ha az Irás is néha a lélek börtönének mondja a testet,[6] Szent Ágoston helyes figyelmeztetése értelmében nem az Isten alkotta test, hanem az ember bűne által megrontott test a léleknek börtöne.[7] A *szentatyák* általában azt tanítják, hogy a lélek a testet melengeti és élteti, növeszti és szervezi, vezeti és uralma alatt tartja.[8] Szent Ágoston szerint a lélek ad a testnek jelleget (tradit speciem anima corpori).[9]

Az *ész* számára a test és lélek egysége mindenesetre nagy titok,[10] aminek tanulságos bizonysága a bölcselőknek a kérdés körül folytatott sok vitája és megszámlálhatatlan elmélete.[11] Mindazáltal a pszichologiai adatokat földolgozó elme meg tudja állapítani, hogy *a)* az emberi élet mélyen egységes. A legmagasabb szellemi tevékenység is érzéklésből indul ki, és a legutolsó testi funkció is a közös tudat egységébe olvad bele. *b)* A testi és lelki világ tapasztalati kölcsönhatása csak úgy magyarázható meg, hogy a test és lélek a legbensőbb összeköttetésben vannak, és legbensőbb egységbe olvadva alkotnak egy lényt. Az emberben megvannak a tenyésző és állati élet erői és tevékenységei is, de azok nem növénynek illetve állatnak, hanem igazi embernek tenyésző és érzéklő tevékenységei és erői. Igy a

[1] *Denz* 338. [2] Constant. II c. 4 *Denz* 216 : σάρξ ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ ; cf. *Denz* 40 és 295 ; Pius IX. *Denz* 1655. [3] «Fuit genuinus spiritualis iuxta mentem s. Francisci, obiit in pace Ecclesiae et fama sanctitatis» (Minges). [4] Gen 2_7. [5] Ez 37_{7-10}. [6] Pl. Ps 141_8 Rom 7_{23}. [7] *August.* in Ps 141, 17. [8] *Iren.* II 33, 4. [9] *August.* Immort. 15, 24 ; cf. in Jn 27, 6. [10] *Nyssen.* Or. catech. 11 ; *August.* Civ. Dei XXI 10 ; XXII 4. [11] L. *Busse* Geist und Körper, Seele und Leib ^{2}1913 *Schütz* Az örökkévalóság 120–138. lap.

lélek a test alakítójának, benső törvényének bizonyul, mely ép ezért nincs is egy helyhez és szervhez kötve az emberben, hanem a testnek minden egyes részével annyira szoros egységben és kapcsolatban él, amennyire az hozzátartozik az emberhez. *c)* Az *ember*nek kinyilatkoztatás szerinti *teologiai eszméje:* Isten képmásának lenni, a szellem felsőbbségét az anyagnak belülről való, a lét gyökerének nekifeszülő alakításán megmutatni, úgy miként Isten is a legbensőbben, nem mint kívülről mozgató tényező járja át a világot. Ez azonban csak akkor valósul meg, ha a szellemi lélek közvetlenül hatja és járja át az anyagot, s a legbensőbb mivoltánál fogja meg és vele egy létet tud alkotni.

Ennek a gondolatnak a legélesebb nyomatékozása a *tomistá*knak az a tanítása, hogy *a szellemi lélek a testnek egyetlen formája;* vagyis nemcsak az életet és érzéklést adja a testnek, hanem a testiséget is, amennyiben az egyedi testnek szánt ősanyagot közvetlenül informálja, azaz meghatározott test-jelleggel látja el. A halál után a léleknek ezt a szerepét a holttestre nézve egy külön új forma, az ú. n. hulla-forma (forma cadaverica) veszi át.[1] Ezzel szemben a *skotisták*[2] az emberben fölvesznek több, nem teljes alsóbb formát, nevezetesen külön testi formát (forma corporeitatis) is, mely azonban lényegesen arra van rendelve, hogy a lélek alakító és éltető (informáló) tevékenységét fölvegye, és ezáltal teljes létűvé váljék.

A tomista fölfogás következetesebb, a skotista jobban megfelel a tapasztalatnak. Mindkettőnek természetesen csak akkor van jelentősége és értelme, ha Aristotelesnek az anyag mivoltára vonatkozó elmélete (ősanyag és szubstanciás forma: hylemorphismus) helyt áll. Bizonyos azonban, hogy a vienne-i zsinat ezt a hylemorphe-s anyagelméletet nem akarta még közvetve sem hit tárgyává tenni, mint azt a mai hittudósok egyértelműen vallják is. Nem akart továbbá a zsinat a skotista nézet ellenére a tomista fölfogás javára dönteni. Ez eleve valószínűtlen már azért is, mert a zsinat határozatát főként skotista teologusok készítették elő. A skotista fölfogást a zsinat után sem érte soha semmiféle egyházi megbélyegzés. A vienne-i zsinat dogmájának sokkal mélyebb értelme és *jelentősége* van, semhogy merő iskolás elméletek ítélőbírája akarhatna lenni. T. i. *a)* ez adja dogmatikai megalapozását (és egyben normáját) a test és test-kultúra igazi megbecsülésének, tehát a testgyakorlásnak és gondozásnak, művészetnek, liturgiai «akció»-nak. *b)* Megokolja a lelki átöröklést (lásd 521. lap). *c)* Megérteti az emberi kultúra sajátosságát, t. i. a testi és lelki mozzanatok bensőséges egységét, amint különös jellegzetességgel kifejezésre jut a nyelvben, amely a test és lélek viszonyának legtalálóbb szimboluma. *d)* Érthetővé és lehetővé teszi a karakterologiát, melynek alaptétele, hogy minden lelki jelleg megfelelő külső kifejezésre jut.[3]

53. §. Az ember természetfölötti hivatása.

Diekamp II § 27–29; *Bartmann* I I § 75; *van Noort* 3, 2; *Pesch* III n. 169–227; *Scheeben* II 494–514; *Petavius* Op. sex dier. II 5–8. — *Bonavent.* Brevil. II p. 2 cp 12; *Thom* I 94 100; *Salmant.* Tr. 14, disp. 1, dub. 2; *Suarez* Op. sex dier.

[1] *Thom* I 76, 3 4; Gent. II 58; Pot. 3, 9; Opusc. plur. form. 1. [2] *Scot.* in Lombard. II dist. 16, 1. [3] Lásd *Schütz* A. Karakterologia és aristotelesi metafizika 1927; Szent Ágoston karakterologiai jelentősége (Eszmék és eszmények 21. szám) 1933.

III 9–20 V 8–12; *Billuart* De gratia dis. 2; *Berti* XII dis. 2; *Frassen* Opif. disp. 1, 1; disp. 2. — A. *Casini* Quid est homo (ed. Scheeben 1862); *Oswald* Religiöse Urgeschichte der Menschheit ²1887; A. *Krampf* De Urzustand des Menschen und die Lehre des h. Gregorius v. Nyssa 1889; J. *Bainvel* Élévation, déchéance, état présent de l'humanité 1904; *Feldmann* Paradies und Sündenfall 1913; B. *Sala* Adamo ed Eva nel paradiso terrestre 1924; J. B. *Kors* La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas 1922; K. *Fruhstorfer* Weltschöpfung u. Paradies nach der Bibel 1927; A. *Slomkowski* L'état primitif de l'homme dans la tradition avant S. Augustin 1928; *Schütz* A. Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget? (Theologia 1937).

Isten az első embert nemcsak testi-lelki természettel ajándékozta meg, hanem kiváló szentség és épség állapotába is helyezte. Ennek a kiváló eredeti szentségnek és épségnek tartalmát, természetfölötti jellegét és az egész emberiség számára való rendeltetését kell itt szemügyre vennünk.

1. Az eredeti szentség.

Tétel. **Az ősszülők eredetileg a megszentelő kegyelem állapotában voltak.** *Hittétel* a Tridentinum szerint.

Minden kor racionalistái, a modernisták is[1] tagadják a természetfölötti kegyelmi hivatásnak nemcsak tényét, hanem lehetőségét is. A *pelagiánusok* nem akarják tagadni, hogy az ember szentnek került ki Isten kezéből; de ennek a szentségnek tartalmát mindenestül azonosítják azzal, amit az ember a jelen létrendben is kegyelem segítsége nélkül el tud érni. Velük szemben már a II. orange-i zsinat[2] megállapította, hogy az eredeti bűn az emberen rontott, és hogy a saját erejéből nem tud helyreállni. A *trentói zsinat* pedig kiközösíti azokat, akik tagadják, hogy az első ember Isten parancsának megszegése által nyomban elvesztette a szentséget és igazságot, amelyben alkotva volt.[3] A szentség és igazság pedig az egyházi nyelvhasználat szerint azt a szentséget és igazságot jelenti, melyet a jelen üdvrend nyujt, vagyis melyet a megszentelő kegyelem ad meg.

Bizonyítás. A *Genezis* előadja, hogy az első ember közvetlenül érintkezett Istennel; tehát meghitt viszonyban volt vele; Ozeás szerint Isten szövetséget kötött volt vele.[4] A Bölcs szerint «Isten az embert igaznak alkotta».[5] Azt ugyan nem mondja az ószövetség, miben állt az első ember igazvolta és szentsége, de minthogy az üdvtörténet csak egyfélét ismer, azt t. i., melyet a kegyelem alapoz meg, burkoltan tanítja tételünket. Az Úr Krisztus az evangéliumokban az ember igaz és bűnös voltát nem hozza kifejezetten összefüggésbe Ádámmal. *Szent Pál* tanításának azonban sarktétele, hogy az Úr Krisztus visszaszerezte, amit Ádám elvesztett[6]; megújításnak, helyreállításnak nevezi azt az állapotot, melybe az Úr helyez bennünket.[7] Ámde az Üdvözítő a kegyelem által való megigazulást szerezte vissza nekünk; tehát Ádám azt vesztette volt el.

Az *atyák* közül sokan a kegyelem adományozását abban látják kifejezve, hogy Isten az embert a maga képére és «hasonlatosságára» terem-

[1] *Denz* 2074. [2] Arausic. II *Denz* 192; cf. Carthagin. (Milevitan. II): *Denz* 101 kk. [3] Trident. 5 c. 1: cf. 547. lap. [4] Os 6₇; cf. Sir 17₁₀. [5] Ecl 7₃₀; cf. Ps 8₆ Sir 17₁. [6] Rom 5₁₁₋₂₁. [7] Eph 4₂₃ 1₁₀ 2 Cor 5₁₇₋₂₀ Rom 5₁₁ 3₂₄.

tette.[1] Mások a teremtéstörténet leírásában az élet lehelete alatt a Szentlelket értik.[2] Egyébként az atyákat a gnósztikusokkal szemben az ember konkrét állapota kötötte le; Ádámban ők nem a gnósztikusok ideális emberét látták, hanem a jelen nyomorult, bukott emberiség törzsatyját; és többet foglalkoztak az eredeti épség (a természetkívüli adományok) kérdésével, mint a kegyelmi megigazultsággal. De magát azt a tényt, hogy az első ember szent és igaz volt, latinok és görögök egyaránt vallják. Sőt Szent Ágoston kifejezetten kegyelmet is tulajdonít az első embernek.[3]

A skolasztikusokat sokat foglalkoztatta *az őskegyelem megadásának időpontja*. Lombardus, Bonaventura, Hugo, Albertus, Scotus és a *skotisták* azt tartották, hogy Isten az első embert az épség állapotában teremtette; azután a segítő kegyelem által ki kellett érdemelnie a megszentelő kegyelmet. *Szent Tamás* ezzel szemben a ma általános nézetet képviselte: a teremtés és a kegyelem adományozása (tényleg, ha nem is fogalmilag) egy időpontba esik. Ezt a nézetet igazolja az atyáknak csaknem egyöntetű fölfogása, kik az első ember szentségét oly szoros kapcsolatba hozzák az eredetével, hogy egyenest eredeti szentségnek nevezik, és kifejezve látják a Genezis szavaiban («hasonlatosság»; «orcájára lehelte az élet leheletét»). Az *illőség*et Szent Tamás abban látja, hogy az angyaloknál is így volt;[4] továbbá a kegyelem a természetkívüli adományok gyökere, tehát illő, hogy azokat megelőzze.[5] A tomista nézet teologiai jelentősége abban van, hogy energikusan kifejezésre juttatja a természet és természetfölötti rend szoros kapcsolatát és a természetfölötti hivatás kizárólagosságát. A Tridentinum nem akarta eldönteni a két iskola közt folyó vitát, és ezért a skéma tomista kifejezését: «a szentség és igazság, melyben teremtve volt (in qua creatus fuerat)» fölcserélte ezzel a határozatlanabbal: «melybe helyezve volt (in qua constitutus fuerat»).[6]

2. *Az eredeti épség.*

Az első emberpár a megszentelő kegyelmen és annak elválaszthatatlan velejáróin, a természetfölötti erényeken és a Szentlélek ajándékain kívül ú. n. *természetkívüli adományok*kal (dona praeternaturalia) is rendelkezett, melyeknek hivatása volt az emberi természet bizonyos tökéletlenségeit megszüntetni s a test és lélek teljes összhangját biztosítani. A hittudósok ma egyértelműleg öt ilyent sorolnak föl; ezek: 1. a rendetlen kívánságtól, 2. a haláltól, 3. a szenvedéstől való mentesség, 4. kiváló ismeret, 5. a természetfölötti uralom. Valamennyit együtt az épség adományainak szokás nevezni; az elsőt külön is a szó szorosabb értelmében épség ajándékának (donum integritatis) mondjuk. Ezek a természetkívüli adományok a kegyelemmel együtt teszik ki az eredeti helyesség, igazultság, helyes eligazítottság állapotát (rectitudo, iustitia originalis); de sokszor vagy a kegyelem, vagy az épség egymaga is szerepel ezen a néven.

Az épség adományainak valóságát *tagadták a pelagiánusok*, még

[1] Igy pl. *Iren.* V 12, 2; cf. III 18, 1; *Ambr.* Hexaëm. VI 7; *Athanas.* Incarn. 3, 4. [2] *Tertul.* Bapt. 5; Marc. I 22; Anima 40; *Cyprian.* Epist. 64, 5; *Basil.* Eunom. V; *Cyril. Al.* Trinit. 4. [3] *August.* Corrept. et gr. 11, 32; cf. Gen. lit. VI 27, 38. [4] *August.* Civ. Dei XII 9, 2. [5] *Thom* I 95, 1 ad 5; in Lomb. II dist. 20, 2, 3. [6] Trid. 5 c. 1 *Denz* 788.

lehetőségét is elvitatták a *racionalisták*, kik a Szentírásnak ide vonatkozó elbeszélését a mítoszok körébe utalják, és tételeit a mai tudományok megállapításaival összeférhetetleneknek tartják. Velük szemben egyenkint igazoljuk a természetkívüli adományokat.

1. *Tétel.* **Az első emberpár a bűnbeesés előtt ment volt a rendetlen kívánságtól.** *Majdnem hittétel* a pelagiánusokkal szemben.[1]

Magyarázat. A rendetlen kívánság (concupiscentia, fomes) körébe tartoznak mindenekelőtt a rendetlen testi vágyak ; másodsorban azonban a fékezetlen lelkületnek mindama képzetei, gerjedelmei, indulatai, melyek a lélek fensőbb igényei és indulatai ellen tusakodnak ; tehát nemcsak az érzéki (főként az ön- és fajfönntartás érdekkörébe eső) tárgyakra irányuló helytelen képzetek és vágyak, hanem általában a szórakoztató, henye, kevély, önző gondolatok és indulatok is.[2] A pelagiánusok azt vitatták, hogy a rendetlen kívánság értékes valami, a természet üdeségének és egészségének (vigor naturae) jele ; s ezért létezését a paradicsomi ősállapotra is kiterjesztették.

Bizonyítás. A *teremtéstörténet* jelzi : «Mindketten pedig, Ádám t. i. meg a felesége mezítelenek voltak, de nem szégyelték magukat».[3] A bűn után jelentkező szégyenérzést és annak a bűn előtti nem-létét nem lehet sem gyermekies tudatlanságból, sem állatias eltompultságból származtatni, hisz az ősszülők ellenkezőleg meglepően magas értelmi kiválóságot tanusítottak ; hanem csak abból, hogy a léleknek előbb még nem volt alkalma érezni azt a megszégyenítő zsarnokságot, mellyel az érzéki és alsó lelki régiókból elszabadult gerjedelmek az uralomra hivatott értelem engedélye nélkül betörnek a felsőbb lélek területére. *Szent Pál* a rendetlen kívánságot bűnnek mondja[4] ; a trentói zsinat[5] hiteles értelmezése szerint azért, mert a bűnből van ; tehát a bűn előtt nem volt.

A *szentatyák* során már Tertullianus a rendetlen kívánságot az ősbűnből vezeti le.[6] Kivált a 4. századi atyák foglalkoznak sokat az első emberek szenvedélytől való mentességével (ἀπάθεια) és azt mondják, hogy az indulatok mostani demokráciája helyén az első embernél az ész monarchiája volt.[7] Szent Ágoston, ki a pelagiánusokkal szemben erőteljesen védelmébe veszi ezt a kiválóságot,[8] annyira át volt hatva a rendetlen kívánság bűnös eredetétől, hogy egy ideig ő is hódolt annak a régebben[9] többször fölmerült fölfogásnak, hogy *a házasság is a bűnbeesésből ered;* ezt azonban utóbb visszavonta.[10] Hasonló szellemben a középkori hittudósok (Halens., Albert., Thom.) a felső és alsó embernek ez ősi harmóniájából azt következtették, hogy az első emberpár ebben az állapotban *nem követhetett el bocsánatos bűnt.*[11] Ez azonban nem egészen biztos teologiai vélemény. Hisz amint az események megmutatták, tudtak halálosan vétkezni ; s így bajos elgondolni, hogy bocsánatosan nem vétkezhettek.

[1] Trid. 5 c. 1 5 ; *Denz* 788 792 ; cf. prop. Baii 26 *Denz* 1026. [2] *Thom* I 79, 9 ; cf. 1 Jn 2_{16}. [3] Gen 2_{25} coll. c. Gen $3_{7\ 10}$. [4] Rom 7_{17-16}. [5] Trident. 5 c. 5 *Denz* 792; cf. *August.* Nupt. concup. I 23. [6] *Tertul.* Anima 41. [7] *Nyssen.* Eunom. III (M 45, 576c) ; cf. *Chrysost.* in Gen hom. 16, 1 5. [8] *August.* Epist. 143, 6 ; Gen. lit. XI 1, 3 ; Civ. Dei XIV 17 ; Ctra Iul. IV 16 ; X 2 ; Peccat. merit. II 22, 26 ss. ; Correpț. gr. I 12, 33. [9] *Iren.* III 22, 4 ; *Athanas.* in Ps 50, 7 ; *Nyssen.* Homin. opif. 17 ; de mort. (M 46, 524) ; *Theodoret.* in Gen. interrog. 37 ; *Chrys.* in Gen. hom. 18, 4 ; Virg. 14. [10] *August.* Retract. I 19. [11] *Thom* III 89, 3 ; Mal. 7, 7.

A középkori hittudósok aztán a tény megállapításán túl keresték a *rendetlen kívánságtól való mentesség gyökerét.* A *tomisták*[1] ezt *a megszentelő kegyelemben találták meg.* Nem mintha a kegyelemmel okvetlenül és elválhatatlanul együtt járna az épség. Hisz a jelen üdvszakaszban a megigazulás meghozza a megszentelő kegyelmet, de nem a rendetlen kívánságtól való mentességet. De ha nincs is fizikai összetartozás kegyelem és épség között, erkölcsi vonatkozás van: Az épség a legtermészetszerűbb előkészület a kegyelemre; az ember alsóbb és felsőbb erői közt megteremti a helyes rendet, az alsó erőket épúgy odaigazítja a felsőkhöz, mint a kegyelem a felsőbb embert Istenhez. Egyben lehet a kegyelemnek gyümölcse. A kegyelem ugyanis a lelket a szellemiség irányában tökéletesíti; következéskép nagyobb uralmat tud neki biztosítani a test és általában az alsóbb lelki élet fölött. Hisz a tapasztalat, kivált a szentek élete mutatja, hogy a kegyelmi szellemi lét nagy intenzitása teljességgel meg tudja fékezni az érzékeket, és az alsóbb indulatokat teljesen összhangba tudja hozni a lélek felsőbb vágyaival: az isteni szeretetnek nagyobb tüze megemészti a tisztátalan szenvedélyek tüzét. Ez a fölfogás a mélységével és következetességével elsőbbséget érdemel a *skotisták* véleménye fölött: Szerintük az ember épségben volt teremtve, de nem kegyelemben; ezért az épség nem is gyökerezhetett a kegyelemben, hanem külön erre a célra adott készségből (habitus infusus) fakadt, mely a rendetlen kívánságokat lefojtotta, bár ki nem oltotta.

Megjegyzés. A paradicsomi állapot épsége és a megdicsőült föltámadottak épsége közt az a különbség, hogy az ősállapotban a rendetlen kívánság le volt fojtva, miként a láncravert eb ugathat, de nem árthat annak, aki közelébe nem megy; a föltámadás után ki lesz oltva, mint a mai hittudósok szerint Szűz Máriánál már földi életében.

2. *Tétel.* **Az első emberpár a bűnbeesés előtt ment volt a meghalás szükségétől.** *Hittétel.* A pelagiánusok ellenében a milevei, kartágói (418), a II. orange-i és utoljára a trentói zsinat ünnepélyesen előterjesztette, hogy a jelen üdvrendben *a halál a bűn zsoldja.*[2]

Bizonyítás. A bűnbeesés előtt Isten azt mondta az ősszülőknek: «A jó és gonosz tudásának fájáról ne egyél; mert amely nap arról eszel, halált kell halnod».[3] A bűnbeesés után: «Arcod verejtékével edd a kenyeredet, míg vissza nem térsz a földbe, melyből vétettél; mert por vagy és vissza kell térned a porba».[4] Továbbá: «Isten nem alkotta a halált, és nem leli örömét az élők vesztén».[5] «Isten halhatatlannak teremtette az embert és saját hasonlóságának képére alkotta; a halál pedig a sátán irígységéből jött a világba.»[6] «Egy ember által jött be e világra a bűn és a bűn által a halál.»[7] Az *atyák* az ősállapotnak ezt a kiválóságát különös szeretettel emelik ki.[8] Szent Ágoston a pelagiánusokkal szemben szabatosan megállapította, miben állott ez az adomány[9]: módot adott az

[1] *Thom* I 95, 12; 100, 1 ad 2; III 82, 3; Compend. 182. [2] Milev. II Carthag. (a. 418) c. 1 *Denz* 101; Arausic. II c. 2 *Denz* 175; Trident. 5 c. 1 2 *Denz* 788; cf. 1078 1517. [3] Gen 2_{17}. [4] Gen 3_{19}. [5] Sap 1_{13}. [6] Sap 2_{23-4}; cf. Sir 25_{33}. [7] Rom 5_{12}; cf. 8_{10} 1 Cor 15_{21}. [8] Igy már *Theophil.* Autol. II 27; *Iren.* III 19; V 23, 2; *Cyprian.* Bon. patientiae 19 *Athanas.* Incarn. Verbi 4. [9] *August.* Gen. lit. VI 25, 36; Correpț. et gr. I 12, 33.

embernek meg nem halni (posse non mori); a tényleges halhatatlanság (non posse mori) Istenben lényeg szerint van meg, és részesedés útján az ő angyalai mellett a föltámadottaknak kiválósága.[1]

A teologiailag tájékozódó *elme* keresi *e halhatatlanság gyökerét;* és a Genezis elbeszélésének[2] útmutatása nyomán csaknem valamennyi szentatyával és hittudóssal[3] együtt azt abban találja, hogy ehettek az élet fájáról, melyet persze némelyek magára a halhatatlanság ősforrására, Istenre értelmeznek.[4]

3. **A bűnbeesés előtt az ember ment volt a szenvedéstől.** *Biztos.* A trentói zsinat a szenvedést a bűnből származtatja.

S csakugyan az *Írás* tanusága szerint büntetés jellegű volt az első határozott szenvedés, a nő számára: a vajúdás fájdalmai, a férfiú számára: a verejtékes munka kínja.[5] Az *atyák* az első emberpár boldogságát főként abban látják, hogy a mostani lét ezer nyomorúsága nem üldözte és gyötörte őket; arra voltak hivatva, hogy «a gyönyörűség kertjében» éljék le életüket.[6] Megerősíti az a meggyőződés, mely szinte egyetemes a pogányok közt is, hogy az emberiség élete aranykorral kezdődött, melyre minden korban méla bánattal tekint vissza az elmélkedő a jelen siralomvölgyéből.

E kiválóság *gyökerét* illetőleg *a teologiai megfontolás* azt találja, hogy *a)* minden szenvedés a halálnak hirnöke és útkészítője. Ha tehát az első embernek nem szólt a halál törvénye, e kiváltság erős karja kiterjedt a halál birodalmának határaira is. *b)* A jelen üdvrendben sok szenvedés forrása a rendetlen kívánság, az alsóbb életkör lázadása a felsőbb ellen. Az épség állapotában ez a kín-forrás ki volt rekesztve. *c)* A jelen üdvrendben is a tisztult és intenzív szellemiség sok szenvedést elkerül bölcs mérséklettel, előrelátással; sokat gyökerében legyőz aszkéta mortifikálással. A megszentelő kegyelemnek az ősállapotban való uralma tehát szintén sok szenvedésnek tudta elejét venni.[7]

4. Általános nézet, hogy *az ősszülők rendeltetésüknek megfelelő* **kiváló tudással** *rendelkeztek.*

Ezt jelzi a *Szentírás*: Ádám észrevette, hogy az állatok közt nincs hozzája hasonló; neveket adott az állatoknak; tehát megjellemezte és osztályozta őket; nyomban átlátta és helyesen értelmezte a nő helyzetét és rendeltetését.[8] Ezért mondja a Bölcs is az első ember jelességéről szóltában: «Betöltötte őket bölcs okossággal; a szellem tudásával látta el őket».[9] A *szentatyák* közt akadtak ugyan, akik azt gondolták, hogy a bűnbeesés előtt az első ember gyermekhez volt hasonló.[10] Általában azonban Szent Ágoston álláspontjára helyezkedtek, aki helyeslőleg idézi Pythagorasnak állítólagos mondását: Az volt a legbölcsebb ember, aki először adott nevet a dolgoknak.[11]

Az első ember ismereteinek terjedelme és foka. A *régibb hittudósok* itt szerettek felső fokban beszélni: Ádám mindent tudott, amit a közvetlenül

[1] Lc 20_{38} értelmében. [2] Gen 2_9 3_{22}. [3] *Thom* I 79. [4] Igy Nyssen. Sir 24_{17-31} szellemében. [5] Gen 3_{16}. [6] Igy *Iren.* Epideixis 12; *Athanas.* Ctra gent. 4; főként *August.* Civ. Dei XIV 10, 26. [7] Cf. *Thom* I 102. [8] Gen 2_{19-20}; 2_{23}. [9] Sir 17_{5-13}. [10] *Theophil.* Autol. II 25; *Iren.* IV 38, 1; 39, 1; Epid. 2. [11] *August.* Op. imperf. Iulian. V 1; cf. Lib. arbitr. III 18, 52.

nyilvánvaló elvekből le lehet vezetni; sőt tévedhetetlen volt[1]; a tudásnak módját tekintve a legtöbb dologra nézve készen kapott ismerettel (scientia infusa) rendelkezett. Másrészt viszont kérdésbe teszik, volt-e olyan bölcs avagy bölcsebb mint Salamon. Az *újabbak* zsinórmértékül veszik Szent Tamás gondolatát: Ádám *rendelkezett azzal az ismerettel, melyre szüksége volt mint az emberiség fejének és mint első embernek;* s általában azt vallják, hogy természetfölötti állapotának megfelelően volt kinyilatkoztatás útján ismerete, nevezetesen arról, hogy a természetfölötti adományok tekintetében az emberiség erkölcsi feje. Vajjon a Szentháromság és a megtestesülés titkáról volt-e tudomása, vitás; legalább burkolt és elmosódott tudást bajos elvitatni annak, aki vallja, hogy volt tudása állapotának és helyzetének természetfölöttiségéről. A természeti ismerés körében kiemelik a teremtéssel kapott nagy szellemi fogékonyságát, mely a tapasztalás hatása alatt gyorsan kibontakozott. E tényezők hatása alatt fejlődött ki a nyelv is, valószínűleg nem természetfölötti beavatkozás nélkül. Milyen volt vagy lehetett az *ősnyelv*, azt természetesen nem lehet tudni sem a kinyilatkoztatás, sem világi tudomány útján.

5. Általános nézet, hogy *az első ember könnyen és biztosan uralma alá hajtotta a természetet.*

Isten első szava az emberhez a kemény, de eredményes munka parancsa volt: «Töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá».[2] S az első ember a paradicsomban könnyen és biztosan teljesítette azt: őrizte és művelte a paradicsom kertjét; a föld nem termett neki tövist és bojtorjánt, az állatok nem törtek életére. A *szentatyák* a paradicsomi állapot leírásánál részletezik ezt a mozzanatot.

A teologiai *megfontolás* azt találja, hogy a zavartalan és egyetemes természet-kormányzás csak folytatása és mintegy vetülete annak az uralomnak, melyet az ember a saját mikrokozmoszában gyakorolt, amennyiben az alsóbb erők és nevezetesen a test tökéletesen meghódoltak a felső embernek. Az eredeti épség, az alsó és felső ember összhangja kiáradt a külső természetre is, mely a maga módja szerint szintén hordozója és valósítója volt a természetfölötti renddel együtt adott egyetemes összhangnak; miként a bűnbeesés után a természet lázadása is csak folytatása és tükrözése volt az emberben végbement belső forradalomnak és összeomlásnak, és miként a bűnbeesett emberrel együtt az állat- és általában az anyagvilág is «alá van vetve a hívságnak, nem önként, hanem attól, aki alávetette a reménység fejében ... Minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajúdik mindezideig».[3]

Nehézség. A mai *tapasztalati tudományok* (prehistória, antrópologia, etnologia) *nézetei szerint az ősember a szellemi fejlettségnek rendkívül alacsony fokán állt;* azzal az állapottal nem fért meg a valláserkölcsi és általában a szellemi műveltségnek az a mértéke, melyet a Szentírás elbeszélte eredeti állapot föltételez. — *Megoldás.* A tapasztalati tudományok, ha hívek akarnak maradni a nevükben kifejeződő ismerő módszerhez, *az eredet kérdéséhez nem szólhatnak hozzá.* Az emberiség eredete ugyanis az ember tapasztalata számára egyszersmindenkorra hozzáférhetetlen.

[1] *Thom* I 93, 3 4; cf. Quaestio disp. de Verit. 18, 6. [2] Gen 1$_{28}$; cf. Sir 17$_3$. [3] Rom 8$_{19-22}$.

Az említett tudományok területét körülhatárolják a fölkutatható ősemberi maradványok ; mikor ezeken túl az ember eredetéről és eredeti állapotáról tesznek kijelentéseket, nem a maguk nevében és tekintélyével szólnak, hanem bölcselkednek ; és pedig az utolsó század szellemi történetének tanusága szerint sokszor megdöbbentő egyoldalúsággal és a tapasztalatnak sokszoros megcsúfolásával. A tapasztalati tudományok megalapozott nézetei a nyomós logika fonalán az ősember paradicsomi állapotának nem mondanak ellen, azt lehetségesnek mutatják, sőt nem egy ponton megvilágítják.

1. Mindenekelőtt megállapítják, hogy *az ősember is valóságos ember* volt. Ami kevés emléke maradt szellemi képességeinek és teljesítményeinek, az mind elvonásra képes, ok-kutató, másvilágra is irányuló és haladékony nemzedékről tesz tanuságot : halottait temette, még pedig térdelő vagy guggoló helyzetben ; szerszámokat használt és készített ; a legnagyobb valószínűség szerint a tüzet ismerte és használta. Tehát rátermett volt magasabb kultúrának hordozására és felülről jövő vezetés befogadására.

2. A kultúrfejlődésnek *nem lehet* olyan törvényét fölállítani, mely képesítene *bármilyen történeti fázis kultúrszínvonalának megállapítására.* Ha az emberiség összkultúrája a történet folyamán haladó tendenciát mutat is, egyes korok és nemzedékek az előzőkhöz képest akárhányszor hanyatlást vagy visszaesést jelentenek ; és így semmi sem bizonyítja, hogy a történetileg kinyomozható legrégibb és az etnologiailag elérhető legprimitívebb kultúrák is nem ilyen hanyatló, illetőleg elfajult kultúrák. Tehát azokat megelőzhette egy magasabb és egészségesebb kultúrfok, melyről mint aranykorról meglepő egyöntetűséggel tudnak a népek.

3. Ugyancsak a történelem tanusága szerint a kiváló szellemek, az értelmi, gyakorlati, valláserkölcsi *lángelmék megjelenése nincs kultúrtörténeti előzethez vagy környezethez kötve.* Következésképp kultúrbölcseletileg nincs lehetetlenség benne, hogy az emberiség ősatyjában is ilyen kiváló szellem jelent meg, aki után fokozatosan hanyatlott a szellemerkölcsi színvonal, mint pl. a Nagy Károly hatalmas szellemével kapcsolatos egyetemes föllendülést egyetemes és tartós hanyatlás követte.

4. A mai etnologia valószínűvé teszi, hogy *a törpe primitívek*, a «pigmeusok» (1. § 3) nem elfajult, hanem elmaradt, infantilis törzsek, melyek az emberi kultúrának tapasztalatilag elérhető legrégibb fokát mutatják. Már most ezeknek egyszerű puritán erkölcsi élete, aránylag tisztult vallási fölfogásuk és istentisztelésük közvetlensége, foglalkozásuk jellege (a férfiak vadásznak : Ádám az állatoknak nevet adott ; a nők növényeket és gyümölcsöket gyüjtenek : Éva vétke, a tiltott fa gyümölcse) figyelemreméltó párhuzamot mutatnak az első embernek a Szentírásban részint leírt, részint sejtetett állapotával.

3. Az eredeti állapot természetfölöttisége.

Tétel. **Az első ember eredeti szentsége és épsége Istennek természetfölötti adománya volt.** Ez legalább biztos ; sőt *majdnem hittétel*, ami a kegyelmet, a rendetlen kívánságtól és a haláltól való mentességet illeti ; a többi adományra nézve is általános nézet.

Ellene vannak *a 16. századi újítók*, nevezetesen Luther és az ortodox

protestánsok. Szerintük a kegyelem és az épség az emberi természethez tartozik; nélkülök az ember Istennek nem képmása, hanem torz képe. *Baius és Jansenius* szerint az épség és testi halhatatlanság természetünknek szükséges kiegészítése, ha nem is tartoznak a lényegéhez; és minthogy ezek nem lehetnek el kegyelem nélkül, Isten velük együtt a kegyelemmel is tartozik az embernek. A katolikus igazságot ezekkel szemben kifejezésre juttatja V. Pius, aki (1567) elvetette *Baius* 79 tételét (a 21. szerint az isteni természetben való részesedés, vagyis a megszentelő kegyelem kijár az emberi természetnek; a 26. szerint az épség, a 78. szerint a halhatatlanság nem kegyelmi fölmagasztalás, hanem természetes állapot.). X. Ince (1653) elítélte *Jansenius* 5 tételét; XI. Kelemen (1713 Unigenitus) kárhoztatta *Quesnel* 101 tételét; VI. Pius (1794 Auctorem fidei) a *pistoja-i zsinat* (synodus Pistoriensis) 85 tételét vetette el.[1]

Bizonyítás. Minthogy a természetfölötti lét formális fogalmát csak a hittudósok dolgozták ki, sem a Szentírásban, sem a szentatyáknál nem szabad keresnünk tételünk kifejezett tanuságát. De a dolgot magát a *Szentírás* mint következtetést tartalmazza. Tanítja ugyanis, hogy az első ember a bűn következtében elvesztette az eredeti szentség és épség adományait, és Ádám utódjai is így születnek. Ami azonban szükségkép hozzátartozik a természethez akár mint lényeg akár mint elmaradhatatlan kiegészítés, nem veszhet el; attól nem eshetnek el a faj összes egyedei; hisz bennük valósul a természet. A Szentírásnak egyik alaptanítása ugyanis, hogy a természet Isten műve; Isten pedig csonkát avagy nyomorékot nem alkot. Következésképp ezek a bűn következtében elvesztett javak nem tartoznak a természethez.

Azok a *szentatyák*, kik behatóbban foglalkoznak az első ember állapotával, teljes mértékben elismerik és méltatják természetfölötti fölszereltségének tartalmát; de általában nem emelik ki természetfölötti jellegét. Sőt Ádám szentségét és épségét természetesnek mondják; természetesnek mondják azt a szabadságot és értelmességet, mellyel ékeskedett; és következésképp azt is tanítják, hogy az ember a bűn következtében természetében csorbult meg. Mikor azonban *Baius és Jansenius* ebből azt következtették, hogy ezek a szentatyák az ő malmukra hajtják a vizet, teljesen *félreismerték az atyák teologiai álláspontját.* Az atyák ugyanis nem miként később a skolasztikusok absztrakt módon azt keresték: milyen lehetett volna az első ember állapota; hanem tényleg milyen volt. Nem fogalmi konstrukciókból és jogi különböztetésekből indultak ki, hanem a valóság méltatásából, melyet hozzá még platoni szemüveggel néztek: az első ember tényleges fölkészültsége, értelmi, akarati kiválósága, testi-lelki egyensúlyozottsága megfelelt az eszménynek; igazi, eszményi szabadság, tudás, harmónia volt. Ezzel szemben a bukott ember tényleges állapota eltorzítás és megcsonkítás színében tűnt föl előttük. Ha ezért főként Szent Ágostonban az első ember természeti szentségéről, épségéről, szabadságáról stb. beszélnek, ez náluk csak annyit jelent: az eredettel, a természettel, vele szerves egységben adott szentség.[2] De hogy az eredeti szentség és épség nem volt

[1] *Denz* 1001 kk.; 1092 kk.; 1351 kk.; 1501 kk. [2] *August.* Faust. XXVI 3; Retract. I 10, 3; 15, 6; cf. *Thom* Gent. IV 52.

az első embernek elválaszthatatlan tartozéka, ezt épen Szent Ágoston is félreérthetetlenül kifejezi, ha nem is a középkori teologusok veretezett műszavaival. Szerinte az Isten képmása az első emberben «pro gratia iustitiae» alakult ki olyan széppé; a halhatatlanság Ádámban nem «de constitutione naturae», hanem «beneficio conditoris» volt meg.[1] És ehhez csatlakozik a többi is, mikor nem ugyan magát a kegyelmet, hanem annak közvetlen és elválaszthatatlan megnyilvánulásait, úgymint az Isten-barátságot, az istenfiúságot és az Istenhez való hasonulást olyan valaminek vallották, ami nem járt az embernek, hanem Isten külön kegyének ajándéka.[2] Ezzel burkoltan vallották gyökerüknek, a kegyelemnek is természetfölöttiségét.

Teologiai megfontolás: 1. A *kegyelem* mivoltánál fogva ingyenes és természetfölötti (78. § 1). 2. Az *épség* adományai szintén meghaladják természetünk képességeit és igényeit. Az ember ugyanis mint test és lélek szubstanciás egysége két világot hord keblében. Ezzel adva van két életkör, egy érzéki és egy értelmi, melyek nem okvetlenül találkoznak minden egyes esetben; az érzéki életkör mozdulásai megelőzhetik a szellem állásfoglalását, és ellenére is járhatnak; az alsó életkör a közvetlen hordozójával, a szervezettel együtt hozzáférhető kikezdésnek és bomlásnak. Tehát a természettel velejárnak azok a gyarlóságok és tökéletlenségek, melyeket az épség adományai megszüntettek. De azért az épséget nem lehet teljes tartalmú természetfölötti létnek minősíteni; hisz egyfelől nincs közvetlen köze Isten boldog színelátásához, mely minden természetfölötti lét mérővesszeje; másfelől gondolható olyan teremtmény, melynek már a természetével velejárnak ezek az adományok. Ezért nevezik a hittudósok találóan természetkívülieknek (dona praeternaturalia).

Nehézség. Az eredeti igazultság természetfölötti jellegének ez a fölfogása *elkülsőségesíti a természet és a szentség viszonyát*, amennyiben a szentséget úgy fogja föl, mint a természethez hozzájáruló valamit, mintegy kívülről ráaggatott díszt. — *Megoldás.* Természet és kegyelem egy irányban halad. Hisz az igazságot és tökéletességet áhítja az értelmes természet; és ennek teljességét biztosítja a kegyelem. A kegyelmi szentség csak betetőzi azt, ami a természetben meg van kezdve. Az embernek igazság és tökéletesség utáni olthatatlan vágya nem ismer határt, és ezért a természetfölötti kiegészülés természetszerű valami; azon a vonalon van, melynek iránya a természetből indul ki. A kegyelem nem díszes koszorúként övezi az ember homlokát, hanem nemes új vér- és lélekként felsőbb létbe emeli. Ezt a gondolatot nyomatékozza a szentatyáknak imént méltatott fölfogása az eredeti szentség természetes voltáról; de teljességgel óvják a nagy skolasztikusok is, mikor a természetfölötti fogékonyságot pozitiv vágynak minősítik (6. § 3).

1. Függelék. *A lehetséges emberi állapotok.*

Az eredeti állapot természetfölötti jellegét élesen megvilágítják azok az elmélődések, melyeket a hittudósok Szentviktori Hugo óta régebbi utalások[3] nyomán az embernek különféle állapotairól szőnek.

[1] *August.* Gen. lit. VI 36 37. [2] *Cyr. Al.* in Jn X 3. *Athanas.* Ctra arian. 2, 19; *Cyr. Al.* Thesaur. 32; *Cyr. Hier.* Cat. 3. *August.* in Ps 49, 2; 94, 6. Sőt így már *Orig.* Cels. V 28. [3] Cf. Coelestin. I *Denz* 133.

Mikor ezekről szó esik, elsősorban nem történeti állapotokra kell gondolni, hanem a belső embernek Istenhez mint végcéljához való viszonyára, melyet a dolog tartalmi méltatása jelöl meg.

1. *A merő természet állapota* (status naturae purae). — Ebben az állapotban az ember föl van szerelve azokkal az értelmi és erkölcsi erőkkel mint most, és rendeltetése Istent megismerni, szeretni és a másvilágon vég nélkül bírni mint a természet szerzőjét s a természet adta értelem és akarat tartalmát. Ebben az állapotban tehát az ember híjával van a megszentelő kegyelemnek, alá van vetve a rendetlen testi kívánságnak, tudatlanságnak, szenvedésnek, halálnak, természetnek; de ez a hiány nem viseli a megfosztottság, bűnszerűség és büntetés jellegét. A merő természeti és a mostani tényleges állapot közti különbség az, ami két mezítelen ember közt van, akik közül az egyiken sohasem volt ruha, a másikat pedig levetkőztették; vagy két szegény közt, akik közül az egyik szegénységben született, a másik pedig valaha gazdag volt. A katolikus hittudósok egyetértenek abban, hogy

A merő természeti állapot lehetséges, bár sohasem létezett. *Biztos* a janzenistákkal szemben.

Baiusnak elítélt 55. tétele[1] azt állítja, hogy Isten nem teremthette volna kezdetben az embert olyannak, aminőnek most születik. Minthogy ez az állítás el van ítélve mint téves, igaz az ellenmondó ellentétje: *Isten teremthette volna az embert olyannak, aminőnek most születik;* kivéve természetesen az eredeti bűnt; hisz Isten nem teremthet bűnben. S csakugyan nem egyéb ez a tétel, mint az eredeti állapot természetfölöttiségének mintegy logikai föltételére redukált absztrakt kifejezése: Ha a kegyelem és épség adományai semmiképp nem tartozékai a természetnek, akkor a természet nélkülök is megállhat[2]; vagyis lehetséges a merő természeti állapot. Ezzel a történetileg sohasem valósult, de teologiailag helyes fogalommal (logikai jellegére nézve ú. n. határfogalom) tehát a hittudomány biztos és élesen körvonalozott logikai alapot és szabatos kifejezést adott a természetfölötti létről szóló alapvető katolikus tannak, különösen az álmisztikus óluterizmus és a janzenizmus zagyvaságával szemben. De egyben elutasítja az *ágostonos hittudósoknak* (283. lap) azt a közvetítő fölfogását is, hogy Isten föltétlen hatalmával megvalósíthatta volna ugyan a merő természet állapotát is, de tartozott bölcseségének és szentségének (tehát az ú. n. rendezett hatalomról van itt szó; 375/6. lap) azzal, hogy kiegészítse a kegyelem és épség adományaival. Ez a fölfogás ugyanis elhomályosítja a kegyelmi rend föltétlen természetfölöttiségét és ingyenségét.

A merőben természeti állapot lehetségének szabatos megállapítása és teologiai jelentőségének fölismerése elsősorban Szent Tamás érdeme. Előtte is, utána is gyakori a határátlépés. Teologiai *jelentősége* főként abban van, hogy *a)* módot ád a természetfölötti lét fogalmának és határainak szabatos megállapítására. *b)* Lehetővé teszi az önálló bölcselet kiépítését és ezzel a természetfölötti rend biztos megalapozását; megbízható álláspontot nyujt a nem-keresztény kultúrjelenségek és kultúrteljesítmények

[1] *Denz* 1055. [2] Igy *Thom* in Lombard. II dist. 31, 1, 2 ad 3 Mal. 4, 1 ad 14; de már *August.* Lib. arbitr. III 19 20, 56; cf. Retract. I 9, 6; Don. persev. 12.

méltatására ; kinyomozhatóvá teszi azt a «limes»-t, melynek mentén a természet átutal a természetfölöttiségbe és így kimutathatóvá teszi a két rend mélységes struktúrai egységét.

Nehézség. A jelen állapotban az ember kinyilatkoztatás nélkül erkölcsileg képtelen tisztán megismerni a természeti vallási rend igazságait,[1] Isten létét, az ember valláserkölcsi rendeltetését, a lélek halhatatlanságát, a másvilági viszonzást (5. § 2) ; és a kegyelem nélkül erkölcsileg képtelen huzamosabb ideig megtartani a természeti erkölcsi törvényt (76. § 3). Tehát *a természeti életrend nem valósítható meg természetfölötti kiegészítés nélkül.* — *Megoldás.* Nem kielégítő némely katolikus tudós felelete : elég, ha Isten megadta a fizikai képességet. Minthogy ez ugyanis tényleg nem elég, Isten szentségéhez és bölcseségéhez nem volna méltó az ember elé olyan célt tűzni, melynek tényleges megvalósításához nem adja meg az elégséges fölkészítést. A megnyugtató megoldás abban van, hogy a merő természeti állapot, melynek lehetőségét itt elméletileg vitatjuk, *tartalmilag nem födi teljesen a jelenlegit;* hisz most a bukottság és következéskép a rokkantság állapotában van természetünk. A merő természet állapotában *a)* az embernek nem kellett volna viselnie azt az egyéni és történelmi illetőleg társadalmi terheltséget, melyet a bűn következményei nemzedékről-nemzedékre fölhalmoznak ; valószínű, hogy betegség, háború, nyomor, kíméletlen létharc, önző kapzsiság, rabság, szellemi szolgaság nem öltött volna olyan mérveket mint most. *b)* A sátán uralma semmiesetre sem lett volna oly nagymérvű. *c)* A gondviselés könnyen megtalálta volna a módját, hogy lehetővé váljék mindenkinek emberhez méltó élete. Hisz a merő természeti állapotok során szintén sok változat lehetséges. Amint a jelen világrendben némely ember alig érzi Ádám fiainak tragikumát, mást pedig terheltség, inség, szolgaság, szegénység, igazságtalanság alig enged igazi emberi lét küszöbéig fölvergődni, úgy elméletben lehetséges olyan merőben természeti állapot, mely tartalmilag alig különbözik a mienktől, és viszont olyan is, amely alig különbözik a mindjárt szóba kerülő épség állapotától, amelyben tehát bőven maradt volna hely Isten rendes gondviselése körén belül is a nehézségben említett erkölcsi gyöngeség kiküszöbölésére.

2. *Az ép természet állapota* (status naturae integrae) : a testi-lelki természetünkkel együtt járó tökéletlenségektől való mentesség az épség természetkívüli adományai útján. Ez az állapot az összes hittudósok nézete szerint lehetséges ; tényleg azonban csak a skotisták szerint állott fönn a teremtéstől a megszentelő kegyelem kiérdemlésének idejéig.

3. *A megszentelt természet állapota* (status naturae sanctificatae) a megszentelő kegyelem állapota az épség adományai nélkül. Ez is nyilván lehetséges, de soha sem volt valóságos.

4. *Az eredeti szentség* vagy a fölemelt természet *állapota* (status naturae elevatae seu sanctitatis originalis) : az ép és megszentelt természet állapota együttvéve, úgy amint tényleg megvalósult az első embernek állapotában, amelyről megismertük a pelagiánusok, újítók és janzenisták hamis nézeteit.

5. *A bukott természet állapota* (status naturae lapsae) : az eredeti bűn állapota a megváltás reménye és igérete nélkül. Lehetséges, de nem létezett.

6. *A helyreállítandó természet állapota* (status naturae reparandae) :

[1] *Denz* 1786.

az eredeti bűn állapota a megváltás igéretével és reményével. Ebben volt az emberiség tényleg a bűnbeeséstől az Üdvözítő föltámadásáig. Lehetséges a merő ép vagy az ép és megszentelt természet helyreállítása is.

7. *A helyreállított természet állapota* (status naturae reparatae), mely ismét kétféle lehet, aszerint, amint a helyreállítás vagy a megszentelt és épségbe emelt természetet éri, vagy csak a megszentelt természetet. Ez az utóbbi az emberiségnek tényleges mai állapota.

8. *A megdicsőült természet állapota* (status naturae glorificatae): a végállapot (status termini), a révbejutás (status comprehensionis), az élet (status vitae) szemben a földi zarándok-állapottal (status viae vel viatorum).[1]

2. Függelék. *Ádám mint az emberiség jogi feje. — Tétel.* **Az eredeti szentség és épség adományait Ádám nemcsak a maga számára kapta, hanem összes utódai számára is.** *Biztos* teologiai következtetés.

Értelme: Ádám Istentől hivatva volt arra, hogy az eredeti szentség és épség adományait átszármaztassa az egész emberi nemre; vagyis a természetfölötti hivatás nemesi levelét nem a maga személyére (ad personam) kapta meg, hanem mint családfő és családalapító családja, az emberiség számára. Minthogy ez a mozzanat nincs közvetlenül adva Ádám természetfölötti fölemelésével, külön kegyelemnek, szabatosan külön isteni kegyelmi rendelkezésnek kell minősíteni (gratia capitis), melyről neki kinyilatkoztatása volt (540. lap).

Bizonyítás. a) A *trentói zsinat* kiközösíti azokat, akik azt állítják, hogy Ádám az eredeti szentséget és igazságot csak a maga számára és nem egyúttal utódai számára vesztette el (555. lap). Tehát nemcsak a maga, hanem utódai számára is kapta volt. *b) Szent Pál* szerint Krisztus visszaszerezte azt, amit Ádámban elvesztettünk.[2] Ádám bűne által jött a halál és a rendetlen kívánság; következésképp Ádám bukása nélkül ezek nem szakadtak volna az emberre. Az atyák meggyőződése szintén ebben a gondolatkörben mozog, amint kitűnik majd az eredeti bűn tárgyalásánál.

Ebből következik, hogy az ősbűn nélkül *az eredeti szentség és épség összes adományai az egész emberi nemre átszállottak volna. — Mikép?* A *skotisták* szerint minden ember az épség állapotában született volna, s megfelelő előkészület után (talán szentségi úton) megkapta volna a megszentelő kegyelmet. A valószínűbb *tomista fölfogás* szerint azonban minden ember a megszentelő kegyelem állapotában született volna, épúgy mint ennek az iskolának a fölfogása szerint az első ember is a kegyelem állapotában volt teremtve. Azonban a kegyelem csak megfelelő egyéni próba után állandósult volna.[3] E fölfogás szerint tehát a nemzés lett volna a természetfölötti adományok csatornája; a kegyelem továbbításának természetesen csak föltétele, de az épségnek esetleg eszköze is lehetett volna; és így a házasság valóban az a nagy misztérium[4] lett volna, mely nemcsak élettel, hanem Szentlélekkel is telítette volna Ádám gyermekeit.

Ennek a boldog állapotnak részletesebb jellemzésére azonban a kinyilatkoztatás nem igen nyujt fogódzó pontokat. Sok szentatya szerint a *magánbirtok*, «az enyém és tied hideg szava» ismeretlen lett volna abban az álla-

[1] Cf. 1 Cor 9_{24} Phil 3_{12} Heb 13_{14}. [2] Rom 5_{12}. [3] *August.* Civ. Dei XVI 10; *Thom* I 100, 2; *Suarez* Op. sex dier. V 9. [4] Eph 5.

potban.[1] Ez természetesen nem érinti a magántulajdon természetjogi jellegének kérdését; hisz természetfölötti és nem természeti állapotról van szó. De az efféle elmélődések csak hozzávetőleges sejtésekig jutnak el.

Folyomány. *A természetfölötti rendeltetés az ember számára az egyetlen és ezért kötelező rendeltetés.* Vagyis nincs az embernek joga a természetfölötti eszközök elutasításával a merőben természeti életkörben működni és a természeti végcél elérésében reménykedni, amint tették a pelagiánusok, kik az örökéletet a természet erői számára elérhetőnek gondolták, és csak a (kinek-kinek szabad tetszése szerint választható) mennyek országának eléréséhez ítélték szükségesnek a kegyelmet. Ez ugyanis közvetlenül következik ebből a két igazságból: Isten az első embert természetfölötti életre hívta és képesítette; és: megtette az emberiség fejének; tehát az egész emberiséget természetfölötti életre hívta és képesítette. A kinyilatkoztatás nem is utal az embernek más rendeltetésére.

54. §. A bűnbeesés.

Diekamp II § 30 31; *Bartmann* I § 76; *van Noort* 3, 3, 1; *Pesch* III 228–35; *Scheeben* II 591–632; *Petav.* Op. sex dier. II 9 10. — *Bonaventura* Brevil. p. 3 cp 1–4; *Thom* 2II 163–4; Mal. 4; 1 II 8–83; *Salmant.* in Summae locos; *Suarez* Op. sex dier. IV; *Billuart* Supl. 8, 1 3 4; *Berti* XII dis. 3; *Frassen* Opif. disp. 3, 1. — *De Rubeis* De peccato originali 1625. F. R. *Tennant* Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin 1903; J. *Nikel* Der historische Charakter von Gen 1–3 1909; B. *Buselli* Quale fuit iuxta Genesim protoparentum peccatum? 1921; K. *Fruhstorfer* Die Paradiesessünde 1929; P. *Heinisch* Das Buch Genesis 1930. Lásd az 53. § irodalmát is.

1. A bűnbeesés ténye.

Tétel. **Isten az ősszülőket az eredeti szentségben való véglegesítés előtt próbára tette; a próbát nem állták, és az Isten parancsának megszegésével súlyosan vétkeztek.** *Hittétel* a racionalistákkal szemben, akik általában mítosznak minősítik a szentírási előadást. A *trentói zsinat* szerint «ki van közösítve, aki nem vallja, hogy Ádám, az első ember, mikor Isten parancsát a paradicsomban áthágta, nyomban elvesztette a szentséget és igazságot, melybe helyezve volt, s bűnös hűtlensége miatt magára vonta Isten haragját és méltatlankodását, és vele együtt a halált, melyet Isten neki előbb kilátásba helyezett volt, s a halállal együtt a halál urának, az ördögnek hatalmába és fogságába került, s eme súlyos hűtlenség következtében az egész Ádám test és lélek szerint roszszabbá vált».[2]

Bizonyítás. A *Szentírás* első lapjai[3] szerint Isten Ádámnak halálbüntetés terhe alatt megtiltotta, hogy a jó és gonosz tudásának fájáról egyék; Éva azonban engedett a kígyó csábításának (nem haltok meg, ha esztek, hanem lesztek mint az Isten, jót és gonoszat tudók), evett és adott férjének, aki szintén evett (coena diaboli). Ez az előadás a közvetlen kínálkozó értelem szerint az első emberpárnak egy konkrét esetben való erkölcsi állásfoglalását beszéli el, az első bűnt, mely dogmatikai jelentő-

[1] Cf. *Suarez* Op. sex dier. V 7, 17. [2] Trident. 5 c. 1 *Denz* 788; cf. Carthagin. (a. 418) c. 1 *Denz* 101; Arausican. II. c. 1 *Denz* 174. [3] Gen 2_{17} és 3_{1-14}.

séget ölt azáltal, hogy következményeivel együtt átszállt Ádám utódaira (peccatum originale originans). A *racionalizmus* azonban csak a bűn pszichologiai keletkezését leíró szimbolumot vagy allegoriát vagy épen a rossz keletkezését magyarázni próbáló mítoszt lát benne.

Biztos azonban, hogy itt *történettel és nem allegoriával vagy mítosszal van dolgunk: a)* Ez a teljesen történetiízű előadás egy, a kritikától is történeti célzatúnak elismert műnek (az ú. n. Jahvistának) szerves része, tehát nem akarhat merőben szimbolum vagy allegoria lenni. Ezzel természetesen nincs ellentétben, hogy egyben mély pszichologiai világot is vet a bűn keletkezésére általában.[1] *b)* A mítosz-magyarázatot kizárja a Szentírás természetfölötti jellege (15. §). *c)* A történeti jelleget megerősíti a későbbi szentkönyvek tanusága. A legrégibb történeti könyvek ugyan sokkal inkább az őket érdeklő történeti jelenbe vannak elmerülve, semhogy ráelmélnének a legrégibb multra ; azonban a prófétáknál és különösen a bölcseségi könyvekben számos utalást és vonatkozást találunk a bűnbeesésre általában, és külön az egyes mozzanatokra.[2] Különösen határozott Szent Pál : «A kígyó félrevezette Évát az ő álnokságával».[3]

Az *atyák* állásfoglalása egyöntetű. A tényt megerősíti a népeknek csaknem egyetemes hagyománya, mely amint tud aranykorról, ugyanúgy tud arról is, hogy az első ember azt eljátszotta.

Ebből azonban nem következik, hogy a Szentírás elbeszélésének minden egyes mozzanatát betű szerint kell venni. Ide is vonatkozik, amire az atyák az ember teremtésének leírásánál figyelmeztetnek, hogy t. i. θεοπρεπῶς, Istenhez méltóképen kell értelmezni ; s így a kétségtelen antrópomorfizmusokat és a szimbolumos illetve típusos értelmezést sem kell egészen kizárni. Kétségtelenül *történeti tény* azonban 1. az isteni parancs, 2. a sátán részéről való kísértés, 3. a bűnös parancsszegés.[4] Ezért téves Philonak és Origenesnek allegorizáló magyarázata, mely nem tagadja ugyan az első emberpár történeti bukását, azonban a Genezis előadásában csak jelképes leírását látja annak, ami minden bukásban végbemegy : a kígyó az érzékiség, Éva az alsóbb természeti életkör, Ádám a felsőbb, az értelmi ember.

1. *A parancs.* Hogy Isten az első embernek tételes parancsot adott, az Irás világosan megmondja, és az atyák kezdettől fogva tanítják. A *racionalizmus* ezt a valóságot tagadja és tagadását azzal iparkodik igazolni, hogy a parancs merőben *külsőséges*, tartalma *gyerekes*, és megtartása szolgalelkületet kíván (Strauß).

Felelet. a) Ha nem gyerekes felületességgel, hanem férfias elmélyedéssel igyekszünk a paradicsomi tilalomnak végére járni : «a jó és gonosz tudásának fájáról ne egyél», lehetetlen rá nem eszmélnünk, hogy benne kérdésbe van téve az ember alapvető létproblémája. A szellemi lénynek általában, az embernek is legnemesebb kiválósága a tudásra, az igazságra való rátermettség. De ennek a legmélyebben gyökerező és legnemesebb vágynak részéről is fenyegeti a legnagyobb veszedelem. A féktelen tudnivágyás, a mindent megtapasztalni és kipróbálni akarás (a modernek élmény-hajhászása) hajlandó kölöncöt látni a kinyilatkoztatásban és az erkölcsi tör-

[1] Cf. *Thom* 2II 165, 2. [2] L. Os 6$_7$ Sap 2$_{23}$; cf. 1$_{13}$ 10$_2$ Sir 10$_{14}$ 25$_{33}$ Tob 4$_{14}$. [3] 2 Cor 11$_3$; cf. 1 Tim 2$_{14}$ Rom 5$_{12}$ 8$_{19-32}$; Jn 8$_{44}$; cf. 1 Jn 3$_8$. [4] Bibl. Commissio 1909 *Denz* 2122 2123.

vényben, s könnyen arra csábul, hogy Isten nélkül, sőt Isten ellenére is a maga útján és a maga céljaira keressen tudást. *Nem minden tudás szolgál épülésre*[1]; s a tudás félelmes hatalmával lehet a sátán országát is építeni. A bolsevista orosz istentagadó propaganda főként a «tudomány» nevében támadja és rombolja a hitet. S így az ember legemberibb képessége és hivatottsága: igazság-szomjazó elméje az elé a föladat elé van állítva, hogy mint olyan hűnek bizonyuljon Teremtője iránt és alázatos hódolattal istenszolgálattá avassa igazságkeresését. Már pedig ezt akarja a paradicsomi tilalom. Benne kifejezésre jut az emberi szellem legmélyebb tragikuma, illetőleg annak föloldása. Tehát ugyancsak nem «kerti idil»-lel állunk itt szemben. Megsejt ebből valamit az az «élet»-bölcselő irány, mely az emberi tragikumot abból származtatja, hogy tudásvágya föllázad az «élet» ellen (Klages). Légből kapott racionalista ötlet, hogy ennek a parancsnak a jó és gonosz tudásának fájával való összefüggése erőltetett és gyerekes. Amint ugyanis az élet fája nem volt merőben jelkép, úgy mindenesetre a jó és gonosz tudásának fája sem; bár e misztikai összefüggés természetét nem ismerjük.[2] *b)* Isten parancsa *próba* volt. Próbára pedig alkalmasabb az ilyen tételes tilalom, mint a természeti erkölcsnek (a tízparancsolatnak) valamely előírása. Egyfelől ugyanis minden erkölcsi cselekedet lelke, az Isten iránti engedelmesség a maga formális mivoltában épen az olyan parancs esetében érvényesül, melynek tartalmát és indítékait nem látjuk át egészen; ilyenkor ugyanis egészen a parancsoló Isten iránti tekintélyből hódolunk meg. Ha ellenben egy rendelkezés intencióit teljesen átlátjuk, könnyen megesik, hogy nem a parancsosztónak tekintélye előtt hajlunk meg, hanem csak saját belátásunk előtt; s mikor más esetben ez a belátás hiányzik, hódolatunkat megtagadjuk, illetve fölfüggesztjük. Másfelől pedig a természeti erkölcs valamely rendelkezésének megtartása az ősszülők kiváló kegyelmi és épségi adományai mellett aligha járt volna azzal az erkölcsi nehézséggel, melyet megkívánt ennek az első erkölcsi állásfoglalásnak kifejezett próbajellege.

Azt is kérdezik a racionalisták: Mi szükség volt arra, hogy Isten próbára vesse az embert? Ha egyszer megajándékozta a Szentírásban jelzett kiválóságokkal, *miért nem* tetézte meg adományait azzal, hogy minden próba nélkül *véglegesítette* bennük?

Felelet. Az üdvtörténet elég világosan mutatja, hogy Isten az ő adományosztogatásában bölcseségének ezt a törvényét valósítja: *Amit ajándékul szánt az értelmes teremtménynek, arról akarja, hogy ezt a teremtmény a maga tevékenységével is kiérdemelje.* Próbára vetette az angyalokat, a jelen üdvrendben is próba elé állít minden egyes embert, sőt minden közületet és kort: mindenkinek megvan a maga órája, melyet meg kell ismernie[3]; sőt próbára tett volna mindenkit akkor is, ha az eredeti szentség átöröklődött volna az egész emberi nemre; nincs semmi alapja annak a skotista vélelemnek, hogy ha Ádám állja a próbát, csupa predesztinált született volna. Isten ugyanis önálló tevékenységre alkotta az eszes valókat; s ősképüknek, az örökké tevékeny Istennek[4] csak úgy lesznek méltó utánzatai, ha önálló tevékenységgel sajátítják el és dolgozzák föl, amit ajándékul kap-

[1] 1 Cor 8₁. [2] Cf. *Thom* I 102, 1 ad 4; Compend. 188. [3] Lc 19₄₂. [4] Jn 5₁₇.

nak. Mint Istentől lényegesen függő teremtményekhez illik, hogy élettartalmuk javát Istentől ajándékkép kapják ; de mint öntevékeny, viszonylag önálló valókhoz illik, hogy maguk is megdolgozzanak érte. Igy fogják megbecsülni Isten ajándékait, és így elégül ki hálaérzésük mellett nemes önérzetük. Adomány és elfogadás, ajándék és föladat, kész valóság és valósuló igyekezet összhangja adja az eszes teremtmény igazi értékét. Eldorádó a tisztulatlan, alsóbb ember ideálja ; a soha révbe nem jutó Ahasvérus (Lessing kultúr-ideálja : nem az igazság, hanem annak keresése !) pedig az elgyökértelenedett, Istene-vesztett lélek tragikuma.

2. *A kisértés.* Caietanus szerint a kisértés tisztára belső tény volt, csak az első emberpár lelkében ment végbe. Ez a nézet nem eretnek ugyan, mindamellett vissza kell utasítanunk. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy *a kisértő az ördög* volt, akinek a Gen 3 kígyója vagy jelképe (a sátán kígyó képét öltötte) vagy pedig eszköze volt. Ezt bizonyítja a Szentírásnak számos kijelentése, köztük az Üdvözítőnek kisértéstörténete és kijelentései is[1] ; hasonlóképen az atyák egyöntetű állásfoglalása (ha eltekintünk az origenistáktól). A teologiai megfontolás is erre utal. Az ember bűnbeesésekor a bűn már kész birodalmat alkotott (a bukott angyalokban), mely hatalma kiterjesztésének szándékával közeledett a még érintetlen alsóbbrendű eszes teremtményhez, az emberhez. Caietanus nézetében azonban benne van az a jogosult mozzanat, hogy minden erkölcsi állásfoglalás végelemzésben a lélek mélyén megy végbe, s a vétkező embernek legegyénibb tette.

Miért a kígyót választotta a kisértő vagy jelképül vagy eszközül? *a)* Állatot általában azért, mert ha természetszerűbb külsővel elárulta volna felsőbb szellemi eredetét, kockáztatta volna a csábítás sikerét ; ellenben az első embernek primitív elfogulatlansága és a természettel való romlatlan egysége miatt az állat sokkal közelebb férkőzhetett az emberhez. Beszéde sem volt föltűnő a rendszeres természetismerettel még nem rendelkező ember számára ; a népmese, legenda, gyermek is beszél az állatokkal. *b)* Kígyót azért, mert a rendes tapasztalat körébe eső nagyobb állat legtöbbjétől föltűnően eltér, s ezért egész lényét az egyszerű ember számára valami titokzatosság veszi körül, amely alkalmassá teszi titokzatos tevékenységek és tervek jelképezésére.

3. *A parancs megszegése.* A *szatanizmus* régi képviselői (az ofiták, kígyóimádók) és újabb hívei (Strauß, Leopardi, Nietzsche és sok más perverz érzékű modern író Ady Endréig) Isten ellen lázongó liberalizmusukban úgy ünneplik az ősbűnt, mint az Istennel való titáni kikezdést, mint a hit és erkölcs szégyenigájának bátor lerázását, mint az Isten jobbágysága alól való szabadulás első elszánt lépését, és a kígyót tisztelik mint a haladás kovászát (cf. Goethe Mefisto-ját, Madách Luciferét). Azonban nem enged kétséget, hogy az első emberpárnak ez a tette rendkívül súlyos bűn volt : érte halál járt[2] nemcsak nekik, hanem minden ivadékuknak ; és általa kiesett az egész emberi nem az eredeti szentség és boldogság állapotából. Vele pendül meg az a komor motívum, mely a történelmet az ember tragédiájává teszi. Itt fölmerülnek a következő *kérdések :*

[1] Sap 2_{24} Mt 4 Lc 4 11_{21} Jn 8_{44} 12_{31} 2 Cor 4_4 Ap 12_9 22_9. [2] Cf. Gen 2_{17} Sir 25_{33} Rom 5_{12}.

a) *Miben állt az ősszülők bűne?* — *Éva bűne* kétségtelenül engedetlenség volt Isten parancsával szemben ; s ennek a bűnnek gyökere a kevélység az Irás szava értelmében : «Sohase engedd, hogy a gőg jusson uralomra gondolatodban vagy beszédedben, mert abból származik minden romlás».[1] E bűn genezisét az Irás mélységes pszichologiával írja le : A nő hajlamosabb a kevélységre, ellenmondásra, kétkedésre, mint a férfiú. A kisértő *nagy* ravaszsággal ezt a kétkedést keltette föl, melynek vonzó ereje épen abban van, hogy megnyitja a lehetőségek világát, ahol tetszés szerint lehet válogatni. Eldöntetlenül hagyja, vajjon csakugyan Istentől jön-e a parancs, s vajjon Isten csakugyan a legjobbat akarta-e az embernek ; aztán kétségbevonja a megszegés következményeit («dehogy is haltok meg !») és végül megnyitja a lelki nagyravágyás zsilipjeit («lesztek mint az Isten»).[2] Teljesen ki van tehát zárva, hogy a bukás érzéki bűn, különösen az idő előtti házas érintkezés ; ez már a házasság paradicsomi alapítása miatt is lehetetlen. *Ádám* bűne ugyanilyen természetű volt, és nemcsak a feleségével szemben való bűnös engedékenység vagy gyöngeség. Hisz a kisértő szavai mindkettőnek szóltak, többes számban vannak fogalmazva ; és Éva, mikor férjének adott a gyümölcsből, közölte vele is a sátánnak ama gyümölcsre vonatkozó kétértelmű fölvilágosításait. Különben is bajos elgondolni, hogy Ádámnak Évaénál annyival jelentősebb elhatározásában nem döntött minden bűn lelke, a kevélység.

b) *Milyen súlyos bűn volt az ősbűn?* — Szent Tamással azt feleljük : Önmagában tekintve nem a legsúlyosabb ; hisz súlyosabb az Isten-káromlás ; csunyább a paráznaság, gyilkosság ; súlyosabb az angyalok bűne. De a legsúlyosabb emberi bűn volt, ha tekintjük körülményeit : a kegyelem és az épség adományait és a következményeket.[3] *Ádám vagy Éva bűne volt-e súlyosabb?* Mindenesetre Ádámé. Hisz neki volt adva az isteni parancs ; nem ő volt közvetlenül kisértve ; és az ő erkölcsi állásfoglalásán fordult a természetfölötti állapotban való véglegesülés, nemcsak a maga és felesége, hanem minden ivadéka számára.

c) *Mikor történt a bűnbeesés?* vagyis meddig tartott a paradicsomi állapot? — Eléggé általános nézet szerint a próba és bukás még a teremtés napján (hatodik nap, «péntek») történt.[4] A Szentírás előadása is azt a benyomást kelti, hogy a próba nem sokkal a nő teremtése után ment végbe.

2. Az ősbűn következményei.

Az ősbűn Ádámot és Évát érintő személyes következményeinek dogmatikai jelentősége van, mert az eredeti bűnnel együtt átszálltak Ádám egész ivadékára. Ezek a trentói zsinatnak (az 547. lapon idézett) végzése értelmében a következők :

1. Az ősszülők *elvesztették az eredeti szentséget, és magukra vonták Isten haragját.* Ez másszóval annyit jelent, hogy elvesztették a megszentelő kegyelmet, melybe Isten teremtésükkor helyezte őket.

a) A megszentelő kegyelem ugyanis egyrészt a természetfölötti szent-

[1] Tob 4_{14} ; cf. Sap 10_8 ; cf. *August.* In Ps 118, 11, 6 ; Civ. Dei XIV 13. [2] Cf. *Thom* 2II 163. [3] *Thom* 2II 163, 3 ; *August.* Enchir. 45 ; Civ. Dei XIV 13, 1 ; Nupt. concup. II 34, 58 ; Op. imperf. Jul. I 105 ; VI 23. [4] *Suarez* Op. sex dier. IV 8.

ségnek és megigazultságnak formális elve, másrészt Isten barátságának ontologiai alapja. A kegyelemben Isten természetfölötti módon önmagát, a maga szentségét szereti, melyet belesugárzott a kegyelemmel megáldott lélekbe, épúgy, mint természeti szeretetében is a maga teremtő gondolatait és tökéletességeit szereti. A bűn által a lélek elfordul Istentől és kivonja magát természetfölötti szeretetének napsugara alól. Minden halálos személyes bűnnel együtt jár *a kegyelem elvesztése:* «Az igaz nem élhet igazságában, amely nap vétkezik»[1]; és magára vonja Isten haragját; természetesen azt a szenvedelem nélküli szent haragot, melyet a teljes szentség, maga az abszolút személyes törvény és elv érvényesít a törvényszegővel szemben; «természet szerint a harag fiai voltunk, akárcsak a többiek».[2] *b)* A Genezis leírása is jelzi ezt, mikor leírja, hogy a bűn után az ősszülők rejtőztek Isten színe elől; vagyis ők maguk érezték, hogy vége annak az Istennel való közvetlen érintkezésnek, melyet az ártatlanság elvesztése előtt élveztek. Isten pedig a kerubokkal, az ő jelenlétének és igazságosságának hirnökei és szervei által kiutasíttatta őket a paradicsomból, mely a közvetlen Isten-közelség jelképe és záloga volt.

2. *A halál és szenvedés törvénye alá kerültek.* Ezt az Irás nyíltan kimondja. Mindkét ősszülő ugyanis nemének és állapotának megfelelő módon bűnhödött. Az asszonyt a szülés fájdalmai, a férfiút a verejtékes őrlő munka[3] volt hivatva figyelmeztetni, hogy a halál törvénye beteljesedett rajtuk: «Az nap kezdtek meghalni, mikor a halál törvényét vették».[4] Ha a föld tövissel és bojtorjánnal fizetett, ez bizonyság arra, hogy elvesztették a természet fölötti uralmukat.

3. *Az ember a sátán rabságába került.* Az Irás a sátánt e világ fejedelmének nevezi,[5] aki a történelmen végig félelmes arányokban mutatja meg hatalmát, és a földúlt érzéki életkörben hű csatlósra talált, mikor állandóan azon töri magát, hogy Isten képét elpusztítsa az emberben.

4. *Test és lélek szerint rosszabbakká váltak. a)* Elvesztették a rendetlen kívánságtól való mentességüket. Ezt az Irás szemléletesen így fejezi ki: «Erre megnyílt mindkettejük szeme; és amikor észrevették, hogy mezítelenek, fügefaleveleket aggattak egybe és kötényeket csináltak maguknak».[6] Tehát megszűnt gyermekded elfogulatlanságuk.

A *ruházkodás* kétféleképp jelzi a paradicsomi állapot elvesztését: egyrészt el kellett takarni a testet a fölszabadult érzékiség miatt; másfelől meg kellett védeni az ellenséggé vált természettel szemben. Hogy a ruhának nemcsak védő, hanem szeméremóvó nagy szerepe van, mutatják a törpe primitívek, akiknél a ruházkodás általános szokás, holott a meleg éghajlat nem teszi szükségessé; továbbá többnyire a nemi érés korában, tehát a rendetlen érzékiség első szembetűnő jelentkezése korában öltik föl. *b)* Értelmük elhomályosult. Ez kitűnik abból, hogy a bűn után rejtőzni próbáltak Isten elől.

De azért az *Isten képmása az emberben nem törött össze teljesen.* Hisz a bűn után is megmaradt értelme és akarata, mely már most üggyel-bajjal ugyan, de még mindig meg tudta találni az Isten útjait. Lehet ezt követ-

[1] Ez 33_{12}. [2] Eph 2_3; Gen 3_8 szerint is Isten szigorú bíróként lépett föl az ősszülőkkel szemben. [3] Gen 3_{15-19} Rom 5_{16-18}. [4] *Augusl.* Peccat. merit. I 16, 21; *Thom* 2II 164, 1. [5] Lc 4_6 11_{21} Jn 12_{31} 14_{30} 2 Cor 4_4 Col 1_{13} 2_{14} Heb 2_{14} Ap 12. [6] Gen 3_7.

keztetni épen abból, hogy a bűn után bújtak Isten elől : magukat nem ítélték méltóknak arra, hogy Isten színe előtt megjelenjenek. Sőt ugyanezt lehet következtetni abból is, hogy mentegetőztek Isten előtt : nem jól megfontolt és meggyökerezett gonoszságból szegültek ellene a parancsnak, hanem félig vigyázatlanságból, félig könnyelműségből. Megértették a sátánra kiszabott büntetést, melyet Isten a sátánnak maga választotta jelképéhez, a kígyóhoz alkalmazott : a hasán kell csúsznia, vagyis minden tettét alávalóság és alattomosság jellemzi ; a föld porát kell ennie, azaz hívsággal táplálkozik ; és fejét szétzúzza az asszony sarja, azaz teljesen összetöri uralmát. Ádám ebből megértette Isten kegyelmező szándékát : nem sokkal a halálos ítélet kihirdetése után feleségét elnevezte Évának, mint aki nem halálra és ítéletre, hanem életre és reményre szüli gyermekeit.

Mindez elégséges alapot ad arra az Egyházban egyetemes meggyőződésre, melyet Tatianussal szemben az atyák egyértelműleg vallanak, hogy *az ősszülők megtértek és üdvözültek.*[1] A keleti egyház régóta a szenteket megillető tiszteletben részesíti őket ; a nyugati egyház a középkorban, nem tudni milyen alapon, dec. 24-re szintén fölvette őket a martirologiumba.

5. Bűnük legsúlyosabb következménye volt, hogy bűn- és büntetéstartalmával együtt *átszállt az egész emberi nemre.*

Kérdések. 1. *Az ősbűn következményeinek összefüggése és teologiája.* — Szent Tamás nyomán[2] ez így foglalható össze. A kegyelem a felső természetet, az értelmet és akaratot Istenhez kötötte ; az épség pedig az alsó embert a felsőhöz kapcsolta és neki alárendelte. Mihelyt a felső ember levetette az Istenhez való odaigazítottság koronáját és föllázadt Isten ellen, az alsó természet is nyomban elszabadult és föllázadt a felső ember ellen. Az általános lázadás, az egyetemes összeomlás az emberben a lélek kegyelemtől napsugaras csúcsán vette kezdetét. Amint a kegyelmet előzte a bűn, fölbomlott az az uralom, melyet a kegyelem által szellemiségében hatalmasan fölfokozott lélek az alsóbb régiók fölött gyakorolt. Szabad ezt olyformán gondolni, mint a hirtelen lehűtött üvegcsöpp nyomban porrá mállik, amint letörik tűvékonyságú hegye. A fölszabadult testiség most már szemérmetlenül érvényesíti a maga igényeit, érzékiség, világiasság, önzés alakjában. A lélek ugyan tudja, hogy nem érzékiségre hanem szellemi tevékenységre, nem világiasságra hanem istenességre, nem önzésre hanem az örök igazság önzetlen szolgálatára van hivatva ; s az igazi hivatottsága elleni támadásokkal szemben való védtelenségét, gyatraságát és megalázottságát mélyen érzi. S *ez* jut kifejezésre a szégyenérzésben. Amint a kegyelmevesztett lélek elvesztette föltétlen uralmát és birtokjogát a test fölött, a külső természet is érvényesíti igényét a testtel szemben. Könyörtelen törvényeit most már akadálytalanul végrehajtja rajta : nyomatékosan és eredményesen visszakövetel az anyagforgalom számára, ami az övé ; a szenvedés és halál törvényét az emberre is kiterjeszti. Ezzel azonban egyben megbomlik az ember és a környező természet összhangja is. Egyensúlyozott és gazdaglelkű emberek minden földet paradicsommá tudnak változtatni ; a nyughatatlan, bűnös és zavaros léleknek pokollá válik a legszebb hely is. Igy *a lázadás, melyet a lélek legteteje, a kegyelemben álló*

[1] Sap 9_{18} 10_2. Cf. *Tertul.* Poenit. 12 ; Praescript. 52 ; *August.* Peccator. merit. II 34, 55. [2] *Thom* 2II 164, 1 2.

szellem kezdett Isten ellen, lefelé terjed és végül átcsap az egész természetre. Ebből azonban az is látnivaló, hogy a bűnbeesés utáni állapot a természetnek nem mesterséges elnyomorítása, hanem csak félelmes következetességgel a természetnek teljes önmagára való ráhagyása, illetve a lélekre való korlátlan rászabadulása.

2. *Vajjon az eredeti szentséget és épséget elvesztették volna-e az ősszülők más halálos bűn által is?* — A későbbi tomisták és Suarez igennel felelnek. Valószínűbbnek látszik azonban *Alexander Halensisnek tagadó álláspontja.* Mert *a)* az Irás kétségtelen tanusága szerint a paradicsomi állapotban való véglegesülés tételesen a próba parancsához volt kötve. *b)* Éva bűne még nem vonta maga után az eredeti épség elvesztését.[1] Ezt ugyanis Ádám okvetlenül nyomban észrevette volna bizonyos elmaradhatatlan külső nyilvánulásaiban, és aligha követte volna őt a vétkezésben. *c)* Ha bármilyen halálos bűn maga után vonta volna a paradicsomi állapot elvesztését, méltányos lett volna, hogy bármilyen jótett véglegesülést vont volna maga után (odiosa sunt restringenda, favores extendendi). De ez nem következett be, holott Ádám a bűnbeesés előtt mindenesetre vitt végbe érdemes jótetteket is, amilyen volt Isten iránti hódolata, felesége iránti szeretete. Bármilyen más halálos bűn természetesen megfosztotta volna elkövetőjét a kegyelemtől; de nem űzte volna ki a paradicsomból, sem utódaira át nem származott volna.

55. §. Az eredeti bűn.

Diekamp II § 32–34; *Bartmann* I § 77–80; *van Noort* 3, 3, 2–4; *Pesch* III n. 236–296; *Scheeben* II 633–684. — *Bonavent.* Brev. III 5 p. 3 cp 5–8; *Thom* I 95, 2; 1II 71–89; Mal. 5; *Suarez* Fin. hominis disp. 11; *Salmant.* tr. 12, disp. 7; tr. 13, disp. 14, 16; *Billuart* De pecc. dis. 6; *Berti* XIII; *Frassen* Opif. disp. 3, a. 2. — *De Rubeis* De peccato originali 1625; A. *Scher* De universali propagatione originalis culpae 1895; M. de *Baets* De ratione ac natura peccati orig. 1899; X. Le *Bachelet* Le péché original 1903; J. *Turmel* Histoire du dogme du péché original 1904; D. *Palmieri* Tr. de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu 1904; *Toner* Dissertatio historico-theologica de lapsu et peccato originali 1905; J. N. *Espenberger* Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik 1905; J. H. *Busch* Das Wesen der Erbsünde nach Bellarminus und Suarez 1909; F. *Chauvillard* Le péché original 1910; J. *Naulaerts* De peccato originali 1916. Lásd az 54. § irodalmát is.

1. Az eredeti bűn valósága.

Tétel. **Ádám bűne a következményeivel együtt átszállott az összes emberekre.** Vagyis az ősbűn egyben átszármazó bűn, peccatum originans est simul originatum. Sarkalatos *hittétel.*

Szembehelyezkedik vele 1. a *manicheizmus,* mely elismeri a jelenlegi ember romlottságát; de azt nem származtatja az eredeti bűntől, hanem a léleknek a testtel való egyesüléséből. Továbbá az origenizmus illetve *priszcillianizmus,* mely a jelenlegi bűn és büntetés jellegű állapotot a testtel való egyesítés előtt elkövetett személyes bűnökre vezeti vissza. 2. A *pelagianizmus* szerint Ádám bűne csak neki magának ártott, utódainak legföljebb annyiban, hogy utánzásra csábította őket. Az embernek jelenlegi

[1] *Thom* 1II 81, 2 5.

állapota egyáltalában nem bűn- vagy büntetés-jellegű : a halál természet törvénye ; az érzékiség a természet erejének és egészségének jele ; a kisdedek bűn nélkül születnek, és minden ember önerejéből képes most is megszerezni az örök életet (jóllehet nem egyúttal a mennyországot). 3. Az arminiánusok, szociniánusok, liberális protestánsok, zsidó teologusok és minden fajta más *racionalisták* egyszerűen tagadják az eredeti bűn létét.

Mindezekkel szemben az Egyház már a pelagianizmus ellen a II. milevei és kartágói zsinaton (418), a II. orange-i, az efezusi, a sens-i zsinaton (Abaelardus ellen) állást foglalt. A *trentói zsinat*[1] pedig a következő jelentős határozatokban ad kifejezést a katolikus igazságnak : «Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy Ádám bűnös hűtlensége csak neki magának ártott és ivadékainak nem, s az Isten adta szentséget és igazultságot, melyet elveszített, csak a maga számára vesztette el, és nem egyúttal nekünk is, vagy az engedetlenség bűnétől fertőzötten csak a halált és a testi büntetést származtatta át az egész emberi nemre, nem pedig a bűnt is, mely a lélek halála» (can. 2.). A 3. kánonban kimondja többek közt, hogy «Ádám bűne, mely eredet szerint egy, átszármazás és nem utánzás útján (propagatione et non imitatione) áramlik át, és mindenkiben benne van kinek-kinek sajátjaként». Az 5. kánon kimondja, hogy a keresztség «eltörli mindazt, ami igazán és sajátosan bűn jellegű». A tétel tehát azt mondja, hogy a megszentelő kegyelem és a természetkívüli adományok hiánya minden emberben megfosztottság és büntetés jellegű, még pedig Ádám bűne következtében, melyben minden egyes ember részes mint bűnben is.

Bizonyítás. Az *ószövetség* előkészítő jellegéhez hiven nem mondja ki formálisan mindnyájunknak Ádám bűnében való részességét. Legalább a zsoltáros szava : «Ime, gonoszságban fogantattam, és bűnökben fogant engem az én anyám»[2] és Jób fölkiáltása : «Tisztátalan magból fogantat ki tehet tisztává?»[3] (az áthagyományozott szöveg nem egészen biztos), nem minden kétséget kizárólag vonatkoznak az eredettel összefüggő egyetemes bűnre, hanem valószínűleg a szülők vagy a közvetlen elődök személyes bűneire utalnak. De az ószövetség mindjárt kezdettől fogva markáns vonásokban tárja elénk azt az egyetemes romlottságot és bűnösséget, melynek forrása csak az ember eredetében gyökerező romlás lehet. Már az ősszülők gyermekeiben kezdetét veszi az emberiség tragédiája, a jó és a gonosz harca[4] ; és a bűn ösztökéje a bűnösségét véres áldozat bemutatásával elismerő jámbor Ábelnek ivadékát sem kíméli.[5] Ennek a ténynek első nagy világtörténeti megpecsételése a vízözön. Vele veszi kezdetét a világtörténelemnek világítélet szerepe ; és megokolása : »Hajlik a rosszra az emberi szív érzése és gondolata ifjúságától fogva».[6] Mikor Isten szövetséget köt népével, jelül a körülmetélést rendeli : az ember már eredetében fertőzve van.[7] A mózesi törvényhozás a sok engesztelő áldozattal, tisztulástörvénnyel és szertartással a zsidónak minden jártában-keltében értésére adta, hogy minden vonatkozását mélységesen átjáró bűnösség átka alatt nyög. A szentírók nem is győzik

[1] Milevit.-Carthag. II. c. 2 *Denz* 102 ; cf. *August.* Sermo 131, 10 ; Arausic. II. c. 1. *Denz* 174 ; Ephes. *Denz* 126 ; Senonens. *Denz.* 376 ; Trident. 5 c. 2 3 5 *Denz* 789. kk. [2] Ps 50$_7$. [3] Job 14$_4$. [4] Gen 4. [5] Gen 6$_5$ 11-13. [6] Gen 8$_{21}$. [7] Cf. Ps 65$_7$ Job 14$_4$.

siratni ezt az egyetemes, mélyenjáró romlást.[1] Ádám bukásával azonban nem a bűnt, hanem annak csak keserves zsoldját, a halált hozzák kifejezetten összefüggésbe.[2]

Az *Üdvözítő* is nagyjából hallgatóinak ehhez az álláspontjához fűzi a tanítását, mikor hangsúlyozza a bűn egyetemes elterjedését.[3] Tovább megy azonban, mikor azt tanítja, hogy minden ember megváltásra szorul[4] és újjá kell születnie Szentlélekből.[5] Ennek az egyetemes bűnösségnek okául kiemeli a sátán kisértéseit,[6] a gonosz embereket, az érzékeket.[7] De mélyebbre is utal: romlott a szív,[8] sőt maga a természet.[9]

Kifejezetten *Szent Pál* hozza összefüggésbe Ádám bűnével az egyetemes emberi romlottságot. *Rom* 5-ben párhuzamot állít föl: az egy Ádám által mindnyájan bűnösök lettünk, minthogy nemződés útján természeti közösségben vagyunk vele; az egy Krisztusban pedig mindnyájan megigazulunk, mert a keresztségben való újjászületés által természetfölötti közösségben vagyunk vele: «Amint a bűn (ἡ ἁμαρτία) egy ember által jött be a világba, és a bűn által a halál, s így átment a halál minden emberre, kiben (ἐφ' ᾧ) mindnyájan vétkeztek...» (12. vers). Ennek az előtag jellegű megszakított mondatnak utótagja és befejezése: «Valamint tehát kárhozat szállott minden emberre egynek bűnbeesése miatt, úgy életet adó megigazulás is minden emberre egynek igazvolta miatt. Valamint ugyanis a sok ember megtétetett bűnösnek egy ember engedetlensége által, épúgy a sok ember megtétetik megigazultnak egynek engedelmessége által» (18. és 19. vers).

Biztos, hogy itt igazi, súlyos bűnről van szó (ἡ ἁμαρτία; ἥμαρτον). Hisz halál jár érte; az pedig a súlyos bűnnek zsoldja .És a Krisztus szerezte megigazulás teszi jóvá; ennek a megigazultságnak ugyanis átlós ellentéte a bűn. Biztos továbbá, hogy az Apostol itt *a trentói zsinat értelmében vett eredeti bűnről* szól. Ez a bűn ugyanis *a)* nemcsak Ádám bűne, hanem minden egyes emberé. De nem személyes bűn, mert hisz halál jár érte, még pedig mindenkinek, annak is, aki személyes bűnt nem tudott még elkövetni. *b)* Mindenkinek külön bűne, de Ádámban, az Ádám bűnével való kapcsolat miatt. Ez világosan kitűnik a szöveg összefüggéséből, illetve a fölállított párhuzamból: Krisztusban mindnyájan megigazulunk, Ádámban mindnyájan vétkeztünk. Ezt az értelmet a 12. vers formálisan is megadja, ha az ἐφ' ᾧ-t a párhuzamos hely értelmében vesszük: «Amint Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban mindnyájan megelevenítttetnek»[10] és a Vulgata-val így fordítjuk: «akiben (t. i. Ádámban) mindnyájan vétkeztek». De az értelem ép a szöveg-összefüggés tanusága szerint ugyanaz marad akkor is, ha az újabb exegétáknak nyelvtanilag valószínűbb fordítását fogadjuk el, melyet az új magyar fordítás is követ, «mert mindnyájan vétkeztek». Az összefüggés értelmében ugyanis csak azért származott át a halál mindnyájunkra, mert mindnyájan vétkesek vagyunk Ádámban.

Nehézség. «Aki vétkezik, az hal meg; a fiú nem viseli atyja gonoszságát, és az atya nem viseli fia gonoszságát; az igaznak igazsága őrajta

[1] 3 Reg 8$_{46}$ Ps 13$_{3}$ 142$_{2}$ Ez 16$_{20}$ Job 15$_{14}$ Prov 20$_{9}$ Sir 40$_{1-11}$. [2] Sir 25$_{33}$ Sap 2$_{24}$. [3] Mc 2$_{17}$ Jn 3$_{36}$; cf. Eph 2$_{3}$. [4] Jn 18$_{20-24}$; cf. 1$_{29}$ 1 Tim 2$_{6}$. [5] Jn 3$_{6}$ 14$_{6}$. [6] Mt 13$_{39}$ Mc 4$_{15}$ Lc 22$_{3}$ Jn 13$_{2-27}$. [7] Mt 18$_{6-10}$. [8] Mt 12$_{33-35}$ 15$_{18}$ Lc 6$_{45}$ Mc 7$_{15 20 23}$. [9] Mc 9$_{42-47}$. [10] 1 Cor 15$_{22}$.

leszen, és az istentelennek istentelensége őrajta leszen».[1] — *Megoldás. a)* Az eredeti bűn nem az atyák bűne, hanem kinek-kinek saját bűne.[2] *b)* A hely értelme világos az összefüggésből: a fogságbeliek zúgolódtak, hogy nekik atyáik bűnei miatt kell a hosszú rabságban senyvedniök: «Az atyák ették a savanyú szőlőt, és a fiak foga vásik belé?»[3] A próféta felelete: szenvedniök kell, még pedig atyáik bűnei miatt; de nem büntetésből, hanem próbaképen: Isten immár nem bünteti az atyák bűneit a fiakban.[4]

Hagyomány. Szent Ágoston azt mondja: «Az eredeti bűnt nem én találtam ki; ez a katolikus hit ősidőktől fogva»[5]; s hivatkozik a leghíresebb keleti és nyugati atyákra.[6] S valóban Theophilus utalása után határozottan szól *Justinus:* Ádám által az emberi nem a halálnak és a kígyó ravasz csábításának tőrébe esett. Még világosabban *Irenaeus:* «Istent az első Ádámban megsértettük, hogy nem teljesítettük parancsát; a második Ádámban azonban bocsánatot nyertünk, hogy engedelmesek voltunk mindhalálig. Nem is voltunk másnak adósai, csak annak, akinek parancsát kezdetben áthágtuk». *Tertullianus* olykor nem elég határozott; legtöbbször azonban világosan beszél az eredetünkkel összefüggő hibáról, melyet természet hibájának (vitium naturae) lehet mondani. «Minden lélek Ádámban bírság alatt van, míg föloldozást nem nyer Krisztusban». Ismét világosabb *Cyprianus:* «A kisdedek személyes vétkeket nem követtek el, de az Ádámtól való testi származás útján a halál fertőzetét vették. A keresztségben azonban annál könnyebben nyernek bűnbocsánatot, mert nem személyes, hanem idegen bűn bocsánatáról van szó».[7] A *gyermekkeresztelés* általában az eredeti bűnről való egyetemes meggyőződésnek nagy liturgiai hagyományi bizonysága. Hisz a keresztség az Apostoli hitvallás szerint a bűnök bocsánatára van.[8] Még határozottabb *Szent Ambrus* (ebben a kérdésben «az Ágoston előtti Ágoston»): «Volt Ádám, és őbenne voltunk mindnyájan; elbukott Ádám, és őbenne elbuktunk mindnyájan».[9] *Szent Ágoston*, a kegyelemnek Istentől hivatott tanítója, a bűn titkáról is világosabban és mélyebben szólt, mint előtte bárki más.

A görögök közül *Origenes* ismételten hangsúlyozza, hogy mindenki bűnben van, még az egynapos csecsemő is. Némi homályt vet a tanuságára preexisztencia-tana. Tanítványai kevésbbé határozottak; de azért *Atanáz* azt mondja: «Ádámról a bűn minden emberre átszármazott».[10] Nagy vita tárgya volt Szent Ágoston és Julianus közt[11] *a kappadókiaiak és Aranyszájú sz. János* nézete. Bizonyos, hogy ők az egész emberi nemnek Ádámban történt bukását élénk színekkel ecsetelik; de az ember mostani nyomorult és Szentlélek-vesztett állapotának inkább a büntetés-jellegét emelik ki. De bűn-jellegét és Ádám bűnével való titkos összefüggését is legalább

[1] Ez 18_{20}; cf. *August.* Peccator. merit. I 10, 11. [2] *Thom* III 81, 1 ad 1. [3] Ez 18_2. [4] Cf. Ex 20. [5] *August.* Nupt. et concup. II 12, 15. [6] Ctra Julian. II 10, 33. [7] *Theophil.* Autol. II 17, 25. *Iustin.* Dial. 88. *Iren.* V 16, 3; cf. III 18, 12; 23, 1 2. *Tertul.* Bapt. 18; Anima 3 40 41. *Cypr.* Epist. 59, 5; 64, 5. [8] Cf. *August.* Julian. VI 3, 6; 5, 11; Gratia Chr. II 17, 19; Peccator. merit. I 26, 39, 43, 62, 63. [9] *Ambros.* in Lc 7, 24; Apol. David 10, 56; *Ambrosiaster* ad Rom 5, 12. [10] *Origen.* in Mt 10, 23; in Lev 8, 3; cf. 12, 4; in Jer 8, 1. Cf. *Athanas.* C. Arian. I 51; cf. in Ps 50, 7. *Didym.* Trinit. II 12. [11] *August.* Ctra Julian. I 21 22 26.

hellyel-közzel érintik. Nevezetesen Aranyszájú sz. János magáévá teszi Szent Pálnak Ádám és Krisztus közti párhuzamát, és bennünket egyszerűen azonosít a parancsszegő Ádámmal.[1] Ha mégis azt mondja, hogy a kisdedek bűn szennye nélkül születnek (hasonló kijelentéseket találunk más görög atyáknál is), nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy *a)* a manicheizmussal, illetőleg preexisztencianizmussal szemben kellett is így nyilatkoznia ; az emberi természet ugyanis nem gonosz a manicheizmus értelmében, és nincs a kisdednek bűne a preexisztencianizmus értelmében. *b)* Minthogy nem álltak bűn és kegyelem tagadó eretnekekkel szemben, miként Szent Ágoston, rájuk is áll, amit Ágoston mond épen Aranyszájúról : «Ti (pelagiánusok) akkor még nem okvetetlenkedtetek ; hát gondtalanabbul szólott».[2] *c)* A dogma velejét mind vallják a görögök is ; hisz mind tanítják a Krisztusban való megváltás szükségét. Csak teologiájuk tud nehezen megbirkózni az eredeti bűnnek sajátos jellegével.

A *teologiai megfontolás* az eredeti bűnben a megváltás és a keresztség egyetemes szükségének s a halál egyetemes törvényének szükségképes dogmatikai megalapozását látja. A *bölcselő elme* az eredeti bűn tényét nem tudja megbizonyítani ; vagyis az eredeti bűn nemcsak módjára nézve (lásd 2. szám), hanem valóságát tekintve is titok ; tehát a szó teljes értelmében vett *hittitok*. *a)* A természetfölötti hivatás és az arra való kegyelmi fölszerelés ugyanis természetfölötti tény, mely csak a kinyilatkoztatásból tudható meg. Tehát ugyancsak természetfölötti a belőle való kiesés ; habitus et privatio sunt in eodem genere : egy pozitív állapot és annak hiánya egy közös nem alá tartoznak, mint pl. birtoklás és adósság. *b)* Ezt megerősíti az a tény is, hogy Isten az embert olyannak teremthette volna, amilyennek most születik. Ez pedig annyit is jelent, hogy a jelen állapotnak nem egyedül lehetséges magyarázata a bukás.

Mindazáltal az emberiség életében és történetében az eredeti bűnnek *nem egy valószínű jelét* lehet megállapítani.[3] *a)* Az önzés, lázadás, alattomosság, sokszor kegyetlenség már kisdedekben is megdöbbentő erővel és határozottsággal jelentkeznek. Ennek legtermészetesebb magyarázata, hogy eredetünkben van valami hiba. *b)* Az alávalóságnak, önzésnek, istentelenségnek óriási elterjedtsége és ijesztő garázdálkodása a történelem folyamán, egész koroknak, irányzatoknak, népeknek és egyedeknek szinte feneketlen gonoszsága alig volna érthető mint természetszerű állapot velejárója. *c)* Az a kettősség és lázadó szellem, mely az emberben az alsó és felső életkör közt fönnáll, melyet pogányok («video meliora proboque, deteriora sequor» ; Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust) és keresztények (legerőteljesebben Rom 8) oly drámai erővel rajzolnak, és melytől minden jobbra törekvő ember oly súlyosan szenved, azt a gyanút érlelik, hogy az ember aligha került ki ezzel a kettősséggel a Teremtő kezéből, mikor a tapasztalat körébe eső más lényeknél belső összhangot látunk. Ezek és hasonló megfontolások nem engednek azonban következtetést még arra sem, hogy egy első bukásnak örökölt következményei (miként Pascal nyomán több francia író hajlandó gondolni).[4] Hisz a gonoszság épenséggel

[1] *Basil.* hom. tempore famis 7 ; *Nazianz.* Or 19, 13 ; *Cyril. H.* Catech. 13, 12 ; cf. azonban 4, 19. *Chrysost.* in Rom 10, 1 ; ad neophyt. 1 ; in Jn 36, 2 ; ad Antioch. hom. 11, 5. In Mt 28, 3 ; cf. in Rom hom. 10, 1–3. [2] Iulian I 6, 22. [3] *Thom* Gent. IV 52. [4] Pl. *Bougaud* A kereszténység és korunk[3] III p. 226 kk.

a szabad akaratból is magyarázható, és a lázadó természet egyrészt az embernek testi-lelki mivoltából, másrészt természetes terheltségéből eredhet. Még kevésbbé nyujtanak ezek a tények fogódzó pontokat jelen állapotunk bűn jellegének megállapítására.

2. *Az eredeti bűn mivolta.*

«Ennél az ősi bűnnél mi sem ismertebb, ha hirdetni kell; mi sem titokzatosabb, ha érteni akarjuk.»[1] Amilyen nagy az egyetértés az atyák és tudósok közt a bűn tényét illetőleg, annyira szerteágazók voltak a századok folyamán a nézetek mivoltát illetőleg. Az Egyház nem döntött; de vannak a kérdést érintő dogma jellegű megállapításai. A *trentói zsinat* ugyanis ezt tanítja[2]: 1. az eredeti bűn a lélek halála; 2. valóságos bűn, mely mindenkiben benne van mint saját bűne; 3. a keresztség valósággal eltörli mindazt, ami bűn jellegű. Az eredeti bűn mivoltára vonatkozó minden nézetnek ezekkel a megállapításokkal összhangban kell lennie. A ma általános és szerintünk biztos nézetnek tartalmát a következő logikai mozzanatokban fejtjük ki:

A bűn mivolta. A bűnnek teljes tartalma és jellege legvilágosabban és legélesebben a *halálos személyes bűnös tett*ben (peccatum actuale mortale personale) jut kifejezésre.[3] Ezt így lehet meghatározni etikai alapon: szándékos súlyos törvényszegés, vagyis az erkölcsi normával való szándékos átlós ellentétbe-helyezkedés; teologiai alapon: az Istentől mint végső céltól való szándékos teljes elfordulás. Ebben két elem van jelezve: 1. az Istentől mint végső céltól való elfordulás *a bűnös cselekedetnek* tartalmát, *mintegy anyagát* (quasi-materia) adja, és kifejezésre juttatja a bűn egész tragikumát: A lélek Istentől nem közömbösnek van teremtve, miként azt pelagiánusok és más racionalisták tanítják, hanem Isten a maga számára alkotta a lelket, hogy életének Napja legyen; a lélek theotróp (Istenreforgó), amint a napraforgó heliotróp. Ha tehát e Napjától elfordul, sötétség borul reá, elveszti élte forrását és otthonát. A tényleges bűnökben ez az Istentől való elfordultság legtöbbször nem egyenest kifejezett Istenellenesség alakjában jelentkezik, hanem úgy jut kifejezésre, hogy az ember a gyakorlati magatartásában egy teremtményt elébe tesz Istennek a végtelen érték-különbség szem-elől-tévesztésével; amint a próféta[4] mondja: «Két gonoszságot művelt az én népem: elhagytak engem, az élő vizek kútfejét, és vízvermeket ástak maguknak, repedezett vermeket, melyek nem tarthatják a vizet». Eszerint a bűnös tettben az Istentől való elfordulás az alapvető és elsődleges, a teremtményekhez való odafordulás a másodlagos, kiegészítő tartalmi, anyagi mozzanat. 2. A *formai mozzanat*-a szándékosság. Enélkül nincs bűn. Általa pedig a bűn Istent tekintve sértéssé válik (culpa, offensa), a bűnöst tekintve gonosz, romlott akaratnak (pravitas) bizonyul.

A bűnös tett, ha bocsánatot nem nyer, *bűnös állapot*tá válik (peccatum habituale, manens; a habitus itt nem készség, hanem állapot értelmében szerepel), melynek tartalmi mozzanata az Istentől való állandó elfordultság,

[1] *August.* Mor. eccl. I 22, 40. [2] *Trid.* 5 c. 2–5; 555. lap. [3] *Tomh* in Lomb. II dist. 35, 1, 2 ad 2. [4] Jer 2$_{13}$.

vagyis a léleknek célja-vesztettsége, a formai mozzanat pedig az eredeti szándékosságon alapuló bűnösség és büntetésreméltóság (reatus culpae et poenae ; azaz a sértésért való felelősségnek, számadásnak és ebből folyólag a bűnhődésnek kötelezettsége ; az állapotbeli bűnös mintegy vád (reatus) alatt áll. A bűnös tettben működő gonosz akarat átmehet gonosz hajlamba ; de ez nem történik meg mindig ; és ha meg is történik, a bűnös állapot bűn jellegét nem módosítja.

A *bocsánatos bűn* a halálossal szemben csak analog értelemben bűn ; amennyiben meglehet ugyan benne a teljes szándékosság, de nincs meg az Istentől való teljes elfordultság. A halálos bűn az Istentől mint végcéltól való teljes eltérés ; aki bocsánatos bűnt követ el, nem véti ugyan el a végcélt, de nem kellő ütemben és nem kellő igyekezettel halad feléje ; hasonlítható a késedelmes, minduntalan vargabetűket tevő, de azért célját soha teljesen szem elől nem tévesztő vándorhoz.

Mind a bocsánatos mind a halálos bűnnel szemben megint csak analog értelemben bűn az *eredeti bűn*. Ez ugyanis nem személyes tett vagy annak a tettesre háruló folytatása bűnös állapot alakjában, hanem a természettel, az eredettel jár együtt (peccatum non personae, sed naturae). A bocsánatos személyes bűntől abban is különbözik, hogy halálos : zsoldja a halál, a második halál, azaz a kárhozat is ; a személyes halálos bűntől pedig abban, hogy szándékossága egészen másjellegű. Mikor meg akarjuk állapítani mivoltát, gondosan ki kell pontoznunk mind tartalmi, mind formai mozzanatát.

Tartalmát tekintve **az eredeti bűn a megszentelő kegyelem hiánya.** Ez ma általános fölfogás és *biztos* teologiai következtetés.

Bizonyítás. a) Ez a fölfogás *eleget tesz a trentói zsinat irányításának:* a természetfölötti rendben a megszentelő kegyelem hiánya a lélek halála; ez a hiány benne van minden egyes emberben, kinek-kinek sajátja ; és a keresztség mindenestül megszünteti, amennyiben mindenkinek megadja a megszentelő kegyelmet. *b) Szent Pál* kontrér ellentétekként szembe állítja az eredeti bűnt és a Krisztusban való megigazulást[1] ; az egyik kiszorítja a lélekből a másikat. Ámde a megigazulást a megszentelő kegyelem adja meg. Következésképp az eredeti bűn ennek kontrér ellentéte, vagyis a kegyelemtől való megfosztottság. *c)* Hogy a kegyelem hiánya lényegesen hozzátartozik az eredeti bűn mivoltához, az a legkiválóbb *hittudósok nézete* attól az időtől kezdve, amióta a megszentelő kegyelem teologiai fogalmát és a bűnhöz illetve a természethez való viszonyát tisztázták. Szent Anzelm még az egész eredeti igazultság elvesztésében látja az eredeti bűn tartalmi lényegét ; Alexander Halensis és Szent Tamás már a megszentelő kegyelem hiányába helyezik elsődleges mozzanatát ; Dominicus Soto pedig szabatosan képviseli a fönt jellemzett fölfogást, mely a 19. században általánossá vált.

Teologiailag így igazolható : A megszentelő kegyelem az a természetfölötti adomány, melynek erejében képessé válik az ember megvalósítani a természetfölötti életföladatot. Általa oda van igazítva Istenhez mint természetfölötti végcélhoz. S Ádámban mint főben erre volt hivatva és kötelezve az egész emberi nem. Ha tehát most hiányzik az emberekben a megszentelő kegyelem, e hiány következtében állapotuk és erejük nincs

[1] Rom 5_{18} ; cf. Trident. 6 cp 3 *Denz* 795 ; cp 7 *Denz* 799.

a természetfölötti célhoz hozzáarányítva ; előáll egy lényegbevágó elrendezési hiány : defectio debitae ordinationis ad finem supernaturalem ; mint mikor egy nemesített szőlőtőkének elszárad a nemesítése, vagy mikor egy katona megrokkan. Ez természetesen nem következett volna be, ha Ádámban nem természetfölötti célra vagyunk hivatva. Igy azonban a kegyelem híján a lélek lemarad Istentől mint végső céljától, nincs helyesen Istenre igazítva, hanem elfordultságban van vele szemben ; nem mint a személyes bűnöknél akaratának gonosz iránya és hajlama által, hanem természetének fonák állapota következtében, melybe azáltal jutott, hogy természetfölötti méltóságra van hivatva, és nem rendelkezik a vele arányos képesültséggel. A merőben természetrendi és a jelenlegi kegyelem-hiány különbsége olyan, mint két jobbágy helyzete, kik közül az egyik jobbágy ősök ivadéka, a másiknak őse nemesi rangra volt emelve fejedelmétől, de hűtlensége miatt utódaival együtt megint jobbágysorsra jutott.

A katolikus igazság ellen mint helyes középút ellen lehet véteni túlzással és lemaradással *(per excessum et per defectum)*.

Túlzással vétenek eretnek módon az újítók és a janzenisták, kik az eredeti bűn lényegét abban látják, hogy az eredeti épség helyébe lép a *rendetlen kívánság* (concupiscentia), melynek következtében a magára álló embernek minden mozdulása bűn : a teremtmény magától csak lázadásra és elpártolásra képes, és ez bűn jellegű. Sőt némelyek szerint az eredeti bűn abban áll, hogy a természet egészen gonosszá változott, nemes bora megecetesedett, az Isten képmása a sátán képévé torzult ; az eredeti bűn tehát romlott valóként, rossz szubstanciaként jelenik meg ; innen e nézet hivei «substantiarii» ; legismertebb köztük Flacius Illyricus, a hírhedt magdeburgi centuriatorok vezére.

Ez a fölfogás azonban teljesen *téves: a) A trentói zsinat* szerint a keresztség eltöröl mindent, ami igazán és sajátképen bűn jellegű. De a rendetlen kívánságot meghagyja ; ez tehát nem lehet bűn. *b)* Szent *Pál* is azt mondja : «Nincs tehát már semmi kárhoztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak».[1] *c)* A teologiai *megfontolás* is arra jut, hogy a rendetlen érzéki kívánság mint olyan nem Istentől való elfordultság, hanem csak a teremtményekhez való rendetlen odafordulás (így a tényleges rendetlen kívánság ; az érzéki hajlamosság még annak sem mondható) ; tehát a bűn elsődleges lényegi mozzanatát nem is tartalmazza. Az újítók és janzenisták csak azért vallhatták ezt a különös nézetet, mert a bűn lényegét nem a szándékos istenellenességben látják, hanem a természetnek már bármilyen nem egyenest Istenre irányuló gerjedezésében. Ám ez a fölfogás, mely látszólag annyira szigorú és magas igényű erkölcsi megítélésből fakad, legmélyebb gyökerében erkölcstelen : Abból a hiedelemből táplálkozik, hogy Isten alkothat valamit, ami mint olyan, szabad erkölcsi állásfoglalás nélkül is már bűnös[2] ; és a gyakorlatban immanens logikával a szélső rigorizmusból teljes laxizmusba visz (v. ö. a szir és az egyiptomi gnózis erkölcsi álláspontját). A rendetlen kívánság magában nem bűn (még a tényleges sem, még kevésbbé a hajlandóság, concupiscentia habitualis), még Ádámban sem, még kevésbbé utódaiban. Mi a helye a bűn genealogiájában, mesterileg megjelöli Szent Jakab : «Mindenki a saját

[1] *Rom* 8ı. [2] Cf. *August.* Confess. VII 12.

kívánságától félreveztve és elcsábítva kisértetik meg. Azután a kívánság, mihelyt fogant, bűnt szül; a bűn pedig ha végbevitetik, halált okoz».[1]

Ha tehát *Szent Pál és utána Szent Ágoston a rendetlen kívánságot bűnnek nevezi*, ennek hiteles magyarázatát adja a trienti zsinat[2]: Bűnnek van mondva, mert (a jelen üdvrendben) bűnből ered és bűnre ösztönöz. Nevezetesen Szent Ágoston benne látja az eredeti bűnnek nemcsak következményét, hanem exponensét, főjellemzékét és mintegy kézzelfogható tartalmát. Főként ez indította *Szent Tamást* arra, hogy ő is fölvegye a rendetlen kívánságot az eredeti bűn (tartalmi) mivoltába: elsődleges (mintegy formai) mozzanatát a megszentelő kegyelem hiányában látja, másodlagos (mintegy anyagi) elemét pedig a rendetlen kívánságban.[3] De azért Szent Ágoston is jól tudja, hogy az eredeti bűn mivolta nem merül ki a kívánságban; az ő szemében az eredeti bűn rendetlen kívánság plusz bűnadósság.[4] Soto óta azonban a hittudósok a kívánságot egyáltalán kikapcsolják az eredeti bűn tartalmából, és csak büntetés jellegét emelik ki.

Ha a tényleges rendetlen kívánság nem lehet az eredeti bűn lényege, még kevésbbé lehet annak tekinteni az állapotbelit, vagyis *a rendetlen kívánságra való hajlandóságot;* mint azt genti Henrik, rimini Gergely és Hermes tanították. Téves némely francia írónak (Bossuet, Lacordaire, Bougaud) az a nézete is, hogy az eredeti bűn mivolta beteges minőség, mely súlyos terheltségként öröklődik át és fertőzteti az emberi nemet. Az előzőkből ugyanis nyilvánvaló, hogy az eredeti bűn tartalmi mozzanata az Istentől való elfordultság; tehát a vonatkozás és nem a minőség kategóriájába esik. Ez a francia nézet némi rokonságban van a janzenista illetve a szubstanciárius fölfogással.

Az eredeti bűn tartalmi mozzanatát illetőleg *lemaradással* vétenek, azaz a kelleténél kevesebbet vallanak:

Eretnek módon a pelagiánusok és Zwingli, kik az eredeti bűn egész tartalmát abban látják, hogy Ádám bűne rossz példaként utánzásra ösztökél. Eretnek volta kitűnik tételünk pozitiv bizonyításából.

A trentói zsinat körül katolikus *teologusok* is többen (Ambrosius Catharinus, Albertus Pighi, Salmeron, Toletus, később Lugo, Kilber, Géner és több skotista) az eredeti bűn tartalmi mivoltát abban látják, hogy *Ádám személyes bűnét erkölcsi fönnmaradásában Isten nekünk is betudja.* Ezzel az állapottal mindig velejár a megszentelő kegyelem hiánya mint fosztottság; de csak büntetésképp, nem bűnjelleggel. Ezek a tudósok tehát az eredeti bűnt személyes bűnös állapot (peccatum habituale) módjára fogják föl. De ebben is van a teologiai gyöngéjük: *a)* A trentói zsinat megállapítása szerint az eredeti bűn átszármazás útján terjed és mindenkiben magában benne van; holott e fölfogás szerint voltaképen csak Ádámban van meg. Általában, akik a kelleténél kevesebbet vísznek bele az eredeti bűn tartalmába, mind azzal vétenek, hogy úgyszólván csak Ádámban nézik, és nem minden egyes ember természetéhez kapcsolódó bűnként; viszont a túlzók Ádám személyes bűnétől elvonatkozva csakis az egyes emberek természetének romlásaként kezelik. *b)* E nézet szerint Isten

[1] Jac 1_{14}; cf. Rom 6_{12} Sir 18_{30}. Igy értelmezi *August.* Op. imp. Iul. VI 15, 47. [2] Trid. 6 c. 5 *Denz* 792. [3] *Thom* III 82, 3; Mal. 3, 7; 4, 2. [4] *August.* Op. imperf. Iul. I 71; Op. imp. Iul. VI 19, 60; Nupt. concup. I 23, 25. Ep. Pelagian. III 3, 5.

bűnösöknek tart bennünket, holott voltakép nem vagyunk; és így csak külső, beszámított, de nem valóságos bűn: Isten mintegy Ádám mezébe öltöztetve néz mindegyikünket, és így bűnösöknek lát bennünket, holott voltaképen nem vagyunk; olyanformán, mint Luther szerint minden hivőt Krisztus érdemeinek köpenyegében néz, és ezért megigazultnak látja, holott voltaképen belülről nem az. A katolikus igazság szerint a megigazultság az egyes lélekbe tapadó belső valóság; következéskép ellentéte, az eredeti bűn sem lehet merő külsőség.

Az eredeti bűn formai mozzanata: **a szándékosság.**

1. *A szándékosság hozzátartozik minden bűn lényegéhez.* Ez *biztos* Baius-al szemben,[1] aki az újítókkal együtt azt tartja, hogy a magára hagyott természet szükségszerű nehézkedéssel a semmi felé húz; tehát elfordul a Léttől, az Istentől s ezzel vét. Ez azonban ellenkezik Isten szentségével: A föltétlen szentség nem tekinthet bűnösnek olyan magatartást, mely nem a teremtmény akaratában forrásoz, hanem a természetében; hisz annak a természetnek ő a szerzője; tehát ő volna a bűnnek is szerzője. Ez pedig manicheizmus. De ellenkezik az ember Isten adta méltóságával is. Az ember ugyanis csak arról felelhet, amiről tehet. Következéskép az eredeti bűn mint igazi bűn szintén csak szándékos Isten-sértés lehet.[2]

2. *Az eredeti bűn lényegéhez tartozó szándékosságot nem lehet az egyes emberek személyes akarati magatartásába helyezni. a)* Akárhányan nem is tudnak róla, hogy nekik természetfölötti élethivatásukról határozniok kellene a paradicsomi parancs értelmében; már pedig ahol tudatosság nincs, ott szándékosság sincs. Sokban, kisdedekben és gyöngeelméjűekben nincs meg az egyéni erkölcsi állásfoglaláshoz szükséges szabad akarat; az eredeti bűn pedig rájuk is kiterjed. Tehát az nem lehet személyesen szándékos bűnük. *b)* Ha az eredeti bűn személyesen szándékos volna, személyes bánat és Istenhez való személyes odafordulás volna bocsánatának nélkülözhetetlen föltétele. Ámde az eredeti bűnt eltörli a keresztségben közölt megszentelő kegyelem, a személyes akarat közreműködése nélkül is. Az Egyház sehol nem írja elő, hogy az eredeti bűnt meg kell bánnunk, akár a keresztség előtt, akár utána.

3. *Az eredeti bűn* tehát *sajátosan szándékos: nem közvetlenül, személyesen, hanem közvetve, az emberi természet fejében, Ádámban.* Miként a kéz mozdulása nem szándékos magának a kéznek szándékában, hanem közvetve, a mozgató lélek szándékában, így Istentől való elfordultságunk Ádámban szándékos, és ezáltal valamikép mindnyájunkban.[3]

Pontosabban és részletesebben *miként kell fölfogni a mi bűnösségünk és Ádám személyes bűnének szándékossága közti összefüggést,* arra nézve idő folytán több nézet merült föl:

a) Isten előre látta, hogy Ádám helyében mi is mindnyájan vétkeztünk volna. Ez a nézet azonban ingyenes, preexisztenciánus ízű és igazságtalan: Isten nem tényleges hűtlenség miatt hűtlenekként kezelne bennünket.

b) Az összes emberek akarata vagy természete Ádám akaratában vagy természetében benne volt; vagy csiraszerűen: «abban az egy emberben mind-

[1] Prop. Baii 46; cf. 47 *Denz* 1046 1047. [2] *August.* Nupt. concup. II 28, 48. [3] *Thom* III 81, 1; in Lomb. II dist. 33, 21 ad 2.

nyájan benne voltunk, mikor mindnyájan voltunk az az egy ember»[1]; vagy pedig az emberi természetben bennfoglaltatnak az összes egyedek; ilyenformán gondolja Anzelm is.[2] Ez azonban szélső realizmusra vezet: a lényeget kifejező fajgondolat (universale) már létező valóság, mielőtt egyedben valósulna (ante rem). Ez pedig Platon idea-tanának a tévedése.

c) Az összes emberek akarata Isten pozitiv rendelkezése (vagy végzés: Bellarminus; vagy formális szerződés: Ambrosius Catharin., Suarez) értelmében *Ádám akaratához volt kötve* akkor, mikor a próba-parancs megtartásáról volt szó; s így az ő akarata mindnyájunkét magával rántotta a bukásba. Ez a nézet ép úgy, mint az előző azzal hibáz, hogy az eredeti bűnt minden áron személyes bűnné akarja tenni, és személyes szándékosságot keres benne, ha még oly csekélyfokút is. Ezzel alattomban voltaképen ebből a dilemmából akar szabadulni: Ha az eredeti bűn örökölt volna (és nem személyes), mikép lehetne bűn? Ha pedig bűn, mikép lehet örökölt? Ez azonban végelemzésben az eredeti bűn titkának racionalizálása. Az eredeti bűnt ugyanis nem lehet a személyes bűnök mintájára fölfogni. Továbbá minden teologiai alap nélkül állítja, hogy Isten a mi egyéni akaratunkat hozzákötötte volt Ádám akaratához.

d) Marad mint egyedül tartható és ma általános nézet: *Isten tételes rendelkezése értelmében Ádám az emberiség feje volt, nemcsak a természeti hanem a természetfölötti javak átszármaztatása tekintetében is.* Mikor a próba elé volt állítva, mint a természeti és természetfölötti javak sáfárja és az emberiségnek Isten rendelte családfője (caput iuridicum), teljes felelősséggel határozott a mi nevünkben és a mi számunkra is; nem arról, milyen legyen a mi személyes viszonyunk Istennel szemben, hanem arról, milyen legyen ezután az emberi természet viszonya Isten természetfölötti hívásával szemben. S mert így tételes isteni rendelkezés értelmében abban a kérdésben mindnyájan erkölcsi egységet alkottunk az emberi család jogi fejében, Ádámban, az ő állásfoglalása családi öröklődés jogán a mi állásfoglalásunk is lett, úgy mint mikor egy családfő árulása utódait is számkivetésbe dönti.[3]

Ebből nyomban látható, hogy

1. *Az eredeti bűn egészen más értelemben bűn, mint a személyes halálos bűn,* s csak analóg értelemben nevezhető bűnnek.[4] T. i. nem a személynek, hanem a természetnek bűne: természetünk, embervoltunk hajolt el természetfölötti végcéljától; s ez az elfordultság bűn jellegét viseli természetünknek Ádámmal való kapcsolata, a tagoknak a fővel való Isten rendelte titokzatos egysége miatt. «Ádámban a személy rontotta a természetet; ivadékában a természet rontja a személyt.»[5] Cambrai-i Odo (OSB apát † 1113) szellemesen így különböztet: «A bűn mellyel Ádámban vétkeztünk, bennem természeti, Ádámban személyes. Mert itt vétkeztem benne, nem aki vagyok, hanem ami vagyok; én az ember, nem én: Odo; a természet, nem a személy. De mert a természet csak a személyben áll fönn, a természet bűne a személyé, de nem személyes. Személyes az a bűn, melyet elkövetek én, aki vagyok, nem ami vagyok, mellyel vétkezem én: Odo nem az «ember», a személy nem a természet. De mert a személy nincs

[1] *Ambr.* in Lc 7, 234; *August.* Civ. Dei XIII 14. [2] *Anselm.* De fide Trinit. 2. [3] Cf. *August.* Op. imperf. Iulian. VI 22. [4] *Thom* In Lomb. II dist. 35, 1, 2 ad 2. [5] *Thom* Mal. 4, 4 ad 5; cf. 1 II 81, 1; ugyanígy *Bonav.* Brevil. 3, 6.

természet nélkül, a személy bűne a természeté is, de nem természeti.» Ennek következtében Isten az eredeti bűnt másképp is tudja be, mint a személyeseket : másképp bünteti (567. lap) ; és másképp szabadít meg tőle, t. i. a Krisztus igazultságával való misztikai összefüggés által.

2. *Az eredeti bűn egyformán súlyos mindenkiben.* Hisz Ádámnak szám szerint egy bűne *ez*, betudva minden embernek azon a címen, hogy Ádám családjához tartozik.[1] De miért nem egyforma akkor mindenkiben *a rendetlen kívánság ereje?* Szent Tamás azt feleli : mikor föloldódott az eredeti igazultság köteléke, mely mindenkiben egyforma, elszabadult az addig lekötött természet, mely már nem egyforma mindenkiben, hanem a test belső alkata szerint különböző.[2]

3. Az eredeti bűn átszármaztatása.

Hittétel: **Az eredeti bűn nem utánzás, hanem átszármaztatás útján terjed tovább.**[3] Hisz az eredeti bűn mivoltához tartozik, hogy mindenkinek saját, ha nem is személyes bűne. Csak az eredeti bűn katolikus eszméjét tagadó pelagianizmus és racionalizmus juthatott arra a fölfogásra, hogy az eredeti bűn nem az eredettel terjed tovább. *Az átszármaztatás miként*je tekintetében azonban a katolikus hittudósok közt is az idők folyamán különféle gondolatok merültek föl. Ma azonban egyetemes nézet, melyet *biztos*nak kell mondanunk : *az eredeti bűn a férfiútól való nemzés útján terjed*, amennyiben ezáltal minden egyes ember beiktatódik Ádám családfájába, és ezzel magára vonja a családfőtől ráháramló végzetet, az eredeti bűnt.[4]

Bizonyítás. Az eredeti bűn hordozója nem a test, sem a test és lélek együtt, hanem csak a lélek ; mert csak az képes hordozni a megszentelő kegyelmet, következésképp csak az lehet a kegyelemtől való megfosztottságnak is alanya. Azonban a lélek nem különvált lényként hordozza az eredeti bűnt, hanem csak amennyiben életet és alkatot ád egy Ádám családjához tartozó testnek (ut forma informans corporis humani). Nem mint angyalnak szánt és angyalnak indult, de büntetésből testbe taszított szellemet (Origenes) gondolta el Isten az emberi lelket, hanem mint a test szubstanciás formáját (52 § 3) ; és csak akkor válik Ádám bűn-örökének részesévé, ha Ádám családjának tagjává lesz, vagyis ha beiktatódik abba a családfába, melyben tovább élnek és hatnak Ádám bűnének adóssága és következményei. Ez pedig nemzés útján történik; még pedig a férfiúi nemzés útján ; mert ez képviseli az emberi nem tovaterjedésének aktiv, formai elvét (a női a passzív, anyagi elvet).[5] Miként tehát Ádám hűsége esetében a nemzés a természetfölötti javak átszármaztatásának lett volna eszköze, így most a természetfölötti javaktól megfosztott természetnek tovaterjesztője lévén, tovább terjeszti a megfosztottságot is ; olyanformán, mint egy megbélyegzett ember szégyenét vagy egy kegyvesztett ember kárvallottságát is a család férfitagjai nemzés útján átszármaztatják ivadékukra.

Látnivaló ebből, hogy az eredeti bűn törvénye mindenkinek szól,

[1] *Thom* III 82, 4c. [2] Ibid. ad 1. [3] Milevit. II c. 1 *Denz* 101 ; Trident. 5 c. 3 *Denz* 790. [4] *August.* Concup. nupt. II 26, 41 kk. ; *Thom* III 83, 1 ad 4 ; Mal. 4, 1. [5] *Thom* III 81, 5 ad 1.

aki férfiú akaratából[1] *Ádám ivadéka;* tehát Szűz Máriának is (II 73). Viszont, aki nem férfiútól való nemzés útján ember, nem is részes semmiféle címen és fokon az eredeti bűnben: Jézus Krisztus.

Téves tehát az a fölfogás, mintha az eredeti bűn átszármaztatója a nemző tevékenységbe beleszövődő kéjvágy és kéjérzés volna.[2] Mert *a)* a kéjérzés megvolna a merő természet állapotában is; s az eredeti bűnt még sem terjesztené. *b)* Viszont, ha a jelen üdvrendben bármi módon ez a vágy és érzés teljesen ki volna kapcsolva, az eredeti bűn mégis átszármaznék. A kérdéses nézet abból a fölfogásból táplálkozik, hogy az eredeti bűn lényege nem vonatkozás (a kegyelemtől való megfosztottság), hanem minőség (kizárólag vagy főként a rendetlen kívánság); akkor t. i. fölkínálkozik az a gondolat, hogy terjesztője is a rendetlen kívánság. — Ebből következik, hogy a szülők szentsége illetőleg az eredeti bűntől való mentessége (megkereszteltségük) gyermeküket nem óvja meg tőle. Az Apostol szava,[3] melyre Kálvin hivatkozik e nézetének támogatására, nem a megigazulásra vonatkozik, hanem azt mondja: a keresztény szülők gyermekei a megigazultságnak, a keresztény életszentségnek jelöltjeiként születnek; és ennyiben (mint szentségre hivatottakat,[4] metonymice) nevezi szenteknek őket az Apostol.

Nehézségek. 1. Az emberi lelket Isten teremti; a nemzés mint olyan a lélek megteremtésének csak föltételét valósítja. Ámde *amit Isten teremt, az jó;* tehát a nemzés útján való eredés nem származtatja át az eredeti bűnt. Mert hisz megtenné a bűn szerzőjének Istent, aki teremti a lelket. — *Megoldás.* A lélek magában tekintve, mint Isten teremtménye jó. Igaz, arra van szánva, hogy a testtel együtt szubstanciás egységet alkosson. De ez is jó. Sőt még abban sincs rossz, hogy ezáltal Ádám ivadéka lesz. Tehát ezt a három mozzanatot Isten akarhatta. Az eredeti bűn csak azáltal szakad az emberre, hogy az Ádám családjába való beiktatás révén Ádámnak a családfőnek bűn-örökségét ő is magára veszi. De ez nem Isten akaratából van, hanem Ádám akaratából. Isten ezt csak megengedi; és ezt tehette szentségének sérelme nélkül (35. § 2). Annyival inkább, mert egy-egy új embernek vagyis új bűnalanynak létesülése itt nem jelenti Istennek új megsértését; az ugyanis Ádám személyes bűnével egyszersmindenkorra befejezett tény; Ádám utódaiban külön az eredeti bűn címén nincs istensértő, lázadó lelkület.[5]

2. Ha az eredeti bűn nemzés útján terjed, *a házasság mint bűnterjesztő rossz valami.* — *Megoldás.* A nemzés az eredeti bűnnek csak eszköze, nem létesítő oka; a létesítő ok Ádám vétkezése. A nemzés és a házasság magában véve, természetét tekintve jó; hisz pozitiv célzatában jó ember létrehozására irányul, aki csak mellesleg, a szülők nemző szándéka ellenére vonja magára Ádám örökségeként a kegyelemtől való megfosztottságot. Sőt még így is, eredeti bűnnel, jobb az embernek létrejönni, mint egyáltalában nem lenni,[6] nem is szólva keresztény hivatottságáról.

[1] Jn 1$_{13}$. [2] *Fulgent.* Fid. II 16; *Lomb.* II dist. 31, 6 (Bonavent., az újítók és Janzenius is). Cf. *August.* Op. imperf. Iul. VI 22. [3] 1 Cor 7$_{14}$: «A hitetlen férj meg van szentelve a hivő asszony által, és a hitetlen asszony meg van szentelve a hivő férj által; különben fiaitok tisztátalanok volnának; már pedig szentek». Cf. *August.* Pecc. merit. II 9; Serm. 294, 16; *Thom* Mal. 4, 6 ad 4. [4] Cf. *Tertul.* Ad ux. II 7. [5] Cf. *Thom* Mal. 4, 1; Pot. 3, 9 ad 3. [6] *Thom* III 83, 1 ad5.

4. Az eredeti bűn következményei.

Ádám bűnének következményei tartalmilag azonosak Ádámban és utódaiban; hiszen az ősbűn egyben eredeti bűn. Ha mégis külön is foglalkozunk velük, csak azért történik, mert ránk nézve rendkívül jelentősek, és mert a tapasztalásnak is hozzáférhető mozzanatokat tartalmaznak, melyek sok nézeteltérésre adtak alkalmat. Az eredeti bűn következményeit a hittudósok az irgalmas szamaritánus példabeszédében szereplő utas[1] jelképe értelmében ebben foglalják össze: az eredeti bűn az embert kifosztotta a természetfölötti javakból, és megsebezte természetében.

1. *A természetfölötti javak elvesztése,* nevezetesen a megszentelő kegyelem elvesztése *hittétel.* Hisz ez az eredeti bűn tartalmi mivolta. De ki van fejezve abban is, hogy a Szentírás ismételten bűnösöknek és harag fiainak mond mindnyájunkat.[2] S minthogy személyes bűnösök nem vagyunk, ez csak természetünk bűnös állapotára vonatkozhatik; s ez az eddig mondottak után ismét nem lehet más, mint az eredeti szentségből való kiesés, vagyis a természetfölötti céltól való elhajlás. Ádámban az Istentől való elfordultság egyúttal a természeti céltól való eltérés is volt; mert hiszen a természet követelménye: engedelmeskedni Istennek, akkor is, ha természetfölötti tartalmú parancsot ad.

Ebből látnivaló, hogy *a megszentelő kegyelem hiánya bennünk bűn is, de büntetés is.* Bűn, amennyiben általa elfordultunk Istentől. Amennyiben azonban ugyanakkor a szent Isten elfordul tőlünk, vagyis változatlan szent akarata elítéli a vele szemben való viszonyunkat, annyiban büntetés.[3] A természetfölötti erényeknek és a Szentlélek ajándékainak elvesztése mint a kegyelem elvesztésének velejárója már csak büntetés.

2. *Az ember test és lélek szerint rosszabbá vált.* Ez a II. orange-i zsinaton[4] kimondott hittétel a pelagiánusokkal szemben, akik azt hirdették, hogy Ádám bűne csak neki magának ártott, hogy a jelen állapotnak tökéletlenségei mind velejárnak a természettel és az első emberben is megvoltak; tehát nincs rajtuk semmi büntetés jelleg, és a mostani ember etekintetben nem áll rosszabbul, mint volt az első ember.

a) A testi-lelki leromlás *ténye* adva van azzal, hogy az ember elvesztette a természetkívüli adományokat, melyek a természet gyarlóságait lefogták. Ami bizonyítja, hogy Ádám rosszabbá vált az ősbűn által, azt is igazolja, hogy utódai is rosszabbakká lettek az eredeti bűn következtében. Az Irás ugyanis bőségesen tanusítja, hogy a bűnre való hajlandóság, minden tökéletlenség és nyomorúság, amit Ádám a bűn elkövetésével önfejére idézett, utódaira is átszállt. *b)* A leromlás *körét* Szent Tamás így határozza meg[5]: A természet sebet kapott mind a négy alaptehetségében, s ezáltal elesett a négy alaperénytől, melyek a természet egyes tehetségeinek egymáshoz és az ember rendeltetéséhez való viszonyát szabályozzák. Az értelmet a tudatlanság sebe megfosztotta az okosságtól, az akaratot a gonoszság sebe az igazságosságtól, a harciasságot (pars irascibilis) a gyatraság a bátorságtól, a vágyat (pars concupiscibilis) a rendetlen

[1] Lc 10_{30}. [2] Rom 3_{23} Gal 3_{22} 1 Jn 1_8 2_{16} 5_{19} Eph 2_3 Jn 3_{36}. [3] *Thom* 1II 85, 5. [4] Arausic. II. c. 1 *Denz* 174; cf. Trid. 6 cp 1 *Denz* 793. [5] *Thom* 1II 85, 3.

kívánság a mértékletességtől. *c)* A leromlás *fokát* illetőleg a hittudósok egyértelműleg vallják, hogy a természetfölötti és a természetkívüli adományok megtagadása következtében az emberi természet történeti értelemben sokkal rosszabb lett, mint volt eredetileg; leromlott az eredeti, paradicsomi állapothoz képest.

Vita tárgya azonban, vajjon kimerül-e ebben az eredeti bűn okozta romlás? Vagy pedig tovább ment és a (bölcselő értelemben vett) merő természet erőit is megcsökkentette? Ez az utóbbi volt Szent Ágoston és az ő nyomán sok korai skolasztikusnak és nem egy későbbinek is nézete. Caietanus és Suarez óta azonban az általánosabb és sokkal valószínűbb nézet, hogy *az eredeti bűn okozta romlás csak a természetfölötti és természetkívüli adományok hiányában áll.* Másszóval a merő természet nincs bennünk megrontva vagy megcsonkítva, hanem eltekintve a bűn és büntetés jellegtől és a gondviselésnek bizonyos intézkedéseitől (545. lap), vagyis pontosan léttartalom tekintetében jelen állapotunk olyan, mint volna a merő természet állapotában. Caietanusnak[1] gyakran idézett hasonlatával szólva: a merő természet és a bukás állapota csak úgy különböznek, mint két mezítelen ember, akik közül az egyiken sohasem volt ruha, a másikat megfosztották ruháitól; talán hozzátehetjük: s akik közül a mindig ruhátlan déli égőv alatt él, a levetkőzött pedig a mérsékelt zónában.

Ezt a fölfogást, mely Szent Tamás alapgondolatainak következménye, *a következő megfontolás ajánlja: a)* Amit az Irás és különösen az egyházi tanítás mond az eredeti bűn okozta romlásról, és amit Szent Ágoston tanít, nem nyujt fogódzó pontot arra, hogy valláserkölcsi ügyefogyottságunkat, akaratunk gonoszságát és rendetlen kívánságainkat nagyobb fokúnak tartsuk, mint lett volna a merő természet állapotában. *b)* Sőt bajos elgondolni, honnan jöhetett volna a természet erőinek ez a belső elsorvadása. Tapasztalás szerint ugyanis az értelem és akarat valláserkölcsi elgyöngülése, a kisértő érzékiség erősödése bűnismétlés szerezte bűnkészséggel szokott együttjárni, és mint rossz hajlandóság át is öröklődik. Elképzelhetetlen azonban, hogy Ádámnak az az egy bűne, mely gyors lefolyásánál fogva még őbenne sem tudott bűnre késztető pszichikai készséget teremteni, utódaira átörökített volna ilyent. Azt meg nem lehet föltenni a szent Istenről, hogy a teremtéskor ő ojtana ilyent bele az emberbe.

Magától értődik, hogy az eredeti bűn az ördög uralma alá juttatja az egész emberi nemet (552. lap). —

Hogy természetünk meg van sebezve és az emberi erők eredeti egyensúlya erősen a bűn felé billent el, ez a tény ellenére jár a *liberális-szadduceus-naturalista* gőgnek, mely a tiszta faj, romlatlan természet, kiélés jelszavaival ajkán nem vesz tudomást a természetünk mélyén dúló huzakodásról, és ezért az emberkezelés egész vonalán, a nevelésben, az egyéni és társadalmi élet-alakításban jégre épít; alkotásai és törekvései (a 18. századi deista filantropinizmus, a Rousseau-féle naturalizmus, a Marx-féle szociáldemokrata-kommunista gazdasági és a nacionalista-biologista faji optimizmus) a valóság fuvallatára összedőlnek. A dogmatikai álláspont itt is egyedül bizonyul a valósággal megmérkőzni képes realizmusnak: Az ember nem angyal, akit csak a történelmi helyzet vagy a tár-

[1] *Caiet.* In Thom III 109, 2.

sadalmi fejlődés rontott meg ; nem is ördög ; hanem bukott ember, testilelki való, aki önmagában hordja a bűn és lázadás csiráit ; tehát minden eredményre dolgozó reformnak ott, belül, a valláserkölcsi téren kell megfogni a baj gyökerét, és a megváltásban keresni az orvosságot.

3. *Az embernek eredeti bűn okozta megromlása nem minősíthető a természet lerontásának.*

Ez *hittétel az újítókkal és janzenistákkal szemben*, kik azt tanították, hogy a természetfölötti és természetkívüli adományok elvesztése által az ember elvesztette a valláserkölcsi igazságok megismerésére és teljesítésére való képességet : Értelme teljesen elborult a felső valóságokra nézve, akarata pedig csak anyagi dolgokra terjeszkedik ki (Luther szerint csak a «libertas in civilibus», a profán téren való szabadság maradt meg) ; illetőleg ment ugyan a külső kényszerítő körülményektől, de belső kényszer, t. i. az egyeduralkodó rendetlen kívánság uralma alatt áll. Ezeket a tévedéseket az Egyház ismételten elutasította ; nevezetesen a *trentói zsinat:* «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy az ember szabad akarata Ádám bűne után elveszett és megszűnt, vagy név szerint vagy még így sem létezik, és csalás, melyet az ördög hurcolt be az Egyházba».[1] A vatikáni zsinat kiközösíti azt, aki tagadja, hogy a jelen helyzetében az emberi elme magától nem képes megismerni Isten létét[2] ; a pápák elitélik Baius, Jansenius, Quesnel megfelelő tételeit.[3] A *bizonyítást* lásd 24. § 1 és 52. § 2.

Az újítók és különösen Jansenius a maguk álláspontjának támogatása végett *hivatkoznak Szent Ágostonra*, aki csakugyan azt tanítja, hogy Ádám bűne után a rendetlen kívánság uralkodik az emberen és a szabadsága elveszett.[4] Azonban Szent Ágoston az eszményeken tájékozódó platoni fölfogásmódja értelmében természetnek nevezte azt, ami a teremtő kezéből *tényleg* kikerült : az embernek eredeti harmonikus állapotát ; és ehhez mérve jelen állapotát, kivált amint a pogány romlottság delelőjén eléje tárult, csak természetellenesnek, nem-természetnek tudta minősíteni. Nála nem miként a skolasztikusoknál a természetfölöttivel áll szemben a természet, hanem ezzel az önmagából kifordult, szerinte természetellenes állapottal. A természet erőinek létét, nevezetesen az akaratnak pszichologiai szabadságát és valamelyes erkölcsi képességét esze ágában sem volt tagadni.[5]

4. *Az eredeti bűn eszchatologiai következménye. Az eredeti bűnért a kárhozat jár*, mint az Istentől való elfordultság véglegesülése. Ez *hittétel*. A *firenzei zsinat* szerint «akik személyes halálos bűnben, vagy csak eredeti bűnben halnak meg, azoknak lelke nyomban a kárhozatra száll, ahol azonban nem egyenlő büntetések várják».[6] A pozitív igazolást adja az eszchatologia (123. § 1).

Az eredeti bűn *igazi bűn*, és mint ilyen szennyfolt a lelken ; már pedig «nem lép be oda (a mennyei Jeruzsálembe) semmi fertőzött».[7] Az ember tényleg, de facto Isten boldog színelátására, a Szentháromság teljes életközösségére van hivatva. Aki tehát kegyelem nélkül van, annak tehet-

[1] Trident. 6 c. 5 ; cf. 5 c. 5 *Denz* 815. [2] Vatic. 3 c. 1 de Deo. [3] *Denz* 1065 1298 1388. [4] *August.* Enchir. 9, 30 ; cf. Coelest. I *Denz* 130 132 ; Arausic. II *Denz* 199 195 174 188. [5] Cf. *August.* Enchir. 9, 30 in extenso ; Ep. Pelag. I 2, 5 ; Epist. 215, 4. [6] Florent. *Denz* 693 ; cf. Trid. 5, c. 4 *Denz* 712 ; 410 464. [7] Ap 21$_{27}$.

ségei nincsenek hozzá arányítva ehhez a természetfölötti célhoz; következésképen lemarad róla a halálban is. Már pedig lemaradni a tényleg kitűzött természetfölötti céltól, kizárva lenni Isten boldog színelátásából: ez a kárhozat állapotának főmozzanata, az elkárhoztatás, elutasítás büntetése (poena damni). Az a nemesített fa, melynek ojtása elszárad, nem tud nemes gyümölcsöt teremni; ezért kivágják és a tűzre vetik.[1] Igy beszél különös nyomatékkal Szent Ágoston.[2]

Ma általános nézet a teologusok közt, hogy *az eredeti bűnért magáért nem jár a kín büntetése* (poena sensus). Az örök büntetés ugyanis Isten végtelen bölcsesége értelmében a bűn magjának teljes kiérése. A személyes bűnös elfordult Istentől, még pedig a teremtmények kedveért; illő tehát, hogy Istentől való elfordulásáért Istentől elfordulva, nélküle éljen (poena damni); a teremtmények rendetlen szeretése miatt pedig illő, hogy tőlük szenvedjen is (poena sensus): «Amennyire dicsőítette magát és gyönyörűségben volt, annyi gyötrelmet és gyászt adjatok neki».[3] Mivel azonban az eredeti bűnnel magával nem jár semmi személyes istenellenes lázadás és a teremtmények rendetlen szeretése Isten rovására, nem méltó az isteni bölcseséghez, az eredeti bűnben vétkes emberre rászabadítani azokat a teremtményeket, melyeket ő sohasem helyezett Istennek elébe. Ezt a nézetet vallotta III. Ince pápa[4]; Szent Tamás is erélyesen állást foglalt mellette.[5] Szent Ágoston, tanítványa Fulgentius és Nagy sz. Gergely e tekintetben szigorúbban ítéltek.[6] De ami Szent Ágostont illeti, egyrészt azt vallotta, hogy a merőben eredeti bűnben elhaltaknak érzéki szenvedései a lehető legcsekélyebbek.[7] Másrészt épen itt szemlátomást befolyásolja antipelagiánus álláspontja. Ha ő olyasmit tanított volna, mint a későbbi hittudósok limbus puerorum-a, a pelagiánusok nyomban azt kiáltották volna: ez az, amit mi is tanítunk; csakhogy mi vita aeterna-nak nevezzük (megkülönböztetésül a regnum coelorum-al szemben).

Nagyon *valószínű, hogy lelki fájdalmat sem szenvednek*, mint azt Bellarminus gondolta. Mert jóllehet elestek természetfölötti életcéljuktól, arról ők nem tudnak; és amiről az ember nem tud, az nem okoz fájdalmat (was ich nicht weiss, macht mir nicht heiss).[8]

Sőt nagyfokban *valószínű, hogy bizonyos boldogságban is van részük.* Hisz bár Istentől mint természetfölötti céltól lemaradtak, akaratuk egyénileg nem gonosz, és ennek következtében nem hajoltak el Istentől mint természeti céljuktól, s ezért képesek arra, hogy úgy éljenek Istenből, amint természeti értelmüktől és akaratuktól telik. Ha pedig majd az itéletben látják is, hogy mások náluk nagyobb boldogságra és dicsőségre jutottak, az nem szerez nekik fájdalmat, mert azt is látják, hogy Isten szinelátása elérhetetlen amaz erő és képesség számára, melyet ők kaptak Istentől. A bölcs alattvaló nem búsul azon, hogy ő nem királyfi és trónörökös.[9] Mindent összevéve tehát élvezhetik a boldogságnak legalább azt a legkisebb fokát, melyet a merő természet állapotában elérhettek volna (lim-

[1] Mt 7$_{17}$.. [2] *August.* Epist. 166, 21; Pecc. merit. I 16; Ep. Pelag. II 6; Op. imp. Iul. V 11, 44; cf. *Thom* Mal. 5, 1 c. [3] Ap 18$_{7}$. [4] *Denz* 410. [5] *Thom* I 16, 21; III 1, 4 ad 2; Mal. 5, 2. [6] *August.* Peccat. merit. I 16, 21; Op. imperf. Iulian. V 11, 44. *Fulgent.* De fide 3, 34; 27, 68. *Gregor. M.* Moral. IX 21. [7] *August.* Enchir. 23, 93; Mt 25$_{41}$-et nem akarja rájuk alkalmazni: Lib. arb. III 23. [8] *Thom* in Lomb. II dist. 33, 2, 2 c. [9] Ibid. és Mal. 5, 3 c.

bus puerorum). S ez nekik *jobb, mint egyáltalán nem létezni.* Igy Szent Tamás és Suarez.[1] Az Egyház is védelmébe vette a kisdedek másvilági állapotáról (limbus puerorum) szóló tanítást a janzenistáknak rágalma ellen, hogy az pelagiánus gondolat.[2]

5. Az eredeti bűn teodikéje.

Minthogy az eredeti bűn mind valóságában mind tartalmában titok, és mélyen érinti az ember alsóbb érdekeit, sőt önzését és magabizását, amennyiben kegyelemre kiszolgáltatja őt Istennek, érthető, ha ágaskodik ellene a liberális és naturalista gőg, és hamar kész belőle tőkét kovácsolni Isten igazsága és jósága ellen.

1. A racionalizmus *igazságtalannak tartja, hogy saját hibánkon kívül meg vagyunk fosztva a természetfölötti és természetkívüli adományoktól.*

Felelet. Az igazság alapkövetelménye, hogy mindenki megkapja a magáét. Ámde az embernek Istennel szemben semmiféle jogcíme nincs, melynek értelmében valami kijárna neki. Isten önmagának, a maga tökéletességének tartozik vele, és nem az embernek, hogy ha teremt, a teremtés rendjében tőle megállapított törvényekkel és föladatokkal arányos erőket és képességeket is adjon a teremtménynek. Ezt meg is teszi minden egyes emberrel szemben. Az eredeti bűn után sincs lerontva a természet; a bukott ember is meg tud felelni a természeti rend kötelességeinek, és ha merőben eredeti bűnben hal meg, olyan helyzetbe jut, mely jobb a nemlétnél. A természetfölötti javak adományozásával Isten egyáltalán nem tartozott sem önmagának, sem az embernek; hisz a természetfölötti lét a természetre való ráadás, a szó legszorosabb értelmében ajándék; de ajándékok megadása vagy megtagadása nem esik az igazság kategóriájába. *A kegyelemre nem lehet rászolgálni; következésképp megvonásáért nem lehet igazságtalanság címén panaszt emelni.* A kegyelem mindig kegy, nem jog.

Igaz, a jelen üdvrendben, hol tényleg természetfölötti életcélra van hivatva az ember, a kegyelem-nélküliség nem megfelelő, nem Istennek tetsző és az embert boldogító állapot. De egyfelől az ember maga választotta ezt az állapotot (mi is Ádámban); e címen jogtalanságról panaszkodni ép azoknak van legkevesebb joguk, kik önerejükben bizakodva vetik rá magukat e világra és föladataira, és Istentől függetlenül akarnak itt elhelyezkedni. Másfelől pedig a jelen állapot nem rossz, hanem az eredetivel szemben csak a kisebb jó; tehát az isteni méltányossággal sem összeférhetetlen.[3]

2. Ha nem igazságtalan, hogy kegyelem nélkül születünk, abban van az igazságtalanság, hogy ez Ádám bűnére való tekintettel történik; mintha mi tehetnénk arról, hogy Ádám fiai vagyunk, és hogy Ádám föllázadt Isten ellen! Ha atyáink ették a savanyú szőlőt, miért kell a mi fogunknak belévásni? *Nekünk Ádám lázadásában nem volt részünk, miért kezel bennünket Isten bűnösökként?*

Felelet. Ebben a kérdésben érintve van *az eredeti bűn titkának lényege.*

[1] *Thom* in Lomb. II dist. 33, 2, 2 ad 5; Mal. 5, 3 ad 4; *Lessius* Perfect. div XIII 22, 144 kk. [2] *Denz* 1526; cf. 102. [3] *Thom* Compend. 195.

Senki sem várhatja tehát, hogy a magára álló elme e «mysterium iniquitatis» minden mozzanatát föltárja. Nincs is rendszer, sem bölcselet, sem vallás, amely a rossz, nevezetesen a bűn tagadhatatlan létezésének kielégítő magyarázatát tudná adni az ész előtt. Méltánytalan dolog tehát, itt a keresztény dogmától várni azt, amit az ellenfelek sem tudnak nyujtani; sőt amiben rosszabbul állnak. Mert ha híven haladunk a kinyilatkoztatás útján, kitűnik, hogy Isten nem igazságtalan, mikor Ádámra való tekintettel nekünk is betudja bűnként az eredeti bűnt. *Az eredeti bűnt* ugyanis egészen *másképtudja be, mint a személyes bűnöket.* Hisz nem a személyeknek, hanem a természetnek bűne az. Az eredeti bűn miatt Isten nem személyünket tekinti lázadónak; hanem természetünknek hozzája való viszonya az, ami nem tetszik szent fölségének. Ez pedig személyes hozzájárulásunk nélkül alakul így; ép ezért személyes hozzájárulásunk nélkül is szabadít meg tőle, a Krisztusban való megváltás útján. S ha valaki ebben a bűnben hal meg, és más bűne nincsen, másvilági állapotának kirovásánál tekintettel van arra, hogy nem személyes lázadóval van dolga, hanem egy fonák helyzetbe került természetnek szerencsétlen birtokosával. Isten szemében minden egyes ember egy abból a szerencsétlen családból, melynek Ádám a feje, aki tehát kénytelen hordani annak a családnak a végzetét is.

3. *De miért kötötte össze Isten a mi sorsunkat Ádáméval?* Miért tudja be nekünk is Ádám tettét, ha mindjárt olyan módon is, mely nem sérti az ő igazságosságát?

Felelet. Ez Istennek titkos rendelkezése, melyre nézve meg tudjuk állapítani, hogy nem szükségkép foly Isten mivoltából; tehát máskép is történhetett volna. Isten egyenként is felelőssé tehetett volna mindenkit, és végcél dolgában minden egyént a maga lábára is állíthatott volna. S ezért itt helye van megemlékezni a próféta, illetve Szent Pál intelméről: «Ki ismerte meg az Úr gondolatát, vagy ki volt az ő tanácsadója?»[1] Mindazáltal az isteni tények egyetemes áttekintéséből és összevetéséből ki lehet olvasni egy jelentős alaptörvényt, mely bevilágít ebbe a kérdésbe is. Ez *a szolidaritás nagy törvénye.* Isten úgy alkotta a személyes valókat, hogy egyik sem élhet önmagának, hanem mindegyik lényegesen oda van rendelve másokhoz. Minden szellemi életnek és egyben minden valóságnak ősképe, a Szentháromság ezt az egymásnakvalóságot és kölcsönösséget a szellemi élet szükségképes alaptörvényének mutatja (41. § 3). Az emberi létnek is minden körében az egyes másokra van utalva és rendelve; kölcsönösségben fejlődnek és gyakorlódnak képességei, érlelődnek szellemi és erkölcsi értékei; közösségben és kölcsönhatásban cserélődik jó és rossz. Az atyák bűneit szenvedik a fiak, a közösség szerencséje az egyesnek java (pl. egy háború szerencsés győztesei); a közösség baja az egyesnek is baja (levert népek nyomora). Jóban-rosszban tényként és kötelességként áll: milliók egyért és egy milliókért. Ezt különben ma ismét kezdik látni és súlyos következményeivel együtt vallani hatalmas történelmi megmozdulások (a kommunizmus csak úgy mint fasiszta-hitlerista ellenlábasai), ellentétben a reneszánsz óta terjeszkedő korlátlan individualizmussal. Ugyanez a törvény érvényesül a valláserkölcsi és nevezetesen a természetfölötti világban.[2] Amint tehát Jézus Krisztusban nagy misztikai egységbe forrnak az

[1] Rom 11$_{34}$; Is 40$_{13}$. [2] Jn 12$_{24-45}$ 2 Cor 5$_{14}$. Gal 6$_{2}$ Act 20$_{35}$.

istenkereső hűséges lelkek, Ádámban egységes nagy családot alkottak a természetfölötti javak megtartása és elvesztése tekintetében.

Az eredeti bűn titka erről az oldalról *hatalmasan figyelmeztet*, hogy nem «önmagának felel a halhatatlan lélek» (amint Byron mondja pogány gőggel). Tilalomfát emel azzal a kegyetlen lelkülettel szemben, mely saját önzésének bástyái mögé vonulva, sztoikus hidegvérrel nézi annyi embertársa belső vergődését, és nem veszi tudomásul, hogy mindenkinek mély, nagy felelőssége van Isten előtt embertársai tekintetében. Óvást emel azzal az átkos jelszóval szemben: Ein Jeder für sich, und der Teufel hol' den Letzten. Állandóan belekiáltja a történelembe és életbe: *Nemo sibi, sed suis!* Senkisem élhet önmagában; jóban-rosszban magával ragad másokat, akikért felelős. «Egyikünk sem él önmagának, és senki sem hal meg önmagának».[1]

4. *Mikép egyeztethető össze Isten irgalmával*, hogy engedte az eredeti bűn által az egész emberi nemet elkárhozott tömeggé válni (massa damnata)? Miért teremtette meg az embert, mikor tudta, hogy ilyen végre jut ivadéka? Vagy ha már megteremtette, miért nem akadályozta meg bűnét?

Felelet. Nagy titok, talán a legnagyobb, mellyel szembekerül a hívő gondolat: miért engedte meg Isten egyáltalán a bűnt. Azonban ebbe a homályba is belevilágít a kinyilatkoztatásnak két intenziv fénysugara:

a) A vétkezékenység (peccabilitas) mint változékonyság hozzátartozik a teremtett akarat mivoltához. A véges lény nem képes a dolgokat egyszerre, minden értéküknek teljesen megfelelően méltatni; de ha erre képes volna is, nem áll rendelkezésére elegendő energia a méltatással arányos állásfoglalásra. Ezért a *teremtett akarat léte legmélyén mindig esékeny marad*, és a teljesen változhatatlan teremtett szellem ép úgy ellenmond, mint a minden tekintetben végtelen teremtmény. Igaz, a gondviselés rendkívüli útjai és intézkedései megakadályozhatnák a bűnt, amint az üdvözültek tényleges vétkezhetetlensége mutatja. Az üdvtörténet azonban arra tanít, hogy az ilyen véglegesülést *próba* előzi meg.

b) Isten nagy tetteit nem szabad elszigetelten szemügyre venni, hanem lehetőleg teljes tartalmuk szerint sokszerű összefüggésükben kell méltatni. Az eredeti bűnnek és általában a bűnnek valóságát tehát úgy kell fontolóra venni, amint a jelen üdvrendbe tényleg bele van állítva. Itt pedig *a bűn elválhatatlanul össze van kapcsolva a megváltással.* A kígyótipró asszony sarjának képe ott állt már az ősszülők előtt, és kezdte sugározni biztató erejét az emberiségre, mihelyt Ádám és Éva fölött elhangzott a büntetés ítélete. Logikailag (nem időben) előbb határozta el Isten a megváltást; és erre való tekintettel nem akadályozta meg a bűnt. Csak azért engedte elesni az embert, mert gondoskodott róla, hogy megváltást készítő örök irgalmának ölébe hulljon. Isten ígérete következtében előbb volt az emberiség áldott nép, mint saját bűne következtében átkozott tömeg. És ebben van az eredeti bűnnek teodikéje: Aki saját hibáján kívül Ádám bűnének részese lett, saját érdeme nélkül Jézus Krisztus megváltásának lesz részesévé. A megváltás és a megváltó, a megtestesülés mint Isten gondolható legnagyobb tette a teremtés világában, fölséges módon föloldja a bűn átkát, fölszívja a bűn tör-

[1] Rom 14$_7$.

vényét mint részleges jelenséget egy sokkal egyetemesebb törvényben. Az ellentéteknek, harcoknak és diszharmóniáknak ezt a bűnös világát körülözönli a minden bűn, lázadás, hűtlenség fölött diadalmaskodó isteni irgalomnak óceánja. A halált elnyelte a győzelem. A kegyelem törvénye erősebb, mint a bűn törvénye. Ez a meggyőződés tör ki ellenállhatatlan erővel abból a Szent Pálból, ki az eredeti bűn hatalmát úgy érezte, mint senki más: «Amikor elhatalmasodott a bűn, még bőségesebb lett a kegyelem».[1]

[1] Rom 5_{20}; cf. 10_{12} 11_{25-32}; *Bernard.* 12 praerog. Mariae 1.

NEGYEDIK ÉRTEKEZÉS.

A megváltás.

Megbocsátani a büntetés kirovása előtt, a megértés és barátság fonalát el nem ejteni, hanem tovább szőni még az elválás ítéletének kimondása előtt : ez jellemzi Isten magatartását, és ezt fölséges módon megmutatta a bűnbeesett emberrel szemben. A megbocsátás és üdvözítés isteni törvénye érvénybe lépett, amint bekövetkezett föltétele, a bűnbeesés. Megvalósításának módja Isten örök végzése értelmében az volt, hogy a második isteni személy az idők teljességében emberré lett, érdemszerző életével és halálával helyettünk és érettünk eleget tett Isten fölségének, ezzel megszerezte az eredeti bűn bocsánatát és visszaszerezte az elvesztett kegyelem állapotát. A Fiúisten megtestesülése az üdvtörténet legnagyobb ténye, Isten emberszerető leereszkedésének legédesebb titka, az ember istenközösséget áhító vágyának nem sejtett arányokban való teljesülése. A megtestesült Ige megváltói művének kifejtésében, az egyes embereken és az üdvtörténeten végigvonuló megvalósításában merül ki az üdvekonomia minden további intézkedése és a dogmatikának minden további tárgya. Ezeknek a nagy titkoknak dogmatikai tartalmát legalkalmasabban úgy fejtjük ki, hogy először szólunk a megváltó személyéről, azaz a megtestesülés titkáról, azután a megváltás művéről, és végül függelékként a megtestesülés és megváltás kiválasztott emberi szervéről, Szűz Máriáról (krisztologia, szótériologia, mariologia).

1. fejezet. A Megváltó személye.

Krisztologia.

56. §. A megtestesülés titkának előterjesztése.

Diekamp II § 6 8 11 19 ; *Bartmann* I § 83 88 ; *van Noort* Vera rel. n. 75 kk. ; *Pesch* IV n. 1–3 ; *Scheeben* II 720–35 ; *Petav.* Incarn. I. — *Billuart* Incarn. Prooem. ; *Frassen* Incarn. Qu. prooem. — E. *Winter* Die geistige Entwickelung A. Günthers 1931 ; G. *Voisin* L'Apollinarisme 1901 ; *Friedrich* Der Christus-Name 1905 ; L. *Fendt* Die Christologie des Nestorius 1910 ; J. P. *Junglas* Die Irrlehre des Nestorius 1912 ; M. *Jugie* Nestorius et la controverse Nestorienne 1912 ; Ch. *Pesch* Nestorius als Irrlehrer 1921 ; K. *Braig* Jesus Christus ausserhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrh. ; G. *Esser* Die Christologie in der protestantischen Theologie und im Modernismus (mindkettő in : Jesus Christus, Vorträge 1912) ; I. *Rohr* Moderne Ersatzversuche für das biblische Christusbild 1908 ; Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild 1908 *Székely* I. Jézus Krisztus születésének éve és a keresztény időszámítás 1922. Lásd a 9. és 10. § irodalmát is.

1. A megtestesülés titkának tartalma.

A megtestesülés ténye: A második isteni személy, az örök Ige, az idők teljességében, Augusztus császár népszámlálása alkalmával Heródes jeruzsálemi király korában, valószínűleg 749-ben Róma alapítása után, egy názáreti Szűztől, Máriától Betlehemben emberré lett, egy emberöltőt élt Palesztina földjén ; földi életéből kb. harminc évet Názáretben Józsefnek, az ácsnak házában töltött rejtett életben, utána aránylag rövid ideig (valamivel több, mint 1–3 esztendeig) nyilvános tevékenységben, főként Galileában és Jeruzsálemben hirdette Isten országának evangéliumát, csodatevésekkel és jövendölésekkel bizonyította isteni küldetését, Jeruzsálemben Poncius Pilátus római helytartó alatt kereszthalált szenvedett, halála után harmadnapra föltámadott, és föltámadása után negyven napra tanítványai szeme láttára az Olajfák hegyén mennyekbe fölment.

A megtestesülés teologiájának tehát nélkülözhetetlen föltétele *Jézus Krisztus személyének és életének történeti valósága*, amit Drews és Jensens napjainkban a dialektikai teologia (főként Bultmann) tagadóra vettek ; természetesen a valószerűségnek legcsekélyebb látszata nélkül. Mert *a)* a legradikálisabb kritika sem vonja kétségbe Szent Pál négy főlevelének (Rom 1 2 Cor Gal) hitelességét. Már pedig ezekben benne vannak Jézus Krisztus történetének fő adatai.[1] *b)* Az evangéliumok történeti hitelességét ma már csak a tudatlanság vagy a minden valóságérzéktől elszakadt apriorizmus vonhatja kétségbe, amint azt Jézus Krisztus élettörténetének alapvető mozzanataira nézve a liberális protestáns iskola is elismeri. *c)* Jézus Krisztus történeti jellegét nem-keresztény egykorú történeti források is igazolják.[2] *d)* Csak a valóságtól teljesen elzárkózó, az élet legmélyebb erőivel szemben színvakká lett absztrakt szobatudós gondolhatja, hogy azok a példátlan lelki és történeti alakító erők, melyek a kereszténységben immár két évezrede működnek, egy elvont eszmében vagy zúg pogány kultuszban (mandeizmus) forrásozhatnak. Az egyetlen igazi alakító erő a személyiség, a személyes akarat. Az idea addig vértelen és hatástalan, míg személyben erőre és életre nem kap. Minden irodalmi tanuság nélkül is a kereszténységnek már puszta léte és hatékonysága elutasíthatatlanul bizonyítja, hogy példátlan egyéniségnek kell mögötte állani mint lét- és erőforrásnak.

A történeti Krisztusban megtestesült Ige titkának tartalma a dogmafejlődés delelőjéről (Athanasianum, Chalcedonense) tekintve, ebben foglalható össze : *Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember egy személyben.* Azaz meg nem csorbítva és össze nem elegyítve van benne két természet, vagyis lényeg avagy szubstancia : az isteni és egy egyedi emberi ; s e két természet metafizikai birtokosa egy személy (hypostasis, suppositum) : a második isteni személy, az örök Logos. A megtestesülés titka tehát a Szentháromság ellenképe ; ott egy természet három személyben, itt két természet egy személyben. A két természet a titoknak mintegy tartalmi, anyagi eleme ; a személyes egység pedig formai mozzanatnak tekinthető.

A titok *elnevezése* vagy a fölvett emberségre mint a megtestesülés

[1] Gal 4₄ Rom 5₁₈. 1 Cor 11₂₃. Rom 15₃ 1 Cor 5₇ 15₃-₁₈. [2] Lásd 96/7. lap. Döntő Tacitus tanusága.

határpontjára van tekintettel: Isten megjelenése, teofaniája, epifaniája; vagy az eredményre: egység (unio, ἕνωσις) egyesülés (conventus, σύμβασις, συναφεία), főként személyes egység, személyes egyesülés (unio hypostatica, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν); vagy a módját tekinti: emberrélevés (inhumanatio, ἐνανθρώπησις), főként azonban megtestesülés (metonimiával: incarnatio, σάρκωσις caro, test = emberség). A titok dogmatikai tartalma kifejezésre jut *az Üdvözítő nevében* is. Jézus, יֵשׁוּעַ (Jahve segíts!) annyi mint Üdvözítő, salvator, σωτήρ, tehát életszerző. Krisztus, χριστός, מָשִׁיחַ (messiás = fölkent); az ószövetségben a próféták, királyok és papok lelki és jogi fölavatása fölkenéssel történt (68–70. §). Minthogy a Szentírás is kimondja, hogy az Üdvözítő Szentlélekkel van fölkenve,[1] nem csoda, ha a kereszténység kezdettől fogva ebben a névben látta a megtestesülés egész titkának pregnáns kifejezését: «A Krisztus névben alattomban benne értődik a fölkenő, a fölkent és a kenet, mellyel föl van kenve; az Atya a fölkenő, a Fiú a fölkent a Szentlélekben, ki a kenet».[2]

2. *A krisztologiai eretnekségek.*

Míg a megtestesülés nagy titka a Szentlélek szelíd vezetése alatt az Egyházban lassan kibontotta gazdag tartalmának egész sziromkoszorúját, addig a kinyilatkoztatás előtt alázattal meg nem hódoló elmék eretnek-szülő egyoldalúságuk túlzásával a titok anyagi mozzanatai közül hol úgy emelték ki az istenséget, hogy az emberség szenvedett csorbát, hol úgy nyomatékozták az emberséget, hogy az istenség tűnt el; a titok formai oldalát illetőleg pedig hol a kettősséget túlozták az egység rovására, hol az egységet a kettősség kárára. Az eretnek lelkület általában a tárgyi igazságot nem vállaló szubjektivizmus, mely vagy *racionalista* módon az ész rámájára akarja húzni, ami az elmét meghaladó igazság, és hajlandó elnyomorítani vagy egyenest letagadni az észfölötti mozzanatokat (a krisztologiában tartalmilag az istenséget, formailag az egységet), vagy pedig *álmisztikai* rövidlátással és önfejű kevélység fűtötte tisztulatlan buzgalommal úgy vél Isten dicsőségének szolgálni, hogy lehetőleg összezsugorítja vagy el is tünteti a természet és az elme jogait (a krisztologiában tartalmilag az emberséget kezdi ki, formailag a kettősséget).

A krisztologiai eretnekségeknek ez a logikája megvalósult a történetükben: A 2. és 3. században a racionalizmus adopcianizmus formájában tagadta Krisztus istenségét, az álmiszticizmus mint doketizmus meghamisította emberségét. Ez a folyamat megismétlődött a 4. századi krisztologiai eretnekségekben: a racionalista arianizmus istenséget támadta, az álmisztikus apollinarizmus emberségét csorbította meg. Az 5. század eretnekségei a titok formai oldalát kezdték ki: a racionalista nesztorianizmus a személyes egységet, az álmisztikai monofizitizmus a természet kettősségét. A következő századok még két epigon krisztologiai eretnekséget termettek; a monoteletizmus a monofizitizmusnak, a nyugati adopcianizmus a nesztorianizmusnak fattyúhajtása. Ma az álmiszticizmus gnósztikus hulladékokon rágódik, a racionalizmus

[1] Act 4_{27} 10_{38} Heb 1_9. [2] *Iren.* III 18, 3.

pedig Drews teljes krisztustagadásával levonta a végső következményeket: Krisztus nem történeti valóság, hanem csak eszme.

1. *A keleti (szentháromsági) adopcianizmus. Cerinthus*, az első névszerinti eretnek az első század végén azt tanította: Jézus Krisztus közönséges ember módjára született József és Mária házasságából; keresztségekor galamb képében rászállott egy felsőbb szellem, aki halála előtt elhagyta; általa ismerte meg és hirdette a legfelső Istent. Körülbelül így tanít a legtöbb *ebjoníta* is, akik azonban részben elismerik Krisztus csodálatos születését. Az adopciánus *monarchisták* fölfogása ismeretes a szentháromságtanból (lásd 390. lap). A *szociniánusok* (unitáriusok; Faustus Socinus † 1604) szerint Krisztus Istentől küldött ember, aki csodálatos módon szűztől született, Isten kegyelméből nagy bölcseségben, tökéletes szentségben, s csodatevő erővel tanított, és szent életével kiérdemelte, hogy halála után istenítsék az emberek (apoteózissal). A mai *teoszofisták*, kikben racionalista és álmisztikai elemek összevissza vannak zagyválva, ebjoníta és monarchiánus gondolatokat elevenítenek föl: Krisztus szent ember, aki keresztségekor különösen bensőséges közösségbe lépett Istennel, mint annak idején Melkizedek, és általában a teoszofiába beavatottak, akik ép ezért mind méltók a megtestesült Isten nevére. Ez a racionalista krisztustagadás oly nyílt arculütése volt a keresztény meggyőződésnek, hogy külön forma szerinti elítélése nem is mutatkozott szükségesnek. A hívők spontán állásfoglalása ítélt fölötte.

2. *A doketizmus.* Nem zárt felekezet és rendszer ez, hanem irányzat, különösen a gnósztikusok közt, azok középkori bujtása, a pauliciánusok és újkori paskolata, a teoszofisták körében: Jézus Krisztus nem valósággal ember, hanem csak látszat szerint (Marcion, Basilides, manicheusok, priszcillianisták); vagy pedig éteri testet öltött (Apelles, Valentinus, teoszofisták). Valószínű, hogy az Apostoli hitvallás részletes történeti adatai (fogantatott Szentlélektől, született Szűz Máriától, kínzatott Poncius Pilátus alatt, megfeszíttetett, meghalt és eltemettetett) ellene irányulnak.

3. *Az arianizmus* (lásd a szentháromságtanban 391. lap).

4. *Az apollinarizmus.* Szerzője, Apollinaris laodikeai püspök († 390) az ember mivoltára nézve trichotomizmust vallott (531. lap: σῶμα + ψυχὴ ἄλογος + ψυχὴ λογική) és azt tanította, hogy Jézus Krisztusban az emberi értelmi léleknek helyébe lépett az örök Λόγος. Úgy gondolta, hogy ezzel hatékonyan elhárítja mind Áriusnak azt a tévedését, hogy Krisztus változhatik, mind pedig tarzusi Diodorussal szemben biztosíthatja Krisztus teljes egységét. Ez a célzata kitűnik abból a két elvből, melyre fölépítette tanítását: a teljes emberséggel együtt jár a bűn; két teljes valóság nem válhatik eggyé. Ezzel a monifizitizmus előfutárja.

5. *A nesztorianizmus.* Szerzője Diodorus Tarsensis, főképviselője Theodorus Mopsuestenus, névadója Nestorius, 428 óta konstantinápolyi püspök. Ezek, valamennyien az antiochiai iskola tagjai, aristotelesi elvekből táplálkozó empirista racionalizmussal arra az álláspontra helyezkedtek, hogy személy és természet elválaszthatatlan egységet alkotnak. Kifejezéseikben iparkodtak ortodoxok lenni, nevezetesen kerülték azt az állítást, hogy Krisztus két személy. Azonban állhatatosan vonakodtak Szűz Máriát Isten-anyának (θεοτόκος) nevezni; csak ember-anyának (ἀνθρωποτόκος) akarták elismerni, mert csak a názáreti Jézusnak és nem az örök Igének anyja.

Továbbá nem akartak helytadni az ilyen állításoknak : Isten szenvedett, meghalt ; vagyis nem fogadták el a communicatio idiomatum-ot (624. lap). Végül azt tanították, hogy Krisztus az isteni méltóságot, az imádásraméltóságot érdemszerző életével és halálával érdemelte ki ; és csak miután így «bevált», föltámadása után jutott az isteni tulajdonságok birtokába. Ez azonban mind csak úgy lehetséges, ha Krisztusban két alany (két én) van és ezek viszonya csak erkölcsi, a belső barátság, kölcsönös ragaszkodás viszonya : συνάφεια κατά σχέσιν, κατ' ἐνοίκησιν, κατά χάριν ; amint azt a katolikusok szemükre is vetették. Ezzel szemben Alexandriai sz. Ciril nyomatékozta, hogy Krisztusban fizikai egység van (ἕνωσις κατὰ φύσιν) és a nesztoriánus tévedést 12 anatematizmusban kipellengérezte, melyeket aztán Coelestinus pápa és az *efezusi zsinat* (431) magáévá tett. A nesztorianizmus azonban keleten, különösen Perzsiában fönnmaradt a mai napig.

6. *A monofizitizmus.* Szerzője, *Eutyches* (egy konstantinápolyi kolostor főnöke) 448-ban egy konstantinápolyi zsinaton kérdőre vonva azt vallotta, hogy Jézus Krisztus velünk nem azonos lényegű, és az egyesülés előtt két természet volt benne, az egyesülés után azonban csak egy. Mikép lett azonban a kettőből egy, arra nézve követői között nem volt egyetértés. Némelyek szerint az emberi természet átváltozott az istenibe (ἕνωσις κατά τρέψιν, κατ' ἀλλοίωσιν) : az istenség fölszívta az emberséget, mint az óceán a csöpp mézet vagy tejet ; mások szerint a kettő keveréséből (κατά σύγχυσιν) vagy összetevéséből (κατά σύνθεσιν) mint testből és lélekből egy emberi természet, előáll egy harmadik valóság. Azonban az alapgondolat mindig az, hogy az emberiség fizikailag átistenül ; olyanformán, mint a pogányok istenítették a természetet. Ez egyrészt azt a látszatot kelti, mintha Isten dicsőségét különösen szolgálná, másrészt mintegy fizikai folyamatként fölfogott, mechanikus megváltódás lehetőségét csillogtatja. Nem csoda, ha különösen a tömegeknél és azok vezéreinél (egyiptomi remeték ; Dioscurus alexandriai patriarcha ; efezusi zugzsinat 449) hatalmas visszhangra talált ; az arianizmus mellett a monofizitizmus kavarta a legnagyobb mozgalmakat, melyeknek hullámai korántsem ültek el, mikor magának a tévedésnek nyakára hágott Nagy sz. Leo pápa (Epistola dogmatica ad Flavianum), akinek álláspontját magáévá tette a *kalcedoni zsinat* (451). Az egiptomi, szír és örmény monofizíták mint jakobiták ma is fönntartják az idők folyamán számos pártra szakadt eretnekséget.

7. *A monoteletizmus. Sergius* konstantinápolyi püspök 619-ben politikai okokból (a visszafoglalt Szíria és Örményország monofizítáit a fenyegető mohamedán és perzsa veszedelemmel szemben szorosabban akarta a birodalomhoz kapcsolni) arra az álláspontra helyezkedett, hogy a katolikus és monofizíta különbségek elkerülésével nem kell Krisztusban egy vagy két természetről beszélni, hanem egy működésről és egy akaratról (μία ἐνέργεια καὶ ἓν θέλημα) és ebben megnyugodhatik mindkét fél. Kezére járt *Cyrus*, Phasis püspöke, aki Severus antiochiai monofizíta patriarka példájára (aki 510 k. elsőnek hivatkozott Ps. Dionysiusra) azt hangoztatta, hogy Krisztusban nem kell természetekről beszélni, hanem igenis egy új és isteni-emberi működésről. A bizánci császárok kedveztek az új iránynak (Heraklius Ἔκθεσις-e 638 ; Konstans Τύπος-a 648). Sophronius jeruzsálemi püspök és Maximus Confessor tudós egyiptomi szerzetes azonban nyomban fölismerték burkolt monofizitizmusát ; a Sergiustól félrevezetett Honorius

pápának némi tétovázása után (605. lap) I. Márton Rómában elítélte, a *III. konstantinápolyi* egyetemes zsinat pedig (680) Agatho pápának a császárhoz írt dogmatikus levelét magáévá téve, ünnepélyesen kimondta, hogy két természetes akarat és működés van Krisztusban. A maroniták fönntartották az eretnekséget a 12. századig.

8. *A nyugati (krisztologiai) adopcianizmus. Elipandus* toledói érsek a szabelliánus Migetius ellenében kezdte tanítani, hogy Krisztus istensége szerint Istennek természetszerű fia, embersége szerint azonban fogadott fiú, és így jóllehet egy a fiú, két fiúság van. Legtehetségesebb hive volt *Felix* urgeli püspök, aki teljesen megfeledkezve a tulajdonságok kicserélhetőségének katolikus tanításáról, csak beszédben (és nem valósággal) akarta a fogadott fiút Istennek nevezni. Hadrián pápa szorgalmazására egy regensburgi zsinat 792-ben, egy frankfurti 794-ben[1] és több más birodalmi zsinat a tanítást elvetette, és Alcuin tudományosan is megcáfolta.

9. *A modern racionalizmus*, amennyiben Jézus Krisztussal szemben hitvallásilag állást foglal, három csoport közt oszlik meg: A *liberális* szárny abban a fölfogásban van, hogy Krisztus páratlan vallási egyéniség, nem múló vallási nevelő hatással; még pedig azért, mert mindenki másnál világosabban fölismerte és intenzivebben élte át, hogy Isten a mi atyánk; és ezzel az élménnyel mint új jóhírrel ajándékozta meg az emberiséget. Ebben az értelemben Isten fia is. Vallási tiszteletnek tehát nem tárgya, hanem csak legkiválóbb alanya (a fiú nem tartozik az evangéliumba, hanem csak az Atya); és ezzel az evangéliummal megfér minden metafizika, még a panteizmus is. A *vallástörténeti* szárny elismeri, hogy az evangéliumok Jézus Krisztus istenségét és istenfiúságát metafizikai értelemben veszik. Azonban szerintük ilyen elnevezések és címek a Krisztus korabeli hellenista és keleti kultuszokban nagyon el voltak terjedve, és innen a keresztények (először Antiochiában) átvitték Jézus Krisztusra is. S ez a kultusz aztán lassan megteremtette a dogmát. A *modernizmus* mindkét irányzatból vesz kölcsön gondolatokat: a történeti Krisztus lassan ébredt megváltó hivatásának tudatára, és azt egybeszőtte a késői zsidó eszchatologia messiás-király eszmekörével. A hivő község aztán jóval halála után egy istenítő folyamatban a hit Krisztusát isteni méltóságra emelte. Efféle eszmék uralkodnak ma a dialektikai teologiában és az eszchatologikusok között a haladó protestantizmusban is. Az ortodoxok többnyire kenótikusok (604. lap).

3. A megtestesülés egyházi előterjesztése.

1. Az *Apostoli hitvallás* a gnósztikusokkal szemben az Üdvözítő üdvtörténeti tetteit és emberi életének mozzanatait domborítja ki.

2. A *niceai zsinat* az arianizmussal szemben hitvallásában ünnepélyesen és nagy szabatossággal meghatározta Krisztusnak örök isteni eredését (393. lap).

3. Az *első konstantinápolyi zsinat* taxative elítélt néhány eretnekséget, köztük az apollinarizmust.[2]

4. Az *efezusi zsinat* magáévá tette Alex. sz. Ciril 12 anatematizmusát, melyek hangsúlyozzák Szűz Mária Isten-anyaságát, Jézus Krisz-

[1] L. *Denz* 299 309–314. [2] *Denz* 85.

tusnak valós egységét, elvetik az istenségnek és emberségnek Nestorius-féle egységét és a «beválás»-elméletet, s megbélyegzik a tulajdonságok kicserélésének elhanyagolását.[1]

5. A *kalcedoni zsinat* a krisztologiai dogmát a monofizitizmus és nesztorianizmus tévedéseivel szemben végleges formára hozza: «A szentatyák nyomdokait követve mindnyájan egy szívvel-szájjal valljuk és tanítjuk ugyanazt a Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust, aki teljes az istenségben és teljes az emberségben, igaz Isten és igaz ember, eszes lélekkel és testtel; az Atyával azonos lényegű istensége szerint, velünk azonos lényegű embersége szerint, hozzánk mindenben hasonló, kivéve a bűnt; az idők előtt az Atyától született Istensége szerint, az idők teljességében azonban érettünk és a mi üdvünkért az Isten-anya Szűz Máriától embersége szerint; egy és ugyanaz a Krisztus, egyszülött Fiú, akit vallani kell két természetben, össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως), meg nem szüntetvén a természetek különbségét az egyesülés miatt, hanem ellenkezőleg fönntartva mindkét természetnek sajátosságát, amint egy személyben és önállásban (εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) egyesülnek, nem két személybe válnak avagy szakadoznak széjjel.»

6. A *III. konstantinápolyi zsinat* a monoteletizmussal szemben megállapítja: Krisztusban vallunk «két természetes akaratot (θελήσεις) és két természetes működést (ἐνεργείας) meg nem osztva, átváltozhatatlanul, szétválaszthatatlanul, össze nem elegyítve ... és két természetes akarást (θελήματα), melyek nincsenek ellenkezésben, mint az istentelen eretnekek állították, hanem az emberi akarat kezes (ἑπόμενον), nem áll ellen és nem tusakodik, hanem ellenkezőleg, a mindenható isteni akarásnak van alávetve».[2]

7. Az egész krisztologiai dogma fejlődésének részletes és szabatos összefoglalását tartalmazza az *Athanasianum* és IV. Jenő pápának a jakobiták számára előírt hitvallása.[3]

8. Az Egyháznak utolsó hivatalos megnyilatkozása a dogma körül a *modernizmus elítélése.*

A krisztologia irodalma. A krisztologiai irodalmat a krisztustagadó eretnekségek váltják ki: *Szent Ignác* a leveleiben tesz rövid de értékes megállapításokat a dokéták és gnósztikusok ellen. *Irenaeus* az összes gnosztikus eretnekségekkel szembeállítja a hagyomány Krisztusát és az ő művét. A krisztologia döntő anyagát a 4. századi atyák hordták össze; legjelentősebbek: *Athanasius* ariánus-ellenes és *Alex. sz. Ciril* Nestorius-ellenes műveikben, *Nagy sz. Leo* pápa leveleiben és beszédeiben; *August.* Enchirid. 23–55; Trinit; in Joannem passim; *Ambrosius* De incarnationis dominicae sacramento; *Fulgentius* De incarnatione Filii Dei; *Leo Byzantinus* Adversus Nestorium et Eutychen (a legjobb összefoglaló patrisztikai művek egyike). A szentatyák krisztologiáját a legteljesebben tartalmazza egy 7. századi jeles florilegium: Doctrina Patrum de incarnatione Verbi (ed. Diekamp 1907); *Damascen.* De fide orthodoxa III IV.

A skolasztikai krisztologiai (és szótériologiai) vizsgálódások meg-

[1] *Denz* 113. [2] *Denz* 291. [3] *Denz* 701 kk.

indítója *Anselmus* Cur Deus homo és *Hugo Victorinus* De sacramentis christianae fidei II 1. *Lombardus* még nem tárgyalja elég egyenletesen és részletesen III dist. 1–22. *Szent Tamás*nál azonban teljes gazdagságában bontakozik ki; in Lombard. III, Quaestiones disputatae de unione Verbi incarnati, de scientia Christi, de gratia Christi; Compendium 199–141; c. Gentes IV; Summa III 1–51. A skotisták krisztologiája némileg olyan viszonyban van Szent Tamáséval szemben, mint az antiochiai volt az alexandriaival szemben. A 17. századi teologusok nagystílű Summa-kommentárjaikban tovább építettek; részben azonban a skolasztikusok munkáját a fölelevenített patrisztika kincseivel egészítették ki; így Petavius és Thomassinus mellett főként *Theophilus Reynaud* de Christo Deo-homine; de attributis Christi; részint pedig misztikai vonatkozásokkal gazdagították. A legkiválóbb mű e nemben *Berulle* Des grandeurs de Jésus-Christ.

A kiváló újabb dogmatikai kézi könyvekben természetesen a krisztologia is kiváló gondnak tárgya. Emellett jeles 19. századi monografiák: C. v. *Schätzler* Das Dogma von der Menschwerdung Gottes 1870; J. H. *Oswald* Die Erlösung in Christo Jesu 2 k. ²1887; L. *Billot* De Verbo incarnato ⁴1904; M. *Lepin* Christologie 1908; C. *van Crombrugghe* De verbo incarnato 1909; *Franzelin* De verbo incarnato ⁶1910; E. *Hugon* Le mystère de l'incarnation 1913; H. *Schell* Jahve u. Christus ²1908; H. *Felder* Jesus Christus ³I 1920 II 1914; *van Noort* De Deo redemptore ³1918. L. *de Grandmaison* Jesus Christ 2 k ⁵1927; J. *Lebreton* La vie et l'enseignement de Jésus-Christ 2 k. ²1931; *Schütz* A. Krisztus 1932; K. *Adam* Jesus Christus ⁴1936; J. *Sickenberger* Leben Jesu 1932; L. *Kösters* Unser Christusglauben 1937.

Patrologiai monografiák: M. *Rackl* Die Christologie des h. Ignatius 1914; A. L. *Feder* Justins Lehre von Jesus Christus 1906; L. *Atzberger* Die Logoslehre des h. Athanasius 1880; E. *Weigl* Untersuchungen zur Christologie des h. Athanasius 1914; Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianismus 1925; *Baltzer* Die Christologie des h. Hilarius 1889; A. *Rehrmann* Die Christologie des h. Cyrill von Alex. 1902; A. *Bertram* Theodoreti episcopi Cyrenensis doctrina christologica 1883; Ph. *Kuhn* Die Christologie Leos I 1894; H. *Straubinger* Die Christologie des h. Maximus Confessor 1906; J. P. *Junglas* Leo v. Byzanz 1908; B. *Schwalm* Le Christ d'après S. Thomas d'Aquin 1910; J. *Backes* Die Christologie von Thomas u. die griechischen Väter 1931.

57. §. Krisztus istensége.

Diekamp II § 8–10; *Bartmann* I § 84 85; *van Noort* 1, 1, 1; *Pesch* IV n. 5–27; *Scheeben* II 735–50 761–2; *Petav.* Incarn. XVI; *Pázmány* Vizk. u. 2. vasárn. (Ö. M. VI 324.) — *Schanz* Apol. ³II § 10 11 17–19; *Felder* ²I; II 291–471. — *Thom* Gent. IV 2 kk. 27–38; *Suarez* Incarn. disp. 1 2, 2–4; *Billuart* Incarn. dis. 2; *Berti* XXV; *Frassen* Incarn. disp. 2, 1, 1. — P. *Maranus* Divinitas D. n. Jesu Christi manifestata in Scripturis et traditione 1746; H. *Schell* Jahve und Christus ²1908; *Feldmann* Der Knecht Gottes 1907; A. *Cellini* Il valore del titolo «Figlio di Dio» 1907; A. *Seitz* Das Evangelium vom Gottessohn 1908; F. *Tillmann* Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes ³1921; *Schumacher* Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth 11, 27 1912; J. *Frings* Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien 1917. — *Capitaine* Jesus von Nazareth. Eine Prüfung seiner Gottheit 1905; K. *Hennemann* Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit 1898; H. *Holzapfel* Christus im Lichte

der Vernunft 1919; L. *Lahousse* Apologie de la divinité de Jésus-Christ, 2 k. 1923; J. *Mury* Jésus Christ est vraiment Dieu d'après les Evangiles 1926; F. J. *Dölger* ΙΧΘΥΣ Das Fischsymbol in frühchrist. Zeit 5 k. 1921/8 Lásd ezenfelül az előző lapon az általános krisztologia és a 9–13. § irodalmát.

Tétel. **A Szűz Máriától született názáreti Jézus valóságos Isten, mert a megtestesült örök Ige.**

Ez *a keresztény hitnek sarkalatos tétele*, melyet a racionalizmussal szemben az ebjonitáktól kezdve napjaink krisztustagadóiig az Egyháznak soha el nem homályosodó meggyőződése, rendes és ünnepélyes tanítása sokféleképen juttatott kifejezésre mindazokban az okmányokban, melyekben előterjeszti a megtestesülés titkát a niceai zsinattól a modernizmus elítéléséig.

A dogma üdvtörténeti és nem szentháromsági álláspontra helyezkedik; nem az örök Igének az Atyával való egylényegűségét vallja, hanem a názáreti Jézus történeti személyéről mondja ki, hogy valóságos Isten, még pedig a Szentháromság második személye. Ennek a keresztény alapigazságnak bizonyítása történhetik a) *apologétikailag.* A *zsidókkal* szemben: Jézus Krisztus az ószövetségben kilátásba helyezett Megváltó; a *racionalistákkal szemben:* Jézus Krisztus páratlan jelleme pszichologiai és erkölcsi biztosíték arra, hogy önmagáról tett tanuságának hitelt lehet adni (ez a tanuság pedig istenségéről beszél); művei pedig nem emberi, hanem isteni művek. Történhetik b) *dogmatikailag;* még pedig tisztán dogmatikai módon, amennyiben megállapítja a tévedhetetlen Egyház tanítását a pozitív teologia követelményei szerint; lehet történetileg dogmatikai: a Szentírás és a szenthagyomány bizonyságának genetikus föltárása. A mai szellemi irányzatoknak az Úr Krisztussal szemben tanusított magatartása azt javasolja, hogy összekössük a történetileg dogmatikai és az apologétikai módszert.

1. A próféták tanusága.

Az ószövetség mindjárt a bűnbeesés után az ősevangéliumban Megváltót helyez kilátásba. A tényleges közvetítő Isten és ember között eleinte a Malach Jahve, utóbb angyalok, a babiloni fogság után gyakran az emberek közé leereszkedő isteni Bölcseség és Isten hatalmas Igéje; főként azonban *a Messiás*, akinek reménye és képe végigvonul az egész ószövetségi üdvtörténeten. E jövendő Messiást az Irás nagy határozottsággal *ember*nek állítja: Dávid fia lesz, Isten szolgája, ember fia.[1] Azonban kivált a messiási zsoltárokban prófétai, papi és különösen királyi hivatása olyan arányokat ölt, melyek túlnőnek az emberi méltóság és tehetség keretein, és belenyúlnak az istenség életkörébe. Ezt megerősítik azok a helyek, melyek őt Isten Fiának mondják, nem az ószövetségben szokásos értelemben, miként az angyalokat, igazakat, Izraelt vagy a királyt,[2] hanem egészen sajátos módon.[3] Későbbi könyvek sejtésszerű kapcsolatba hozzák az örök bölcseséggel, mely Isten szájából jön; és olyant állítanak róla, mint: «Leszen az ő neve Csodálatos, Tanácsadó, Isten, Hős, az örökkévalóság atyja, a béke fejedelme».[4] «Az Úr maga

[1] 2 Reg 7$_{11-16}$ Ps 88; Is 53; Dan 7. [2] Job 2$_1$; Sir 4$_{11}$ 36$_{17}$ Sap 2$_{13}$ 3$_{16-18}$; Is 43$_6$ Sap 9$_7$ 12$_{19}$. [3] Ps 2 44$_7$–Heb 1$_6$; 109$_{1\ 3}$–Mt 22$_{42}$.; cf. 12. §. [4] Is 9$_6$.

ád nektek majd jelt: Im a szűz méhében fogan és fiút szül, neve Immánuel leszen (azaz velünk az Isten[1]);» «De te Efráta Betlehemje, kicsiny vagy ugyan Juda ezrei között; mégis belőled származik majd nekem, ki Izraelnek jövendő uralkodója; aki kezdettől, az örökkévalóság napjaitól származott.»[2]

Vajjon *a különféle messiási vonásokat*, a határozottan emberieket és az inkább sejtésszerűen odavetett istenieket, az írásolvasó zsidók egy világosan meglátott Isten-ember személyében egyesítették-e, nem tudni; az Üdvözítő utalásai[3] néhány ószövetségi kiváltságosról, Ábrahámról, Dávidról stb. valószínűvé teszik; kifejezve azonban nincs magában az ószövetségben. A zsoltároknak és magának Izajásnak is legszebb helyeit az ószövetségi jámborok általában valószínűleg a Messiásnak királyi dicsőségéről, az Immanuelt Izrael kegyelmi istenközösségéről értették; és csak az újszövetségtől, a valóságtól áradó világosság mutatta meg teljes értelmüket. Bizonyos azonban, hogy az ószövetségi messiási jövendölés alapgondolata szerint maga Isten az, aki megváltó örök szándékait megvalósítja a történelemben a Messiás útján.

Már most: a názáreti *Jézus Messiásnak mondja magát*. A szentírók (különös következetességgel Mt) azután a részletekben megmutatják, mint mentek teljesedésbe Krisztusban az ószövetségi messiási jövendölések[4]; és egyben beszámolnak vele, mint erősítette meg messiási küldetését jelekkel is (10. § 1 és 12. §). Tehát Jézus Krisztus *a)* az ószövetségben kilátásba helyezett közvetítő Isten és ember között, Istennek hitelesített küldöttje, aki következéskép teljes hitelre tarthat számot minden tanításában és kinyilatkoztatásában; tehát akkor is, ha önmagáról szóltában a maga személyes mivoltáról tesz kijelentéseket. Ez Krisztus apologétikai igazolása a zsidókkal szemben. *b)* Minthogy az egész messiási küldetés és mű már az ószövetségben úgy van beállítva, mint magának Istennek műve, aki megkönyörül az emberiség bűn-nyomorán és maga látogat el hozzája segíteni kész szeretetével, Jézus Krisztusban pedig megjelent a Messiás, aki a maga nevében és a maga hatalmával megalapozza a messiási országot és rendezi annak ügyeit: ő benne személyesen megjelent a megváltó Isten. Ez a gondolatmenet, mely a jóhiszemű és nyomosan gondolkodó ószövetségi jámbor előtt is fölkínálkozik, megerősítést nyer abban, hogy az ószövetség, mint jeleztük, legalább sejtésszerűen Istennek mondja a jövendő megváltót; és az újszövetség kifejezetten tanusítja, hogy ezek az ő isteni valóságát jelző és sejtető jövendölések is teljesedésbe mentek a názáreti Jézusban.[5]

2. Krisztus öntanusága.

A szinoptikusoknál az Üdvözítő mint Messiás jelenik meg, aki *Isten Fiának tudja és vallja magát*, még pedig nem abban az értelemben, melyben a többi ember is Isten fia. *a)* Jóllehet ugyanis időnkint Istent

[1] Is 7_{14}; cf. 8_8 33_{22} Jer 23_6. [2] Mich 5_2; cf. Dan 7_{13}. [3] Cf. Jn 8_{56}. [4] Mt 2_{15-23} 4_{15}.. 7_{28} 9_6 10_{1-39} 17_{21} 25_{31}.. 27_{11} 28_{18} Mc 1_7 2_{10} 6_7.. 8_{25-9} 10_{32-4} 12_{36} 13_{26}.. Lc 1_{32} $_{54}$ $_{68}$ 4_{34} $_{41}$ 5_{24} 9_2 10_{16-24} 11_{30}.. 14_{15-24} 17_{20} 20_{41}.. 22_{18} 24_{44}.. Jn 1_{12} $_{27}$ $_{41}$ $_{45}$ 3_{35} 4_{25} 5_{45} 6_{38-40} $_{70}$ 7_{40} 8_{24} 9_{39} 10_{10} 11_{25-7} Act 2_{23} 3_{13} $_{18}$ $_{22}$ 7_{55} 10_{38} $_{44}$ Rom 3_{21-26} 5_{10}.. 8_{32} 1 Cor 1_{23}. 15_{21} 2 Cor 4_6 5_{18}. Gal 2_{16-20} 3_{26} 6_{14}.. Eph 2_5 Phil 3_{17-21} Col 2_{12-5} 1 Tim 1_{15} Tit 3_{4-7} Heb 1_3 2_9.. 4_1.. 5_{7-10} 7_{27} 9_{11-28} 1 Pet 1_3. [5] Igy különösen Mt 22_{42}.. Jn 1_{39} 3_{13-18} 8_{12} 10_{18}. 11_{44}.. 20_{31} Act 2_{34}.. 1 Cor 11_{24}.. Gal 4_4 Eph 1_5 2 Tim 1_{10}.

minden ember atyjának mondja,[1] de mikor arról esik szó, hogy ő milyen viszonyban van a közös Atyával, önmagát mindig elkülöníti az emberektől és egész határozottsággal az *Atya oldalára áll:* az *én* Atyám és a *ti* Atyátok.[2] Tehát kizáró és kiemelő értelemben Fiú, egyetlen Fiú.[3] Gyakran buzdítja hallgatóit, hogy Isten fiaivá legyenek; és soha leghalványabb jelét sem adja, hogy ez a fölhívás és kötelezettség valaha neki is szólt, hogy ő nem volt mindig Isten Fia.[4] *b)* Jelentős alkalmakkor *ünnepélyes bizonyságot tesz,* hogy istenfiúságát metafizikai értelemben veszi, mint az Atyával való azonoslényegűséget: α) Mikor a Jordánon túl *Cezáreában* Péter vallomást tesz: «Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia», ő azt mindenestül jóváhagyja.[5] Ebben a vallomásban Isten Fia nem egyszerűen a Messiás, hanem annál több: metafizikai valóság, amint kitűnik az Üdvözítő szavaiból: «Nem a test és vér nyilatkoztatta ki ezt neked, hanem az én Atyám, aki mennyekben vagyon». β) Mikor *a szinedriumban* a főpap reákérdi[6]: «Megesketlek téged az élő Istenre, hogy valld meg nekünk, te vagy-e a Krisztus, az élő Isten Fia? felelé neki Jézus: Te mondád». Ezt a zsidók nem értették félre; csak hamis következtetést vontak belőle: «Ime, most hallottátok a káromlást, mondja a papok fejedelme. Mit gondoltok? Azok pedig felelvén, mondák: Méltó a halálra!»[7] γ) Ezután már nem meglepő, ha az Üdvözítő *szentháromsági életközösséget* jelent ki önmagáról: «Mindeneket átadott nekem az én Atyám. És senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya, az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú, és akinek a Fiú ki akarja jelenteni».[8] Föltámadása után az ő személyét is felölelő Szentháromság nevében küldi tanítványait prédikálni és keresztelni.[9] Joggal következtetjük továbbá, hogy a keresztségekor az égből jövő szózat: «Ez az én szeretett fiam, kiben nekem kedvem telt»,[10] nem egyszerűen messiási fölavatás, hanem az egylényegű Fiúról tett üdvtörténeti tanuság.

Isteni kiválóságokat állít magáról. a) Isteni *tudást:* Egyedül ő ismeri az Atyát, és egyedül ő hivatott terjeszteni igaz ismeretét és értelmezni illetőleg teljessé tenni szent akaratát.[11] *b)* Isteni *hatalmat:* Saját nevében tesz csodákat[12], és tanítványainak is ád ilyen hatalmat.[13] Saját nevében bocsát bűnöket[14] (ennek jelentőségét a zsidók is átlátták: «Ki bocsáthatja meg a bűnöket, ha nem Isten»), és tanítványainak is ád erre meghatalmazást.[15] Itél élőket és holtakat[16]; pedig ószövetségi fölfogás szerint csak Isten ítélhet. A világ végéig érő diadalmas támogatást ígér tanítványainak: «Ime, én veletek vagyok mindennap, a világ végezetéig».[17] *c)* Isteni *létet:* emberi születése előtti létet (preexisztenciát)[18]; kiválóbb létet, mint a legkiválóbb embereknek, Mózesnek, Dávidnak, sőt az angyaloknak van.[19] *d)* Isteni hivatást és *tekintélyt:* saját nevében

[1] Mt 5₉ Lc 6₃₅ 20₃₆. [2] Mt 5₄₈ 6₁ ₆ ₉ ₃₂ 7₂₁ 10₃₂ 11₂₅₋₇ 12₅₀ 15₁₃ 16₁₇ 18₃₅ 20₂₃ 25₃₄ 26₂₉ ₃₉ ₄₂ 28₁₀ Mc 8₃₈ 14₃₆ Lc 2₄₉ 9₂₆ 10₂₁ 12₃₂ 22₂₉ 23₄₆ 24₄₉. A «Mi Atyánk»-ot követőinek személyében, nem a maga nevében mondja. [3] Mt 12₆ ₄₂.. Lc 20₉. [4] Lc 2₄₉; cf. Mt 5₄₅ 17₅ Mc 1₁₁ 9₆ Lc 3₂₂ 9₃₅. [5] Mt 16₁₆. [6] Mt 26₆₃₋₆. [7] Cf. Lev 24₁₆ Deut 13₅. [8] Mt 11₂₇. [9] Mt 28₁₉. [10] Mt 3₁₇; cf. 17₅. [11] Mt 11₂₇; cf. 12₂₅ Lc 9₄₇ 10₂₂ 11₁₇; Mt 5–7. [12] Mt 8₁₋₃ 9₂₈ Mc 5₃₀ Lc 8₄₆ 6₁₉. [13] Mt 10₁₋₈ Lc 10₁₇. [14] Mt 9₁₋₈ Lc 7₄₈. [15] Mt 16₁₈ 18₁₈. [16] Mt 7₄₋₂₇ 13₂₁₋₃₆ 25₃₄ etc. [17] Mt 28₂₀; cf. 11₂₈ 18₂₀. [18] Mt 22₄₅. [19] Mt 4₁₁ 11₁₋₁₁ 12₄₂ 13₄₁ 16₂₇ 22₄₁ 24₃₁ 26₆₃.. Mc 1₇ ₁₃ 8₃₈ 12₃₅ 13₃₂ Lc 9₂₆₋₈ 20₄₁.

változtatja meg az ószövetségi törvényt,[1] ura a sabbatnak, mely pedig isteni eredetű[2]; prófétákat és tanítványokat küld, kiket ellenállhatatlan bölcseséggel lát el[3]; szövetséget köt az emberekkel és megalapítja Isten országát, melynek ő a királya, központja és élete: hitet, föltétlen odaadást, szeretetet és hűséget követel[4]; ő maga elégséges arra, hogy belőle éljenek az emberek most és az örökkévalóságban[5]; megengedi az imádást,[6] melyet egy Pál és Barnabás iszonyodva elutasítanak.[7]

Szent Jánosnál kétséget kizáró módon metafizikai értelemben *Isten Fiának mondja magát: a)* a vele szemben álló makacs zsidókkal ellentétben, polemikus célzattal is Isten Fiának mondja magát.[8] Ha ezt csak etikai értelemben (fogadott fiúságról) értette volna, ellenfelei visszavághattak volna neki: nem mondasz ezzel semmi különöst, mi is Isten fiai vagyunk. *b)* Nikodémushoz így szól: «Úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki ő benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen».[9] Mikor meggyógyította a Bethszaida tavánál a 38 év óta beteg embert, és a zsidók botránkoztak, hogy ezt szombaton cselekedte, azzal okolta meg: «Az én Atyám mindez ideig munkálkodik, én is munkálkodom».[10] A zsidók ezért meg akarták ölni, «mert nemcsak hogy megszegte a szombatot, hanem az Istent is Atyjának mondotta, egyenlővé tevén magát az Istennel».

Isteni kiválóságokat állít magáról: a) Isteni *tudást:* egészen sajátos módon ismeri az Istent, az embereket, a távol levő és az oda fönn való dolgokat.[11] *b) Hatalmat:* nevezetesen a maga erejében és hatalmával csodákat tesz[12]; bűnöket bocsát és másoknak is ad hatalmat bűnök megbocsátására[13]; kiveti e világ fejedelmét, a sátánt.[14] *c)* Isteni *létet:* preexisztenciát és változhatatlanságot: «Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok»[15]; egyetemes jelenlétet: «Senki sem ment föl mennybe, hanem csak az, ki mennyből alászállott, az Emberfia, ki mennyben vagyon».[16] *d)* Isteni hivatást és *tekintélyt:* Szent János egész evangéliumán jellegzetes (keresztény) dualizmus vonul végig: a jó világ élén áll Isten és az ő Igéje[17]; vele szemben terpeszkedik a gonosz világ, ennek vezére a sátán, a sötétségnek, a harag és hitetlenség világának fejedelme, a hazugság atyja, aki embergyilkos kezdettől.[18] A mentő híd, mely a sötétség és halál emez országából átvezet az élet és a világosság hazájába: Krisztus és a benne való hit, az iránta való teljes odaadás. Ő az út, az igazság és az élet.[19] Megjövendöli, hogy úgy tisztelik majd, miként az Atyát[20]; s a neki adott tiszteletet nem utasítja vissza.[21]

Istennek mondja magát, legalább értelem szerint: *a)* Az Atyával azonos tevékenységet tulajdonít magának: «Mind amit az (az Atya) cselekszik, azt cselekszi hasonlóképen a Fiú is»[22]; *b)* az Atyával azonos lényegűnek vallja magát: «Én és az Atya egy vagyunk». Mire köveket

[1] Mt 5–7. [2] Mt 12$_{8-14}$ Mc 3$_4$. [3] Lc 21$_{15}$ Mt 23$_{34}$. [4] Mt 5$_{11}$ 9$_{2\ 6}$ 10$_{32-7}$ 11$_{28}$ 15$_{28}$ 16$_{24}$ 24$_{35}$ Mc 9$_{24\ 42}$ Lc 14$_{16}$ 18$_8$. [5] Mt 5$_{11}$ 10$_{39}$ 19$_{29}$ 26$_{26}$. par. [6] Mt 8$_2$ 9$_{18}$ 28$_9$. [7] Act 14$_{24}$. [8] Jn 5$_{19}$ 6$_{46}$ 8$_{16}$ 10$_{21\ 30}$ 14$_{7-11\ 31}$ 16$_{15-28}$ 17$_{1-15}$ stb. [9] Jn 3$_{16}$. [10] Jn 5$_{16-25}$. [11] Jn 7$_{29}$ 10$_{15}$; 1$_{48}$ 2$_{24}$ 4$_{17}$; 11$_{11}$; 3$_{12\ 31}$ 8$_{23}$. [12] Jn 9$_3$ 10$_{35-7}$ 14$_{12}$ 15$_{24}$. [13] Jn 8$_{11}$; 20$_{23}$. [14] Jn 8$_{44}$. [15] Jn 8$_{58}$; cf. 17$_5$ 2$_8$. [16] Jn 3$_{13}$; cf. 1$_{18}$. [17] 1 Jn 1$_5$ 4$_8$. [18] Jn 1$_5$ 3$_{19\ 36}$ 8$_{12}$ 12$_{35}$ 8$_{44}$. [19] Jn 3$_{33}$ 4$_{26}$ 6 8$_{12}$ 9$_5$ 10$_{10}$ 12$_{46}$ 14$_{23-6}$ 15$_9$; cf. 1 Jn 1$_5$ 4$_8$. [20] Jn 5$_{23}$ 16$_{23-7}$. [21] Jn 9$_{35-9}$; cf. Ap 19$_{10}$ 22$_9$. [22] Jn 5$_{19}$.

ragadtak, «hogy megkövezzék, mivel ember létére Istenné tette magát».[1] «Fülöp, aki engem lát, látja az Atyát is.»[2] *c)* Abszolút létet állít magáról: «Én vagyok az út, az igazság és az élet». «Én vagyok a föltámadás és az élet.»[3] Ezzel t. i. azt az egyszerűséget állítja magáról, a lényegnek és tulajdonságoknak azt a teljes azonosságát, mely egyedül Istennek sajátja (29. §).

Nehézségek. 1. Az Üdvözítő tesz ilyen kijelentéseket: Az *Atya nagyobb* nálam[4]; egyedül az Isten jó[5]; imádkozik az Atyához és szembe állítja magát vele.[6] — *Megoldás. a)* Jézus Krisztus valóságos *ember* is; tehát mindezt mondhatta és tehette mint ember. *b)* A *szentháromsági eredés* címén a Fiú az Atyával szemben (fogalmi) függésben van, és ez elégséges logikai alapot szolgáltat arra a beszédmódra, hogy a Fiú az Atya után következik és alája van rendelve; továbbá az Atya mint a Szentháromság forrása αὐτόθεος, és ezért a másik két személlyel szemben kiválóan neki lehet tulajdonítani az Isten nevet (lásd 404. lap).[7]

2. Ha Jézus Krisztus Isten, *miért nem mondta ki* ezt annak rendje és módja szerint? Miért tért ki annyiszor az egyenes felelet elől és miért érte be általában homályos célzásokkal és sejtelmes utalásokkal? — *Felelet. a)* Az egy igaz Isten megtestesülése és vele a Szentháromság megnyilatkozása az élénk Immánuel-vágy dacára szokatlan nagy dolog volt a szigorú monoteista zsidók számára, akik hozzá még a babiloni fogság óta Istent utólérhetetlen világfölöttiségben gondolták. Az a bölcseség, mely «mindent elrendez szeliden», nem engedte, hogy a nagy titok napja mindjárt fölkeltekor delelőt érjen, verőfényével vakítson és félemlítsen, hanem a tartózkodás felhőin átszűrődő hajnalsugarainak szoktatni kellett a lelkeket és *fokozatosan* ránevelni őket a titok egész tartalmának befogadására. *b)* A megtestesült Igének érdemszerző élettel, az emberekkel való közvetlen érintkezésben és kölcsönhatásban, üldözésben, szenvedésben és engedelmességben kellett végbevinni a megváltás művét.[8] Ha azonban istenségének fényözönében áll a kortársak elé, akkor egyfelől megszűnik ennek az igazi emberi, érdemszerző életnek a lehetősége, fölborul az üdvekonomiának egész rendje; másfelől pedig az emberekben nem marad hely a hit számára. Ha Jézus Krisztus szóval és tettben teljes világossággal és kézzelfogható nyilvánvalósággal Istennek mutatja magát, akkor eszchatologiai állapot jön létre, amilyent második eljövetelére helyezett kilátásba. Elsőízben nem jött hódolatot fogadni és uralkodni, hanem szolgálni. Tehát tartózkodó öntanusága emberfölötti bölcseségének jele és egyben arra is bizonyság, hogy ez az önvallomás nem emberek utólagos találmánya; ha emberek találták volna ki, türelmetlenül és diskréció nélkül előtérbe tolták volna Krisztus istenségét.

Amit Jézus Krisztus jelleméről megállapít az apologétika (10. és 11. §), minden kétségen felül helyezi azt amit ő is megerősít: «Ha magam felől teszek is bizonyságot, igaz az én bizonyságom».[9] Tehát elutasíthatatlan a következtetés: Jézus Krisztus Isten.

[1] 10$_{22-39}$. [2] 14$_{9-12}$. [3] 11$_{25}$; 14$_{6}$. [4] Jn 14$_{28}$. [5] Mc 10$_{18}$; cf. Rom 1$_{3}$ Act 2$_{36}$ Heb 1$_{4}$ 3$_{2}$. [6] Jn 17$_{3}$. [7] Ebből kell megérteni Jn 17$_{3}$-at és 1 Cor 8$_{5-6}$-ot. [8] Lc 24$_{26}$ Heb tot. Phil 2$_{7-11}$. Mt 20$_{28}$. [9] Jn 8$_{14}$.

3. A szentírók tanusága.

1. *Az evangelisták.* Hogy a *szinoptikusok* minek látták és hitték az Üdvözítőt, kitűnik már abból a nagy gondból és buzgóságból, mellyel a messiási jövendölések teljesedését könyvelik el. Továbbá Máté és Lukács elbeszélik az Üdvözítő természetfölötti fogantatását és csodálatos gyermekségét; mind a hárman leírják a halála után történteket, nevezetesen föltámadását és mennybemenetelét. Emellett azt az emberfölötti Krisztus-képet, mely az Üdvözítőnek öntanuságából és egész egyéniségéből adódik, történeti tárgyilagossággal egyszerűen megrajzolják, magyarázgatások és elméleti föltevések szerinti alakítás kisérlete nélkül. Végül az Üdvözítőt Úrnak (κύριος) nevezik,[1] vagyis átviszik őreá azt a címet, melyet a Sept. Jahvénak ad.

Szent János egész evangéliumát azért írta, «hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia, és hogy hivén éltetek legyen az ő nevében».[2] Még a tőle leírt csodák is erre vannak beállítva. A szinoptikusoknál a csodák az irgalmas szeretet megnyilatkozásai; Szent Jánosnál az Üdvözítő személyére utalnak, tettel beszélő öntanuságok; a vak gyógyítása azt szemlélteti: én vagyok a világ világossága; a kenyérszaporítás: én vagyok az élet kenyere; Lázár föltámasztása: én vagyok a föltámadás és az élet. Evangéliumának bevezetése a krisztologiának fölséges kompendiuma, mely Krisztus örök előzetes létezését, az Atyával való azonoslényegűségét teljes határozottsággal vallja. János első levele annak a bevezetésnek mintegy parafrázisa. Az Apokalipszis pedig Krisztust, miként az ószövetségi Jahvét[3] elsőnek és utolsónak, α-nak és ω-nak nevezi,[4] akit az angyalok imádnak mint örökké élőt.[5]

Azt egyébként elismeri *a radikális kritika* is, hogy a negyedik, a «pneumás» evangélium nyilván tanítja Krisztus istenségét. De föleleveníti a Hitehagyó Juliánusnak[6] azt a nézetét, hogy a negyedik evangéliumnak ez az álláspontja újítás a szinoptikusokkal szemben, és nagy bizakodással föllállítja azt a tételt, hogy *a negyedik evangélium Krisztusa más mint a szinoptikusoké.* — *Felelet.* Tagadhatatlan, hogy *a szinoptikusok az Üdvözítőt inkább emberi oldaláról* mutatják be, Szent *János* pedig következetesen *isteni öntudatának látószögéből* nézi. Ennek a magyarázatát lásd 94. lap. De a racionalistáknak nincs igazuk, mikor Jánost arról vádolják, hogy a történeti Krisztust a hivő spekuláció misztikai szineibe öltöztette, és ezzel az Istenség szférájába emelte szemben a szinoptikusok «emberséges» Krisztusával. *a)* Hogy *a negyedik evangelista is* mennyire *történetet akar írni* és nem spekulációt nyujtani, csattanósan igazolja az a tény, hogy a szentjánosi teologia vezéreszméjét: a Λόγος-tant magának az Üdvözítőnek nem adja az ajkára, hanem csak a maga neve és felelőssége alatt írja meg a prologusban. *b)* Szent János evangéliuma nemcsak a pneumás Krisztusról tud, hanem emberségét is a legreálisabb színekkel írja le (a szamariai kútnál, Lázár sírjánál stb.), és a szinoptikusoktól adott képet értékes vonásokkal egészíti ki. *c)* Nincs *a szentjánosi Krisztus-bizonyság*nak egyetlen jelentős mozzanata, melyet legalább csiraszerűen ki ne lehetne

[1] Lc 4$_{46}$ Mt 7$_{21}$ Mc 11$_{3}$ par. [2] Jn 20$_{31}$; cf. 1$_{14}$ $_{18}$ 3$_{16}$ $_{18}$. [3] Is 41$_{4}$ 44$_{6}$ 48$_{12}$. [4] Ap 1$_{18}$ 21$_{6}$ 22$_{13}$. [5] Ap 5$_{14}$. [6] *Cyril. Al.* C. Julian. I 10 in.

mutatni a *szinoptikusoknál.* Igy a Szent Jánosnál az u. n. «ego-stilus»-ban kifejeződő öntudatot (én vagyok az élet, a föltámadás, az út) a szinoptikusokból is lehet igazolni : náluk is Krisztus az életnek abszolút ura és tartalma pl. az oltáriszentség alapításában ; az ő benne való hitet és reményt az örök élet elnyerésére elégséges föltételnek mondja ; szentháromsági öntudatának Jn 10-ben oly kézzelfogható megnyilatkozásához a párhuzamot forma szerint megtaláljuk Mt 11$_{27}$-ben.

2. *Szent Pál. Isteni tudást* tulajdonít Krisztusnak : «kiben a bölcseségnek és tudománynak minden kincse rejlik»[1] ; isteni *hatalmat,* mind a természet mind a természetfölötti lét rendjére vonatkozólag : «ő előbb vagyon mindennél, és minden ő benne áll fönn»[2] ; megigazulást ad, kegyelmek forrása[3] ; magát Pált nem ember vagy angyal választotta ki apostolságra, hanem Krisztus.[4] Krisztus *örök* és változhatatlan : «Ugyanaz tegnap és ma és mindörökké».[5] Az *örök élet föltétele* és tartalma[6]: «Számomra az élet Krisztus, a halál nyereség» ; innen a forró Krisztusvárás ünnepélyes jelszava : maranatha (jön az Úr)![7] Fölötte áll minden embereknek és angyaloknak mint igaz *Isten-Fia* (ez a Heb egyik vezérgondolata), akit ép ezért istentisztelet illet : előtte minden térdnek meg kell hajolnia, a földieknek, földalattiaknak és földfölöttieknek.[8]

Kifejezetten Istennek mondja, mikor állandóan Úrnak (κύριος) nevezi, ami a Sept.-ban Jahve állandó görög fordítása ; metafizikai értelemben Isten Fiának mondja[9] ; négy helyen kifejezetten Istennek vallja: «Éljünk józanul, igazán és jámborul e világon, várva a boldog reménységet és a nagy Isten és Üdvözítőnk Jézus Krisztus (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος) dicsőségének eljövetelét».[10] A közös határozott névelő itt kétségtelenné teszi, hogy nem az Atya és Fiú mellérendelő felsorolásával van dolgunk, hol aztán az Atya van nagy Istennek nevezve ; hanem maga a Krisztus van Istennek mondva annyival inkább,, mert Szent Pál a leveleiben sehol nem várja az Atyának megjelenését (ἐπιφάνεια-ját). «Izraeliták . . . a test szerint a Krisztus is belőlük való, aki mindenekfölött áldott Isten mindörökké.»[11] «Ő benne lakozik az Istenségnek egész teljessége valósággal.»[12] «Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, amely a Krisztus Jézusban is megvolt (aki nem a maga igazát hajszolta, jóllehet joga volt hozzá), ki mikor Isten alakjában (ἐν μορφῇ : az isteni valóságnak és dicsőségnek megfelelő külső megnyilvánulása) volt, nem tartotta ragadománynak (ἁρπαγμόν : mohósággal való megragadás és tartás), hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette (ἐκένωσεν) önmagát, fölvette a szolga alakját, emberekhez lett hasonló és külsejét tekintve úgy jelent meg mint ember.»[13]

Szent Pál tanusága annyira nyilvánvaló, hogy a *racionalisták sokszor őt tekintik a «pneumás», azaz istenhivő krisztologia szerzőjének;* tőle aztán átvette volna a hivő község. Ez a fölfogás persze a szinoptikusok tanuságát egészen önkényesen elveti. De ellenmondásba is keveredik : A racionalista

[1] Col 2$_3$. [2] Col 1$_{17}$; cf. 1$_{13}$ 1 Cor 8$_6$. [3] Gal 3$_{26}$ 1 Cor 6$_{15}$ 2 Cor 13$_{13}$. [4] 1 Cor 1$_1$ 4$_9$ Gal 1$_{20}$. [5] Heb 13$_8$. [6] Phil 1$_{21-3}$ Gal 2$_{20}$ Col 1$_{15}$; cf. Rom 10$_9$ Phil 2$_{11}$ 1 Cor 8$_6$. [7] 1 Cor 16$_{22}$; cf. Did. 10, 6. [8] Phil 2$_{10}$ 2 Tim 1$_7$ 2 Cor 2$_8$ Rom 4$_{13}$ 10$_{9-13}$ 14$_{11}$ Gal 3$_{16}$. [9] Rom 1$_3$ 5$_{10}$ 8$_{32}$ 1 Cor 1$_9$ 2 Cor 1$_{19}$ Gal 4$_4$; cf. 1 Thes 3$_{11}$. [10] Tit 2$_{13}$. [11] Rom 9$_5$. [12] Col 2$_9$. [13] Phil 2$_{6-7}$; cf. Heb 12$_2$ 1$_3$.

kritika szerint ugyanis a szinoptikusok később születtek meg mint Rom, 1 Cor, Gal, Col, Phil, a szentpáli krisztologia alapokmányai. És mégis azt mondják, hogy a szinoptikusok még nem tartalmazzák Krisztus istenségének tanát.

3. *A többi szentíró.* A *jeruzsálemi apostolok* a zsidóknak a Messiást hirdették ugyan elsősorban, mindamellett ez a Messiás, a Krisztus, az ő szemükben élők és holtak bírája, élet szerzője, mindenek ura[1] és üdvösségünk egyetlen biztosítéka: «Nincsen üdvösség senki másban. Mert más név az embereknek nem is adatott az ég alatt, amelyben üdvözülnünk kellene».[2] Szent István vértanu bizalommal imádkozik Krisztushoz, épúgy mint Krisztus az Atyához imádkozott földi életében.[3] Az Apostolok cselekedeteiben Krisztus számos alkalommal Úrnak van mondva és egyszer forma szerint is Istennek: «Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melybe titeket a Szentlélek püspököknek helyezett, hogy kormányozzátok az Istennek egyházát, melyet a tulajdon vérén szerzett».[4] *Szent Péter* szerint Krisztus a mi Urunk és Istenünk.[5] Szent Tamás a föltámadt Krisztus sebhelyeinek megtapintása után azt vallja: «Én Uram és én Istenem!»[6] Júdás Úrnak szólítja és preexisztenciát tulajdonít neki.[7]

A szentírók tanuságából kettős következtetést lehet vonni: *a)* Minthogy Isten sugalmazta szentírók, tanuságuk természetfölötti pecséttel megerősített igazság, a kinyilatkoztató Isten szava; tehát természetfölötti hitet követel. *b)* A szentírók az Üdvözítő társai voltak földi életében. Ha már most egy kiváló egyéniség igazi mivoltát sokszor élesebben világítja meg az a fény, mellyel kortársainak eszében és szívében tükröződött, mint tulajdon szavai és tettei, a szentírók egyöntetű tanusága hangos szóval tesz hitet Krisztus istensége mellett.

S ezt a tanuságot nem lehet megint *racionalista módon* azzal gyöngíteni vagy épen megkerülni, hogy 1. *az apostolok entuziazmusukban Krisztust halála után istenítették.* Mert *a)* kemény életsorsban, kézimunkában edződött hűvös lelkű és józan ítéletű férfiak voltak; amit jellemükről tudunk, egyáltalán nem mutatja őket entuziasztáknak. *b)* Krisztus istenségéről való meggyőződésük súlyos kötelezettséget (az apostolságot), üldözést, sőt halált jelentett számukra. Ámde az életnek e legsúlyosabb valóságai, kivált, ha hosszú éveken keresztül gyöngítetlenül hatnak, föltétlenül józanító hatással vannak a legodaadóbb entuziasztára is. *c)* Példátlan eset, hogy akik egy emberrel a legközvetlenebb életközösséget folytatták, vele étkeztek, látták őt ázni-fázni, fáradni, tusakodni, szenvedni, sőt meghalni, néhány év mulva már Istennek vallják. Ez teljességgel megoldhatatlan pszichologiai rejtély marad, ha nem fogadjuk el az egyedül lehetséges magyarázatot: Jézus Krisztus fátyolozottan és lépésről-lépésre ugyan, de teljes határozottsággal föltárta előttük istenségét; és a késedelmes látású tanítványok szeméről pünkösdkor lehullott a hályog.

2. A megtestesült Istenben, illetőleg *az Istenné lett emberben való hit a szomszédos vallási területekről szivárgott át* a keresztényekhez. Abban az időben a római császárokat is Isten fiainak nevezték; a görögök pedig

[1] Act 10_{42} 17_{31}; 3_{15}; 10_{36}. [2] Act 4_{12}. [3] Act 7_{55-60}; cf. 10_{1-16} 9_{14} $_{21}$ 22_{16}. [4] Act 20_{28}. [5] 2 Pet 1_{1} $_{17}$; cf. 1 Pet 4_{11}. [6] Jn 20_{28}. [7] Jud $_{5}$; cf. Jac 2_{1}.

vallási hőseiket κύριος-nak szólították. Ezt a címet a hellenista keresztények (először Antiochiában) átruházták Krisztusra, és a kultusz-címből lassan dogma lett. — *Felelet.* Ez a fölfogás *a)* a racionalista összehasonlító vallástudománynak (mely pozitiv megállapításainak értékét illetőleg hasonlít a természettudományok közt a meteorologiához) eredeti bűnében szenved ; analogiából csinál genealogiát. Pedig α) az az analogia egészen külsőséges : ott politikai vagy kultusz-cím, itt a metafizikai Isten-fiúság ; ott monista gyökérzetű politeizmus, itt tiszta monoteizmus. β) A genealogiát történetileg semmivel sem lehet igazolni : az ősi evangéliumok és Szent Pál levelei már tartalmazzák Krisztus istenségének tanát. A κύριος nevet nem kellett Szent Pálnak a görögöktől kölcsönöznie ; megtalálta azt a Septuagintájában, és a zsidók messiási címként ismerték Pál előtt.[1] *b)* A kölcsönzést teljességgel kizárja az az éles ellentét, melybe épen Pál, Péter és János, de az apostolok általában helyezkedtek a pogánysággal és az idegen kultuszokkal szemben (cf. 147/8. lap). *c)* Ὕστερον πρότερον, hogy a kultusz-címek szülik a dogmát. Fordítva van : a tisztelés elméleti meggyőződésből fakad és táplálkozik ; hogy tisztelhessek valakit, a tisztelet jogcímét már ismernem kell.

Végezetül minden kisérlet, mely a Jézus Krisztus istenségében való hitet emberi forrásokból akarja leszármaztatni, megfeneklik egyéniségének páratlan jellegén : a bölcseségnek és szentségnek ezt a tökéletes mintaképét, ellentétes, széthúzó jellemvonásoknak ezt a hiánytalan összhangját, isteni és emberi tökéletességeknek ezt az árnyéktalan és biztos kezű egyesítését emberi elme és alkotó képzelet soha létre nem hozza (110. lap).

4. A történelem tanusága.

Az a Krisztus, aki emberek halálával halt, azt követelte, hogy akik hallják az ő hirét, higgyenek istenségében, és e hitért éljenek és haljanak. A történelem bizonyság rá, hogy a hivatottak megfeleltek ennek a példátlan fölhívásnak. Már Plinius tanusítja, hogy a keresztények meghatározott napokon nap kelte előtt összejönnek és fölváltva éneket mondanak Krisztusnak mint Istenüknek.[2] A *pogányok* általában botránkoztak azon, hogy a keresztények Istenként imádnak olyan valakit, aki sírba tétetett.[3] A *zsidók* pedig azon ütköztek meg, hogy a keresztények szemében Krisztus a világ teremtése előtt Isten volt, és mégis időben született.[4] És ezt a hitüket a keresztények sokszor vérükkel pecsételték meg.[5]

Hogy az Egyház a niceai zsinat után általában vallotta Krisztus istenségét, a racionalista dogmatörténet is elismeri. De meglepően egyöntetű az atyák tanusága már a niceai zsinat előtt is. A *Didache* világos utalással Mt 21$_9$-re azt mondja Krisztusról : «Hozsanna Dávid Istenének !» *Római sz. Kelemen* azt írja róla, hogy a Szentlélek által ő szólt az ószövetségi szentiratokban, és doxologiába foglalja az Atyával és Szentlélekkel egyetemben. A Kelemen második levelének nevezett legrégibb keresztény prédikáció így kezdődik : «Testvérek, úgy kell nekünk gondolkodnunk Jézus Krisztusról mint Istenről, mint élők és holtak bírájáról.» A *Barnabás*-levél szerint Krisztus Isten Fia, akinek ő világ

[1] Mt 22$_{43}$. [2] *Plinius* Epist. X 97 (cf. 96. lap). [3] *Origen.* Cels. I 51 ; III 43 ; IV 14 ; VII 13. [4] *Iustin.* Dial. 38, 12 ; cf. *Lucian.* De morte Peregrini 11. [5] *Acta* Iust. 2 ; Carpi, Papyli 5 ; Pionii 9 etc.

kezdetekor mondotta: Alkossunk embert a mi képünkre; ha nem testben jelent volna meg, nem bírnók el dicsőségét, miként szemünk nem bírja el a napfényt. *Ignác*, Szent János tanítványa, egyben teologiájának is hű tolmácsa «utánozni akarja Rómában az ő Istenének szenvedéseit», és meglepően szabatos kifejezést ad a megtestesülés titka egész tartalmának: «Egy az orvos, született és születetlen, testben élő Isten»; «a mi Istenünket Jézust méhében hordozta Mária». *Polikárp* szerint Krisztus ég és föld ura, kinek minden szellem szolgál, aki maga ítél eleveneket és holtakat; martiriuma az Atyával egyenlő hódolatot ad neki. Hasonlókép a Diognetushez írt levél változatlanságot, örökkévalóságot tulajdonít neki.[1]

Az *apologéták* nem voltak ugyan mindenben szerencsések Logosspekulációikban, de ép ezekben a kisérleteikben jut határozottan kifejezésre az a meggyőződésük, hogy Krisztus öröktől fogva létezik, és az Atyával azonos lényegű. Ezzel élesen szembefordulnak a sztoikus logostan gondolataival, egyben azonban figyelemreméltó kisérletet tesznek arra, hogy a megtestesülés titkának mélyebb tartalmát e népszerű fogalom fölhasználásával a művelt pogányok közt terjesszék és ajánlják. Jusztin kifejezetten Istennek vallja Krisztust; Aristides pedig tanuságot tesz, hogy a keresztények Krisztust Istennek hiszik, ki a legmagasabb mennyből szállott alá és egy zsidó szűztől emberré lett.[2]

Irenaeus azt mondja: «Úr az Atya és Úr a fiú; Isten az Atya és Isten a Fiú; mert aki Istentől született, Isten. S ily módon mivoltának ereje és léte tekintetében egy Istent vallunk». A gnósztikusokkal szemben pedig teologiájának vezérgondolata: Krisztus csak úgy tudta összebékéltetni az embert Istennel, ha nemcsak ember, hanem egyben Isten is. Hasonló gondolatokat hangoztat *Tertullianus:* «Isten az emberek közé jött élni, hogy az ember megtanuljon istenül cselekedni. Isten az emberrel mint egyenlőrangúval folytatott érintkezést, hogy az ember aztán Istennel mint egyenlőrangúval juthasson érintkezésbe. Isten igen lealacsonyította magát, hogy az ember igen naggyá legyen. Ha szégyelled ezt az Istent, nem tudom, mikép hihetsz őszintén a megfeszített Istenben!»[3] *Origenes* igen szabatosan azt mondja: «Megtestesült, mikor Isten volt; és hogy emberré lett, maradt ami előbb volt: Isten».[4] Valószínűleg tőle való az Isten-ember (θεάνθρωπος) elnevezés.

Ha tehát Harnack (Dogmengesch.[4] I 210) azt mondja: a niceai zsinat előtti krisztologia vagy adopciánus (: Krisztus ember, kiben isteni erő lakott), vagy pneumás (: Krisztus mennyei szellem, ki emberként jelent meg a földön), nem a történelmet szólaltatja meg, hanem önkényes konstrukciót tár elénk, melyben elhallgatja azt, hogy a valóságos történet tanusította patrisztikai krisztologia igenis pneumás volt; azonban nem egyszerűen mennyei lénynek, hanem Istennek tekintette Krisztust, és az «adopciánus» krisztologia, leszámítva az adopciánus eretnekeket, csak abban állt, hogy Krisztust igaz embernek is vallotta.

[1] *Didache* 10, 6. *Clemens R.* 21, 12; 50, 7; cf. 50, 4; 16, 2 etc. *Ignat.* Rom 6, 3; Eph 7, 2; 18, 2; cf. 19, 3; Polyc. 8, 3; Smyrn. 1, 1. *Polycarp.* 2, 1; Martyr. 14, 3. *Diognet.* 7, 2; 11, 3; 10, 2 etc. [2] *Iustin.* Apol. I 63, 10; II 6; Dial. 48–108. *Aristid.* Apol. II 6. [3] *Iren.* Epid. II 1, 27; Haeres. III 16–24. *Tertul.* Marc. II 27; cf. Apol. 21. [4] *Origen.* Princip. Praef. 4; cf. in Jn tr. 6.

5. Az ész tanusága.

A pszichologiai, történeti és bölcseleti megfontolásokból táplálkozó elme számára adva van Jézus Krisztus egyénisége és műve, és elégséges megokolást sürget.

1. *Jézus Krisztus egyénisége* a szentségnek és bölcseségnek tökéletes eszménye. Bölcsesége a nagy létkérdések megoldásában, minden időre szóló valláserkölcsi tanításában a vallási igényeknek és igazságoknak, a jelen és másvilágnak tökéletes ismeretét árulja el (13. §); szentsége teljes bűntelenség, és a legmagasabb erkölcsi kiválóságok teljes összhangja. Ez az abszolút fönségben ragyogó példátlan egyéniség nem korának és környezetének szülötte: mérhetetlenül kiemelkedik szűkebb környezetének, hazájának, népe kultúrájának és általában korának vallás-erkölcsi színvonalából. De azt sem lehet mondani, hogy valami titkos történelmi termékenység szülte, mint más nagy szellemeket. Még pedig azért, mert egyáltalán emberfölötti tökéletességben és titokzatos nagyságban áll előttünk. *Az emberiség így nem épülhet és alkothat önmagán felül;* az okozatban nem lehet több valóságtartalom mint az okban. Következésképp csak közvetlen isteni okságra vezethető vissza (11. § 1). Minthogy azonban ez az isteni okság itt egységes egyéni életben nyilvánul meg, és Jézus Krisztusnak világos öntudata és öntanusága értelmében azonos ővele magával, ennek az egyéniségnek titkos forrása és kútfeje isteni valóság.

2. *Jézus Krisztus művei. a) Csodák*at tett; köztük legszembetűnőbb föltámadása, melyet előre megmondott és mely döntő jelentőségűvé lett az evangélium történeti diadalútjában. A csoda közvetlenül Isten műve, és ha Krisztus, amint vallja, a maga erejében művelte csodáit és föltámadását, akkor Isten (11. § 2. 3). *b)* Az *Egyház alapítása* és meggyökeresztetése nagy történeti csoda (11. § 4).[1] Ámde az Üdvözítő kijelentéseivel és jövendöléseivel önmagát állítja oda ezeknek az eredményeknek oka- és elveként. S minthogy ez az ok csak Isten lehet mint a történelemnek ura, tehát Jézus Krisztus Isten. *c)* Ez a csoda folytatódik *a történelemben:* α) Jézus Krisztus ma is lelkeket újít, szenteket nevel, áldozatra és vértanuságra serkent, az egyes lelkekben és Egyházában valósítja igéretét: «Én veletek vagyok a világ végezetéig». β) Nem engedi, hogy közömbösen elmenjenek mellette, akik egyszer megérintették csak ruhájának szegélyét is. Ha annyian gyűlölik, ha annyian mások az agyafurtság minden leleményével szeretnének szabadulni személyiségének abszolút nagyságától és kötelező tekintélyétől, ez mind csak annak bizonysága, hogy ma is él és gyöngítetlen erővel uralkodik a lelkek országában. Mindez azonban az emberi módnak homlokegyenest ellenére jár; az emberek hatása idővel föltartóztathatlanul halványul, legföljebb a tisztelők szűk körére szorítkozik. A legkiválóbb ember emléke sem tud bűnösöket talpraállítani, romlott embereket jobbakká tenni, sujtottakat nehéz helyzetekben hathatósan megsegíteni. Ez az emberfölötti hatás tehát csak emberfölötti erőtől, és végelemzésben csak a lelkek és idők urától, Istentől jöhet. Minthogy azonban az Üdvözítő kijelentései és jövendölései értelmében mindezeket a hatá-

[1] Jn 12$_{32}$.

sokat saját személyében és erejében viszi végbe, tehát saját személyében hordozza az istenséget.

Mindezek a következtetések, mint látni való, *csak Jézus Krisztus önvallomásával együtt bizonyítják* isten-emberi valóságát. Nélküle nem jutnánk tovább az adopcianizmus megállapításánál: Krisztusban vagy Krisztus által közvetlenül működött az istenség. A megtestesülés titkát csak az tudja föltárni, aki mélységeinek közvetlen letéteményese, aki áldott Isten mindörökké.

58. §. Krisztus embersége.

Diekamp II § 6 7 30; *Bartmann* I § 86 87; *van Noort* 1, 1, 2; 1, 3, 4; *Pesch* IV n. 28–38 224–40; *Scheeben* II 750–61 III 266–80; *Petav.* Incarn. I 4–6 V 11 12 X 3–5. — *Thom* III 4 kk. 15 46, 7–8; Gent. IV 28–33; Compend. 226 k.; Verit. 26, 9–10; *Bonavent.* Brevil. p. 4 cp. 8 9; *Suarez* Incarn. disp. 2, 1; 15, 1–4; 38, 3; 34; *Salmant.* Tr. 21, disp. 24 25; *Billuart* Incarn. dis. 14 15; *Berti* XXVI dis. 1 2, 1; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 1 3; disp. 2, a. 3. — J. *Rappenhöner* Die Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi 1878; F. *Tillmann* Jesus der Menschensohn ⁴1921; G. A. *Müller* Die leibliche Gestalt Jesu Christi 1913; J. *Sickenberger* Leben Jesu 1916; A. *Steinmann* Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionswissenschaft 1919; M. *Hetzenauer* De genealogia Jesu Christi 1922; F. *Buysse* Jésus devant la critique 1925; O. *Graber* Im Kampfe um Christus 1927; B. A. *Stegmann* Christ the Man from Heaven 1927.

1. Krisztus emberi természete.

Tétel. **Az örök Ige valóságos, teljes, velünk azonos lényegű egyedi emberi természetet vett föl.** *Hittétel.*

1. *Jézus Krisztus valóságos ember.*

Tagadja a *doketizmus*, melynek képviselői a gnósztikusok közül különösen Saturninus, Basilides, azután Marcion, sok manicheus, a priszcillianisták, a monofiziták közül a fantaziaszták. Ezek mind az anyag rosszvoltának hiedelme alapján méltatlannak tartották, hogy Isten vagy Istenhez közel álló szellem az anyaggal szorosabb közösségre lépjen, és Krisztusnak csak látszat szerinti emberi külsőt és emberi természetet tulajdonítottak. Az *Egyház* ezekkel szemben a katolikus igazságot már az Apostoli hitvallásban kifejezésre juttatta, amennyiben külön kiemelte Krisztus emberi életének főbb mozzanatait; azután is majdnem valamennyi krisztologiai megnyilatkozásában, utoljára a középkorban fölújuló doketizmus ellen a jakobitáknak szánt határozatában foglalt állást.[1]

Bizonyítás. A *próféták* a Messiást igazi embernek jövendölik meg, aki asszonytól fogantatik és születik, az emberek közös sorsában osztozik, fárad, szenved és meghal.[2] Az *evangéliumok* pedig e jövendölések teljesedését bőségesen igazolják. A Szűztől született Krisztust pólyába takarják, körülmetélik, karjukra veszik. Nyilvános életében beszélnek, esznek vele, lábát könnyükkel öntözik; ő maga éhezik és szomjazik, elfárad és pihen,[3] félelemben és szorongásban van.[4] Júdásnak csókját viszonozza; a kereszt alatt összeroskad, halála után oldalából víz és

[1] *Denz* 710. [2] Gen 3_{15} Is 7_{14} 53. [3] Mt 4_2 11_{19} Lc 7_{24} 23_{46}; Jn 4_{6-8} 8_{24} 11_{33-5}. [4] Mt 26_{36-46} Jn 13_2; cf. 12. §.

vér folyt ki; holttestét vászonba takarják és eltemetik; sőt föltámadása után ő maga biztatja a tétova tanítványokat: «Tapintsatok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontja nincs, amint látjátok, hogy nekem van»[1]; amint már életében szívesen ember fiának vallotta magát és egyszerűen embernek is.[2] Későbbi szentírók, nevezetesen a «pneumás» Szent János egyenesen a dokéták ellen fordul: «Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit néztünk, és kezünk tapintott az életnek Igéjéről...»[3] Ugyanezt tanusítja Szent Pál.[4] Már az apostoli *atyák* a legerélyesebben állást foglalnak a doketizmus ellen. Ignác istenkáromlónak mondja azt, aki nem vallja Krisztust testhordozónak (σαρκόφορος)[5]; Tertullianus monografiát ír De carne Christi.[6]

Irenaeus pedig már *a teologiai megfontolást* is sorompóba szólítja, melyet aztán Szent Tamás szed rendbe[7]: *a)* Ha Jézus Krisztus nem igazi ember, akkor nem igazában halt meg érettünk, és nem igazában váltott meg bennünket.[8] *b)* De akkor nem is igazi Isten; mert mást mutatott, mint ami, vagyis hazudott. Sőt még az Irás is hazudott, mely őt igaz embernek tünteti föl, és így egyetemesen megrendül az igazságba vetett hitünk.[9] *c)* De a megtestesülés titka elveszti vigasztaló nagy erejét és középponti jelentőségét is: Jézus Krisztus nem volna igazi Immanuel, aki megföljebbezhetetlen módon megbecsülte emberségünket azzal, hogy méltónak találta fölemelni isteni létének ölébe. Sőt voltaképen mélyebben nyakába nyomta volna a szégyenigát. Úgy mutatkozott, mintha ember volna, de mégsem akarta magát beszennyezni az emberséggel; úgy tett volna, mint a nem egészen keresztény lelkületű nagyúr, aki leereszkedést mutat, de egész magatartásával elárulja, hogy voltaképen megveti azt a kört, melybe leereszkedett. A doketizmus mindig lappangó manicheizmus.

2. *Jézus Krisztus teljes ember.*

Ezt az igazságot kikezdte *Arius:* Ha az Ige teremtmény, vagyis teremtett szellem, akkor fölösleges kettőzni; nincs ok rá, hogy még emberi lelke is legyen. *Apollinaris* az antiochiai iskolával szemben, mely Krisztus egységét nagyon lazán fogta föl, helyes szándékkal, de rossz látással úgy akarta óvni Krisztusban a valóságos egységet, hogy trichotomiás fölfogása értelmében az eszes emberi lélek helyét az örök Igével foglaltatta el. Ezt a tévedést elítélte az I. konstantinápolyi, a kalcedoni (kiemeli: «igaz ember, eszes lélekkel») és a vienne-i zsinat.[10]

Bizonyítás. Az *Irás* szerint az Üdvözítő igazi emberi lelki életet élt: emberi erényeket gyakorolt, nevezetesen irgalmat, engedelmességet, alázatot, imádságot, szeretetet tanítványaival és barátaival szemben[11]; méltatlankodott, lélekben szomorkodott, örült.[12] Halálában Atyjának ajánlotta lelkét.[13] Ha tehát az Irás azt is mondja, hogy az Ige «testté» lőn, ez pars pro toto; miként sokszor lélek is = ember.[14] Az Apollinaris

[1] Lc 24$_{39}$. [2] Jn 8$_{40}$. [3] 1 Jn 1$_{1}$; cf. Jn 1$_{14}$ 1 Jn 4$_{1}$ 2 Jn$_{7}$. [4] Rom 5$_{15}$ 1 Cor 15$_{21}$ 1 Tim 2$_{5}$; cf. *Thom* III 5, 1 ad 1. [5] *Ignat.* Smyrn 5, 2; 2, 1; 3, 1–3; Trall 9, 1 2 10. [6] Cf. Marc. III 8. [7] *Thom* III 5, 1; Gent. IV 29 30. [8] *Iren.* III 18, 7. [9] *Iren.* V 1, 2; IV 33, 5; cf. *August.* Quaest. 83, 14. [10] *Denz* 65, 85; 480; cf. 148 216 40. [11] Mt 15$_{32}$ 20$_{34}$ Mc 1$_{41}$; Jn 5$_{30}$ 6$_{38}$; Mt 11$_{29}$; Mt 11$_{25}$ 14$_{23}$ Mc 1$_{35}$ Lc 6$_{12}$ 9$_{28}$ 11$_{1}$ Jn 11$_{41}$; Jn 13–17 Mc 10$_{21}$. [12] Mt 17$_{16}$ 23$_{13-39}$ Mc 8$_{12}$ 10$_{21}$ 14$_{33}$ Jn 2$_{15-7}$; Mt 26$_{38}$ Jn 11$_{35}$ 12$_{27}$; Jn 11$_{15}$. [13] Lc 23$_{46}$; cf. Mt 27$_{50}$ Jn 10$_{17}$ 19$_{30}$. [14] Pl. Lc 3$_{6}$ Ex 1$_{5}$; cf. *Thom* III 5, 3 ad 1.

előtti *atyák* is vallják, hogy Krisztus teljes ember: τέλειος ἄνθρωπος.[1] S jóllehet Apollinarisig inkább az Üdvözítő testiségét emelik ki, főként a dokétákkal szemben, és maga Atanáz is fiatal éveiben gondtalanul beszélt (leginkább σάρκωσις-t mondott), mihelyt Apollinaris föllépett, állást foglalt ellene;[2] Epiphanius az eretnekek közé sorolta, és az alexandriai zsinat 362-ben ünnepélyesen elítélte.

Ugyanakkor a *teologiai megokolást* is megkezdték, melynek eredményeit Szent Tamás[3] a következőkben foglalja össze: *a)* Ha az Úr Krisztus nem vett föl emberi lelket, azt nem is váltotta meg: quod assumptum non est, sanatum non est, τὸ γὰρ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον.[4] *b)* Ha Krisztusnak nem volt emberi lelke, nem élt igazi emberi életet, nem szerzett érdemeket, nem halt meg igazán, nem szállott alá poklokra, nem támadt föl igazán.[5] *c)* Visszataszító gondolat, hogy az Üdvözítő nem emberi természetet vett föl, hanem holttestet vagy eszes lélek nélküli merőben állati lényt.[6] Tehát itt is áll: a megtestesülés elvesztené központi jelentőségét.

3. *Jézus Krisztus velünk azonos lényegű.*

A *gnósztikusok* egy része, a 7. századi pauliciánusok, a quakerek, napjainkban a teoszofisták és *spiritiszták* szerint Krisztus éteri testet vett föl, mely Szűz Mária testén csak úgy átment, mint üvegen a napsugár, vagy mint vezetéken a víz. Ezzel szemben ünnepélyesen állást foglalt a *kalcedoni zsinat*, mely kimondja, hogy Krisztus azonoslényegű az Atyával is és velünk emberekkel is; a középkori tagadással szemben a II. lyoni, a vienne-i és a firenzei zsinat foglaltak állást.[7]

Bizonyítás. Az ószövetségi jövendölés szerint a Megváltó asszony szülötte, Ábrahámnak, Dávidnak ivadéka. Az *újszövetség* ezt megpecsételi: Az evangelisták adják családfáját,[8] és tanusítják, hogy szűztől és szűzből született: «Ime, méhedben fogansz és fiat szülsz»[9]; «Mikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, ki asszonytól lett».[10] Ha az Apostol az Urat mennyei Ádámnak nevezi,[11] csak azt akarja kifejezni, hogy személye szerint mennyből való, hisz örök Ige; továbbá mennyei erő, a Szentlélek ereje formálta az anyaméhben. Ezt megismétlik az *atyák*. Sűrűn hangoztatják, hogy Krisztus Dávid fia,[12] és nyomatékozzák, hogy az Irás szerint szűz*ből*, szűz *által* lett emberré.[13]

De ennek az igazságnak *teologiai jelentőségét* is teljes mértékben látják és kellően kifejezésre is juttatják. Gondolataikat Szent Tamás így foglalja össze[14]: Az Úr Krisztus másképp is ölthetett volna testet, úgy hogy igaz emberségén csorba ne essék. De illő volt, hogy Szűz Máriától vegyen testet, és ezáltal Ádám ivadéka legyen és nekünk vérrokonunk, akinek tehát ugyanaz a vér csörgedez ereiben, mint nekünk. *a)* Illett Isten igazságához, hogy onnan támadjon a jóvátevő, ahonnan a sértés jött.[15] *b)* Illett

[1] *Ign.* Smyrn 4, 2; cf. *Clemens R.* 49, 6; *Iren.* V 1, 1; *Tertul.* Carn. Chr. 10, 12; *Origen.* Princip. II 6, 5. [2] *Athanas.* C. Arian. III 30; *Epiphan.* Haer. 77, 2 25. [3] *Thom* III 5, 3 4; Gent. IV 32 33. [4] *August.* in Jn 23, 6; *Nazianz.* Epist. 101, 7; *Athanas.* Epist. ad Epict. 7. [5] *Nyssen.* Adv. Apoll. 7, 34 kk. [6] *August.* Epist. 137, 3, 11; 140, 4, 12; Fid. symb. 4, 10. [7] *Denz* 462; 480; 710; cf. 40 148. [8] Mt 1₁₋₁₇ Lc 3₂₃₋₃₈. [9] Lc 1₃₁; cf. Mt 1₁₆. [10] Gal 4₄; cf. Rom 1₃ Act 2₃₀. [11] 1 Cor 15₄₇. [12] *Ign.* Smyrn. 1, 1; Eph. 18, 2; 20, 2; *Iustin.* Dial. 100; *Iren.* III 22, 1; IV 14, 2 3; Epid. 33. [13] *Tertul.* Carn. Chr. 22; *Athanas.* Spirit. S. 5. [14] *Thom* Gent. IV 4, 6. [15] Cf. *Iren.* III 21, 10.

Isten jóságához, hogy abból a nemzedékből támadjon a győző, melyet a sátán leigázott.[1] *c)* Isten hatalmának nagy bizonysága, hogy a mélységbe bukott, halálra sebzett, a bűn minden átkát nyögő emberi nem tövén fakasztotta a teremtés legszebb virágát, az ember Krisztust. Ez egyúttal igaz nagy vigasztalás forrása és biztos szer ama sötétlátás ellen, mely az emberi nem értékét illetőleg nem ritkán épen a jobbakat megkisérti; nem lehet az mindenestül gonosz fajzat, megbecsülésre, fölkarolásra teljesen érdemetlen nemzedék, melyet Isten méltónak talált arra, hogy családfájába kapcsolódjék és vér legyen az ő véréből.

Kérdés. *Zsidó-e az Úr Krisztus szent embersége szerint? — Felelet.* Ha a zsidó névvel vallást vagy szellemerkölcsi jelleget és irányt akarunk jelölni, akkor Krisztus nem zsidó. Hisz tanító tevékenységének egyik irányelve, hogy a zsidó szellemet pellengérre állította,[2] és tanításával meg példájával egyszersmindenkorra megszabadította tőle még a jóindulatú zsidókat is. Ha a zsidó név fajt jelent, akkor áll az Üdvözítőre, mit Szent Pál mond: «Az izraeliták közül való Krisztus test szerint».[3] Ezzel ugyanis betetőzte a zsidó nép választottságának kiváltságát és az Izraelnek tett igéreteket átvezette az egész emberiségre, melyet igazi, lélekben való Izraellé azaz Istenért küzdővé avatott.

2. Krisztus szenvedő-képessége.

Tétel. **Jézus Krisztus emberi természete valósággal szenvedésre képes.** *Hittétel.*

Tagadják a *dokéták*, kikhez ebben a kérdésben a *monofizitáknak* egy része is csatlakozott (aphthartodocetae, phantasiastae); míg sokan mások közülök a katolikus köztudat nyomása alatt, azonban saját alapelveik föladásával a helyes tanítást képviselték (kiket monofizita ellenfeleik phthartolatrae-nak gúnyoltak); sőt egy részük attól sem riadt vissza, hogy formálisan Istent mondja szenvedékenynek (theopaschitae). Az efezusi zsinat kiközösítette azokat, «kik nem vallják, hogy Krisztus testében szenvedett, testében keresztre feszíttetett, és testében ízlelte meg a halált». Megismételte a firenzei zsinat a jakobíták számára.[4]

Bizonyítás. Az evangéliumok az Üdvözítőt csakugyan annak mutatják, aminek a próféta megjövendölte: fájdalmak férfiának, aki éhezett, szomjazott, fáradott[5]; tehát testileg szenvedett. Lázár sírjánál könnyezett; méltatlankodott[6]; tehát lelkileg is szenvedett. Közvetlenül halála előtt «kezdett remegni és gyötrődni és mondá nekik: szomorú az én lelkem mindhalálig»,[7] és a legnagyobb fájdalom kitörésével lehelte ki lelkét: «Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem».[8] Mindezekben közvetlenül ugyan csak a szenvedés ténye jut kifejezésre. De nincs kétség benne, hogy az Üdvözítő a szenvedések gyökerét, a szenvedésre való fogékonyságot, a szenvedékenységet is magában hordozta, amint kitűnik az emmausi tanítványoknak mondott szavaiból: «Hát nem ezeket *kellett*-e szenvedni a Krisztusnak, és úgy menni be az ő dicsőségébe?»[9]

[1] Cf. *August.* Trinit. XIII 18, 23. [2] Mt 5 23 Jn tot.; cf. Gal tot. [3] Rom 9$_5$. [4] *Denz* 124; cf. Decr. pro Jacob. *Denz* 708; 429. [5] Is 53$_3$; Mt 4$_2$ Jn 4$_7$ 19$_{28}$; 4$_6$. [6] Jn 11$_{33}$; Mc 3$_5$ Jn 2$_{15}$. [7] Mc 14$_{33}$; cf. Mt 26$_{37}$. [8] Mt 27$_{46}$. [9] Lc 24$_{26}$.

Az *atyák* közül a spiritualizálásra hajló alexandriaiak mestere Kelemen ugyan azt állítja, hogy az Üdvözítő a pusztában csak látszat szerint éhezett[1]; általában azonban azt vallják Szent Ágostonnal,[2] hogy ha az Üdvözítőt ifjan keresztre nem feszítették volna, akkor is a természet rendje szerint megöregedett és meghalt volna; tehát a szenvedések csirája és fogékonysága megvolt benne. Csupán Hilarius tanít úgy, hogy «valóságos emberi természetet tulajdonít ugyan Krisztusnak, de úgy gondolja, hogy természetszerű állapota volt a színeváltozása, tengeren-járása, igény- és szenvedésnélkülisége; szenvedése pedig külön csoda».[3]

A *teologiai megfontolás* Szent Tamással[4] azt találja, hogy *a) az emberi természettel velejár* a szenvedésre való fogékonyság, úgy hogy a boldog ősállapotban is csak az épség természetkívüli ajándéka szorította háttérbe a hatásait. Ha tehát az Üdvözítő embersége ment lett volna a szenvedékenységtől, az csak külön erre irányuló természetkívüli adomány eredménye lehetett volna. De ezt nem lehet és nem szabad apriori föltételezni; mintha t. i. az Igével való személyes egység természetszerű hatékonysággal átjárta volna az emberséget, miként a belül égő tűz a vaskatlant, s mintha kiégetett volna onnan mindent, ami emberi gyarlóságra emlékeztetett. Az ilyen következtetésben ugyanis monofizitizmus lappang. Téves tehát némely középkori hittudósnak (Hugo a s. Victore, Philippus Bonae Spei; előbb Hilarius) az a nézete, hogy az Üdvözítő természetszerű állapota a szenvedésre való képtelenség volt és szenvedékenysége csak csoda útján volt lehetséges. *b)* Az Üdvözítő *érdemszerző* engesztelő tevékenysége igazi emberi tevékenységet követel, nevezetesen emberi nehézségek iránti fogékonyságot tételez föl. *c)* A megtestesülés titkának egyik legjelentősebb értéke, hogy az Üdvözítő megföljebbezhetetlen szemléleti oktatást ád, miként kell a belső és külső szenvedéseket Istenben gyümölcsösen viselni. A csapásoktól sujtott és szorongásokban vívódó ember számára pótolhatatlan *erőforrás*, hogy minden szenvedését bizalommal teheti le az Üdvözítő keresztjének lábához: «Mi dicsőség az, ha mint vétkesek arculütéseket elszenvedtek? De ha jót cselekedvén, békével tűrtök, ez kedves Isten előtt! Mert erre vagytok hivatva, minthogy Krisztus is szenvedett érettünk, példát hagyván nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek».[5] Ez az érték elenyésznék, ha az ember a maga valóságos keresztjét Krisztusnak csak festett kálváriájára vihetné föl. Más oldalról nagy *vigasztalás*, hogy az Üdvözítő úgy mint senki más járta azt az iskolát, hol egyedül lehet megtanulni, megérteni, viselni egész terjedelmében és tragikumában az emberi szenvedést és nyomorúságot: a tulajdon átélés iskoláját. Nem olyan főpapunk van, aki ne tudna szánakodni erőtlenségünkön, hanem olyan, aki mindenben hasonlóképen kisértést szenvedett mint mi, a bűnt kivéve.[6]

Nehézség. Biztos katolikus tanítás szerint Krisztus földi életében is *boldog istenláló volt.* Mikép szenvedhetett tehát? *Megoldás:* 636. lap.

Az Üdvözítő szenvedésre való fogékonyságának természete. Minthogy a szenvedékenység az emberi természetnek egyik alkotó eleme,

[1] *Clemens Al.* Strom. VI 9, 71; cf. *Ambr.* in Lc 4, 16. [2] *August.* Peccator. merit. II 29, 18. [3] *Hilar.* Trinit. X 23 37. [4] *Thom* III 14, 1. [5] 1 Pet 2_{20}. [6] Heb 4_{15}; cf. 2_{17}.

biztos, hogy az Úr Krisztus *fölvette mindazokat a lelki-testi bajokat és gyarlóságokat, melyek velejárnak az emberi természettel általában*, tehát azokat is, melyek emberi becslés és ízlés szerint dicstelenek ; hisz «a bűn testének hasonlóságát»[1] öltötte föl.

De már *nem vállalta azokat a gyarlóságokat, melyek* nem az emberi természettel mint olyannal, hanem annak *egyéni kialakulásával járnak*, amilyen pl. testi rútság, betegségek, nyomorékság. Ezért téves némely régi atyának az a hiedelme, hogy az Üdvözítő törpe és csúf termetű volt.[2] De alaptalan az a Jeromos óta többször megújított fölfogás is, hogy a legszebb volt az emberek között,[3] vagy hogy épen olyan külsejű volt, mint Ádám (Tertullianus). *Az Üdvözítő külsejére nézve* az isteni gondviselés kifürkészhetetlen bölcsesége teljes tájékozatlanságban hagyott. Akik pedig jámbor elgondolásban vagy művészetben ábrázolni akarják, azoknak nem szabad feledni, hogy a teremtésnek egy egyetemes törvénye szerint az isteni bölcseség műveit szám és mérték jellemzi, továbbá, hogy a szellem szab törvényt az anyagnak ; tehát az Ige látható megjelenése, a teremtés koronája és remeke, külsőleg is mindenképen méltó teofania volt ; de a megváltás föladatainak szellemében, nem pedig a megdicsőülés állapotának megokolatlan elővételezésével.

A *lelki gerjedelmeket és indulatokat* Krisztus csak annyiban engedte magához, amennyiben azok a lélek erkölcsi kiválóságára nem vetnek árnyékot. Ezért Szent Jeromos nem rohanó és ragadó szenvedélyeket, hanem csak szenvedelem jellegű teljesen fegyelmezett lelki hullámzásokat akar Krisztusnak tulajdonítani (non passiones, sed propassiones) ; és ebben egyetértenek vele a nagy teologusok.[4] Mivel így az Üdvözítő szenvedőleges lelki élete teljesen akaratának uralma alatt állott, és mert a Logos teljesen szabad elhatározásból vállalta a szenvedést, melynek jogcímét, a bűnt nem ismerte, Szent Tamás teljes joggal mondhatta, hogy az Üdvözítő nem természetétől fogva, hanem szabad elhatározásból szenvedett ; természetünk gyarlóságait nem vonta magára, hanem magára vállalta (non contraxit, sed assumpsit).[5]

59. §. Krisztus személyes egysége.

Diekamp II § 11–13 16 17 19 ; *Bartmann* I § 89 91 ; *van Noort* 1, 1, 3 ; *Pesch* IV n. 39–46 135–59 ; *Scheeben* II 763–828 900–08 ; *Petav.* Incarn. III IV 1–12 V 1–12 VI VIII–X XII 18–20. — *Bonavent.* Brevil. p. 4, cp 2 ; *Thom* III 18 19 Gent. IV 33 35 k. ; *Suarez* Incarn. disp. 15, 5–7 ; 16 17 ; *Salmant.* Tr. 21 disp. 10 17, dub. 1 2 ; *Billuart* Incarn. dis. 4 18, 1 ; *Berti* XXVI dis. 3 ; dis. 2, 3–4 ; *Frassen* Incarn. disp. 1, a. 2, s. 3 ; disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 2. — A. *Rehrmann* Die Christologie des h. Cyrill v. Alexandrien 1902 ; J. P. *Junglas* Leontius von Byzanz 1908 ; J. *Lebon* Le monophysitisme sévérien 1909 ; M. *Waldhäuser* Die Kenose und die moderne protestantische Theologie 1912 ; A. H. *Schumacher* Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5–8 1914 ; G. L. *Bauer* Die neuere protestantische Kenosislehre 1917 ; D. *Mingoja* De unione hypostatica 1926 ; A. *Sartori* Il concetto di ipostasi e' enosi dogmatica ai concili di Efeso e di Calcedonia 1927.

[1] Rom 8_3. [2] Is 53_2-ra való tekintettel. [3] Ps 44_3-ra való tekintettel. [4] *Hieron.* in Mt 26, 37 ; *August.* Civ. Dei XIV 9, 3 ; *Leo M.* Epist. 35, 3 ; *Thom* III 15, 6. [5] *Thom* III 14, 2 3 ; cf. Jn 10_{17-8} 14_{31} 18_6 19_{30} ; *August.* Gen. Manich. I 8, 14.

1. A személyes egység Krisztusban.

Tétel. **Jézus Krisztus egy isteni személy két természettel.** *Hittétel.*

Magyarázat. Jézus Krisztusban a valóságos istenség és a valóságos emberség úgy egyesül, hogy Krisztus valósággal egy alany, egy személy, még pedig az örök Ige személye. Ellenére járnak, kik azt tanítják, hogy Krisztusban két személy van, isteni és emberi, melyek szorosan együvé tartoznak ugyan, de mégis két önálló valóként állítják egymás mellé Krisztusban az Istent és az embert. Igy a nesztorianizmus, a nyugati adopcianizmus, Günther. A katolikus igazságot ünnepélyesen kimondta az efezusi és kalcedoni zsinat.

Bizonyítás. A *Szentírás* a tételt tanítja azzal, hogy valósággal Istennek (57. §) és valósággal embernek (58. §) mondja ugyanazt az egy Krisztust; tehát két sor állítmányt mond ki egy alanyról. Minthogy azonban az állítmányok alanya az önálló való (suppositum, hypostasis), Jézus Krisztus csak egy személy; és mivel az isteni személy semmikép sem szűnhetik meg a maga önállásában, az csak isteni személy lehet; még pedig az Irás állandó tanusága szerint a második szentháromsági személy. A Szentírásnak ez a fölfogása különösen világosan kitetszik ott, ahol egy mondatban állít Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat. Igy beszél maga az Üdvözítő: «Senki sem ment föl mennybe, hanem csak az, ki mennyből szállott alá, az Emberfia, ki mennyben vagyon».[1] Igy tanítanak az apostolok: «Az élet szerzőjét megöltétek»[2]; «Ha ismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát».[3] Csaknem formulaszerű határozottsággal szól Szent János: «Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige ... és az Ige testté lőn és miköztünk lakozék».[4] És Szent Pál: A Krisztus Jézus mikor «Isten alakjában volt, nem tartotta ragadománynak, hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette önmagát, fölvette a szolga alakját, emberekhez hasonló lett és külsejében úgy jelent meg, mint ember».[5] Itt világosan ki van mondva, hogy az Ige, aki Isten alakjában volt, tehát aki Isten, emberré lett. Ám valamivé lenni (γενέσθαι) Isten nem tud úgy, hogy meg ne maradjon annak, ami volt; hisz teljességgel változatlan (30. § 1); sem új, emberi személlyé nem tud lenni, mert a személy közölhetetlen valóság.[6] Tehát csak új emberi természetté válhatik. De megint nem merőben erkölcsi egységben (mint pl. két jegyes), mert bármily szoros erkölcsi egység nem fejezhető ki igy: a vőlegény feleséggé lett. Isten lakott és működött a prófétákban és Keresztelő sz. Jánosban, tehát a legbensőbb erkölcsi egységre lépett velük; s az Irás még sem mondja soha, hogy Isten prófétává vagy Keresztelő sz. Jánossá lett.

A *szentatyák* kezdetben megmaradtak a Szentírás beszédmódja mellett; különösen Ignác; ugyanigy Melito: «Isten a zsidók kezétől szenvedett halált». Irén szerint Krisztus csak úgy engesztelhette meg az embert Istennel, ha egy való, aki Isten és ember egyszersmind.[7] Sőt *Tertullián* szinte elővételezi a kalcedoni zsinat tanítását: «Két állapotot

[1] Jn 3$_{13}$; cf. 2$_{19}$ Eph 4$_{10}$ Jn 17$_{5}$; Mt 1$_{20-23}$ 3$_{13-17}$ 4$_{2}$ 11. [2] Act 3$_{15}$. [3] 1 Cor 2$_{8}$; cf. Rom 9$_{5}$ Col 2$_{9}$ 12. [4] Jn 1$_{1-14}$. [5] Phil 2$_{5-7}$. [6] *Thom* Gent. IV 34, 3. [7] *Ign.* Eph 18, 2; 7, 2; Rom 6, 3; cf. 592. lap; *Melito* Fragm. 8; *Iren.* III 16, 9; IV 33, 11.

látunk, nem összekeverve, hanem egybekötve, egy személyben, az Isten és ember Jézust. *Origenes* nézetét eléggé jelzik a titok tartalmának kifejezésére alkotott műszavai: θεάνθρωπος, θεὸς σαρκοποιηθείς.[1] De abban az időben már nagy hullámokat vetettek a szentháromsági mozgalmak, melyeknek eredménye volt az Ige örök szentháromsági vonatkozásainak tisztázása és isteni természetének megvédése. Mikor aztán 370 körül Apollinaris a monofizitizmus elővételezésével Krisztus emberségét megcsonkította és egy természetet tanított, az antiochiaiak pedig lazították Krisztus egységét, az alexandriaiak, a nyugatiak és a kappadókiaiak nagy egyértelműséggel vonultak föl e tétel védelmére: két valóság, két természet, de egy személy. *Nazianzi sz. Gergely* szerint a megtestesülés a Szentháromság titkának visszája: Krisztus más és más valami, de nem más és más valaki; a Szentháromságnál épen fordítva van.[2] Szent *Ágoston* röviden és szabatosan kimondja: «Megjelent a mi közvetítőnk, aki személyének egységébe kapcsolta mindkét természetét».[3] Nagy sz. Leo Flavianus konstantinápolyi püspökhöz intézett híres dogmatikai levele, mely a kalcedoni zsinat atyáinak oly biztos irányt mutatott a nesztorianizmus és monofizitizmus végletei közt, voltaképen csak Tertullián és Szent Ágoston gondolatainak és kifejezéseinek fölújítása és szabatos összefoglalása. *Alexandriai sz. Ciril* aztán buzgóságával, elszántságával és teologiai lángelméjével nemcsak diadalra segítette a katolikus igazságot a nesztorianizmussal szemben, hanem azt teologiailag is megokolta és lényegesen kimélyítette: *a)* Ha az Ige nem vette föl az emberséget személyes egységébe, hanem csak lakik benne, nem lett igazán emberré, s szenvedésének és halálának nincs igazán végtelen értéke, minthogy azok merőben emberi teljesítmények.[4] *b)* Akkor Szűz Mária sem Isten-anya, θεοτόκος, hanem egyszerűen ἀνθρωποτόκος;[5] *c)* a szentáldozás pedig emberevés, ἀνθρωποφαγία.[6]

Igy a személyes egységnek nemcsak valósága, hanem mivolta is tisztázódott. De a kifejezésmód, a *terminologia* egyelőre még küzdött a már szabatosan kialakított gondolattal. A monofizitizmus előtti atyák gondtalanul beszélnek; náluk az egység neve sokszor egyszerűen összetétel (σύνθεσις, unio), összekötés (συνάφεια, consertio), elegyedés (μῖξις, κρᾶσις, mixtio); az egyesítés pedig testté levés (ἐνσάρκωσις, ἐνσωμάτωσις, incarnatio, incorporatio), emberré levés (ἐνανθρώπησις, inhumanatio). Mikor az antiochiaiak nagyon lazán fogták föl Krisztusban az istenség és emberség egységét, épen Alexandriai sz. Ciril is használt olyan formulákat, melyek könnyen az ellenkező félreértésekre adhattak okot. Igy nekiszegezte Nestoriusnak Apollinaris-nak egy kifejezését: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, mely monofizita hangzású; azonban Ciril ajkán egészen ortodox. Abban az időben ugyanis a φύσις krisztologiai nyelvhasználata nem volt még a φύσις = οὐσία értelmében rögzítve szemben a ὑπόστασις-al

[1] *Tertul.* Prax 27; *Hippol.* C. Noet. 15. *Origen.* Cels. I 66; II 9; in Mt comm. ser. 65. [2] *Nazianz.* Epist. 101 ad Cledon. 1, 3; Or. 73, 2; 2, 23; 30, 8; cf. *Athanas.* Epist. Epict. 2 4; Adv. Apoll. 1, 12 16; *Epiphan.* Haeret. 20, 3; Ancor. 120; *Ambr.* Incarn. 5, 5; Fid. II 9, 77. [3] *August.* Epist. 137, 3, 9. [4] Quod sit unus Christus (M 75, 1284 a); anath. 12 *Denz* 124; De recta fide ad reginas (M 76, 1292 kk.). [5] De recta fide 6 9; Hom. pasch. 17. [6] Adv. Nestor IV 5; Epist. 17; anath. 11 *Denz* 123.

vagy πρόσωπον-al ; hanem a φύσις itt a magánálló természetet jelenti, tehát egyértelmű a ὑπόστασις-szal. Ilyen értelemben használták a nesztoriánusok ; tehát indokolva volt az ő nyelvükön rögzíteni és kifejezni a katolikus igazságot : Krisztusban egy önálló természet van az egyesülés előtt, a Logos ; s az egyesülés után is ez az egy marad.[1] Ez a kifejezés Cirilnek azért is ajánlatosnak látszott, mert erélyesen kifejezésre juttatta, hogy Krisztusban az egység nem erkölcsi vagy gondolati, hanem valóságos : ἕνωσις κατ' οὐσίαν, φυσική, οὐσιώδης. Ugyanígy kell elbírálni azt a formuláját is : «Az egyesülés előtt két természet (egy valóságos : az Ige, és egy gondolt : az emberség), az egyesülés után egy önálló természet, t. i. az Ige természete». Továbbá : «Az egyesülés után a két természet csak gondolatban (θεωρίᾳ μόνῃ, contemplatione ; így Agatho pápa is) választható szét» ; vagyis nem valóságban elkülöníthetők, hanem csak gondolatban megkülönböztethetők. Ciril kifejezéseit ily értelemben jóváhagyta a II. konstantinápolyi zsinat 553-ban.[2] A görög krisztologiai nyelvhasználatot csak bizánci Leo (és antiochiai Efrém † 545) rögzítette, amennyiben az egység jelölésére a ὑποστατική-t, καθ' ὑπόστασιν-t foglalta le végleg. A latin nyelvhasználat Tertullianus óta (natura–persona) biztos és egyöntetű volt.[3]

A teologiai *megfontolás* meg tudja mutatni, hogy Istennek és embernek egyesülése csak az isteni személyben mehet végbe. A természetek másféle egyesítése ugyanis elgondolható elegyítés útján (monofizitizmus), de ennek ellene mond Isten változhatatlansága ; vagy járulékos, ú. n. erkölcsi egyesítés útján (nesztorianizmus), de ez nem lehetséges Isten tiszta létteljessége miatt : Istenben nincsenek járulékok ; vagy pedig összetevés útján (panteista módon), de ez ellen tiltakozik Isten abszolút egyszerűsége : Isten sem forma sem anyag útján nem egészíthető ki. Marad tehát mint egyedül lehetséges mód az isteni személyben való egyesítés.[4]

Függelék. Az örök Ige embersége lényeges alkotó részeit mind közvetlenül vette föl személyének egységébe. Ez a hittudósok *általános nézete.* Következik abból, hogy ellenkező esetben a személy közvetlen egységébe föl nem vett részeknek önálló létük volna és így Krisztus embersége nem volna teljes és egységes, következésképp nem volna igazi emberi természet. Ez pedig ellenmond a krisztologia második alapdogmájának. Ez érvényes kivált az Üdvözítő szent vérére is, melyet ő maga a tulajdon testével állít egy sorba, és mint saját vérét említ.[5] Csakis így biztosítható számára az a végtelen értékesség, melyet a szentírók[6] és az Egyház meggyőződése neki tulajdonít : «Krisztus vérének egy csöppje az Igével való egysége miatt elég lett volna váltságunkra».[7]

Azok a járulékos testrészek, melyek a természetszerű emberi anyagforgalomban kiválnak a szervezet kötelékéből (verejték, könnyek is) természetesen rendeltetésüknek megfelelő módon voltak az Ige egységébe fölvéve. Ezeknek emberi létet a lélek informáló (azaz elevenítő, egységesítő, szervező) tevékenysége ád ; s ezért a lélek az a természetszerű kapocs, mellyel Isten azokat személyéhez hozzáfűzi. Főként ebben az értelemben mondják a skolasztikusok : Krisztus a testét a lélek közvetítésével vette

[1] *Cyril. Al.* Epist. 17 (M 77, 116 c.). [2] *Denz* 219 258. [3] Cf. *August.* Trinit. V 8. [4] *Thom* III 2, 1 2. [5] Mt 26$_{26\ 28}$ Jn 6$_{53}$.. Heb 9$_{12}$. [6] 1 Pet 1$_{19}$ Lc 22$_{20}$ 1 Cor 6$_{20}$ Eph 1$_{7}$, Heb 9$_{12}$.. 1 Jn 1$_{7}$, Ap 7$_{14}$. [7] Igy VI. Kelemen *Denz* 550 ; cf. *Thom* III 54, 2 ; Quodl. 5, 5.

föl (corpus assumpsit mediante anima). Az emberi járulékok magától értődőleg az emberi szubstancia közvetítésével vannak az Ige egységébe fölvéve ; mert hisz azoknak csak benne van létük mint természetszerű hordozójukban.

2. A személyes egység tartama.

Tétel. **Az Ige az emberi természetet fogantatása pillanatában vette föl és többé le nem teszi.** *Hittétel.*

1. *Az Ige az emberi természetet fogantatása pillanatában öltötte föl.* Már az Apostoli hitvallás mondja: Fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától. A dogmával össze nem egyeztethető a preexisztencianizmus, melyet az origenisták Krisztus emberségére is alkalmaztak. Elítélte az 543-i konstantinápolyi zsinat.[1]

Bizonyítás. A *Szentírás* nem hagy kétséget az iránt, hogy az Ige Jézus Krisztus fogantatásakor öltött testet: «Mikor elérkezett az idők teljessége, elküldte Isten Fiát, ki asszonyból lett, ki a törvény alattvalója lett».[2] Az *atyák* helyes teologiai érzékkel Szűz Mária Isten-anyaságából vezették le a tételt.[3] Nagy sz. Leo pedig azt mondja: «Nem úgy öltötte föl az emberi természetet, hogy előbb teremtődött és utóbb fölvette, hanem fölvételekor teremtődött».[4]

2. *A személyes egység a létrejötte után nem szűnik meg többé.* Az *origenisták* szerint Krisztus az utolsóítéletkor leveti testét ; így a szeleuciánusok is Ps 18$_6$-ra való hivatkozással. Ancyra-i Marcellus és tanítványa Photinus szirmiumi püspök pedig azt tanította, hogy az Üdvözítő az idők végén egyáltalán leteszi emberségét. Ellenük irányul a konstantinápolyi hitvallás cikkelye: «uralmának nem leszen vége»[5] ; a kalcedoni zsinat nyomatékozza, hogy az Ige az emberséget elválhatatlanul vette föl.[6]

Bizonyítás. «Az ő országának nem leszen vége.»[7] «Mivel örökké megmarad, örök papsága van.»[8] Királyságát és papságát ugyanis az Üdvözítő mint ember gyakorolja. Továbbá: «Jézus Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké.»[9] A *szentatyák*[10] ennek teologiai okát is megadják: «Az Isten nem bánja meg adományait és hivását»[11] ; vagyis természetfölötti ajándékait nem vonja meg, hacsak a címzett érdemetlenné nem válik. Minthogy ez az Üdvözítőnél ki van zárva, Isten nem vonja meg tőle a személyes egység kegyelmét.

3. *A személyes egység nem szakadt meg az Üdvözítő halálának három napja alatt sem. Biztos.* Sok gnósztikus és manicheus azt gondolta, hogy az Üdvözítő emberségét szenvedése idején elhagyta istensége ; Leporius szerzetes (418) azt tanította, hogy szenvedésekor nem ugyan a lelkét, hanem a testét elhagyta az istensége. A tételt jelzi az *Apostoli hitvallás*, mikor Krisztusról azt mondja, hogy meghalt, eltemettetett, pokolra szállt ; ezeknek az állítmányoknak ugyanis Krisztus csak úgy lehet az alanya, ha hoz-

[1] *Denz* 204. [2] Gal 4$_4$; cf. Rom 1$_9$ 9$_5$ Lc 1$_{31-3}$. [3] *Cyril Al.* Epist. I ad Nest. [4] *Leo M.* Epist. 35, 3 ; cf. *Nyssen.* Adv. Apoll. 53 ; *Lerin.* Common. 15 ; *Damascen.* III 2, 3 ; cf. *Thom* III 33, 2. [5] Cf. Tolet. XI *Denz* 287. [6] *Denz* 148 ; cf. 283. [7] Lc 1$_{33}$; cf. Dan 7$_{24}$ Mich 4$_7$. [8] Heb 7$_{24}$; cf. Ps 109$_4$. [9] Heb 13$_8$. [10] *Cyril. H.* Cat. 15,' 27 ; *Chrysost.* in Jn hom. 12, 3 ; *Leo M.* ser. 30, 6 ; *Nyssen.* Adv. Apol. 53. [11] Rom 11$_{29}$.

zája tartozik a teste is, a lelke is. A *Szentírás* ugyanezt fejezi ki : «Ha ismerték volna, sohasem feszítették volna keresztre a dicsőség Urát.»[1] Ez a *szent atyák*nak is hite.[2] *A teologiai megfontolás* csak az előző tételnek, a személyes egység szétválaszthatatlanságának következményét látja benne.

Nehézség. A keresztfán az Üdvözítő fölkiált : «*Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem!*»[3] — *Megoldás.* Némely szentatya[4] és több korai skolasztikus azt gondolta, hogy az Üdvözítő halála csak úgy vált lehetségessé, hogy az Ige, aki Jn 1₄ szerint Élet, visszavonult emberségétől. De ez az értelmezés ellenmond a személyes egység fölbonthatatlansága dogmájának, azért el kell ejteni, ha a szöveg egyáltalán enged más magyarázatot ; annyival inkább, mert maga az Üdvözítő ezután fölkiált : «Atyám, a te kezedbe ajánlom az *én* lelkemet !»[5] S csakugyan van helye más magyarázatnak : Az Üdvözítő fölkiáltása kétségtelenül a *21. zsoltár idézése;* és a közvetlenül következő fölkiáltás : «Teljesedett !» fölkínálja azt a gondolatot, hogy az Üdvözítő messiási művének befejezésekor jónak látta kifejezetten megállapítani, hogy az összes messiási jövendöléseknek és kötelezettségeknek eleget tett, annak is, mely a legsúlyosabb volt valamennyi között és a legjámborabb zsidóknak is legnehezebben fért a fejébe : a Messiás megvívta haláltusáját is, és ezzel teljessé tette azt, amit a Messiásnak cselekednie kellett. Amennyiben *lelki állapotot* is akart kifejezni, a szó közvetlenül kínálkozó értelme (a mi szavunk járása szerint is a sors-sujtotta vagy nagy bűnös emberre azt mondjuk : elhagyta az Isten) : Isten elhagyta a szenvedő Krisztust, amennyiben nem adta meg rendkívüli segítségét, amennyiben nem vette el tőle a legkeserűbb poharat. «Megvonta oltalmát, de nem bontotta meg egységét».[6]

3. A két természet épsége a személyes egységben.

Tétel. **Jézus Krisztusban az egyesülés után is fönnmarad a két természet, össze nem elegyítve és el nem változva.** *Hittétel* a monofizitizmussal szemben a kalcedoni zsinat tanítása értelmében.

Bizonyítás. Ez a hittétel *következmény* az előzőkben megállapított két sarkalatos krisztologiai tételből : Krisztus valóságos Isten ; Krisztus valóságos ember. Mindkettőt ugyanis úgy igazoltuk, hogy az élő egységes Krisztusról állapítottuk meg, hogy világosan fölismerhetők rajta az isteni és emberi természet tulajdonságai. Tehát ezeket az egység nem keverte össze és nem homályosította el.

Igy tanítanak a *szentatyák* már jóval a kalcedoni zsinat előtt.[7] Szent Ágoston beszél valamennyinek nevében : «Ismerjük el Krisztusban a két természetet ; az istenit t. i., melynél fogva egyenlő az Atyával, és az emberit, melynek értelmében nagyobb az Atya».[8] Ha tehát Krisztusban az egységet összevegyítésnek mondják (mixtura, commixtio), az egységnek csak

[1] 1 Cor 2₈. [2] *Nyssen.* Eunom. II (M 45, 548 b.) ; adv. Apol. 17 46 ; *Athanas.* C. Arian. III 57 ; *August.* in Jn 69, 3 ; 78, 2 ; ser. 213, 3 ; *Leo M.* serm. 67, 7 ; 68, 1. [3] Mt 27₄₆. [4] *Ambr.* in Lc X 127 ; *Epiphan.* Haeres. 69, 64 ; *Hilar.* Trinit. X 65. [5] Lc 23₄₆. [6] *Hugo Vict.* Sacram. II 1, 10 ; *Thom* III 50, 2. [7] *Ign.* Eph 7, 2 ; *Tertul.* Prax. 27 ; Carn. Chr. 5 ; *Athanas.* Epist. ad Epict. ; *Nazianz.* Epist. 101, 8 ; *Nyssen.* Adv. Apoll. 40 ; *Ambr.* Fid. II 9, 77 ; *Hilar.* Trinit. IX 3. [8] *August.* in Jn 78, 3.

szilárdságát és fölbonthatatlanságát, illetőleg a két természet szoros egységét, egymásba-járását (perichoresis) akarják kifejezésre juttatni[1] Ők ennek *metafizikai okát* is adják : abszolút változhatatlanságánál és egyszerűségénél fogva Isten nem elegyülhet más természettel, sem annak formájává nem válhatik. Ezért teljesen elhibázott valami több ortodox protestánsnak kenózis-tana, mely hivatkozva Szent Pálra : «kiüresítette önmagát» (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) azt tanította, hogy a megtestesülésben Krisztus nem élt istenségével (így a 17. századi giesseni kenótikusok), vagy épenséggel lemondott némely isteni tulajdonságról, nevezetesen mindentudásáról, egyetemes jelenlétéről és mindenhatóságáról (így a 19. században Thomasius, Bensow, ma is sok anglikán).

Folyomány. **Jézus Krisztusban két akarat és két tevékenység van.** *Hittétel* a Constantinopolitanum III. értelmében.

A *monoteletizmus és monergizmus* szerint Krisztus összes tevékenységei az Igéből fakadnak nemcsak mint cselekvő alanyból, hanem mint közvetlen valósító elvből is (non modo ut principio imperanti, sed etiam ut elicienti). Velük szemben a III. konstantinápolyi zsinat kimondotta, hogy Krisztusban két természetes akarat és két természetes tevékenység van megosztatlanul és átváltozhatatlanul, elválhatatlanul és össze nem elegyítve ; s a két akarat nem ellentétes, hanem az emberi akarat kezes, nem áll ellen és nem tusakodik.[2]

Bizonyítás. Az újszövetségi *Szentírás* világosan szól az Üdvözítőnek emberi tevékenységeiről és akarásáról, mikor alázatot, engedelmességet, imádást tulajdonít neki (641. lap), ami mind nem jöhet szóba Istennél. Már Agatho pápa utal azokra a helyekre, melyek az Üdvözítőnek emberi akaratát éles megvilágításban mutatják : «Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár ; mindazáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te».[3] «Nem azért szállottam le mennyből, hogy a magam akaratát cselekedjem, hanem annak akaratát, aki engem küldött.»[4] Az *atyák* már jóval a monoteléta eretnekség előtt kifejezetten két akaratot és két tevékenységet tanítanak. Tertullianus szerint «mindkét szubstancia a maga állapotában külön-külön végezte a maga tevékenységét» ; ugyanígy Athanasius.[5] Továbbá már a szentháromsági harcokban azzal az elvvel érvelnek az isteni személyek lényegi azonossága mellett, hogy a tevékenységek egysége a természet egységének bizonysága és kifolyása[6] ; fordítva Krisztusban a két külön tevékenység két külön természetet bizonyít.[7] Mikor megjelentek a monoteleták, ők nyomban megállapították, hogy ez csak a monofizitizmusnak álarcos kiadása, és úgy találták, hogy az új eretnekséget már elítélte a kalcedoni zsinat.[8]

Honorius pápát († 638) Sergius konstantinápolyi püspök, a monoteletizmus atyja félrevezette. Úgy tüntette föl előtte a dolgot, mintha arról lett volna szó, hogy némelyek Krisztusban két egymással ellentétes vagy

[1] Cf. *Tertul.* Prax. 27 ; *August.* Epist. 137, 3. 9 ; *Cyril. Al.* Adv. Nestor. I 3. [2] *Denz* 291. [3] Mt 26$_{39}$. [4] Jn 6$_{38}$; cf. *Denz* 291 ; Lc 22$_{42}$ Jn 4$_{34}$ 5$_{19}$ 14$_{31}$ 15$_{10}$. [5] *Tertull.* Prax. 27 ; *Athanas.* Incarn. Verbi 21 ; *Ambr.* In Lc X 60 ; *August.* Maxim. Arian. II 20. [6] Igy *Basil.* Epist. 189, 6 ; *Nyssen.* Or. dom. 3 (M 44, 1160 a.) ; *Ambr.* Fid. II 870 ; *Cyril. Al.* Thesaur. 8 14 32. [7] *Cyril. Al.* Recta fid. ad reginas 1 ; *Leo M.* Epist. 28, 4 *Denz* 144. [8] *Sophron.* Epist. synod. ad Sergium ; *Agatho* Epist. dogm. *Denz* 288.

egymással tusakodó akaratot és széthúzó tevékenységet akarnának tanítani. A pápa erre két levelében megállapítja : 1. Egy vagy két tevékenységről beszélni új dolog, és ezért azt kerülni kell ; elég azt tanítani, hogy egy a cselekvő, és a két természet egy személyben azt cselekszi, ami mindegyiknek sajátossága. 2. «Egy akaratot vallunk, mert Isten nem bűnösségünket, hanem csak természetünket öltötte föl, még pedig úgy, mint a bűn előtt teremtve volt, nem úgy, mint a bűn után megromlott.» Tehát tanítása nem monoteletizmus ; a két természetnek sajátos tevékenységet tulajdonít, és a két akaratnak nem természeti, hanem erkölcsi egységét állítja ; t. i. az emberinek az istenivel való összhangját. De nem lépett föl kellő eréllyel az új eretnekség ellen, amennyiben nem akarta megengedni az ortodoxoknak, hogy kifejezetten tanítsák a két tevékenységet. Ezért II. Leo (682) megbélyegezte ; de már nem hagyta jóvá a III. konstantinápolyi zsinatnak azt az ítéletét, mely szerint Honorius eretnek volt.

A *teologiai megokolást* megadták már az atyák a monoteletizmussal folytatott harcaikban, amennyiben megállapították *a) az akaratnak és tevékenységnek a természethez való viszonyát:* Az akarat mint emberi képesség az emberi természetnek egy mozzanata és a tevékenységek közvetlen valósító elve, forrása (principium quo agendi proximum). Ennek következtében a tevékenység árulja el a természetet.[1] *b) Az akaratnak a személyhez való viszonyát:* A személy a cselekvő alany ; Krisztus isteni személye két természetnek és ennél fogva két akaratnak birtokosa és alanya. Minthogy azonban a tényleges akarati állásfoglalás, a konkrét tett az önálló valónak, a személynek műve (actiones sunt suppositorum), ezért a két akaratnak, az isteninek és emberinek tényleges állásfoglalása mindig az egy személyben találkozik ; az egy személyes önállás erejénél fogva válik ténylegessé minden emberi állásfoglalás Krisztusban, és ezért lehetetlen, hogy ellentétbe jusson az isteni akarattal.[2] A θέλημα φυσικόν (θέλησις) a természetben gyökerezik, a θέλημα γνωμικόν (βούλησις) a személyé. A két akaratnak tényleges állásfoglalásai a személynek középpontjában találkoznak és ott eggyé válnak, miként két konvergens vonal metszési pontja a két egyenesnek közös pontja, s ezért értékben (virtualiter) kettő, valósággal azonban egy.

60. §. A megtestesülés titka és az emberi elme.

Diekamp II § 2 14 15 ; *Bartmann* § 90 ; *van Noort* 1, 13 n. 47 kk. ; *Pesch* IV n. 47–13 ; *Scheeben* II 829 kk. 862–900 909–94 ; *Petav.* Incarn. III 1–14 V 6–10. — *Bonavent.* Brevil. p. 4, cp 3 ; *Thom* III 2 4 6 24 31–34 37 41 ; Gent. IV 35 ; Compend. 211 k. ; *Suarez* Incarn. disp. 3 7–14 36 ; *Salmant.* Tr. 21, disp. 3 4 5 8 9 ; *Billuart* Incarn. disp. 1 ; 4, 3 ; 6, 7 ; 17, 2 ; *Frassen* Incarn. disp. 1, a. 1, s. 1 ; a. 2 ; a. 3, s. 1 ; disp. 2, a. 1, s. 2, qu. 4. — F. *Schmid* Quaestiones selectae ex theologia dogmatica 1891 p. 340 kk. ; J. B. *Terrien* S. Thomae Aqu. doctrina de unione hypostatica 1894 ; M. *Dalmau* De ratione suppositi et personae secundum s. Thomam 1923.

1. A megtestesülés titok jellege.

Tétel. **A Fiúisten emberré-válása szoros értelemben vett titok.** *Biztos.*

Szent Pál teologiájának tengelye Krisztus. De bármit mond róla, a legkülönfélébb vonatkozásokban visszatér az a megállapítása, hogy

[1] *Damascen.* III 15 ; cf. *Thom* III 18, 1 3 5 : 19, 1. [2] *Maximus Conf.* Disput. adv. Pyrrhon. (M 91, 353 kk.).

kifürkészhetetlen titokkal áll szemben: «Megismertette velünk jószántából akaratának a titkát, azt t. i., hogy meghozva az idők teljességét, mindent helyreállítson Krisztusban».[1] «Hirdetjük Istennek titokzatos, örök elrejtett bölcseségét, melyet Isten kezdettől fogva elrendelt a mi dicsőségünkre, melyet senki sem ismert e világ fejedelmei közül; mert ha ismerték volna, soha keresztre sem feszítették volna».[2] Sőt maga az Üdvözítő is azt mondja: «Senki nem ismeri a Fiút más mint az Atya».[3] A *szentatyák* egyhangúlag csatlakoznak Nagy sz. Leo megállapításához: «Hogy a két természet egy személyben egyesült, ha a hit el nem fogadja, a beszéd ki nem magyarázza».[4] Szent Ágoston pedig azt vallja, hogy miként a Szentháromságra, sem bizonyítékot, sem példát nem lehet rá fölhozni.[5] *Teologiai megfontolás:* A szó szoros értelmében vett hittitkot az jellemzi, hogy a magáraálló elme nem tudja megállapítani létezését, és ha arról tudomást szerzett is, nem tudja belátni lehetőségét, sem pedig pozitiv érveléssel bizonyítani létezését. Mindkét mozzanat megvan a megtestesülésben.

Hogy a második isteni személy emberré lett, azt nem lehet a) *eleve* következtetni Isten létezéséből; mert hiszen ez teljesen Isten szabad elhatározásán fordul; még ha el is fogadjuk azt a föltevést, (melyet az ész magától nem tud megállapítani), hogy Isten az eredeti bűnért tökéletes elégtételt akart, nem tudjuk levezetni, miért épen a második szentháromsági személynek kellett megtestesülni (cf. 67. § 4). *b)* A megtestesülés titkának valóságát nem lehet merőben *tapasztalásból* sem megállapítani (57. § 5).

Nem lehet pozitiv módon megmutatni a megtestesülés lehetőségét. a) Hogy mi lehetséges Isten részéről, azt sajátképen csak abból tudjuk meg, ami valóságos a teremtménynél. Már pedig a teremtményeknél csak azt látjuk, hogy nincs egyén, aki saját személyiség nélkül más valónak személyiségében szubszisztálna, és nem találunk olyant, aki más valóságot (természetet) a maga személyének önállásába fölvenne. *b)* Hogy Istennél lehetséges-e az, aminek csak az ellenkezőjét (contradictorium) mutatja a teremtés, azt csak akkor látnók át, ha sajátos kimerítő ismeretünk volna Isten mivoltáról. Ilyennel azonban nem rendelkezünk, sőt semmiféle teremtett lény nem rendelkezhetik; és ezért a megtestesülés minden lehetséges teremtmény számára titok. *c)* Ezt megerősíti két *történeti tény.* α) Akik vállalkoztak arra, hogy a megtestesülés titkát az ész rámájára húzzák (Günther, Hegel), vagy nesztorianizmusban rekedtek meg, vagy pedig panteizmusba keverték ezt a fölséges titkot; világos jelül, hogy a bölcselet kategóriáiba nem lehet beleszorítani. β) A vallástörténeti párhuzamok, melyekre a racionalista valláshistorikusok utalnak, vagy a sokistenű panteón isteneinek emberszabású beöltöztetései, mint pl. a görög istenek emberi megjelenései; vagy pedig panteista világistenítések, mint pl. a hellenista személytelen Logos megtestesülése a világ törvényszerű folyamatában; vagy végül a lélekvándorlás reinkarnáció-gondolatainak átvitele istenített lényekre, pl. Krisna megtestesülései. A megtestesülés katolikus dogmájához ezeknek tartalmilag semmi közük (cf. 67. §).

[1] Eph 1_9; cf. Col 1_{26}. [2] 1 Cor 2_{7-11}; cf. Eph 3. [3] Mt 11_{27}
[4] *Leo M.* Ser. 29 nativ. 9, 1; cf. *Nyssen.* Or. cat. 11; *Cyril. Al.* De recta fide ad Theodor. 23; hom. pasch. 17 (M 77, 781). [5] *August.* Epist. 137, 2, 8; cf. Tolet. XI *Denz* 282.

Mindazáltal a hittől megvilágosított elme hitünknek ez alaptitka körül is képes teljesíteni a körülbástyázás és a védelem grál-szolgálatát.

A *nehézségek*, melyek ellen a titkot meg kell védeni, két pólus körül csoportosulnak. Az *empirikus racionalizmus* mindig fönnakad azon, mikép létezhetik emberi természet anélkül, hogy emberi személy is volna. Ennek a nehézségnek eretnek lecsapódása a nesztorianizmus. A *transzcendentális racionalizmus*, mely Istent nem akarja sem tagadni sem kisebbíteni, mindig azt fogja hánytorgatni, hogy a végtelen Isten mikép lehet véges teremtménnyé, a változatlan, halhatatlan Isten hogyan lesz változó, halandó emberré ? Ez az a nehézség, melyből a monofizitizmus és unitarizmus táplálkozik. Ugyancsak e két pólus körül tájékozódnak a spekuláció föladatai is : mikép állhat fönn egy teljes tartalmú emberi természet a maga személye nélkül ; illetőleg mi Krisztus egységének reális köteléke? És : hogyan eshetik Istennek emberré válása az ő istenségének, változhatatlanságának és egyszerűségének sérelme nélkül?

2. A racionalizmus nehézségei a megtestesüléssel szemben.

Az *empirikus racionalizmus* abba a tapasztalati ténybe kapaszkodik, hogy a létezők világában minden zárt egységet alkotó léttartalom vagyis természet a neki megfelelő egyedi önállással és magánvalósággal is rendelkezik. Tehát *természet és személy elválaszthatatlanok*. Nem is képzelhető el, hogy létezzék gondolat, mely nem valakinek a gondolata, bánat, amely nem valakinek fáj, általában tevékenység és minősültség, melynek nincs léthordozója, szubszisztencája. Tehát Jézus Krisztusban is az emberség vagy rendelkezik természetszerű léthordozóval, és akkor a megtestesülést nem katolikus, hanem nesztoriánus módon kell fölfogni ; vagy pedig a megtestesülés metafizikailag lehetetlen, amennyiben természetszerű személy nélküli emberi természet metafizikai képtelenség ; személy és természet szét nem választhatók a létező egyed megsemmisítése nélkül. De egyúttal erkölcsileg is lehetetlen az emberségnek erőszakos megcsonkítása, amennyiben föltételezi, hogy az örök Ige személytelen vagyis nem teljes értékű emberséget vett föl, és így ép azt nem emelte magához, ami legértékesebb az emberben : a személyt, az egyéni felelősség, érdemszerzés és önállóság elvét. S ezzel végelemzésben magát a megváltást a személyes erkölcsi törekvés és egyéni tevékenység mezejéről a merő természet, tehát a fizikai, sőt mechanikai folyamatok területére tolja át. Így beszél Harnack (Dogmengeschichte I[4] 728). Ezzel szemben

1. A dogmától független bölcseleti megfontolás is azt találja, hogy a konkrét létező egyedben *természet és személy nem azonosak;* a kettő közt a merőben fogalminál nagyobb különbség van. Mert *a)* a természet a miséget (quidditas), a léttartalmat fejezi ki, a személyesség pedig e léttartalomnak magának-valóságát, közölhetetlenségét, önállását mondja ki. *b)* Nem lehet logikai ellenmondást kimutatni abban az elgondolásban, hogy léteznek két lény, kiknek teljesen azonos a természetük, de két éniségük van, életüknek két középpontja, természetesen teljesen azonos tartalommal. Hisz ez a Szentháromságban valóság. Tehát természet és személy nem azonos. *c)* A teremtett eszes való kénytelen sokszor szégyenkezve is tapasztalni, hogy akárhány tevékenysége nem személyes megfontolás és felelős

állásfoglalás eredménye, nem a személyes elhatározás és meggyőződés gyümölcse, hanem a fékezetlen természet megnyilvánulása. Tehát a kettő nyílván nem azonos valóság.

Tehát (természetesen metafizikai területen és értelemben) olyan különbség van természet és személy között, mint tartalom és tartó, birtok és birtokos, anyag és rendező, illetőleg egységesítő között. Vagyis ez a különbség több mint merőben fogalmi; legalább is értékbeli (virtualis adaequata); valószínűleg azonban metafizikai; vagyis két külön dologgal állunk itt szemben, nemcsak egy dologgal, mely fölér kettővel. S ha nem is tapasztaltuk, hogy valaha is ilyen metafizikai birtok természetszerű birtokosa nélkül létezett volna, senki sem tudja bebizonyítani, hogy ami így nem-azonos, azt *Isten a valóságban is szét* nem *tudja választani.* Annyival inkább, mert katolikus dogma szerint nem lehet azt mondani, hogy Krisztus embersége egyáltalán személyesség nélkül van, hanem csak a természetszerű, emberi személynek van híjával. Az Üdvözítőnek emberi gondolatait is gondolja valaki, az ő örömét, fájdalmát is érzi valaki, az ő elhatározásait is érleli valaki: a második isteni személy. Minthogy ugyanis természet és személy között több mint fogalmi különbség van, az isteni mindenhatóság ha nem adja meg egy teremtménynek a neki való teremtett személyiséget, ennek szerepét maga veheti át. Az abszolút első Ok közvetlenül is meg tudja tenni azt, amit a teremtés rendje szerint teremtett okok útján visz végbe.

2. Ha Krisztus embersége természetszerű személyesség nélkül van, még *nem lehet azt mondani, hogy Krisztus nem teljes, hanem csonka emberséget vett föl.* A személyességnek metafizikai rendeltetése ugyanis nem az, hogy egy lény léttartalmához pozitiv valóság-mozzanatot adjon hozzá, mely hivatva volna gazdagítani léttartalmát, hanem a már minden ízében kész valóságtartalomnak magának-valóságot, közölhetetlen önállást ad; metafizikai szerepe kimerül abban, hogy megadja a lénynek azt az utolsó ténylegességet, melynél fogva aztán tovább már nem kaphat semmiféle lényegi létmozzanatot, sem más lénynek mozzanatává már nem tehető; a személyességgel a létmozzanatok közlésének sora lezárul: personalitas (subsistentia) est actus terminativus entis. A személy tehát más létrendben mozog, mint a természet: létmódot és nem léttartalmat vagyis minősültséget ád a természetnek. Halvány hasonlatban szólva: a személyesség az a birtokos, aki nem hoz újat a házhoz; a meglevő birtokot nem gyarapítani, hanem összefogni, egységesíteni, minden elidegenítő külső szándékkal szemben hathatósan megvédeni és létben tartani: ez az ő hivatása.

3. Jézus Krisztus *emberségének méltósága nem is csorbul* azzal, hogy nem rendelkezik a természetszerű személyességgel. Az örök Ige személyisége ugyanis nemcsak pótolja a természetszerű emberi személyiséget, hanem a fölvett emberségnek nagyobb méltóságot is kölcsönöz. Nagy méltóság ugyan egy való betetőző formájának lenni.[1] Azonban nagyobb méltóság egy magasabb forma uralma alá kerülni, és e magasabb forma létrangjában osztozni, mint alsóbb létrangban önálló formának lenni. Igy az állatiság számára nagyobb méltóság fölvétetni egy emberi létbe

[1] *Thom* I 29, 3 c.

és ezáltal osztozni az emberi lélek nagyobb méltóságában és rangjában, mint megmaradni a merő állatiság fokán.[1] Az embert még hozzá a legmélyebb és legnemesebb vágya készteti az Istennel való lehető teljes egyesülésre. Ennek erejét (de nem helyes mértékét) mutatja, hogy nem egy misztikus az Isten-kereső ember számára abban látta az istenközösség tetőfokát, hogy az ember személyességének levetkőzésével teljesen eggyé válik Istennel. Amit itt az ember számára a legkívánatosabb kitüntetésnek mondanak, az a leketŏ legmagasabb fokban valóság lett Krisztus szent embersége számára.

4. Hogy a megtestesülés titka nem rövidíti meg és épenséggel *nem veszélyezteti a személyes erkölcsi törekvés és kezdeményezés értékeit* és érvényesítését, megmutatja a megváltás vallásbölcseleti méltatása (67. §). A személyes egyesülés katolikus dogmája hatalmas arányokban hirdeti, hogy a megváltás nem emberi személy műve, hanem a Megváltó emberi tevékenységében is isteni kegyelem, melynek eszköze a személy egységébe fölvett természet. Továbbá isteni bölcseség jele, hogy amint az eredeti bűn a természet bűne, úgy a megváltás műve is az emberi természet műve.

A transzcendentális racionalizmus szembeállítja Isten abszolútságát és a teremtmény végességét, és a következő nehézségeket támasztja:

1. Ha az örök Isten időben emberré lett és igazi emberi életet él, változás alá esik; holott *Isten változhatatlan.* — *Megoldás.* Isten változást szenvedne a megtestesülés által, ha úgy válnék emberré, hogy megszünnék Istennek maradni; vagy ha a protestánsok kenózis-tana értelmében istenségének némely tulajdonságáról lemondana; vagy ha természetébe, vagyis isteni életkörébe venné föl az emberséget (monofizitizmus). A katolikus igazság szerint azonban a megtestesülés abban áll, hogy Isten személyének egységébe vesz föl egy teljes emberséget, és ezáltal egy igazi, teljes emberi életet tesz lehetővé, de nem elegyíti ezt az életkört a maga isteni életkörével. A megtestesülésben tehát Isten igenis *új vonatkozásba* lép egy teremtménnyel; ez azonban mint az Isten és a teremtmény vonatkozásai általában (világ teremtése, fönntartása, kormányzása) *csak a teremtmény részéről valós.* Isten öröktől fogva hatékony akarással elhatározta a megtestesülést minden mozzanatával együtt; mikor ez aztán az öröktől fogva elhatározott időpontban bekövetkezik, Istenben nem esik változás, épúgy mint nem esik benne változás a teremtés vagy a világ fönntartása által. «A vonatkozás sajátsága, hogy azt lehet újból állítani valakiről anélkül, hogy az a valaki megváltozzék; így valaki jobboldali szomszéddá válhatik minden helyzetváltoztatása nélkül, pusztán azáltal, hogy az változtatja helyzetét, aki baljára kerül».[2]

2. A megtestesülés által Isten az ő személyének, tehát legbensőbb létének egységébe vesz föl egy teremtményt, és így *belemegy egy összetételbe*, ami ellenkezik egyszerűségével, s *gyarapszik létében*, ami ellenkezik végtelenségével. — *Megoldás.* Katolikus fogalom szerint a megtestesülésben az Istenség teljességgel az marad, ami volt az egyesülés előtt. Az emberrélevés új vonatkozás Isten és egy ember között; ez azonban csak az ember részéről valós. Krisztus emberségének igenis páratlan létgyarapodásban van része (gratia unionis: 63. §); de nem az Istenségnek. Isten ugyanis

[1] *Thom* III 3, 3 ad 2. [2] *Thom* III 16, 6 ad 2.

végtelen tökéletességénél fogva minden létnek teljessége és minden teremtett létnek forrása; tehát ami valóságmozzanat van az ember Krisztusban, az az ő elgondolása és valósítása, és így kiváló fokban öröktől fogva megvan benne. Amint a teremtés *nem jelent Istenre nézve tökéletességgyarapodást*, úgy a személyes egység sem. A megtestesülés *Isten egyszerűségén sem ejt foltot.* Isten ugyanis nem mint rész megy bele a személyes egységbe, sem kiegészülésben nem részesül a megtestesülés által létrejött egésztől, sem tökéletességet nem kap tőle. Krisztusban az istenség és emberség viszonya (a léttartalmi mozzanatok szempontjából nézve, melyek itt kizárólag szóban vannak) szabatosan a Teremtő és teremtmény viszonya. Amint Isten egyszerűségén nem esik csorba, hogy világot teremt és vele állandó benső összeköttetést tart, úgy nem homályosítja el egyszerűségét, hogy személyes egységbe lép egy emberi természettel.

3. Isten és az ember között végtelen távolság van. Hogy *a végtelen Isten véges emberré* váljék, olyan, mintha a körből négyszög akarna lenni (Spinoza). — *Megoldás.* Isten mint teremtő a teremtményeitől nincs távol; hisz benne vagyunk, mozgunk és élünk. Minden teremtmény teljességgel Istennek elgondolása és tökéletességének tükrözése, és ezért mindegyiken ott van az a titkos bélyeg, mely által legbensőbben rokon az Istennel, amelynél ő meg tudja fogni és a teremtmény eszméjével egyáltalán összeférő legteljesebb istenközösségbe föl tudja emelni. Ez *a természetfölötti fogékonyság* (potentia obedientialis), mely lehetővé teszi a személyes egységet is, mint alább (615. lap) tüzetesebben látjuk.

3. A személyes egység formai oka.

Minthogy Krisztusban az Istenség és emberség valóságos egységet alkot az örök Ige személyében, a hivő elme számára fölmerül a kérdés: Mi ennek az egységnek köteléke (vinculum reale unionis)? Mert ott ahol két valóság valós egységet alkot, valós köteléknek kell őket egybefűzni. Más szóval: melyik az a valós létmozzanat, melynek erejében Krisztus *egy* (causa formalis unionis hypostaticae; a causa efficiens ugyanis a teljes Szentháromság, mint alább látjuk 617. lap)?

Téves fölfogások.

1. Némelyek Krisztus valóságos egységének kötelékét abban látták, hogy Krisztusban *a két természet hordozó magánakvalósága eggyé lett*, valós egységgé tevődött össze. Még pedig némely régi skolasztikus szerint[1] Krisztusban mind az istenségnek mind az emberségnek megvan a maga természetszerű magánakvalósága (szubszisztenciája), és e két szubszisztenciát az isteni mindenhatóság egy személlyé kapcsolja össze. Günther szerint mindkét természetnek megvan a sajátos éntudata, ami ő szerinte a személyesség lényegi alkotó jegye; azonban emberi éntudata azt is világosan tudja, hogy az Igével való legszorosabb létközösségre van rendelve, és ezért (mint persona famulans) az Ige javára önként és készséggel lemond a maga önálló éntudat-köréről és mindenestűl beleolvad az Ige felsőbb, isteni éntudatába. Ilyenformán tanított Rosmini is.[2]

Ámde ez a fölfogás alig tudja elrejteni a benne lappangó nesztorianiz-

[1] Akiket *Lombard.* III dist. 6, 2 említ. [2] *Denz* 1917.

must, és megbontja Krisztus egységét. És ebben van a teologiai tévedése. Bölcseleti tévedése: fölteszi, hogy a személyesség lehet összetett valami, mikor az mindenestül egyszerű metafizikai egység. Ha mégis az 5. század óta zsinatok és teologusok kijelentéseiben gyakran találkozunk ezzel a kifejezéssel: «*Krisztus összetett magánakvalósága*» (Christi hypostasis composita), ez csak akkor volna téves, ha kettőzve (reduplicative) állítaná az összetettséget; ha t. i. azt akarná mondani, hogy Krisztus magánakvalósága, személyessége mint olyan összetett. A formula azonban egészen helyes, ha merőben tartalmilag (materialiter) vesszük: ez a magánvaló, ez a konkrét hypostasis összetett; amennyiben t. i. istenségből és emberségből áll. Természetesen itt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Krisztus istensége semmiképp nem osztozik a rész metafizikai fogalmában; de még embersége sem mondható résznek abban az értelemben, mintha az egészhez (Krisztushoz) valami tökéletességet hozzáadna. Azt azonban lehet, sőt kell mondani: Krisztus személye mivoltában egészen egyszerű; mégis összetett, ha erejét, értékét, föladatát tekintjük: két természetnek ad szubszisztenciát és ezzel adja nekik azt a központiságot, énre-igazodást és énre-vonatkoztatottságot, mely nélkül nincs szellemi való; persona Christi realiter una virtualiter est gemina.[1]

2. *Abaelardus* és iskolája azt tanították, hogy Krisztusban test és lélek nincsenek egyesítve egymással, és ezért nem alkotnak emberi személyt, hanem csak az istenséggel vannak egységben. Az egységnek ez a módja csakugyan megvolt Krisztusban halálának ideje alatt. S ha állandó volna, azt jelentené, hogy Krisztus holt emberséget öltött, ami abszurdum és súlyos eretnekség. Mindazáltal az atyák mondhatták, hogy «*Krisztusban két természet és három szubstancia van*», t. i. istenség, lélek és test. Minthogy ugyanis ők két természetről beszélnek, nyilvánvaló, hogy test és lélek az ő szemükben nem teljes, hanem részleges szubstanciák (substantiae incompletae). Ezért ezt a formulát későbbi teologusok is használják,[2] jóllehet a 794-i frankfurti zsinat az adopcianizmusnak visszaélései miatt elvetette.

Katolikus nézetek.

1. *Szent Tamás fölfogása.* A létező egyedben természet és személyesség, természet és létezés közt valós különbség van (distinctio realis), amennyiben a természet a léttartalom rendjében van, a szubszisztencia vagyis magánakvalóság, illetve a személyesség pedig mint létmód (modus realis) a léttartó, léthordozó rendjében. A személyesség és létezés viszonya a természettel szemben: A létezés az utolsó, betetőző, megkoronázó létmozzanat (actus ultimus), melynek rendeltetése kimerül abban, hogy a tartalmilag kész egyedi konkrét lényt kihelyezi a valóságba és önálló tevékenység lehetőségét adja meg neki; csak ezáltal van aztán biztosítva magánakvalósága és közölhetetlensége.[3] Már most *Jézus Krisztusban az emberség az eszes teremtett magánakvalóságnak, a személyességnek híjával van.* Az örök Ige ugyanis azzal, hogy az emberi természetet fölveszi tulajdon személyének egységébe, elfoglalja amaz emberség természetszerű személyességének helyét, azt mintegy

[1] Cf. *Thom* III 2, 4. [2] Pl. *Thom* in Lomb. III dist. 6, 1, 3. [3] Cf. *Thom* III 17, 2; Gent. I 22; I 51 ad 1. Vajjon személyesség és létezéstény között valós-e a különbség vagy csak fogalmi, a tomisták közt vita tárgya mindmáig.

kiszorítja és fölöslegessé teszi. S minthogy a személyesség lényeg-alkotó mozzanatát, a magánakvalóságot (közölhetetlenséget) a létezés ténye adja meg, Krisztus embersége híjával van a természetszerű létezési ténynek is; az ő szerepét is átvette az Igének örök létezési ténye: Krisztus embersége ugyanannak a fönnállásnak, szubszisztenciának erejében létezik, melynek erejében áll az örök Ige. Igy amint Krisztusban egy személy van, a Szentháromság második személye, ugyanígy *egy létezési tény* (actus existendi) is van: a második isteni személy létezési ténye. S ez Krisztus egységének köteléke és formális oka: minden lény szükségképen egy már azáltal, hogy létezik; az egy létezési tény Krisztusban a legbensőbb, fizikai egységet létesíti.[1]

2. *Duns Scotus* fölfogása. Scotus metafizikai nézete szerint ugyanabban az egy konkrét valóban természet és létezés közt nincs valós különbség; ezért Krisztusban szükségkép annyi létezés van, ahány természet: az isteni természet isteni létezési tény erejében áll fönn, az emberi pedig emberi, teremtett létezési tény erejében. A valós egység pedig e két külön létezési ténnyel fönnálló természet közt a következőképen jön létre: Létező konkrét egyedben a természet és személy különbsége is csak értékszerű. A személyesség vagyis az eszes magánakvalóság (szubszisztencia) ugyanis csak abban áll, hogy egy létező egyed nem tartozik egy magasabb rendű lény létkötelékébe, amely lefoglalná őt magának, határozmányainak alanya- és birtokosaként. Vagyis a személyesség merőben tagadó jellegű mozzanat (negatio dependentiae actualis), nem pozitiv létmozzanat (modus substantialis), mint Szent Tamásnál. S ezért Krisztus embersége a személyességét elvesztette már pusztán azáltal, hogy *az örök Ige azt az emberséget magának foglalta le*; nem pedig azáltal, hogy abban az emberségben hiányzik valami, amit az örök Ige pótol.

A két fölfogást lehet szemléletesen így is jellemezni: *Szent Tamás szerint Krisztus egysége kivonás eredménye:* Krisztus emberségének hiányzó személyességét (vagyis egy hiányzó pozitiv létmozzanatot) pótolja az Ige létezés-ténye. *Duns Scotus szerint az egység Krisztusban összeadás eredménye:* két teljes, minden létmozzanattal rendelkező való közül a magasabbrendű és ennélfogva metafizikailag erősebb magához kapcsolja az alsóbbrendűt. *Ha* (lehetetlen föltevés szerint) *a személyes egység megszűnnék*, ez Szent Tamás fölfogása szerint Krisztus emberségének megsemmisülését jelentené, amennyiben külön teremtői tett nem adna neki létet; mert csak az Igében, a személyes egység erejében van létezése. Scotus szerint azonban az Ige személyes kötelékéből kivált emberség mint önálló személy minden külön beavatkozás nélkül folytatná létét; a nála hatalmasabb Ige által mintegy lefojtott személyessége magától fölszabadulna, amint a felsőbb létkörből jövő lekötés megszűnnék.

3. *Suarez* álláspontja. Suarez, mint sok más kérdésben itt is közvetítő nézetet vall. Duns Scotus-szal azt tartja, hogy a konkrét létező egyedben természet és létezés közt nincs valós különbség, s következéskép Krisztusban két létezési tény van: az Ige isteni és az emberség teremtményi létezése. Természet és személyesség (illetőleg létezés és személyesség)

[1] Ugyanígy már *Damascen.* Fid. orthod. III 22.

közt azonban valós a különbség, amennyiben *a személyesség szubstanciás létmód*, melynek föladata az egyént mintegy lepecsételni, metafizikai létmozzanatainak sorát lezárni, úgy hogy utána új már nem következhetik ; aminek erejében aztán közölhetetlen és magának való. Ez a létmód (modus substantialis terminativus) hiányzik Krisztus emberségében, és *helyét elfoglalja egy új létmód, az egységnek külön erre a célra teremtett modusa (modus unionis)*, mely mint valós kötelék a lét egységébe kapcsolja Krisztusban az istenséget és emberséget.

Összemérés. A teologiai iskolák és irányok képviselői egyenlőtlenül oszolnak meg e három nézet között. De mégis azt lehetne mondani, hogy Szent Tamást jobbára tomisták és nem egy jeles molinista (pl. Billot) követik ; Duns Scotust pedig iskoláján kívül sok hires molinista (Molina, Typhanus ; Franzelin, Pesch) ; Suareznek kevesebb a hive (Lugo, Vasquez, Gutberlet). — *Szent Tamás fölfogása elsőbbséget érdemel.* Mert *a)* a két másik fölfogásnak nagy gyöngéje, hogy *Krisztusban két létezést* állítanak. Ámde a létezés a konkrét egyednek utolsó betetőző létmozzanata (actus ultimus). Következésképp, ha egy teljes tartalmú létnek, amilyen Krisztus embersége, sajátos létezése van, alig lehet elutasítani azt a következtetést, hogy saját önállósága és magánakvalósága is van, vagyis önálló szubszisztenciája és személyessége. A két létezés elmélete, ha nem is lappangó nesztorianizmus, meglazítja és súlyosan veszélyezteti Krisztusban az egységet.[1] *b)* Külön szól *α) Scotus* ellen, hogy a személyességet, ezt a kiváló valós mozzanatot merő negációnak fogja föl, és ennek következtében Krisztusban az egység számára nem tud pozitiv mozzanatot megjelölni. Az ő szemében Krisztus embersége csak azért egy az Istenséggel, mert nem önálló emberség ; tehát a személyes egység, a legjelentősebb természetfölötti valóság szintén csak negativ jellegű valami. *β) Suarez* ellen szól, hogy az ő nézete szerint a létezés adva van a természettel, a személyesség ehhez hozzájárul. Ámde, «ami hozzájön egy való létezéséhez, az mind járulékos».[2] S így a személyesség is, a Suarez követelte egységi modus is csak járulék. De járulék nem létesíthet személyi, vagyis szubszisztenciás egységet.[3] *c)* Szent Tamás fölfogása mindenben *eleget tesz* a kérdésben forgó problémának. Fölmutatja a személyes egység valós kötelékét : az örök Ige szubszisztenciáját, mely közös Krisztus istenségében és emberségében. Mikor pedig egyetlen, isteni létezési ténybe foglalja az istenséget és emberséget Krisztusban, az egységet a lehető legszorosabbra fűzi, és megsejteti a személyes egység titkát egész félelmes mélységében : Isten saját létezése ölébe veszi föl a teremtményt, a maga létezési tényét közli egy teremtménnyel, tehát azt a metafizikai mozzanatot, mely minden lénynél a legbensőbb valami és a legmélységesebben járja át létének minden mozzanatát. Ennél bensőségesebb egység teremtmény számára nem lehetséges. Ép ezért ez a fölfogás rendkívül termékenynek bizonyul a Krisztus életének titka körül támadó súlyos teologiai problémák megoldása tekintetében, amilyen pl. Krisztus emberi akaratának szabadsága, érdemszerző ereje, boldogító istenlátása.

Nehézségek. 1. *Krisztus embersége teremtett való.* Ámde a teremtő tevékenység egyenest arra irányul, hogy egy teremtménynek létet adjon.

[1] Cf. *Thom* in Lomb. III dist. 6, 2, 2. [2] *Thom* Gent. I 22 ; cf. I 5, 1 ad 1. [3] *Thom* III 2, 6 ad 2 ; Gent. IV 49.

Következésképp Krisztus embersége teremtett, azaz emberi léttel létezik. — *Megoldás.* A teremtés ténye egészen szabatosan nem a teremtmény létezésére, hanem a létező teremtményre irányul, ahol magában eldöntetlen marad, vajjon a létező teremtmény létezése is együtt teremtődik-e a valóságtartalmával, vagy már meglevő létezési tényre ültetődik át. Ez az utóbbi eset forog fönn Jézus Krisztus emberségénél; úgy hogy szabatosan voltaképen nem is azt kell mondani, hogy Krisztus embersége teremtve van, hanem azt, hogy az örök Ige szent embersége szerint teremtve van (Billot).

2. Ha Krisztus embersége részesedik a Fiúisten létezésében, akkor *a véges teremtmény végtelen isteni létezésben részes;* s ez lehetetlen. — Megoldás. *A létezési tény nem tartalmi lét,* hanem a tartalmi létet tartó és egységesítő metafizikai tény. Ha Isten e létezési tény kötelékébe vesz föl egy teremtményt, ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy közöl vele valamit is isteni léttartalmából. Isten létéről való tökéletlen ismeretünk következtében természetesen nem tudjuk átlátni, mikép lehetséges ez. De az Isten műveiből merített *analogiák* útján sejtéssel a közelébe tudunk férkőzni: *a)* Ha Isten a teremtésben tud lényeknek létet adni az ő saját létszféráján kívül, viszonylagos, teremtett lét alakjában, miért ne adhatna önnállást egy lénynek a maga létkörén belül is?[1] Hisz minden lény a létében állandóan és lényegesen függ Istentől; s Krisztus emberségének létmódja e függésnek csak legmagasabb fokát és bensőségét jelenti. *b)* Ha Isten tud a hatalmával létben tartani lényeket, amint teszi a világ teremtésében és önntartásában, miért ne a lényegével, a tulajdon szubszisztenciájával is, vagyis azzal a hatalmával, mellyel sajátmagát létben tartja? *c)* Ha a Fiúisten szubszisztenciája elég hatalmas arra, hogy a végtelen isteni természetnek adjon önnállást és magánakvalóságot, milyen címen lehetne elvitatni tőle azt a hatalmat, hogy egy véges természetnek is adjon létet és magánakvalóságot? Igaz, véges szubszisztencia erre képtelen. A véges lényben ugyanis természet és szubszisztencia egy egészet alkotnak, és ama lény szubszisztenciájának szerepe és ereje kimerül a neki kiutalt természet önntartásában; nem futja még másra is. Ellenben Istennél, akinek szubszisztenciája végtelen erejű, ilyen korlátozásra gondolni sem lehet. S ezért a hittudósok joggal következtetik, hogy az Istenség más teremtményekkel is, és pedig vagy egyszerre vagy egymásután, tetszés szerinti számú teremtett egyeddel vagy világgal léphetett volna vagy léphetne hiposztatikus egységbe.[2]

Függelék. Régóta szokás Krisztusban az istenség és emberség viszonyát és egységét *az emberi test és lélek egységének analogiájával* megvilágítani; így különösen Alex. sz. Ciril és az Athanasianum. Ez a hasonlat *talál,* amennyiben *a)* az emberben is test és lélek egy egységet, egy személyt alkot, mely lényegesen különböző (szellemi és anyagi) természetnek birtokosa, és különböző (szellemi és testi) tevékenységek birtokosa és alanya. *b)* A két természetnek ez a személyes, valós egysége a tulajdonságok kicserélésének és bizonyos kölcsönös egymásbajárásnak (test és lélek kölcsönhatása) alapja. *c)* Ebben az egységben a lélek a vezető elv, épúgy mint a megtestesülésben az Ige. A hasonlat azonban *nem talál,* amennyiben lélek és test nem teljes, hanem lényegesen kölcsönös kiegészülésre teremtett

[1] Cf. *Thom* III 3, 1 ad 2. [2] *Thom* III 3, 7.

két való ; továbbá az egyesítés útján a kettő egy emberi valóságot és természetet alkot. Krisztusban ellenben az egyesítés után is mindegyik természet a maga teljes épségében és különbözőségében áll fönn. Ez a hasonlat tehát nem több hasonlatnál. A személyes egységre találó példát hiába keresünk a teremtésben.

4. A megtestesülés és a Szentháromság viszonya.

Tétel. **Egyedül a második isteni személy vált emberré.** *Hittétel.*

A monarchiánusokkal (patripassziánusokkal) szemben a II. konstantinápolyi zsinat ünnepélyesen kimondotta : Egy a Szentháromságból megtestesült. És már Tertullián védelmezte ezt az igazságot a monarchiánusokkal szemben.[1] Egyébként bárhol esik szó az Irásban vagy hagyományban a megtestesülésről, kizárólag és következetesen a Fiúistennek van tulajdonítva. A tényhez tehát nem fér kétség. A *hivő elme* azonban eleve nem tudja levezetni ezt a tényt ; sőt Szent Tamással megállapítja, hogy a Szentlélek vagy az Atya is megtestesülhetett volna ; sőt az egész Szentháromság is. Meg lehet azonban mutatni, hogy a jelen üdvrend jellegének és a megtestesülés konkrét rendeltetésének megfelel a Fiúisten megtestesülése (67. § 4.).

Nehézség. Az isteni természet a három személynek közös birtoka ; ahol tehát az egyik személy van, ott kell lenni a többinek is ; és így a lényegi azonosságnál és egymásbaválásnál fogva *a Fiúval együtt az egész Szentháromságnak meg kellett testesülnie.* Ez a következtetés annyira elutasíthatatlannak látszott Roscellinus és Günther előtt, hogy a Fiúisten kizárólagos megtestesülésének megóvása végett inkább elejtették Isten szigorú lényegi egységét. — A megoldás végett különbséget kell tenni : *A megtestesülést lehet tekinteni aktiv és passziv oldaláról,* illetve valósító oka és eredménye oldaláról (efficienter et terminative).

Ha az eredmény oldaláról, *passziv szempontból,* pontosan mint megtestesülést tekintjük, *a Fiúnak sajátja.* Mert kizárólag a Fiú lépett a személyes egység viszonyába egy meghatározott teljes emberi természettel. Mikép volt ez lehetséges a két másik szentháromsági személy nélkül a szentháromsági lényegi azonosság dacára? A megoldás helyes útját már Rusticus diákonus mutatta meg az akephalos-ok monofizita felekezetével szemben : *A személyes egység pontosan a személyben, és nem a természetben ment végbe.*[2] Nem az isteni természet, hanem az isteni személy az, mely a maga önállásába, illetve magánakvalóságába fölvette az emberséget. Ha az isteni természet vagy a Szentháromság abszolút szubszisztenciája (cf. 427. lap ; így Durandus) egyesült volna az emberséggel, akkor természetesen az egész Szentháromság került volna vele személyes szubszisztenciás vonatkozásba. S mivel a megtestesülési egység személyes egység, melynek határpontja kizárólag a második isteni személy, és csak az ember részéről jelent valós viszonyt, az Istenségnek pedig sem léttartalmába sem létmódjába nem visz bele új mozzanatot, lét-többletet, ezért a megtestesülés (jóllehet csak a második isteni személy van benne érdekelve) nem borítja föl a három szentháromsági személy teljes egységét és egyenlő-

[1] *Tertul.* Prax. 29 – 31. [2] Igy Szent *Tamás* is III 3, 1.

ségét. A Fiú nem több a megtestesülés által, mint nélküle ; következésképp nem is emelkedik a két másik isteni személy fölé ; épúgy mint Isten nem több a teremtés által, mint nélküle.

Ha a megtestesülést az *aktiv oldalról*, a valósító ok oldaláról, mint megtestes*ítést* nézzük, vagyis azt kérdezzük: kinek köszönheti létét Krisztus embersége? a felelet csak az lehet: A megtestesítés mint Istennek minden kifelé ható tevékenysége *a Szentháromságnak közös műve*. Tulajdonítani a Szentírás és a legrégibb hagyomány (Apostoli hitvallás) nyomán a Szentléleknek szokás. Mert *a)* a Szentlélek mint az Atya és a Fiú egységének köteléke személyes jellegénél fogva alkalmas arra, hogy az Istenség és emberség legbensőbb egyesülésének tulajdonítmányos alanya legyen. Továbbá *b)* mint a szentháromsági életfolyamat határpontja és betetőzője alkalmas arra, hogy neki tulajdonítsuk az Isten leereszkedő teremtményszeretetének legkiválóbb, fölül nem múlható tényét. Amint a Szentlélek az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének fölül nem múlható kifejezése, úgy az embernek istenközösségre való vágyódása és az ennek kielégítésére irányuló isteni előzékenység a megtestesülésben fölül nem múlható módon találkozik és valósul.

Tehát egyedül a Fiúisten mondhatja a szó teljes értelmében, hogy magához emelte, fölvette az emberséget. A *fölvevés* mint valósítás ugyan a Szentháromság közös műve ; de ép ezért és mert a tevékenységek cselekvő alanya a személy, azért az Ige is mint az isteni természet szubszisztáló birtokosa a megtestesülésben az emberség fölvevésének tevékeny alanya. De fölvenni itt ebben a konkrét értelemben szerepel : *magához* venni, magához emelni ; s ebben az értelemben a fölvevésnek határpontját jelöli ; és ez csak a Fiúnak sajátja : egyedül ő lépett szent emberségével a személyes egység sajátos viszonyába, amennyiben (Szent Tamás elmélete szerint) a saját szubszisztenciájába, létébe emelte. Természetes, hogy a szentháromsági lényegi azonosságnál és egymásbaválásnál fogva az Atya és a Szentlélek is jelen van Krisztusban ; s ez az egyetemes és kegyelmi jelenlét mellett Krisztusban a harmadik jogcím és mód, melyen a Szentháromság jelen van Krisztus szent emberségében : praesentia specialissima. De személyes egységben az isteni valóság csak annyiban van Krisztus emberségével, amennyiben ezt az isteni valóságot és természetet az Ige, a Fiú sajátos magánakvalóságával birja.

61. §. A személyes egység folyományai.

Diekamp II § 21–24 ; *Bartmann* I § 92–94 ; *van Noort* 1, 2, 2–4 ; *Pesch* IV n. 168–221 ; *Scheeben* III 2–133 ; *Petav.* IV 14–16 V 2–4 VII VIII 10–12 XV. — *Thom* III 9 16 20 21 24, 1–4 ; 25 ; *Suarez* Incarn. disp. 35 49–51 56 ; *Salmant.* Tr. 21 disp. 26 29 33–35 ; *Billuart* Incarn. dis. 16 21–23, 1–2, *Berti* XXVII 1–5 ; *Frassen* Incarn. disp. 2. a. 1, s. 1, qu. 2 3 ; a s. 3 ; Disp. 3, a. 3, s. 1. — J. *Fischer* Is 40–55 und die Perikopen vom Gottesknecht. 1916. — A. *Jungmann* Die Stellung Christi im liturgischen Gebete 1925 ; P. J. M. *Pörtzchen* Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane [4]1926 ; D. *Castelein* De cultu eucharistici Cordis Jesu 1928 ; C. *Richtstätter* Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters 2 k. 1919 ; A. *Hamon* Histoire de la devotion au Sacré Coeur 5 k. [5]1923 kk. ; G. *Kanters* Le Coeur de Jésus étudié dans la tradition catholique 3 k. 1927.

1. Krisztus egyetlen fiúsága.

Tétel. **Krisztus embersége szerint is Istennek természetszerű fia, úgy hogy benne egyetlen, még pedig természetszerű fiúság van.** *Hittétel.* Tagadja az adopcianizmus, mely azt tanítja, hogy Krisztus istensége szerint az Atyának természetszerű fia, embersége szerint azonban csak fogadott fiú (580. lap).

Bizonyítás. A *Szentírás* az emberré lett Igét, tehát az ember Krisztust is Isten egyetlen, egyszülött örök fiának mondja; vagyis semmit sem tud második, fogadott fiúságról. Igy pl.: «Láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét[1]; «Tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért».[2]

Nehézségek. 1. A Szentírás Krisztust *Isten szolgájának* nevezi.[3] — *Megoldás.* Itt az ószövetség, mely a jövendő Messiás képét vonásonként rajzolja meg, egy új vonását tárja föl: teljes engedelmességét, készséges lelkületét, mellyel valósítani akarta küldője akaratát. De Krisztus emberi természetére való tekintettel is nevezhető szolgának. Hisz a szolgaság nem is annyira személyes viszony, mint a fiúság. Ezért nem csoda, hogy a szentatyák is használták ezt a kifejezést.[4] Ha I. Hadrian és a frankfurti zsinat visszautasította, mint amely sértő Krisztusra, az igaz Istenre,[5] erre őket az indította, hogy az adopciánusok eretnekségük érdekében visszaéltek ezzel a névvel.

2. Szent Pál a Vulgata szerint azt mondja: «*Praedestinatus est* Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum».[6] — *Megoldás.* Exegetikailag: a görög eredeti a «praedestinatus» helyett azt mondja: ὁρισθέντος, nem pedig προορισθέντος; és így értelme: Jézus Isten Fiának jelentetett ki nyilvánosan csodák, a Szentlélek adományainak kiárasztása és föltámadása által.[7] De teljes teologiai korrektséggel lehet azt is mondani, hogy Krisztus öröktől Isten fiául van előrerendelve; nem ugyan istensége, hanem embersége szerint, mely öröktől fogva arra volt rendelve, hogy az Igével egyesüljön és ezáltal az Ige természetszerű fiúságába vétessék föl. Másszóval a tulajdonságok kicserélhetőségének értelmében, emberségére való tekintettel Krisztus mondható előrerendelt fiúnak, épúgy mint mondható elsőszülöttnek az atyafiak között.[8]

Az *atyák* már jóval az efezusi zsinat előtt egy fiúságot vallottak, mint azt Alcuin Adversus haeresim Felicis részletesen bebizonyította. Csakugyan Naz. sz. Gergely kiátkozza azt, aki Krisztust fogadott fiúnak nevezi, illetőleg két fiúságot állít róla. Nisszai sz. Gergely külön művet ír Theophilushoz «Azok ellen, akik két fiút vallanak».[9] Az adopciánus hangzású kitételek (adoptio carnis, passio adoptivi hominis a mozarab liturgiában és egyebütt), melyekre az adopciánusok hivatkoztak, a szentatyák nyelvhasználata szerint és az összefüggések tanusága szerint egyszerűen csak a test fölvételének rokon kifejezései: adoptio = assumptio.

[1] Jn 1$_{14}$; cf. 3$_{16}$ Heb 1$_{2-5}$. [2] Rom 8$_{32}$; cf. Mt 16$_{18}$. [3] Is 42$_{1}$ 49$_{6}$ Ez 28$_{8}$ Zach 3$_{8}$; cf. Mt 12$_{18}$ Act 8$_{30}$ Heb 3$_{5}$ 1 Cor 15$_{28}$. [4] Pl. *Athanas.* Decret. Nicen. 14; *Chrysost.* in Phil hom. 7, 1 kk. [5] *Denz* 310 313. [6] Rom 1$_{4}$. [7] Cf. Tolet. XI *Denz* 285. [8] Rom 8$_{29}$; cf. Heb 2$_{17}$ Col 1$_{15}$ Ap 1$_{5}$. [9] *Nazianz.* Ep. 101, 4 5; cf. *Hilar.* Trinit. III 11; VI 22; *August.* in Jn 7, 4; C. Secund. 5. Enchir. 35.

Teologiai megfontolás. a) A fiúvá-fogadás a kegyelmi rendben a Szentháromság útján történik. A megszentelő kegyelem révén mindnyájan Istennek, még pedig a Szentháromságnak fiai vagyunk. Ha tehát az ember Krisztus fogadott fiú volna, nem az Atyának, hanem *a Szentháromságnak volna a fia.* Ez pedig ellenére jár a kinyilatkoztatás és az Egyház világos tanításának, mely Krisztust mindig az Atya (vagy tulajdonítással az Isten) fiának nevezi, soha a Szentháromság fiának. *b)* A fiúvá-fogadás «idegen személynek fiú- és örökösként való ingyenes fölvétele».[1] Ámde az ember Krisztus *nem idegen személy,* hanem a második isteni személy, tehát a Szentháromságnak hogy úgy mondjuk a családjához tartozik, és ennélfogva nem kezelhető idegenként; természet, eredet szerint a Szentháromság kötelékébe tartozik, vele szemben nincs helye befogadásnak. *c)* Az atyaság és fiúság viszonya személyek és nem természetek vonatkozása. Ámde Jézus Krisztus egy személy, még pedig isteni; tehát egy fiú, még pedig isteni. Ugyanabban az atya-fiúi viszonyban nincs hely két fiúság számára: «a fogadott fiúság a természeti fiúság hasonlóságában való részesedés; de nem lehet részesedőnek mondani azt, aki magától, a természet címén birtokos: non dicitur aliquid participative, quod per se dicitur».[2] Ha tehát valaki Krisztusban két fiút állít, vagy a természetet teszi meg a fiúság vonatkozásában határpontnak (és ezzel egészen új, még pedig rossz nyelvhasználatot indít meg), vagy pedig alattomban két személyt állít. És csakugyan az adopcianizmusból már a kortársak kiérezték a burkolt nesztorianizmust.

Ezek után látnivaló, milyen értelemben mondja tételünk szellemében az Egyház és a hittudomány, hogy *Krisztus mint ember is Istennek természetszerű fia.* Ez a kettőzés (reduplicatio): «mint ember» itt nem irányul pontosan az elvont emberi természetre és nem jelenti azt, hogy Krisztus Istennek természetszerű fia, mert ember, embersége által. Ez ugyanis azt mondaná, hogy egy teremtmény mint olyan Istennek természetszerű fia; ez pedig csak monofizitizmus, illetve az isteneszme lerontása árán volna állítható. Hanem a kettőzés azt nyomatékozza, hogy ez a konkrét személy, mint ember is (reduplicative non formaliter, sed specificative), vagyis az emberséget létben tartó krisztusi személy, vagy rövidebben ez az ember (in concreto, non in abstracto) is Istennek természet szerinti fia.

Azonban Krisztus embersége szerint is teljes való, aki az isteni személyben birja ugyan önállását és magánakvalóságát; de ez az isteni személy a teljes egyedi emberségnek is megadja mindazt, amit egy természetszerű emberi személy is megadna, és így Krisztus mindenképen teljes emberi lét-, tevékenység- és kiválóság-körrel rendelkezik; ezért érthető, ha némely hittudós Krisztus emberségének önálló értékességét ebben a vonatkozásban is érvényre akarta juttatni, és *Krisztus emberi mivoltában is keresett jogcímet és alapot fiúságra.*

Igy *Scotus* és Durandus azt állították, hogy az ember Krisztus a személyes egységnél fogva az Atyától való születés által az Atyának természetszerű fia (tehát az adopcianizmus eretnekségét elkerülték), de a benne eláradó megszentelő kegyelemnél fogva egyben a Szentháromság fogadott fia is. *Suarez* és nyomában Vasquez azt tanították, hogy az ember

[1] *Thom* III 21, 1. [2] *Thom* III 23, 4.

Krisztus az Atyának természetszerű fia az örök szentháromsági nemződés címén, de emellett a személyes egységben nyert szubstanciás szentség által (63. § 3) mint magának Istennek szentségében ragyogó lélek természetszerű jogcímet kapott az istenségre, és ezen a címen is fia nem ugyan az Atyának, hanem a Szentháromságnak, nem fogadott, hanem természetszerű fiúsággal; igaz, nem pontosan ugyanabban az értelemben, melyben a nemződés útján nyert fiúságot kell természetszerűnek mondani.

Ezeket a nézeteket azonban dicséretes teologiai indítékaik teljes méltánylása mellett is a leghatározottabban *vissza kell utasítanunk. a)* A kinyilatkoztatásban semmi alapjuk. *b)* Fonák dolog Krisztust a Szentháromság fiának mondani. Minthogy ugyanis a fiúság személyes viszony, és Krisztusnak az embernek személye a Szentháromságnak is személye, az a fonákság állna elő, hogy Krisztust a saját fiának kellene mondani. *c)* A fiúság egyetlen alapja a nemzés útján való eredés. Ahol ez nincs meg, ott már nem lehet sajátképen fiúságról beszélni; úgyannyira, hogy az Atya vagy a Szentlélek megtestesülése esetén a megtestesült Isten fiúsága szóba sem jöhetne. Az Igével való személyes egység az ember Krisztus fiúságának nem oka, hanem csak föltétele; az ok az Atyától való örök születés (Suarez ellen). S ha Krisztusban csak egy természet szerinti fiúság van, akkor ugyanabban a vonatkozásban nem beszélhetünk még fogadott fiúságról is, ha nem akarunk abba a gyanuba keveredni, hogy egy, a fölfogadás kiinduló pontjául szolgálható második, tehát a Szentháromságtól idegen teremtett személyre gondolunk (Scotus ellen). Scotus fölfogása nem eretnek ugyan, de téves; Suarezé pedig indokolatlan és megtévesztő.

2. *Krisztus egy imádása.*

Tétel. **Jézus Krisztust mint embert is imádás illeti meg.** *Hittétel.*

A nesztoriánusok Krisztusban az emberséget elválasztották az istenségtől, és ezért kétféle προσκύνησις-t vallottak Krisztusra nézve. Velük szemben állást foglalt már az efezusi zsinat.[1] A II. konstantinápolyi zsinat pedig kiközösíti azt, aki Istent, a megtestesült Igét tulajdon testével együtt nem imádja egy imádással.[2] Utoljára VI. Piusnak kellett a katolikus igazságot védelmébe venni a pisztojai zugzsinat torzításaival szemben.[3]

Bizonyítás. Az Üdvözítő nem azért öltött szolgai alakot, hogy kiszolgáltassa magát, hanem azért, hogy szolgáljon; nem azért, hogy ünnepeltesse magát, hanem azért, hogy megalázódásban és áldozatban végbevigye a megváltás művét. Nem is akarta sérteni a merev szigorú monoteizmusban nevelkedett zsidóságnak finomabb vallási érzékenységét; s azért, amint istensége nyilvánításában bölcs ekonomiát tanusított, úgy tartózkodó volt az őt illető tisztelet érvényesítésében is. Mindazáltal, ha tiszteletben részesült, azt nem utasította vissza.[4] Igaz, az a tisztelet, melyben részesült, még nem okvetlenül jelent imádást, hanem csak általában vallásos tiszteletet; de az Üdvözítő azt is megmondotta, hogy valaha az Atyával egynemű tiszteletben lesz része: «Mindenki tisztelje a Fiút, amint tisztelik az Atyát».[5] Mikor búcsút vett tanítványaitól, az

[1] *Denz* 120. [2] *Denz* 221. [3] *Denz* 1561. [4] Mt 2_{11} Jn 9_{38}.
[5] Jn 5_{23}; cf. 7_{18} 8_{50} Mt 18_{19} 28_{19}.

imádkozásnak új rendjét vezette be: fölszólította őket az ő nevében való imádkozásra.[1] És azok *az apostolok*, kik látták őt földi életében, kik vele étkeztek, fáradtak, kik tanui voltak szenvedéseinek és halálának, mindjárt föltámadása után imádták,[2] és számára imádást követeltek. «Megalázta magát, engedelmes lett mindhalálig, és pedig a keresztnek haláláig. Ezért Isten is fölmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, mely minden név fölött van, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, az égieké, a földieké és az alvilágiaké».[3] «És imádják őt Istennek összes angyalai».[4] Ezt a határozott állásfoglalásukat élesen megvilágítja az az elszántság, mellyel minden fajta teremtmény-imádásnak ellene szegültek.[5] Az ifjú keresztény községnek pedig sajátos szokása lett, hogy Krisztust mint Urat (κύριος) hívta segítségül és úgy fordult hozzája imádságban, mint az ószövetségi ember annak idején Jahvéhez fordult.[6] S ennek a segítségülhívásnak eredményeül a keresztények kegyelmet, üdvösséget, sőt testi egészséget vártak az Úrtól.[7]

Ami a *hagyományt* illeti, Plinius tanusítja, hogy a keresztények himnuszokat zengtek Jézus Krisztusnak mint istenüknek.[8] Már Római sz. Kelemen doxologiát alkalmaz Krisztusra; Ignác úgy beszél róla, amint Plinius tanusítja[9]; Polikárp vértanusága élesen különböztet Krisztus imádása és a szentek tisztelete közt: «Krisztust mint Isten fiát imádjuk; a vértanukat pedig mint az Úr tanítványait és utánzóit méltán szeretjük».[10] Jusztin a zsidókkal szemben, Origenes Celsus ellenében, Atanáz Apollinaris ellen (aki Atanáz hiveit ἀνθρωπολάτραι-nak nevezte volt) védelmükbe veszik a Krisztus-imádást a teremtmény-imádás vádja ellen.[11] Igy *Atanáz:* «Teremtett valót nem imádunk. Ez a pogányok és ariánusok tévedése. De a teremtmények Urát, aki emberré lett, Isten Igéjét igenis imádjuk. Mert ha a test magában tekintve a teremtés része is, mégis Isten testévé lőn. Egyáltalán nem úgy imádjuk ezt a testet, hogy az Igétől elválasztjuk. Ha az Igét imádjuk, épenséggel nem szándékunk őt a testtől elválasztani, hanem jól fölfogva e szót: És az Ige testté lőn, pontosan a testben lakozó Igét ismerjük el Istennek. S akadhatna balga, aki azt mondaná az Úrnak: Hagyd el testedet, hogy imádhassalak?» Ugyanígy a többi 4. századi nagy atya. Csattanósan szól Ágoston: «Krisztus Isten Fia imádkozzék értünk, és imádkozzék bennünk, és imádtassék tőlünk. Imádkozik értünk mint főpapunk, imádkozik bennünk mint fejünk, imádásban részesül tőlünk mint Istenünk».[12]

Teologiai megfontolás. Az imádás a vallási tiszteletadásnak egy faja. A vallási tiszteletadás pedig a hódoló tisztelés (cultus) körébe tartozik, mely t. i. abban áll, hogy elméletben és gyakorlatban elismerjük valakinek kiválóságát és felsőbbségét. Az a kiválóság, mely a vallási tiszteletet kiváltja (a vallási tisztelet formai tárgya vagy közvetlen indítéka, obiectum

[1] Jn 14$_{13}$. 15$_{16}$. [2] Mt 28$_{17}$ Lc 24$_{52}$ Jn 20$_{28}$. [3] Phil 2$_{8-10}$. [4] Heb 1$_{6}$; cf. Act 1$_{24}$ 7$_{59}$ 8$_{24}$ 9$_{18-21}$ 22$_{16}$ Ap 5$_{12}$ 7$_{9}$. [5] Act 14$_{11-15}$ 17$_{16}$ Rom 1$_{25}$ 1 Jn 5$_{20}$ Ap 19$_{10}$ 22$_{9}$. [6] Ap 2$_{21}$ 3$_{6}$ 7$_{58}$.. 8$_{24}$ 9$_{7}$ $_{14}$ 22$_{16}$ 2 Pet 2$_{1}$ Jud$_{4}$. [7] 1 Cor 7$_{25}$ 1 Tim 1$_{12-8}$; 2 Cor 12$_{7-9}$ Jac 5$_{14}$ Act 3$_{6}$ 4$_{10-12}$ 9$_{34}$ stb. [8] *Plin.* Epist. X 96, 7. [9] *Clemens R.* 20, 12; 50, 7; *Ign.* Rom 4, 2. [10] *Mart. Polyc.* 17, 3. [11] *Iustin.* Dial. 63, 13; 93, 7; 121. *Origen.* Cels. VIII 12–16. *Athanas.* Epist. ad Adelph. 3; cf. C. Arian. Apol. I 6. [12] *August.* in Ps 85 praef.; in Ps 98, 9; cf. *Nazianz.* Epist. 102, 1; *Nyssen.* adv. Apol. 21; *Ambr.* Spirit. S. III 12 kk.

formale) vagy teremtetlen kiválóság, és akkor a tisztelet imádás (cultus latriae), vagy pedig teremtett (pl. szentség, isteni kegyelem), és akkor egyszerű vallási tisztelet (cultus duliae). A kettő egymástól lényegesen különbözik mint két faj. *Tiszteletünk végelemzésben mindig személyre irányul.* Csak személy válthatja ki azt az egészen sajátos, le nem vezethető és elemekre nem bontható kegyeletes magatartást, melynek hódolat a neve. Ha a személy, akit tisztelünk, és a kiválóság, mely tiszteletre indít, egy önálló valóban egyesül, úgy hogy a kérdéses kiválóság a személynek metafizikai értelemben sajátja (pl. életszentség), akkor tiszteletünk abszolút. Ha az akit vagy amit tisztelünk, csak erkölcsi egységet alkot ama kiválóság birtokosával, mely a tiszteletet kiváltja belőlünk (pl. egy tárgy ábrázol valakit, aki tiszteletre méltó, avagy erkölcsi vagy fizikai érintkezésben volt vele, mint a ruhája vagy testének része), akkor a tisztelet relatív, mert a tisztelet tárgya nem önmagában és önmagáért, hanem csak más valamivel való összefüggése miatt tiszteletreméltó.

Ha ezt szem előtt tartjuk, nem nehéz átlátnunk, hogy Krisztust egy tisztelet illeti, még pedig imádás. Minden tisztelet ugyanis végelemzésben a személynek szól; s minthogy Krisztus egy személy, egyféle tisztelet jár ki neki. De mert ez a személy isteni, Krisztusnak isteni tisztelet jár ki. Nem változtat ezen, hogy az az egy személy két természetnek ád szubszisztenciát. Mert akár az emberi, akár az isteni természetre irányul tiszteletünk, az mindig az Ige személyébe torkollik bele. A különbség csak az, hogy *amennyiben Krisztus az isteni természetben szubszisztál*, nemcsak önmagában, hanem *önmagáért* imádásra méltó. Amennyiben pedig *az emberi természetben* szubszisztál, szintén *önmagában* kell imádni, mert nem más valaki az ember Krisztus, mint az Isten Krisztus; a tisztelet pedig a személynek szól; tehát, ha az emberi oldalról közelítünk is Krisztushoz, szintén csak imádással közelíthetünk hozzája. De az ember Krisztust nem önmagáért imádjuk. Mert mikor tisztelés végett közelítünk Krisztushoz, nem szabad megállapodnunk az emberségénél; pontosan nem mint embert imádjuk őt, nem mert ember, nem emberségénél fogva, hanem a vele személyes egységben levő Istenség miatt (directe et in se, sed non propter se); Krisztus embersége elválaszthatatlan metafizikai egységet alkot azzal az Igével, akit csak imádni lehet. De azért az ember Krisztus imádása nem relatív imádás; mert Krisztus embersége nem idegen valami az Igével szemben, nem alkot vele csupán erkölcsi egységet, hanem elválhatatlan metafizikai sajátja. Csak az van arra kisértve, hogy az ember Krisztust az Igétől különböző tiszteletben részesítse, aki az Igétől elválasztja őt mint külön alanyt, vagyis aki lappangó nesztorianizmusnak hódol; a nesztoriánusok kénytelenek a tisztelésben is kétfelé választani Krisztust.

Suarez és Salmeron azt tanítják: Krisztust embersége szerint is imádás illeti ugyan az Igével való személyes egysége miatt. De kiváló szentsége miatt (63. §) a szenteknek kijáró tiszteletben is részesíthető (cultus hyperduliae excellens). Ez a fölfogás nem érdemel teologiai megbélyegzést; sőt nem lehet tőle elvitatni minden teologiai értéket. Hisz tagadhatatlan, hogy különböző rangú kiválóságok különböző rangú tiszteletet alapoznak meg.[1] Azonban mint alig valószínűt mégis *elhárítjuk:*

[1] *Thom* III 25, 2.

a) Minden tisztelet végelemzésben a személynek szól. Már most egészen különösen hangzik, hogy az örök Igét teremtett szenteknek kijáró tisztelettel is illessük, ha mindjárt szabatosan csak a vele személyes egységben levő emberségre való tekintettel is. *b)* Krisztust embersége szerint is kétségkívül imádás illeti. Minden egyéb kigondolható tisztelet és jogcím ennél mérhetetlenül alacsonyabbrendű, és ép azért egyik sem alkalmas arra, hogy a Krisztus iránt tartozó tiszteletünket növelje, amint a király iránti hódolatot sem növeli, ha grófi megtiszteltetésben is akarná részesíteni valamely alattvalója.

Függelék. *Imádni lehet Krisztust* nemcsak egész embersége szerint, hanem *emberségének egy része vagy emberi létének egy mozzanata szerint is. Biztos teologiai következtetés.*

Közvetlenül *következik ez a Krisztus emberségének imádását* megállapító dogmából. Az ember Krisztusnak ugyanis az Igével való metafizikai személyi egysége miatt jár ki az imádás. Ámde a személyes egység kiterjeszkedik Krisztus szent emberségének minden lényeges, illetőleg kiegészítő részére, még pedig fogantatásának pillanatától kezdve, megszakítás nélkül az egész örökkévalóságon keresztül (59. § 2). Következésképen, ha az Üdvözítőhöz nem egész embersége révén, hanem annak egy része vagy mozzanata által közelítünk, akkor is áhítatunknak, imádásunknak a személynél kell kikötnie, vagyis akkor is imádással kell Krisztushoz közelítenünk. Hogy pedig szabad szent embersége egy mozzanatának vagy részének külön tekintetbevételével imádni az ember Krisztust, az biztos az *Egyháznak kezdettől fogva vallott gyakorlatából:* ősrégi szokás Jézus szent gyermekségének (karácsony), öt szent sebének, vérének tisztelete.

A *teologiai megokolás* abban van, hogy az Üdvözítő részekben és mozzanatokban tárja elénk a megtestesülés titkának tartalmát; *pszichologiailag* pedig azzal van indokolva, hogy Krisztus Urunk szent emberségének egy-egy része vagy mozzanata különös elevenséggel és hatékonysággal tudja elénk állítani egy-egy kiválóságát, és akárhányszor hatékonyabban tud tiszteletre indítani, mint az egész. Lélektani törvény ugyanis, hogy az egészre irányuló figyelem és törekvés megoszlik és veszít intenzitásából: pluribus intentus minor est ad singula sensus; részletek és konkrétumok többnyire hathatósabban ragadnak meg és kötnek le, mint a bőségével nyomasztó egész. Imádásunknak teljes tárgya természetesen minden esetben az egész osztatlan Krisztus. De a kérdéses rész vagy mozzanat az imádásnak külön tárgya, melynek rendeltetése főként Krisztusnak valamely kiválóságát különös élénkséggel és hatékonysággal lelkünk elé állítani. Azonban ami elméletileg lehetséges, gyakorlatilag nem mindig ajánlatos; s azért az Egyház a külön ájtatosságok irányítását magának tartja fönn.

Ezeket a szempontokat kell alkalmazni *Jézus szentséges szívének tiszteletére* is, melyre nézve a következőket állítjuk:

1. A Szent Szív tiszteletének *külön tárgya Krisztusnak igazi, de a szó tágabb értelmében vett szíve:* vagyis *a)* egész belső élete, érzelmei, nevezetesen: iránt unk való határtalan szeretete és *b)* testi szíve, mint ama szeretetnek nemcsak jelképe, hanem kinyilvánító szerve (cor illud tanto hominum amore succensum); a kettő: Az Üdvözítő belső élete és testi szíve a Szent Szív-áhitatnak az egy teljes tárgya (obiectum adaequatum). Ezt a fölfogást másnál valószínűbbé teszi, hogy a szív szónak ez a ren-

des értelme a Szentírásban is.[1] Ebben az értelemben használja az Üdvözítő[2] és az Egyház, nevezetesen a Szent Szívre vonatkozó hivatalos megnyilatkozásaiban is, pl. a Szent Szív litániájában. Ez elejét is veszi mindazoknak a nehézségeknek és ízléstelenségeknek, melyekkel a Szent Szív tisztelete ellen harcoltak a janzenisták és pisztójaiak, kikkel szemben VI. Piusnak védelmébe kellett vennie az Egyház gyakorlatát.[3] Jézus szentséges szívének tisztelete az ember Krisztus imádásra-méltóságának dogmájában gyökerezik, illetőleg annak egy dogmatikailag egészen korrekt alkalmazása, és ezért teljesen független attól a fiziologiai kérdéstől, mi köze van a szívnek az érzelmi élethez (a régiek szerint az érzelmi életnek közvetlen szerve[4]; az újabbak ezt a nézetet joggal elejtették, de elismerik, hogy az érzelmi életnek pszichofizikai vetülete és fokmérője: organum manifestativum-a).

2. A Szent Szív tisztelete nemcsak dogmatikailag van megalapozva Krisztus emberségének (egészben és részeiben való) imádásra-méltóságában, hanem *külön sajátos jellegét tekintve is, mélyen a Szentírásban*[5] *és a szenthagyományban*[6] gyökerezik. Tehát biztos és mély alapjai vannak a dogmában és a hit forrásaiban. Szent Margit magánkinyilatkoztatásai (1673/5) csak alkalmul szolgáltak arra, hogy az Egyház hit- és életfáján régen duzzadó bimbó teljes szépségében és áldásosságában kifeseljen.

3. A Szent Szív *fölötte alkalmas* külön tiszteletre: Az Üdvözítő szent szíve kútfeje annak a vérnek, mely nekünk üdvösséget hozott; jelképe és hordozója annak a szent szeretetnek, melynek a világ köszönheti váltságát és üdvét; az a nyitott oldal, melyből víz és vér folyt ki, a lelki újjászületésnek, a keresztségnek és az Eucharisztiának jelképe, a legbeszédesebb száj épen olyan kornak, mikor «megnövekszik a gonoszság és sokakban meghül a szeretet».[7]

Megjegyzés. Az Üdvözítő képeit vallási tisztelet illeti meg. Ezt a II. niceai zsinat a képrombolókkal szemben ünnepélyesen kimondotta. Ugyanez áll az Üdvözítő ereklyéiről is (ilyen ereklyék létezése, illetve hitelessége nem dogmatikai, hanem történeti kérdés). Az igazolást lásd 90. § 2. Ennek a *tiszteletnek jellegét* illetőleg valószínű Szent Tamásnak[8] az a nézete, hogy ugyanolyan fajta, amilyen kijár annak, akire a képek vagy ereklyék vonatkoznak; tehát itt imádás; nem abszolút, hanem relatív értelemben: a képben és ereklyében magát az Üdvözítőt imádjuk. A feszület és annak rajzolt képei képszámba mennek; nem úgy az ereklyék másolatai és rajzai.

3. A tulajdonságok kicserélhetősége.

Tétel. **Jézus Krisztusban van helye a tulajdonságok kicserélésének.** *Hittétel* a nesztorianizmus és monofizitizmus ellenében.

Magyarázat. Tulajdonság, ἴδίωμα, ἰδιότης olyan valóság-mozzanat Krisztusban, mely az egyik természetnek sajátja a másik természet kizárásával. Minthogy Krisztus az isteni és emberi természetnek személyes,

[1] Pl. Deut 10_{12} 11_{18} 13_3 Mt 22_{37} Prov 2_2 23_{26}. [2] Jn 16_6. [3] *Denz* 1563. [4] Cf. *Thom* III 24, 2 ad 2. [5] Cant Mt 12_{20} Mc 10_{21} Lc 12_{49} 19_{41} Jn 11_{5-33} 17_1 Rom 8 2 Cor 4 Gal 2_{20} 6_{14} Phil 2 Eph 3_{14-19} Heb 4_{15}. 1 Pet 1_8 2_{21-5} 1 Jn 3_{16} Ap 3_{14-22}. [6] Különösen Szent Ágostonnak van sok gyöngéd gondolata az Enarrationes in Ps-ban. [7] Mt 24_{12}. [8] *Thom* III 25, 3 4.

önálló és magánakvaló birtokosa, és minden állításnak alanya a létrendben végül is az önálló való (suppositum, hypostasis), ezért a két sor állítmány (az isteni és emberi tulajdonságok) a személyen keresztül kicserélhető, úgy hogy Krisztusról aki ember, állíthatók isteni tulajdonságok, és ugyanarról a Krisztusról aki Isten, állíthatók emberi tulajdonságok. Ez a communicatio idiomatum κοινοποίησις, ἀντίδοσις ἰδιωμάτων, ἰδιοτήτων). Ellene csak az foglalhat állást, aki Krisztusban két alanyt vesz föl, mint a nesztorianizmus. És csakugyan vele szemben kellett az Egyháznak először kifejezetten védelmébe vennie a kicserélést az efezusi zsinaton (Máriát szabad Isten-anyának mondani),[1] miután az Egyház már az Apostoli hitvallásban és másutt széltében gyakorolta volt.

Az *Irás* nemcsak különböző helyeken állít ugyanarról az egy Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat, hanem egy mondatban is: «A dicsőség Urát keresztre feszítették»[2]; és viszont: «Mondá nekik Jézus: Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok».[3] A *szentatyák* már Ignác óta nagy határozottsággal és merészséggel gyakorolja a tulajdonság-kicserélést.[4]

A *teologiai megfontolás* azt találja, hogy a tulajdonságok kicserélhetősége közvetlenül következik a kalcedoni zsinat részéről megállapított dogmából: «két ép természet egy személyben». Ha ugyanis Krisztus egy önálló alany, és róla két sor állítmányt (istenieket és emberieket) lehet kimondani, ezek a közös alany révén kicserélhetők. Ha azonban Krisztus két alany, természetesen nincs helye igazi kicserélésnek (nesztorianizmus). Ha pedig Krisztus nemcsak egy alany, hanem egy isten-emberi természet is, maguk a tulajdonságok is összevegyülnek, isten-emberiekké lesznek, és ismét lehetetlen az igazi állítás-kicserélés (monofizitizmus). Ebből folynak a tulajdonságok kicserélésének szabályai is, melyeknek ismerete és lelkiismeretes szem-előtt-tartása annyira jelentős a helyes krisztologiai gondolkodás és kifejezés szempontjából.

Alapszabály: Ha Krisztust akár az isteni, akár az emberi természet valamely mozzanatáról nevezzük el konkrét névvel (nem elvont névvel; ahová érdemben, ha nem is forma szerint sorolni kell a Krisztus emberségének részeiről való elnevezéseket is; amilyen volna: Krisztus teste, lelke, képzelme stb.), az emberség alapján megnevezett Krisztusról állíthatunk isteni tulajdonságokat és az istenségről megnevezett Krisztusról állíthatunk emberi tulajdonságokat. Tehát szabad azt mondani: Isten Fia éhezett, fázott, asszonytól született, szenvedett; a názáreti Jézus, Szűz Mária fia mindentudó, mindenütt jelen van stb. Minthogy a tulajdonságok kicserélésének ontologiai alapja az ember Krisztusnak az Igével való személyes egysége, téves minden olyan kicserélés, mely nesztoriánus vagy monofizita gondolatból táplálkozik. Ezek elhárítására szolgál a *két kisegítő szabály:*

1. *Az alany tekintetében:* Ha Krisztus kiemelő kettőzéssel (reduplicative formaliter) vagy elvontan van megnevezve, a tulajdonságok kicserélésének nincs helye. Azt mondani: Krisztus mint Mária fia minden-

[1] *Denz* 116; cf. 218 222. [2] 1 Cor 2₈; cf. Rom 8₃₂ Act 3₁₅ 20₂₈ 1 Jn 3₁₆. [3] Jn 8₅₈; cf. 3₁₃. [4] *Ign.*-ra nézve l. 592. lap; *Origen.* Princip. II 6, 3; *Nazianz.* Or. 2, 24 (a műkifejezést is használja már); utána *Leont. Byz.* Nest. et Eutych. (M 86, 1, 1289 c.); *Nyssen.* Adv. Apol. ad Theoph. (M 45, 1277 a); *Cyril. Al.* Adv. Nest. III 3; *Gelas.* Tr. de duab. nat. 4.

ható, vagy az Ige mint Ige szenvedett, vagy Krisztus mint ember mindenütt jelen van (Luther és az ubiquista lutheristák ezzel akarták megmagyarázni átlényegülés nélkül Krisztus eucharisztiás jelenlétét): monofizitizmus; ez t. i. a tulajdonságoknak nem kicserélése a személyen keresztül, hanem összekeverése.

2. *Az állítmányok tekintetében:* A kicserélés állítmányainak nem szabad tagadóknak vagy kizáróknak lenniök. Tehát nem helyes beszéd: Isten Fia nem szenvedett, vagy: a názáreti Jézus csak halandó (nesztorianizmus). Az absztrakt állítmányok közül az emberieket nem lehet kicserélni. Tehát nem lehet azt mondani: Az Ige a mulandóság, a halandóság, szenvedékenység; az istenieket sem szabad formális értelemben kicserélni, hanem csak identikusan; vagyis szabad azt mondani: ez az ember a mindenhatóság; de nem szabatosan mint ember, hanem mint ‚ez' az ember, aki t. i. egyben a mindenható Ige.

Ezek a szabályok és a krisztologiai alapdogmák szabatos ismerete eligazítanak a *kétes formulák* tekintetében is. Külön óvatosságot kívánnak az olyan formulák, melyek magukban helyesek ugyan, de eretnek visszaélésnek voltak kitéve. Igy lehetne azt mondani: Krisztus teremtmény; de minthogy régebben ariánusok, újabban racionalisták visszaélnek vele, nem ajánlatos használni. «Egy a Szentháromságból szenvedett» magában helyt áll és a II. konstantinápolyi zsinat is jóvá hagyta. De amint Fullo Péter antiochiai patriarcha hozzácsatolta a triszágionhoz (szent Isten, szent Erős, szent Halhatatlan), eretnek ízt kapott, mert teopaszchita értelemben az egész Szentháromság megtestesülését kínálja föl. Ezért Hormizdas pápa el is vetette.

4. Krisztus istenemberi kiválósága.

1. *A krisztologiai egymásban-valóság (perichoresis).* Minthogy Jézus Krisztusban az emberi természet az Igének szubszisztenciájába van fölvéve, oly benső közösségbe jut vele, amilyent a lét összes mozzanatait átjáró szubszisztencia közössége miatt egyáltalán csak el lehet gondolni. Az örök Ige személyes önállásának metafizikai tengelyén nemcsak kicserélhetők a két természet tulajdonságai, nemcsak egyesülnek a két természet tevékenységei, hanem közlekedik és valamiképen egymásba jár maga a két természet is.

Ez a krisztologiai egymásbaválás és egymásban-valóság; ez lebeg a régi atyák előtt, mikor Krisztus egységét az Isten és ember egybevegyülésének (mixtura, μῖξις, συγκρᾶσις) mondják, mikor a 4. századi atyák azt vallják, hogy az Isten emberré lett és az ember megistenült (θεωθείς).[1] Élesebb fogalmazást kapott ez a gondolat a nesztorianizmus elleni harcokban, amint ez meglátszik a test és a lélek analogiájában is, mely abban az időben kezdett átmenni a teologiai használatba. Maximus Confessor és Damaskusi sz. János aztán kifejezetten előadják[2] és egyben rámutatnak *a szentháromsági és a krisztologiai egymásbaválás különbségére is:* A szentháromsági egymásbaválásnak ontologiai alapja a természet azonossága, és ezért az teljes és kölcsönös. Ellenben a krisztologiai egymásban-valóság

[1] Igy kivált *Nazianz.* Epist. 101, 4 6. [2] *Maximus Conf.* Disp. c. Pyrrhone (M 91, 227 c); *Damascen.* Fid. orth. III 3 7.

ontologiai gyökere a személy közössége, mely a két természetet a szubszisztencia egységébe fűzi ugyan, de úgy, hogy a két természet külön jellege és életköre óva marad. Már most bizonyos, hogy ennek következtében az istenség legbensőbben átjárja az emberséget és magasabb erőket és értékeket közöl vele ; az emberi természet teljességgel bele van mártva az istenségbe és ennek következtében egészen kivételes karizmákban részes. De «lehetetlen, hogy az emberség, nevezetesen az emberi test teljesen átjárja az istenséget» ; az átjárás nem szigorúan kölcsönös.[1]

2. *Az isten-emberi tevékenységek.* A monoteléta viták során (531-ben) Cyrus, Phasis püspöke saját monofizíta álláspontjának támogatása végett hivatkozott Ps. Dionysiusnak kijelentésére : «Krisztus az istenieket nem isteni módon, az emberieket nem emberi módon gyakorolja, hanem valami új, isten-emberi tevékenységet (καινήν τινα καί θεανδρικήν ἐνέργειαν) fejt ki».[2] Ezt ő és hívei úgy értelmezték, hogy Krisztusban egy tevékenység van : az Ige tevékenysége, melyet tekintettel e tevékenységnek merőben szenvedőleg viselkedő emberi eszközére, isten-emberinek kell mondani. Igy monergizmus formájában a krisztologiába visszacsempészték a kiátkozott monofizítizmust. Ennek a kifejezésnek : «Krisztusnak egy isten-emberi tevékenysége» azonban lehet dogmatikailag egészen helyes ortodox értelmet is adni.[3]

Krisztusban ugyanis *kétfajta lényegesen különböző tevékenység* van : 1. Az egyiket *az istenség viszi végbe az emberségnek teljes kizárásával*, aminő pl. a teremtés, a Szentlélek lehelése. A tulajdonságok kicserélésének dogmája alapján itt is lehet azt mondani : a názáreti Jézus, vagy ez az ember teremt, vagy leheli a Szentlelket ; de ezekhez az emberségnek mint olyannak semmi köze ; csak cselekvő alanyuk isten-emberi. 2. Más tevékenységeket azonban az Üdvözítő az emberség közvetítésével visz végbe : *a)* Ilyenek a *merőben emberi tevékenységek*, pl. beszéd, étkezés, járás, szenvedés, engedelmesség. Ezek már isten-emberi tevékenységek abban az értelemben, hogy az isteni személy emberi természete viszi végbe. Ide tartoznak az Üdvözítő megváltást szerző tevékenységei. *b) Csodáit és részben megszentelő tevékenységeit* (tanítás, bűnbocsátás) az Üdvözítő isteni természete által viszi végbe, de fölhasználja az emberi természetet mint személyének egységébe belekapcsolt eszközt (instrumentum coniunctum). Ezekben tehát istensége az emberséget teljesen átjárja és az emberi természet erejét meghaladó teljesítményekre képesíti ; amiért is a szó kifejezőbb értelmében nevezhetők isten-emberi tevékenységeknek.[4]

3. *Krisztus emberségének kiválóságai.* Az Ige személyes egysége az emberi természetnek emberi jellegét nem szünteti ugyan meg, de azt mégis oly kegyelmekkel és tökéletességekkel tünteti ki, hogy általuk Krisztus emberi természete és élete *egészen új világgá* válik. Az ember Krisztus a Szentháromság kifelé ható tevékenységének új kozmosza, új törvényekkel és új létformákkal, új szépségekkel és értékekkel, melyeknek a teologia csak halvány körvonalait tudja megrajzolni. Jézus emberségének ez a páratlan fölékesítése az Üdvözítő földi életében természet-

[1] *Damascen.* III 19. [2] *Ps. Dionys.* Epist. 4 (M 3, 1072). [3] Cf. *Denz* 268 ; *Thom* III 19, 1 ad 1. [4] Cf. *Damascen.* III 19 ; *Thom* III 29, 1 ; Gent. I4 41 ; Comp. 212.

szerűen főként értelmi és akarati életében nyilvánul meg ; de átárad testi életére is, amennyire ezt a földi emberi élet valódisága és a megváltói hivatás megengedi.

Krisztus emberségének kiválóságait *nem szabad úgy fölfogni, hogy azok az Istenségről szinte természetszerű szükségességgel áradnak* át, olyanformán, mint a kenet természetszerűen impregnálja illatával az edényt, vagy a tűz áthevíti a belé mártott vasat. Isten ugyanis tiszta és merőben tevőleges szellem (spiritus actus purus), önmagának és léttartalmának teljesen ura, kifelé ható tevékenységében egészen szabad ; kiválóságaiból annyit közöl, amennyit jónak lát. Ámde a megtestesülés maga Isten szabadságának legnagyobb ténye, és kegyelmi megnyilvánulásainak meg nem haladható csúcsa. Általa Krisztus embersége a *legkiválóbb teremtmény.*[1] Ezért joggal következtetik már a nagy szentatyák,[2] hogy a teremtett világok e koronáját Isten fölékesítette mindazokkal a javakkal, melyekre teremtmény egyáltalán fogékony, és amelyek a megváltói hivatással nincsenek ellentétben. Hisz minden egyéb kegyelmi kitüntetés mérhetetlenül alatta marad a megtestesülés kegyelmének. Ezt a következtetést annál inkább szabad megtenni, mert az ember Krisztus a teremtés feje, tőle kell minden kegyelmi jónak átáradni titokzatos testének tagjaira : «És az Ige testté lőn, s miköztünk lakozék ; és láttuk az ő dicsőségét mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, ki tele volt malaszttal és igazsággal . . . És mi mindnyájan az ő teljességéből vettünk, és pedig malasztért malasztot».[3] Krisztus emberi kiválóságának megállapításánál tehát *nemcsak azt kell nézni, mit mond róla tételes értelemben a Szentírás;* hanem, amit nem mond, vagy pedig látszólag negatív értelemben mond, azt is hozzá kell mérni ama kijelentéseihez, melyek az ember Krisztusnak minden korlátozás nélkül tulajdonítanak minden lehetséges teremtményi kiválóságot.[4]

Hogy az ember Krisztus egészen rendkívüli természetfölötti kiválóságokkal rendelkezik, csak azok vonhatják kétségbe, akik tagadják istenségét (racionalisták) vagy pedig két alannyá bontják szét Krisztusban az Istent és az embert (nesztorianizmus és adopcianizmus). A *szentatyák*at a nagy szentháromsági és krisztologiai alapdogmák kötötték le : Krisztus igaz istensége, igaz embersége és személyes egysége. Emberségének mint olyannak kiválóságai az ő teologiai elmélésüknek szélén foglaltak helyet ; s ezért érthető, ha sokszor mellesleg vagy polemikus éllel tett kijelentéseik nem mindig vetnek számot a személyes egység következményeinek egész súlyával. Mihelyt azonban megjött a hit igazságaiba való nyugodt elmélyedés kora, a hittudósok az idevonatkozó alapkérdések tekintetében meglepően hamar egyértelmű állásfoglalásra jutottak ; jóllehet másodlagos kérdésekben maradtak nézeteltérések. Az Egyház aránylag kevés ponton szólt bele ezekbe az elmélésekbe irányító tekintélyével, még kevesebbszer tévedhetetlen tanító hatalmával. A következő tárgyalás, mely először Krisztus értelmi, azután akarati életének kiválóságait tárgyalja, számot vet ezzel a dogmatörténeti ténnyel.

[1] *August.* Praedest. sanct. 15, 3. [2] *Nazianz.* Epist. 101, 4 ; Or. 30, 12 ; *Cyril. A.* Epist. 17 (M 77, 113 d) ; Apol. ad Theod. (M 76, 448 b). [3] Jn 1_{14-16}. [4] Jn 1_{14} Col 1_{19} ; cf. 2_9.

62. §. Krisztus emberi bölcsesége.

Diekamp II § 28; *Bartmann* I § 96; *van Noort* 1, 3, 1; *Pesch* IV n. 241–75; *Scheeben* III 176–86; *Petav.* XI 1–4. — *Thom* III 8–12 15, 2–3; Compend. 216; *Bonav.* Brevil. p. 4, cp. 6; *Salmant.* Tr. 21, disp. 17–22; *Suarez* Incarn. disp. 24–30; *Billuart* Incarn. dis. 10–12; *Berti* XXVI dis. 2, 2; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 2 s. 3. — Fr. *Brunetti* La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Jesu-Cristo ²1903; A. *Chiquot* La vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ 1909; J. *Marič* De Agnoetarum doctrina 1914; Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat 1916; E. *Schulte* Die Entwickelung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik 1914; K. *Weiss* Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi 1916; O. *Graber* Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung 1920.

1. Krisztus emberi tudásának tárgyköre.

Tétel. **Jézus Krisztus szent embersége szerint is bölcseséggel teljes tévedés és tudatlanság nélkül.** *Biztos.*

Ellene vannak a nesztoriánusok, továbbá antiochiai előfutárjaik és adopciánus epigonjaik, kik az ember Krisztust különválasztották az Igétől, és ennek értelmében minden kivételes kiválóságot megtagadtak tőle. Themistius monofizita és pártja, az *agnoéták* Krisztus másvilági tudását tagadták. Végül az ortodox protestáns kenótikusok azt tanították, hogy az Ige megtestesülése idejére lemondott mindentudásáról; ezáltal Krisztus egész tudását a közönséges emberi tudás körére korlátozták. Tételünket tagadják természetesen a mai racionalisták is, mind a liberális és a vallástörténeti irányú protestánsok, mind pedig a modernisták. Velük szemben a tekintély jellegű egyházi tanítást képviseli Nagy sz. Gergely pápa,[1] aki az agnoéták álláspontját eretneknek bélyegzi, és vakmerőnek nevezi azt az állítást, hogy Krisztus, ha mindjárt embersége szerint is, tudatlanságban volt. X. Pius elítélte a modernisták ide vonatkozó tévedéseit,[2] és a Congregatio Officii 1918-ban a Krisztus emberi tudását korlátozó teologiai vélelmekről megállapította, hogy azokat nem lehet bizton képviselni.[3]

Bizonyítás. Már *Izajás* a Megváltóról megjövendöli, hogy megnyugszik rajta az Úr lelke, a bölcseség és értelem, a tanács és tudás lelke.[4] Az *újszövetség* általában határtalan bölcseséget tulajdonít Krisztusnak: «A gyermek pedig növekszik és erősödik vala telve bölcseséggel». «Telve malaszttal és igazsággal»; «akiben a bölcseségnek és tudománynak minden kincse rejlik»; «mindent kezébe adott neki az Atya».[5] Ehhez Nagy sz. Gergely[6] megjegyzi: «Senki sem lesz ostoba azt állítani, hogy Krisztus olyant vett kézhez, amit nem tudott». A részletekben: *a)* Úgy ismeri Istent, mint senki más: «Az Atyát sem ismeri senki más mint a Fiú».[7] S csakugyan az evangélium olyan fölfogást közvetít Istenről és az ő titkairól, a világhoz való viszonyáról, mely mérhetetlenül fölötte áll mindannak, amit bárminő vallás vagy bölcselet ajánl (13. §). Szuverénül ismeri és értelmezi az Irást,[8] ami a hozzá közelebb állóknak is föltünt.[9]

[1] *Gregor. M.* Epist. X 39 *Denz* 248. [2] *Denz* 2032 kk. [3] *Denz* 2183–5. [4] Is 11₂. [5] Lc 2₄₀; Jn 1₁₄; Col 2₃; Jn 13₃. [6] *Greg. M.* Epist. X 39. [7] Mt 11₂₇; cf. Jn 3₁₃ 5₁₉₋₃₀ 7₂₉ 8₅₅ 10₁₄ 11₄₁ 12₄₉. 14₂₁₋₁₁ 16₁₃₋₅ 17 Is 49₁₋₁₂. [8] Mc 2₂₈ Jn 5₃₉₋₄₇ 6₄₆ Mt 22₂ Lc 11₅₂ 21₁₅. [9] Mc 6₁₋₅ Jn 7₁₅. 14₂₄.

c) Ismeri a jövendőt (12. §), a távoli dolgokat,[1] a szívekben és elmékben úgy olvas mint kitárt könyvben[2]; az igazság tanuja és hirdetője,[3] a világ világossága,[4] és általában az emberiség nagy prófétája (68. §).

Ami a *hagyományt* illeti, az első három század atyái szentháromsági problémákba voltak merülve, és csak mellesleg szóltak hozzá Krisztus emberi tudásának kérdéséhez. Általánosságban távol tartják Krisztustól a tudatlanság gondolatát.[5] A gnósztikusok spiritualista kevélykedéseivel szemben azt mondják: az Üdvözítő bizonyságot akarván tenni alázatosságáról, azt vallotta, hogy nem ismeri az ítélet napját. Origenes azt mondja: Krisztus nem tudatlanságból kérdez, hanem mivel emberré lett, mindenben emberi módon viselkedik.[6] Mikor az ariánusok saját tévedésük igazolására kezdték nyomatékozni az Üdvözítőnek az utolsóítélet napjáról tett kijelentését és az evangélistának a gyermek Jézus haladásáról tett megjegyzését (Mc 13$_{32}$ és Lc 2$_{52}$), a velük szemben sorompóba lépő *görög atyák* nagy része (Athanas., Basil., Nazianz., Cyril. A., Theodoret.) arra az álláspontra helyezkedik, hogy Krisztus istensége szerint mindentudó; azokat a helyeket az emberségéről kell érteni. Őket nem foglalkoztatta Krisztus emberi tudásának kérdése mint olyan, és jóllehet nem elég határozott az álláspontjuk kivált az utolsóítélet napjának ismeretét illetőleg, épen ők mondják ki a jelentős alaptételt: az Ige által Krisztus embersége megistenült; továbbá ők is távol tartják Krisztus emberi tudásától a tévedést, és szükségtelennek mondják számára a kérdezősködést.[7]

A *latinok* határozottabbak. Szent Jeromos szerint Krisztus teljes tudás és biztos igazság birtokában volt. Szent Ágoston szerint a kisded Jézus fölötte állt a gyermekkor tudatlanságának.[8] Valószínűleg tőle ered a Libellus emendationis, melyben Leporiusnak alá kellett írni ezt a tételt: «Nem szabad azt mondani még az emberséget tekintve sem, hogy a próféták Ura tudatlanságban volt».[9] Mikor aztán a 6. században *Themistius* monofizíta gondolkodású alexandriai diákonus azt kezdte hirdetni, hogy Krisztusban meg kell engedni tudatlanságot (ἄγνοια, innen agnoéták), nevezetesen az utolsóítélet napjára vonatkozólag, Eulogius alexandriai patriarcha († 608)[10] és Nagy sz. Gergely teljes határozottsággal ellene fordultak. Igaz, Themistius eretnek álláspontja nincs még teljesen tisztázva. Monofizíta ellenfelei (Timotheus és Theodosius) monofizitának tartották, ki az isteni és emberi természetnek összekeveréséből eredő (egyetlen) isten-emberi értelemnek tulajdonított tudatlanságot. Ma azonban valószínű, hogy jól értelmezték Eulogius és Nagy sz. Gergely: Themistius maga, vagy legalább pártfelei közül többen különbséget tettek Krisztusnak isteni és emberi tudása közt, és az utóbbinak körét szorították meg; tehát Nagy sz. Gergely Krisztusnak embersége szerinti teljes tudása mellett foglalt állást, teljesen tételünk értelmében.

A *skolasztikusok*[11] tételünket nagy egyértelműséggel a személyes egységből és Krisztus főségéből vezetik le: *a)* Krisztus a személyes egység

[1] Jn 1$_{48}$ 4$_{11}$. 11$_{14}$. [2] Mt 9$_4$ 12$_{25}$ 14$_{13-5}$ 21$_2$. Lc 6$_8$ 9$_{47}$ Jn 2$_{24}$ 6$_{71}$ 16$_{18}$ 21$_{17}$. [3] Jn 3$_{11}$ 18$_{37}$ Ap 1$_5$. [4] Mt 23$_{10}$ Lc 9$_{39}$ Jn 13$_{13}$. [5] *Iren.* II 28, 6–8. [6] *Origen.* in Mt hom. 10, 14. [7] Cf. *Photius.* Cod. 240. [8] *Hieron.* Epist. 36, 15. *August.* Peccat. merit. II 29, 48; cf. Qu. 83, 65. [9] M 31, 1080. [10] Cf. *Photius* Cod. 230, 10. [11] *Thom* III 10, 2.

kegyelme miatt a legkiválóbb ember; illő tehát, hogy a teremtmény számára egyáltalán lehetséges teljes tudással rendelkezzék. *b)* Krisztus az emberiség megváltója és a természetfölötti világ feje; mint ilyen föltétlen tekintélyű tanítója és leendő bírája, aki hivatva van a legtitkosabb dolgok fölött is ítélni. Szükséges tehát, hogy e tisztének méltó teljesítéséhez megfelelő tudással rendelkezzék.

Ezzel szemben *a racionalisták súlyos tévedést fognak* rá Jézus Krisztusra: Az idők végére várható *második megjelenését*, a parúziát (παρουσία) még kortársainak idejére helyezte kilátásba,[1] és eszchatologiai hangulatában általában azt gondolta, hogy a világ vége egészen közel van. — *Megoldás.* A racionalista önkény immár egy százada nagy konoksággal hirdeti, hogy Krisztus egészen közelinek tartotta második eljövetelének és a világ végének idejét; de a történeti valóság ezt a racionalista dogmát nem támogatja: *a)* Az Üdvözítő épen a racionalistáktól annyira szétszedett *parúziás beszéd*ének végén is hangsúlyozza, hogy nincs szándékában kijelentést tenni az utolsóítélet napjáról, melynek ideje a mennyei Atyának titkai közé tartozik.[2] *b)* Második eljövetelét bizonyos *jelek* előzik meg, melyeknek némelyike kizárja a világvég közelségét: így az evangéliumnak az egész világon való hirdetése és a pogányok megtérése.[3] Ezt félreismerhetetlenül jelzik az Üdvözítőnek nagyobb példabeszédei is: a mustármag és a kovász; a konkoly; a hosszú útról hazatérő gazda; a tíz szűz; a szőllőművesek; a menyegzős lakoma.[4] Az Üdvözítő erkölcstanának egyáltalán nincsen eszchatologiai színezete (az apostolok és első keresztények közeli Krisztusvárásáról l. 84. és 122. §). Következésképp az Üdvözítő parúziás beszédében ennek a megismétlődő kitételnek: «El nem múlik ez a nemzedék, mígnem mindezek meglesznek»,[5] más az értelme, amint azt fönt (134–6. lap) tüzetesen kifejtettük. Itt krisztologiai szempontból csak ezt kell hozzátenni: Tagadhatatlan, hogy az Üdvözítő második eljövetelére vonatkozó helyeknek értelmezése *nem könnyű* föladat a hivő exegézis számára. De a liberális exegézis még súlyosabb nehézségekkel találkozik, amennyiben csak a legönkényesebb szöveg-csonkítások és erőszakolások árán tud valamilyen összefüggést adni, és a kereszténység természetfölötti eredetét menthetetlenül zsákmányul veti a racionalista önkénynek: Ha Krisztus csak egy ponton is tévedett, már nem lehet az emberiségnek megföllebbezhetetlen tanítója.

Sokan azt akarják kiolvasni az evangéliumból, hogy az Üdvözítő bizonyos dolgokra nézve *tudatlanságban* volt:

1. Racionalisták (modernisták is) sűrűn hangoztatják, hogy Krisztus *nem rendelkezett kezdettől fogva messiási hivatásának és istenfiúi méltóságának tudatával*, hanem csak lassan, sok fontolgatás és tapogatódzás után ébredt rá (valószínűleg a Jordánban történt megkeresztelkedésekor). — *Megoldás.* Ahol a fönnmaradt forrásokban hozzáférhető Jézus Krisztus öntanusága, az mind a leghatározottabb istenfiúi és messiási öntudatot árulja el, mely ingadozásnak, tapogatódzásnak, tudatlanságból való fölküzködésnek leghalványabb nyomait sem mutatja. Már első megnyilatkozása a jeruzsá-

[1] Mt 24$_{34}$ par.; Mt 10$_{23}$ 16$_{28}$ Mc 8$_{39}$ Lc 9$_{27}$. [2] Mc 13$_{32}$ Act 1$_{7}$. [3] Mt 24$_{14}$ 26$_{13}$ 28$_{19}$ Mc 14$_{9}$ 16$_{15}$ Lc 24$_{47}$ Act 1$_{8}$. [4] Lc 13$_{18-21}$; Mt 24$_{48}$ 25$_{14}$ Lc 19$_{11}$; Mt 25$_{5}$; Mt 21$_{43}$; Mt 22. [5] Mt 24$_{34}$.

lemi templomban,[1] tizenkét éves korában azt tanusítja, hogy tisztában van az Atyához és hivatásához való viszonyával. Ezt csak megerősíti megkeresztelkedése : Mikor megjelent a Jordán partján, már tisztában kellett lennie magával, már el kellett vágnia a család, a törzs kötelékeit, hogy kezébe vegye és magasabb célok felé vezesse azt a hatalmas mozgalmat, melyet Keresztelő sz. János föllépése indított el. Az evangéliumok tanusága szerint Krisztusnak ez a tudata természetfölötti eredetében és mivoltában gyökerez,[2] és ezért egyidős emberi létezésével : «A világba bejövén így szól : Áldozatot és ajándékot nem akartál, de testet alkottál nekem ; égő és bűnáldozatok nem tetszettek neked. Akkor mondám : Ime eljövök ! A könyvben rólam meg van írva, hogy megcselekedjem, ó Isten, a te akaratodat».[3] Heb hiteles értelmezése szerint ugyanis ez a zsoltáros szó az emberré váló Megváltó szava ; kimondja, hogy Jézus Krisztus mindjárt emberléte elején rendelkezett a megváltói tudással.

2. Az Üdvözítő *nem tudta az ítélet napját:* «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, még a Fiú sem, hanem csak az Atya».[4] — Több szentatya és *némely* újabb hittudós (Klee, Schell, Lagrange, Lebreton) megengedik, hogy az Üdvözítő ezt a napot mint ember nem tudta. Ez a nemtudás azonban mennybemenetele előtt nem volt benne hiány, mert akkor az emberiség fölötti tiszte nem volt még esedékes ; tehát az ítélet napjának ismerete sem tartozott ügykörébe. *Az atyák nagy része* ellenben és a hittudósok csaknem valamennyien azon a nézeten vannak, hogy az Üdvözítő mint ember is tudta az ítélet napját, azonban nem közölhető tudással,[5] amint mennybemenetele előtt megmondotta : «Nem a ti dolgotok, hogy tudjátok az időket és pillanatokat, melyeket az Atya önhatalmával megállapított».[6] Ezt az értelmezést a szövegösszefüggés is javalja.[7] Továbbá mellette szól az a megfontolás, hogy a világtörténelem ama legnagyobb titkát az Üdvözítő nem emberi természeténél fogva, hanem csakis az örök Igével való személyes egységénél fogva tudta (in, sed non ex natura humana[8]) ; tehát mondhatta valamilyen értelemben, hogy nem tudja.

3. Az Üdvözítő gyakran *kérdéseket tett, csodálkozott;* tehát e tárgyakra nézve tudatlanságban volt. — *Megoldás.* Hogy az effélék az Üdvözítőnél nem okvetlenül jelentenek tájékozatlanságot, azt az Irás néha maga is jelzi[9] ; s az atyák joggal utalnak arra, hogy az ószövetségben Isten maga is tesz kérdéseket.[10] Az Üdvözítőnél a kérdezés, csodálkozás a fölvett emberi természet jellegének megfelelő életnyilvánulás, nevezetesen a tapasztalati tudásnak egy eszköze ; részben a környezet érdekében is történt.

Tehát Krisztusban egyáltalában nem volt tévedés, és nem volt tudatlanság legalább azokban a dolgokban, melyeket messiási hivatásánál fogva tudnia kellett vagy illett. Vagyis *Krisztusban nem volt hiány*

[1] Lc 2_{46-9}. [2] Mt 1_{20} Lc 1_{15}. [3] Ps 39_{7}. cf. Heb 10_{5-10} ; [4] Mc 13_{32} ; cf. Mt 24_{36} graec. [5] Igy már *Hippolyt.* in Dan IV 16 ; behatóan *Athanas.* Ctra Arian. III 42 kk. ; cf. *August.* de Genesi ctra Manich. I 22, 34 ; in Ps 36, 1, 1. [6] Act 1_{7}. [7] Közvetlenül a Mc 13_{32}-ben tett kijelentés után következik Mc 14_{33} (cf. Mt 24_{42}) ; megelőzi Mc 13_{31} (cf. Mt 24_{35}). [8] *Greg. M.* Epist. X 39 ; cf. *Basil.* Epist. 8, 6 ; *Nazianz.* Or. 30, 15 ; *Ambr.* Fid. 5, 54 193 kk. ; in Lc VIII 34 ; *Hieron.* in Mt IV 24. [9] Igy Jn 6_{5} 11_{42}. [10] Pl. Gen 3_{9} 4_{9}. Igy már *Origen.* in Mt hom. 10, 14 ; *Athanas.* C. Arian. III 37 ;*Chrysost.* C. Anom. hom. 9, 1 ; *Cyril. Al.* Thesaur. 22 ; *August.* in Jn 49, 20 ; *Gregor. M.* Epist. X 39.

jellegű tudatlanság (ignorantia privativa). Ez az alsó határ, mely megjelöli Krisztus emberi tudásának körét. *A felső határ, melyet már el nem érhet, az isteni mindentudás.* Akadtak ugyan a skolasztika hajnalkorában,[1] kik Krisztus emberségének föltétlen és korlátlan mindentudást tulajdonítottak. Szent Tamás[2] azonban joggal arra az álláspontra helyezkedik, hogy a föltétlen isteni mindentudás közölhetetlen isteni tulajdonság; véges való nem lehet végtelen tartalmú és erejű tevékenység elve. És ebben követik azok a hittudósok.

A nagy skolasztikusok és a hittudósok túlnyomó többsége Krisztus emberi tudásának tárgykörét úgy jelöli meg, hogy *felöleli mindazt, ami létezik* a multban, jelenben és jövőben; vagyis azt, ami Isten látó tudásának (scientia simplicis visionis) tárgya. Ezt a tételt nem annyira a személyes egység vagy a megváltói hivatás szükségszerű következményeként lehet igazolni, hanem inkább a Szentírásnak fönt idézett ama nyilatkozataiból kell levezetni, melyek korlátozás nélkül az igazság és bölcseség teljességét tulajdonítják az Úr Krisztusnak; továbbá a boldogító istenlátás tényéből: Az a közvetlen és teljes istenlátás, mely az Üdvözítőnek sajátja, érthetővé teszi, hogy az Istenség tükrében, Isten teremtői határozataiban a létezőket mind láthatja. S minthogy ez a tudás nem föltétlenül végtelen, nem abszolút, hanem ú. n. relatív mindentudás, a véges teremtmény nem alkalmatlan arra, hogy határozmányként magába vegye.[3] Már pedig a személyes egységnél fogva legmagasabb méltóságra emelt teremtményhez illő, hogy rendelkezzék mindama kiválóságokkal, melyeknek befogadására képes, és amelyek nem ellenkeznek megváltói föladataival.

2. Krisztus emberi tudásának módja.

1. *Jézus Krisztusnak van tapasztalati*, azaz érzéklésből kiinduló és elvonás útján szerzett *ismerete (scientia acquisita). Biztos.*

Minthogy ugyanis Krisztusnak van igazi, teljes emberi természete, ennek a természetnek megfelelő tevékenységeket kell is kifejtenie; hisz a természet tevékenységekben nyilvánul meg. Ám *alapvető emberi természetszerű tevékenység* az érzéklésből kiinduló elvonás, összevetés, következtetés útján szerezni ismeretet. Ha az Üdvözítő ilyennel nem rendelkeznék, mint azt a skolasztika hajnalkorában némelyek tanították, még Szent Tamás is fiatal éveiben,[4] súlyosan veszélyeztetve volna Krisztus emberi természetének igazi emberi jellege, és a megtestesülés titkának vigasztaló nagy értéke, melyet az Apostol azzal fejez ki, hogy Krisztus mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt kivéve. A tagadó nézet finomabb kiadású doketizmus. A Szentírás nemcsak általában emberi tudást tulajdonít az Üdvözítőnek az isteni mellett,[5] hanem egyenest szerzett tudást

[1] Nevezetesen *Hugo Victor.* Sacr. III, 6; elve: ex ipsa divinitate humanitas accepit totum per gratiam, quod divinitas habuit per naturam. [2] *Thom.* III 10, 2. [3] Ezen megütközni legkevesebb joga volna a mai pszichologiának, mely efféle tudást («pszichometria» néven) kivételes okkultista médiumoknak is tulajdonít (így K. *Oesterreich* Der Okkultismus [3]1921 p. 81). [4] *Thom* in Lomb. III dist. 14, 1, 3 sol. 5; később annál határozottabban tételünk mellé állt: III 12, 2; Verit. 20, 3. [5] Is 7_{15} 11_2; Jn 1_{14} 18_4.

is: «Jézus növekedett bölcseségben».[1] «Noha Isten Fia volt, engedelmességet tanult azokból, amiket szenvedett».[2]

2. **Jézus Krisztus mint ember a boldogító istenlátás tudásával is rendelkezik** *(scientia visionis beatificae). Biztos* teologiai következtetés.

Jóllehet ugyanis az atyák túlnyomó többsége a 4. század végéig ezt a tudást nem tulajdonította Krisztusnak, sőt akárhányan különösen Mt 27_{46}-ra való tekintettel (Istenem, Istenem, miért hagytál el) tagadó állást foglaltak, Szentviktori Hugo óta a skolasztikusok és a későbbi hittudósok csaknem egyértelműleg vallják, az Officium kongregációja pedig 1918-ban kimondotta,[3] hogy az ellentétje bátorságosan nem tanítható. Ha tehát a tagadó tétel (melyet az újabbak közül Klee, Laurent, Schell, Schanz, Rottmanner és több exegéta vallott) nem is eretnek vagy eretnekízű,[4] minden bizonnyal merész és alighanem téves.

Bizonyítás. A *Szentírás* kifejezetten nem tanítja Krisztus boldogító istenlátását, de burkoltan alighanem kimondja maga az Üdvözítő: «Amit tudunk, azt beszéljük, és amit láttunk, arról tanuskodunk». «Aki mennyből jön, följebbvaló mindenkinél, és arról tanuskodik, amit látott és hallott.» «Én amit Atyámnál láttam, azt beszélem.»[5] Az Üdvözítő t. i. elsősorban az Istenről tesz bizonyságot; és lépten-nyomon utal istenismeretének közvetlenségére[6]; következkezéskép amit ő látott az Istennél, amiről az embereknek elsősorban szól és tanuságot tesz, az az Istenről való, közvetlen látó tudása. Csak az nem nyilvánvaló, hogy mindezekben az esetekben az ő emberi istenismeretére gondol; de közvetlenül fölkínálkozik; hisz mint ember tanít. Ezt látszik jelezni az evangélista is: «Istent soha senki sem látta; az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelén vagyon, ő hirdette».[7] Itt ugyanis Krisztus kétségtelenül mint ember van elénk állítva; hisz a közvetlenü melgelőző versekben Mózeshez van hasonlítva.

A *szentatyák*, főként a görögök az apollinaristákkal és monofizitákkal szemben kénytelenek hangsúlyozni Krisztusnak igaz emberségét; s így arra vannak indítva, hogy a Szentírás némely helyének olyan értelmezést adjanak, mely lehetőleg élesen megvonja a határt Krisztus istensége és embersége között. Továbbá Krisztus emberi tudásának kérdése nem áll náluk a teologiai elmélés előterében. Mindazáltal alkalomadtán kimondják, hogy Krisztus tudásában nincs helye növekvésnek, és olyan gondolatokat pendítenek meg, melyeknek részben logikai föltétele, részben következménye a boldogító istenlátás. Az első, aki kifejezetten tételünk mellett szól, *Szent Ágoston:* A sírjából kikelő és kendőkbe burkolt Lázár földi ismerésünk jelképe; kötelékeitől szabadultan pedig mennyei ismerésünket jelképezi; ilyen különböztetésnek azonban nincs helye Krisztusban.[8] A Leporiusnak szánt Libellus emendationis visszautasítja azt a nézetet, mintha Krisztusban lett volna helye hitnek[9]; ám ami nála kizárja a hitet, csak látás lehet. Jelzi a tételt Nagy sz. Leo, és határozottan hirdeti Fulgentius.[10]

Krisztus boldogító istenlátásának tényét biztosan ki lehet követ-

[1] Lc 2_{52}. [2] Heb 5_{8}. [3] *Denz* 2183. [4] Amint *Suarez* disp. 25, 1 gondolja. [5] Jn $3_{11\ 31}$ és 8_{38}. [6] Mt 11_{27} Jn 3_{12} $5_{19\ 30\ 37}$ 7_{29} 8_{55}. [7] Jn 1_{18}. [8] *August.* Qu. 83, qu. 65; cf. 72, 12. [9] M 31, 1227. [10] *Leo M.* Epist. 35, 2. *Fulgent. Rusp.* Epist. 14, 25; Quinque quaest. 3, 26.

keztetni *a személyes egységből.* Krisztus embersége az örök Igében szubszisztál. Ezzel azonban az Istenségnek lehető legközvetlenebb közelébe került. Már most elgondolhatatlan, hogy ha Isten egy emberi lelket oly közel enged magához, teljes közvetlenséggel föl ne tárja előtte mivoltát is; lehetetlen, hogy az ontologiai közelség pszichikai visszahatás nélkül maradjon. S csakugyan az evangéliumok Krisztus-képének legszembetűnőbb vonása a krisztusi Isten-tudásnak nemcsak gazdagsága, hanem biztonsága, közvetlensége, állandósága, mélysége, magátólértődősége. Sehol leghalványabb nyoma annak, hogy az Üdvözítő a hit vagy bölcselkedés messzeségeiből küzdötte föl magát ama biztos és közvetlen istenismerés örökké derűs régióiba. Ez pedig látás ; hit és látás közt nincs közbülső fok.

Ezt a következtetést *megerősíti* két más megfontolás : *a)* A személyes egység a lehető legnagyobb kegyelem, melyben teremtmény részesülhet. Minden egyéb természetfölötti adomány messze elmarad mögötte, még az istenlátás is. Ha már most Krisztus megkapta ama legnagyobb kegyelmet, szinte természetes, hogy a kisebbet is megkapta ; hisz megváltói hivatásával nem volt ellentétben. *b)* Az Üdvözítő az eszes teremtmények feje ; tőle áradnak át rájuk az összes természetfölötti javak, tehát a boldogító istenlátás is. Illő tehát, hogy a fej kezdettől fogva birtokában legyen azoknak a javaknak, melyekben másokat részesítenie kell.[1]

Az Üdvözítő tehát utas és célhoz ért ember egyszerre (viator et comprehensor). *Boldog istenlátásának természetét* illetőleg Szent Tamással azt állítjuk : 1. Krisztus istenlátása nem kimerítő (comprehensiva) istenismeret, mint azt Fulgentius és Szentviktori Hugo állították.[2] Lehetetlen ugyanis, hogy teremtmény teljesen fölértse a végtelen Istent.[3] 2. Ennek a tudásnak elsődleges tárgya Isten, másodlagos pedig mindaz, amit Krisztus Istenen kívül ismer, tehát általában a létezők világa. 3. Ez a tudás legalább amennyiben Istenre vonatkozik, mindig tényleges, mert Istent *egy* ismeretképben látja.[4] Bonaventura és Scotus Krisztusnak a boldogító istenlátásban felölelt másodlagos ismeretét legalább részben készenlétinek (habitualis) tartják. Egyébként nehéz nekünk csak bele is sejteni Krisztus lelkének és nevezetesen lelki életének külön világot jelentő titkaiba.

Nehézségek.

1. Ha Krisztus mint ember már célnál van, *mikép szerezhet érdemeket?* Ha nemcsak tartalmilag, hanem fokban is a legintenzivebb istenismerettel rendelkezik, mely lelkét végleg a legszentebb elvek és indítékok erejével Istenhez köti, mikép maradhat lelkében hely ama tusák és nehézségek számára, melyek nélkül nincs érdemszerzés ; holott érdemszerzés nélkül nincs megváltás? — *Megoldás.* Krisztus földi tevékenységének érdemszerző ereje hittétel. Tehát a boldogító istenlátás teologiai következtetését úgy kell teologiailag földolgozni, nevezetesen a teologiai eszméjét megalkotni, hogy megférjen az érdemszerzés hitigazságával.

2. A boldogító istenlátás a lélek végleges megdicsőítése. Pedig a Szentírás tanusága szerint az Üdvözítőnek *a dicsőséget előbb ki kellett érdemelnie;* imádkozott is érte : («dicsőíts meg engem Atyám»).[5] — *Megoldás.* A meg-

[1] *Thom* III 9, 2 ; Compend 224. [2] *Fulgent. Rusp.* Epist. 14, 26 ; *Hugo Vict.* Opusc. de scientia Christi. [3] *Thom* III 10. [4] *Thom* III 11, 5 ad 1. Igy már *August.* Trinit. XV 16, 26. [5] Jn 17$_5$.

dicsőítésnek vannak szétválasztható mozzanatai: Krisztus lélek szerint már a megdicsőültség állapotában lehetett, mikor test szerint, külső elismerés és érvényesülés szerint ez a dicsőség még csak csirában és címben volt meg. Tehát ezt a külső megdicsőülést az Üdvözítő azután is kiérdemelhette és érte imádkozhatott, ha a lélek szerinti, belső megdicsőültség állapotát már el is érte.

3. Az Irás szerint az Üdvözítő többször *szomorú* volt, különösen kínszenvedése előtt a Getszemáni kertben; sőt a keresztfán Isten elhagyta.[1] — *Megoldás. Melchior Cano*[2] szerint a boldogító istenlátásból fakadó öröm olykor nem áradt át az akarat életére, és így az istenlátó boldogság mellett, mely eltöltötte az értelmet, maradt hely az akaró és érző életben szomorkodásnak és elhagyatottságnak is. Ez a fölfogás azonban szinte lélektani lehetetlenség: az értelem és akarat ugyanis nem olyan, mint spanyol fallal elkülönített, illetőleg elkülöníthető két fülke. A rendkívül nehéz kérdésben ma kelendőbb az a megoldás, mely Mt 27$_{46}$-ot mint a 21. zsoltárnak messiási megpecsételő idézését értelmezi (604. lap); a szomorkodásra nézve pedig elfogadja Szent Tamás[3] alapgondolatát, melynek *Billot* ezt a formát adja: Az ember számára, mint testből és lélekből összetett való számára akkor fakad az istenlátásból teljes boldogság, ha nemcsak lelke látja az Istent, hanem teste is megkapta azt a végső kiegészülést és fogékonyságot, mely a lélek új élettartalmának és életstíljének megfelelő szervévé tudja avatni. Ezt meghozza a föltámadott test megdicsőült állapota. Az istenlátás a testnek erre az átnemesítésére megadja a jogcímet; de nem hozza meg mindjárt teljes valóságát. Ebből következik, hogy a boldog istenlátás megfér a testnek és a testhez kötött lelki képességeknek szenvedésre fogékony állapotával: *a)* A lélek az istenlátás örömében úszhat, miközben a test fájdalmakat szenved. Ehhez t. i. nem kell egyéb, mint hogy az istenlátás ne árassza a testre teljes megdicsőítő erejét, miként az a föltámadásban történik. *b)* Még a lelki fájdalommal is összefér[4]: Az istenlátás örömének tárgya maga Isten és az Istenben látott létezők; ellenben más úton, pl. tapasztalásból megismert tárgyak (emberek gonoszsága, hálátlanság stb.) okozhatnak fájdalmat. Igaz, a boldogító istenlátás oly intenzitással hevíti át az egész lelket, hogy tüze eléget minden bánkódást. De csak amennyiben pontosan ugyanaz az alanya; nincs ellenmondás abban, hogy az istenlátás mint merőben szellemi tény nem gátolja azokat a szomorúság-szerző ismeretfolyamatokat, amelyek lényegesen érzetekhez és képzetekhez vannak kötve, amelyek tehát más közvetlen tevő-alanyban vannak.

3. *Jézus Krisztusnak van készen kapott ismerete (scientia infusa,* beléöntött tudás). Ma *általános nézet* és nagy fokban valószínű teologiai következtetés.

Az Üdvözítő ugyanis az angyaloknak is feje; illő tehát, hogy az angyalok sajátos ismerésmódjának ne legyen híjával.[5] Minthogy továbbá a személyes egységnél fogva a legfőbb természetfölötti kiválóság birtokában van, és *a legkiválóbb valamennyi teremtmény között,* illő, hogy rendelkezzék

[1] Mt 26$_{38}$ 27$_{46}$. [2] M. *Cano* Loci th. XII 13. Igy *Ambr.* in Lc X 56 is. [3] *Thom* III 15, 6; cf. 46, 8. [4] Cf. Prop. damn. Fénélon. 13 *Denz* 1339. [5] *Thom* III 9, 3; Verit. 20, 3 ad 1.

is a teremtmények összes nemes kiválóságaival, amennyiben azok összeférnek a megváltói tiszttel, illetőleg egyéb kiválóságokkal. Ámde a készen kapott tudás *a)* megfér a megváltói méltósággal és tevékenységgel, amennyiben t. i. a *szerzett tudást* nem teszi fölöslegessé, és így nem veszélyezteti az Üdvözítő értelmi életének igazi emberi jellegét. Ha ugyanis az Üdvözítő valamire nézve kész ismerettel rendelkezik is, még mindig van helye tapasztalati tudásnak. A magunk körében is folyton észleljük, hogy a már kész, de merőben elméleti ismeretnek (aminő betegségek, nevelői föladatok elméleti tudása; elméleti orvosi, hadi képzettség), mennyire tud színt és nyomatékot adni a hozzájáruló tapasztalat. Ép ezért lehet szó igazi haladásról is Krisztus emberi ismeretében, még pedig nemcsak a már kész ismeretek kifelé való mutatásában és érvényesítésében, hanem az emberi ismeretet jellemző, valóságos haladás[1]; épúgy amint a befejezett elméleti ismerettel rendelkező ember számára is lehetséges igazi, tapasztalat útján való gyarapodás. *b)* Sőt az Üdvözítő *megváltói hivatása* követelni látszik a készen kapott ismeretet. Hisz létének első pillanatától kezdve szerzett érdemeket, tehát az istenlátástól különböző ismerettel is kellett rendelkeznie, mely csak készen kapott lehetett. Annyival inkább, mert ilyennel rendelkeztek a kinyilatkoztatás más szervei is, mint Keresztelő sz. János; Nazianzi sz. Gergely utal a műalkotó Bezeleélre, Salamonra és a pásztor létére is kiváló író Ámoszra.[2] *c)* A boldogító istenlátás nem zárja ki a kész ismeretet, miként kizárja a hitet. De nem is teszi fölöslegessé; mert hisz az ismerésnek új módja. Az értelem kiválóságát nemcsak az minősíti, mit tud valaki, hanem az is, mikép tudja; nemcsak a kész ismeret, hanem a készségek és szempontok is.

A készen kapott ismeret természetét illetőleg Szent Tamás[3] azt tartja, hogy az készenléti (habituális), és tetszés szerint ténylegességbe emelhető. *Terjedelem* tekintetében részint természeti, részint természetfölötti. A természeti felöleli mindazt, amit az Üdvözítő szerzett tudása révén is megismerhet; tehát mindazt, ami az Üdvözítő tapasztalása körébe esik, és ami e tapasztalásból elvonás, összehasonlítás, következtetés útján megállapítható. A természetfölötti kiterjeszkedik mindarra, amit Isten valaha kinyilatkoztatott (némelyek szerint mindarra, ami a boldogító istenlátás másodlagos tárgya).

63. §. Krisztus emberi szentsége és hatalma.

Diekamp II § 20 26 27 29; *Bartmann* I § 95 97; *van Noort* 1, 3, 2 3; *Pesch* IV n. 276–352; *Scheeben* III 166–76 186–206 233–61; *Petav.* Incarn. IX X 2 XI 5–12. — *Bonav.* Brevil. p. 4, cp 5; *Thom* III 7 13 15 19; Verit. 7, 29; Compend. 224 kk.; *Suarez* Incarn. disp. 18–22 31 33 37; *Salmant.* Tr. 21 disp. 23 27 dub. 3–6; 12–15; *Billuart* Incarn. Dis. 8 13 18, 3–4; *Berti* XXVI dis. 2 cp 5; *Frassen* Incarn. disp. 2, a. 2, s. 1 2; disp. 3, a. 2 s. 3. — L. *Atzberger* Die Unsündlichkeit Christi 1883; K. *Hennemann* Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit 1898; M. de *Baets* De libera Christi oboedientia 1905; Ph. *Friedrich* Der Christus-Name 1905; J. *Margreth* Das Gebetsleben Jesu 1902; P. *Ketter* Die Versuchung Jesu 1918.

Az Üdvözítő akarati életének kiválóságát lehet méltatni az *erkölcsi* oldalról, és akkor szentségéről kell szólni; lehet a *hatékonyság* szempontjá-

[1] *Ambr.* Incarn. 7, 71. [2] *Nazianz.* Adv. Apol. 18. [3] *Thom* III 11, 2–5.

ból vizsgálni, és akkor mint hatalom jelentkezik. A szentség, az egész embernek tényleges és készenléti azonosulása Istennel mint a szentség ősnormájával, vagyis a teljes lét- és tevékenységbeli Isten-hasonlóság ismét két oldalról tekinthető: a *negatív* oldalról az Úr Krisztusban mint teljes bűntelenség jelenik meg; a *pozitív* oldalról mint kegyelmek teljessége. A bűntelenség és kegyelmi gazdagság azonban nem szünteti meg az Üdvözítő akarati életének igazi szabadságát és érdemszerző értékét, mint első tekintetre talán látszik. Eszerint itt a következő szempontok kerülnek tárgyalásra: 1. Krisztus bűntelensége, 2. akaratának szabadsága, 3. kegyelmi kiválósága, 4. hatalma.

1. Krisztus bűntelensége.

1. *Tétel.* **Krisztus embersége szerint is ment volt minden bűntől.** *Hittétel.* Tagadják a mai racionalisták. A személyes bűnökre vonatkozólag már az efezusi zsinat kimondotta[1]: «Nem szorult engesztelő áldozatra, aki a bűnt egyáltalán nem ismerte»; a firenzei zsinat az eredeti bűnre nézve is megállapítja: «Bűn nélkül fogantatott, született és halt meg».[2]

Bizonyítás. Az *ószövetség* szerint a Megváltó igaz lesz; a bűn fejedelme, a sátán az egész vonalon kudarcot vall vele szemben.[3] A próféta szerint «nem cselekedett gonoszságot, sem álnokság nem volt az ő szájában».[4] Az *evangelisták* tanuságot tesznek róla, hogy nem fogantatott Ádám bűnös magjából, hanem a Szentlélektől, amiért is szent.[5] Ő maga odaáll az ádáz farizeusok elé azzal a kérdéssel: «Ki vádolhat engem közületek a bűnről?»[6] és bizonyságot tesz: «Jön e világ fejedelme; de énbennem semmije sincsen».[7] Az apostolok szerint minden hiba nélkül való szeplőtelen bárány; «bűn ő benne nincsen;» «bűnt nem ismert»; «hasonlóképen mindenben kisértést szenvedett, kivéve a bűnt».[8] Ha tehát az Üdvözítő az őt megszólító ifjúnak azt feleli: «*Miért mondasz engem jónak*? Senki sem jó, csak egyedül az Isten»,[9] nem akarhatott ama határozott öntanuságának ellenmondani; hanem az evangéliumban leírt helyzet értelmében a tökéletesség-kereső ifjút energikusan arra utalta, hogy merőben emberi tekinteteken fölülemelkedve, teljes önátadással csatlakozzék Istenhez, aki magától való jóság és minden tökéletesség normája.[10] Ez az *atyák*nak is kezdettől fogva a tanítása. Igy pl. Tertullián: «Egyedül Isten van bűn nélkül, s egyedül az ember Krisztus van bűn nélkül; mert Isten a Krisztus».[11]

A *hivő elme* teljes biztossággal következteti tételünket a személyes egységből. A személyes egységnél fogva ugyanis minden krisztusi állítmánynak alanya, még pedig belső, felelős alanya az örök Igének személye; actus sunt suppositorum. Ha tehát az Úr Krisztus nem volna teljesen bűntelen, helye volna az ilyen állításnak: Isten nem bűntelen.

Nehézség. Az újabb *racionalisták* jó része elismeri Krisztus jellemének példátlan tökéletességét, és benne látja az erkölcsi eszményt. Többen

[1] Eph. c. 10 *Denz* 122; cf. 148. [2] *Denz* 711. [3] Gen 3. [4] Is 53$_{9-10}$. [5] Lc 1$_{35}$ Mt 1$_{20}$. [6] Jn 8$_{46}$. [7] Jn 14$_{30}$; cf. 8$_{29}$. [8] 1 Pet 1$_{19}$; cf. Jn 1$_{29}$ 1 Pet 2$_{22}$; I Jn 3$_{5}$; 2 Cor 5$_{21}$; Heb 4$_{15}$; cf. 7$_{26}$. [9] Mc 10$_{18}$. [10] Cf. Lc 11$_{13}$ Mt 5$_{48}$. [11] *Tertul.* Anima 41; cf. Carn. Chr. 16; *Hippol.* Noët. 17; *Origen.* in Jn hom. 28, 18 160; *Chrysost.* in 1 Cor hom. 38, 2: *August.* Op. imp. Iul. IV 1.

azonban itt is kifogásokat emelnek: Némelyek kifogásolják keménységét és haragját[1]; mások a halál szine előtt való szorongását.[2] Többen azt találják, hogy elhanyagolta hozzátartozóit, méltatlannak és igazságtalannak találják a gerazénusok földjén tett csodáját és a terméketlen fügefa megátkozását. Mások nehézményezik, hogy nem tanusított elég érzéket a kultúra vívmányai iránt; ismét mások ütköznek önérzetén; sőt akadtak, kik kifogásolták nőtlenségét (Schleiermacher, Haase). — *Felelet.* Az efféle kifogások részben a *racionalista alaptévedésből* táplálkoznak: Jézus Krisztus nem Isten és nem lehet az. Csak ez esetben lehet ugyanis megütközni önérzetén, vagy azon, hogy rendelkezik a gerazénusok sertéseivel, és örök időkre szóló tanulságok jelképezése végett túlteszi magát a merőben kalmár ízű szempontokon. Másrészt pedig egészen *önkényes erkölcsi ideál*hoz mérik hozzá az Üdvözítő életét, amennyiben hol sztoikust szeretnének csinálni belőle és megütköznek megrendítő halálitusáján; hol meg lágy kultúr-filisztert, és megütköznek keménységén, a család és vér kötelékeit átlépő heroizmusán. Ezek saját kényelmükre többnyire azt kívánnák, hogy az Úr Krisztus a lelkek üdvösségét ne azzal a félelmes következetességgel tegye meg döntő szempontnak, mint azt az evangélium a világ elé állítja.

2. *Tétel.* **Az ember Krisztus ment volt a rendetlen kívánságtól.** *A tényleges kívánságra nézve ez hittétel.* Az V. egyetemes zsinat kimondja[3]: «Ha valaki védelmébe veszi az istentelen mopszvesztei Theodorust, ki azt mondotta, hogy más valaki az Ige, és más valaki a Krisztus, kit lelki szenvedélyek és testi kívánságok zaklattak, az ilyen ki legyen közösítve». A tétel *általános nézet a készenléti (habitualis) kívánságot illetőleg,* mely mintegy bűnre gyujtó lappangó tűz (fomes) meghúzódik az emberi természetben. Nestorius természetesen kénytelen volt az Üdvözítőnek rendetlen vágyat is tulajdonítani; ellene némelyek oly élesen foglaltak állást, hogy inkább készek voltak Krisztustól eltagadni a lelket, mint csak valamit is megengedni, aminek bűn íze van.

Bizonyítás. Tételünk *következmény: a)* A bűnre ingerlő rendetlen vágyak és gerjedelmek nem bűnjellegűek ugyan magukban, azonban kétségtelenül *összefüggésben vannak a bűnnel,* mint annak gyermekei és új bűnök szülői. Következésképp mint erkölcsi jellegű fogyatkozások magára az örök Igére vetnének árnyat, amennyiben a tulajdonságok kicserélésének dogmája értelmében azokat az Igének kellene tulajdonítanunk. Ám az Ige mint Isten a bűnnek még árnyékát sem tűri. *b)* A rendetlen kívánság a jelen üdvrendben az *eredeti bűn következménye.* Az Üdvözítő azonban eredeti bűn nélkül fogantatott. Megváltói szerepe sem kívánta, hogy a rendetlen kívánságot, akár készenléti formájában is, magára vegye. Igaz, meg volt kisértve hozzánk hasonlóan, de a bűn árnyéka nélkül. A kisértéseknek nem volt erejük gyönyört vagy épen hozzájárulást kiváltani lelkében; azok csak kívülről hangzó fölhívások voltak, melyeket küszöbről visszautasított, mint a nagy kisértés-történet világosan elárulja.[4] *c)* Minél *intenzívebb a kegyelmi élet,* annál inkább áthatja és telíti a maga szempontjaival és jellegével az érzékek és alsóbb

[1] Mt 16$_{23}$ Mc 3$_{21}$. [2] Lc 9$_{58}$-re való tekintettel. [3] *Denz* 224.
[4] Mt 4. Cf. *Thom* III 15, 2; 41, 1 ad 3.

lélek életét is. Ámde az Üdvözítő a kegyelmek teljességének birtokában van; lehetetlenség tehát, hogy lelkének minden zugát át ne járta volna ez a szentség és el ne távolított volna onnan mindent, aminek csak valami köze van is a bűnhöz.[1] Ezért nem csoda, hogy az *atyák* beszédje ebben a kérdésben igen határozott. Szent Ágoston kiátkozza, aki azt meri mondani, hogy Krisztusban a test a lélek ellenében gerjedezett.[2]

3. *Tétel.* **Az ember Krisztus vétkezhetetlen.** *Majdnem hittétel.* A vatikáni zsinat elé volt terjesztve egy javaslat: «Krisztus nemcsak nem vétkezett, de nem is vétkezhetett».[3] A II. konstantinápolyi zsinat elítélte mopszvesztei Theodorust, amiért azt tanította, hogy Krisztus csak föltámadása után vált bűnre képtelenné.[4]

Bizonyítás. Ez a tétel is *közvetlenül következik a személyes egységből.* Krisztusban ugyanis az összes állítások metafizikai tulajdonos alanya az Ige; ha tehát Krisztus embersége szerint vétkezhetnék, azt is lehetne mondani: az Ige, Isten vétkezhetik. Ez pedig föltétlenül téves: az Istenről a bűnt semmiféle vonatkozásban nem szabad állítani. De következik az Üdvözítő boldogító istenlátásából is: az mint végleges állapot (status termini) már fogalmában kizárja a visszaesést. Ezért az üdvözültek is mind vétkezhetetlenek.[5] A *szentatyák* ezt a következtetést kezdettől fogva vallják. Origenes azt mondja: Krisztus lelke teljesen meg volt mártva a Logos tüzében, és tőle áthevítve megingathatatlanságot nyert. Alex. sz. Ciril ostobáknak mondja azokat, kik arról eszelősködnek, hogy Krisztus nem tudom miképen vétkezhetett. Ugyanígy beszél Szent Ágoston és mások.[6]

Az Üdvözítő vétkezhetetlenségének természete. Tévesen fogták föl Günther és némely ortodox protestáns, akik azt merőben utólagos vétkezhetetlenségnek minősítették: Krisztus azért vétkezhetetlen, mert Isten előrelátta, hogy tényleg nem fog vétkezni. Kissé külsőséges és nem valószínű, de teologiailag szabad Duns *Scotus*nak, Durandusnak és a nominalistáknak nézete: Krisztus azért vétkezhetetlen, mert hivatására való tekintettel Isten különös gondviselése őt hathatósan megóvta a legcsekélyebb bűntől és annak leheletétől is. A *tomisták és a nagy molinisták* találták fején a szöget, mikor a vétkezhetetlenség gyökerét a személyes egységben keresik, és ezért föléje emelik minden egyéb teremtményi vétkezhetetlenségnek. Ennek a fölfogásnak nem jár ellenére, ha valaki Vasquez-zel azt tanítja, hogy a vétkezhetetlenség közvetlen okozója, mintegy közvetítője a boldogító istenlátás; hisz ez Krisztusban úgyis csak a személyes egység által van meg, mely így a vétkezhetetlenség végső alapja.

Ebben gyökerezik a Krisztus bűntelenségéről szóló tanításnak *vallási jelentősége* is: A katolikus dogma szerint a bűn semmiféle formájában és stádiumában nem fér Krisztushoz, sem mint eredeti bűn, sem mint bűnös tett, sem mint bűnre kisértő hajlam vagy gerjedelem, sem mint lehetőség. S így a bűnöknek ama szomorú tengerében, mely az ősbűnnel ránk zúdult, mely annyiszor elborít mindnyájunkat, és annyit végleg elnyel, az Ige

[1] *Thom* III 15, 2. [2] *August.* Op. imperf. Iul. IV 47; cf. *Basil.* Epist. 261; 3; *Cyril. A.* in Lc 2, 8; Recta fid. ad Theod. 21. [3] Coll. Lacens. VII 560. [4] *Denz* 224. [5] *Thom* in Lomb. III dist. 12, 2, 1. [6] *Origen.* Princip. II 6, 6. *Cyril. A.* C. anthropomorph. 23. *August.* Enchirid. 40; Correpl. et gr. 11, 30; *Ambr.* Incarn. 7, 69; *Leo M.* Epist. ad Flavian. 2 stb.

örök kőszálán érintetlenül ott áll az ember Krisztus : a bűn hullámcsapásai eljuhászodnak körülötte, a lábához sem érnek, nem hogy ki tudnák kezdeni vagy épenséggel elborítani alakját. Az Üdvözítő az az Ararát hegye a bűnözönben, melyen kiköthet a bűnök hajótöröttjeinek, egyeseknek és koroknak, irányoknak és népeknek bűnbánat-bárkája, mely felé bizalommal szállhat a bűnből menedéket kereső tisztább vágyak galambja : ott a bűntől ki nem lúgozott szűz talajt talál és az engesztelés olajágát. Az Üdvözítő teljes bűntelensége a bűntől való szabadulásnak, a megváltásnak föltétele, záloga és előképe.

2. Krisztus emberi akaratának szabadsága.

Az Üdvözítő bűntelensége közvetlenül fölkínálja azt a kérdést, melyet már boldogító istenlátása megpendített : Ha az Üdvözítő nem vétkezhetik, akkor valahányszor isteni parancs elé van állítva, csak egy lehetősége van állásfoglalásra : a parancs teljesítése ; s akkor már nem szabad. Lugo szerint ez *a hittudomány egyik legnehezebb kérdése.* Megvilágítása és lehető megoldása végett megállapítjuk szabatosan mindenekelőtt a két igazságot, melyek közt a hittudományos elmélésnek közvetítenie kell.

1. *Tétel.* **Krisztus emberi akarata szabad akarat.** *Biztos.*

Az *evangéliumok* az Üdvözítőnek sokszor kifejezetten szabad elhatározást tulajdonítanak : «Ezek után pedig Jézus Galileában tartózkodott, mert nem akart Judeában járni».[1] «Epével vegyített bort adának neki inni, és miután megízlelte, nem akart belőle inni.»[2] Főként azonban legjelentősebb állásfoglalásában, a kereszthalálnak vállalásában volt szabad. Már a próféta azt mondja : «Föláldoztatott, mert ő maga akarta».[3] Az Üdvözítő : «Én életemet adom, hogy ismét fölvegyem azt. Senki sem veszi el azt tőlem, hanem én adom oda magamtól ; hatalmam vagyon odaadni azt, és hatalmam vagyon újra fölvenni azt. E parancsolatot (ἐντολήν) kaptam Atyámtól».[4] Szent *Ágoston* erre megjegyzi : «Ezzel megmutatta a mi Üdvözítőnk, hogy lelke nem hagyta el őt akarata ellenére, hanem mert akarta, amikor akarta, amint akarta».[5]

A *hivő elme a)* a tételt mint folyományt levezeti abból a krisztologiai alapdogmából, hogy Krisztusban igazi és teljes emberi természet van. Az emberi természethez ugyanis hozzátartozik az emberi akarat ; és az igazi emberi akarathoz hozzátartozik a szabad választás képessége.[6] *b)* Az Irás kétségtelen tanusága szerint[7] az Üdvözítő érdemeket szerzett. A trentói zsinat szerint is az Üdvözítő váltságunk érdemszerző oka.[8] Ám az érdemszerzéshez igazi, teljes emberi szabadság kell, nemcsak a külső kényszertől, hanem a belső kényszerűségtől való szabadság is, amint kitűnik Janseniusnak elitélt tételéből is.[9] *c)* Az emberi szabadság az eredeti bűn óta súlyosan meg van sebezve. A Megváltónak kiváltkép ezt kellett meggyógyítani ; ámde «quod assumptum non est, sanatum non est».

2. *Tétel.* **Krisztus emberi akarata soha sincs és nem is lehet ellentét-**

[1] Jn 7₁ ; cf. Mc 3₁₃ Mt 8₃. [2] Mt 27₃₄. [3] Is 53₇. [4] Jn 10₁₇ ; cf. Heb 12₂ Phil 2₈. [5] *August.* Trinit. IV 13, 16 ; cf. in Jn 37, 9 ; 119, 6 ; *Cyril. Hier.* Catech. 13, 5 ; *Chrysost.* in Heb 28, 2. [6] *Thom* III 18, 1. [7] Jn 5₃₀ 17₄. Phil 2₈ Heb 5₈ 12₂. [8] Trident. 6 cp 7 *Denz* 794. [9] *Denz* 1094.

ben isteni akaratával. *Hittétel* a III. konstantinápolyi zsinat határozata értelmében (581. lap).

Bizonyítás. Az *Üdvözítő* kifejezetten tanusítja: «Nem keresem a magam akaratját, hanem annak akaratját, aki engem küldött».[1] A III. konstantinápolyi zsinat atyái joggal hivatkoznak arra, hogy ez már a régi *atyák*nak is tanítása.[2] A *hívő elme* számára a tétel *következmény a) a személyes egységből.* Az Üdvözítő emberi természete igazi emberi természet, és mint ilyen rá van utalva Isten hatékony indításaira. Isten ezeket a hatékony indításokat természetesen megadja, még pedig az emberi természetnek megfelelően, szabad állásfoglalásra. Minthogy azonban az állásfoglaló alany csak egy, még pedig az Ige személye, lehetetlen, hogy az Ige emberi akarata csak egyszer is ellenálljon isteni akaratának.[3] *b)* Következik *a vétkezhetetlenségből.* Az Isten akaratával való teljes ellentét ugyanis súlyos bűn; a nem-teljes vagy késedelmes alávetés pedig erkölcsi tökéletlenség és rendetlen vágy folyománya. A teljes vétkezhetetlenség miatt az Üdvözítő lelkéből mindkettő ki van zárva.

A két igazság közt azonban éles ellentét mutatkozik: Ha az Üdvözítő szabad volt, nevezetesen a megváltói halál vállalásában, akkor azt vissza is utasíthatta; tehát vétkezhetett. Ha pedig nem vétkezhetett, és ennélfogva nem utasíthatta vissza, akkor megváltói tevékenysége nem volt szabad, és nem volt érdemszerző. *Mikép kell megoldani ezt az ellentétet?* Az Irás kétségtelen tanusága szerint az Üdvözítő nem tudta, nem is akarta visszautasítani a halál parancsát. Mikép lehetséges ez ontologiailag és lélektanilag? Ebben a súlyos krisztologiai kérdésben Amiens jezsuita († 1651) tizenegy megoldási kisérletet vett vizsgálat alá. Valamennyi azonban a következő fő típusokra vezethető vissza:

1. *Isten az Üdvözítőnek nem adott határozott parancsot* (praeceptum), hogy vállalja a kereszthalált, hanem csak kívánságát fejezte ki (beneplacitum), amint az Üdvözítő jelzi: «Én mindenkor azt cselekszem, ami kedves Atyám előtt (placita ei)».[4] A Szentírás is a parancs szót nem egyszer kívánság, óhaj értelmében használja.[5] Ennek teljesítése elől tehát az Üdvözítő bűn nélkül kitérhetett volna. Igy Petavius, Wirceburgenses, Franzelin, Billot stb. 2. Az Üdvözítő *határozott parancsot kapott ugyan, de az csak általában az áldozatos halálra vonatkozott,* nem pedig annak módjára, idejére és egyéb körülményeire, úgy hogy ezekkel szemben az Üdvözítőnek szabad választása maradt. Igy Ysambert, Gregorius de Valentia, Vasquez, Lessius. 3. Az Üdvözítő a kereszthalál parancsa alól *fölmentést kaphatott volna,* saját szavai értelmében: «Azt hiszed, hogy nem kérhetem Atyámat, és rögtön adna nekem többet tizenkét ezred angyalnál»?[6] Szabadsága abban érvényesült, hogy nem kért fölmentést.

Ennek a három kisérletnek közös gondolata, hogy igazi megmásíthatatlan és részleteiben meghatározott paranccsal szemben nincs helye szabadságnak. Pedig *biztos, hogy az Üdvözítő megváltói halálára vonatkozó isteni akarat ilyen határozott parancs volt: a)* A Jn 10$_{17}$-ben szereplő kifejezés ἐντολή az újszövetségben mindig parancsot jelent. Hogy az Üdvö-

[1] Jn 5$_{30}$; cf. 6$_{38}$ 8$_{29}$ Mt 26$_{39}$ Lc 22$_{42}$. [2] *Tertul.* Or. 44; *Origen.* Cels. II 42; *Nyssen.* Adv. Apol. 32; *Cyril. Al.* in Lc 22, 42; in Jn IV 1. [3] *Thom* III 18, 1. [4] Jn 8$_{29}$. [5] 2 Reg 16$_{10}$. Ps 67$_{29}$. [6] Mt 26$_{53}$.

zítő megváltói halálára vonatkozó isteni akarat különösen az, megerősíti számos kifejezett szentírási nyilatkozat.[1] *b)* Az Üdvözítő engedelmes volt mindhalálig, még pedig a keresztnek haláláig.[2] Már pedig «az engedelmesség külön erény, és annak külön jelleget adó tárgya a hallgatag vagy kifejezett parancs».[3] Következésképp ha az Üdvözítő nem állt szemben határozott paranccsal, nem tudott igazi engedelmességet gyakorolni. Tehát nem lehet tagadni, hogy az Üdvözítőnek határozott parancsokkal szemben is megmaradt a teljes szabadsága ; annál inkább, mert különben az is következnék, hogy az Üdvözítő a természeti törvénnyel szemben sem volt szabad, és annak teljesítésével nem szerzett érdemeket ; tehát érdemszerző tevékenysége rendkívül szűk területre szorítkozik.

A *részletekben* a következő kifogások emelhetők az említett három kisérlettel szemben : *a) Ha a megváltói halál parancsa csak magára a halálra vonatkozott* és azzal szemben az Üdvözítőnek nem volt szabad állásfoglalása, hanem csak a parancsba nem foglalt körülményekkel szemben, akkor nem a halálával, hanem annak körülményeivel szerzett nekünk váltságot ; ami ellenkezik a keresztény meggyőződéssel és nyilt tanítással. *b) Ha* pedig Isten *nem parancsot, hanem csak kívánságot* fejezett ki és Krisztus e kívánságnak ellenállhatott volna, vagy alóla fölmentést kaphatott vagy akarhatott volna, akkor a megváltás túlságosan az Üdvözítő emberi akaratának műveként jelenik meg, holott *az* a kinyilatkoztatás tanusága szerint Isten föltétlen irgalmának tette. Nehéz is megvédeni az Üdvözítő emberi akaratának erkölcsi tökéletességét, ha megengedjük, hogy az Üdvözítő emberi akarata csak hajszálnyira is más utat kereshetett vagy próbálhatott, mint amilyent az isteni akarat eléje írt.

Tehát más megoldást kell keresni. Minthogy az Üdvözítő vétkezhetetlensége következtében tévedhetetlenül azt cselekszi, amit Isten akar, még a megváltói halál vállalásában is, és akarata mindamellett ment a külső kényszertől és a belső kényszerűségtől, itt voltaképen ugyanazzal a kérdéssel állunk szemben, melyet a hatásos kegyelem és a vele közreműködő emberi akarat szabadsága vet föl (77. § 2). Ebben az értelemben keresik is sokan a megoldást. Több *molinista* (Pesch-sel) azt mondja : Isten az Üdvözítőnek olyan parancsot adott, melyre nézve a közbülső tudásnál fogva előre látta, hogy majd szabadon fogja teljesíteni. *Tomisták* pedig sokan (Billuart-tal ; így Bonaventura is) azt mondják : Isten az Üdvözítőnek emberi akaratát, mely mint igazi emberi akarat rá van szorulva Isten indításaira, úgy irányítja előre, hogy szabadon akarja azt, amit Isten akar tőle. Vagy pedig az összefogó és szétválasztó értelem különbségéhez folyamodnak : a parancstól eltekintve szabad az Üdvözítő akarata : a parancs ezen a szabadságon nem változtat ; az elhatározás szabadsága megmarad (sensu diviso), jóllehet az Üdvözítő most már nem tehet mást, mint hogy teljesítse a parancsot (sensu composito). S ez a gondolat a lét oldaláról (ontologiailag) tekintve megoldja a kérdést : *a szabad elhatározó képességnek és a biztos egyirányú állásfoglalásnak összeférhetőnek kell lennie.* Igaz, e szerint a fölfogás szerint megmarad Krisztus «természetében» az Isten akaratától való elhajlásnak lehetősége. De nem is tudja senki sem

[1] Lc 22_{42} Jn 10_{18} 14_{31} Act 4_{27} Heb 10_{5}.. [2] Phil 2_{8} ; cf. Rom 5_{19} Heb 5_{8} 10_{5}. [3] *Thom* 2II 104, 2.

megmutatni, hogy Krisztus emberi természete elvonatkoztatva a személyes egységtől vétkezhetetlen. Csak in concreto, mint az Ige személyének elválhatatlan, metafizikailag kisajátíthatatlan birtoka vétkezhetetlen. Vétkezni és nem vétkezni nem a természet, hanem a cselekvő alany dolga; következésképp a személyes egység miatt nem fér Krisztushoz a vétkezés lehetősége, akkor sem, ha az elvontan tekintett emberi természet nem lett ontologiailag vétkezhetetlenné, ami alighanem úgyis fizikai lehetetlenség volna. Az egész elméletnek csak az a hiánya, hogy a kérdést pusztán a létrendi, sztatikai oldalról nézi.

A pszichologiai (dinamikai) kiegészítést megadják a *Salmanticenses:* Minthogy az Üdvözítő belső élete igazi emberi élet, annak minden nem bűn jellegű tartozékával együtt, az Üdvözítő az isteni parancsokat, nevezetesen a megváltói halálra vonatkozót nemcsak boldogítónak találta, hanem látta és *érezte nehézségeit* is, melyektől az emberi természet megborzong; és arra is kellett gondolnia, hogy a megváltás műve esetleg más, könnyebb úton is elvégezhető lett volna. És így felsőbb akarata abban a helyzetben volt, hogy e nehézségek formális legyőzésével teljesen Isten akaratához álljon. A nehézségeket átélő emberi természetnek az Igében való önállása azonban biztosíték arra, hogy ez tétovázás és kisértésbe való beleegyezés nélkül meg is történik.

Talán még bátrabban járható utat mutat ebben a nehéz kérdésben régi nyomokon néhány újabb hittudós *(Janssens, Baets):* A vétkezhetés nem tartozik a szabadság lényegéhez.[1] Sőt a választás lehetőségére nézve is elég, ha gyökérszerűen van meg. A szabadság lényege *(libertas radicalis)* tisztán a merőben tárgyi mozzanatok szellemerkölcsi, vagyis világos értelmi látás és tiszta szeretés útján való értékelésén fordul, minden idegen indíték kizárásával. Sőt «annál szabadabb az akarat, mentül magasabbra emelkedik a vétkezhetés és ingatagság fölé, és minél tisztább szeretet tölti el».[2] A megállapodott jellem kétségtelenül biztosan egy értelemben foglalt állást a kényes nagy életkérdésekben; mégsem lehet tőle elvitatni a szabadságot. Az Üdvözítő szent embersége is tehát mindannyiszor teljes határozottsággal az isteni akarat értelmében döntött, de a legtisztább átértés és a legszentebb Isten-szeretés alapján. S ezért teljesen szabad, jóllehet csalhatatlanul egy irányban dönt.

3. Krisztus pozitiv szentsége.

Az evangéliumokból az Üdvözítő alakja nemcsak a bűntelenség tisztaságában, hanem egyúttal a pozitív életszentség teljes színgazdagságában ragyog elénk.

Minden erkölcsi nagyság fokmérője az az intenzitás és teljesség, mellyel a lélek a legfőbb jónak, Istennek és az általa kinyilvánított erkölcsi rendnek átadja magát. Az Üdvözítő születésétől kereszthaláláig igazolta, hogy életének *ez* a tengelye és csillaga: «Az én étkem az, hogy annak akaratját cselekedjem, ki engem küldött, hogy elvégezzem az ő művét».[3] Megrázó fölségben megnyilvánul ez az עֶבֶד יהוה (Isten szolgája) titkában és meg-

[1] *Thom* in Lombard. III dist. 18, 1, 2 ad 5; 4 ad 3. [2] *August.* Praedest. sanct. 15, 30. [3] Jn 4_{34}; cf. Lc 12_{50} Mt 16_{23} 26_{36} Jn 12_{27}.

ható bensőséggel tárul elénk az Üdvözítő imádságos életében. Ezzel a kérlelhetetlenül következetes odaadással az értékek objektív világa iránt («így illik teljesítenünk az egész igazságot»[1]) együtt jár a leggyöngédebb irgalmasság szemben a szubjektiv gyarlóságokkal, nehézségekkel, a bűnös személyekkel: «Nem szükséges az orvos az egészségeseknek, hanem a betegeknek». «Az Emberfia azért jött, hogy keresse és üdvözítse, ami elveszett volt.»[2]

Formai szempontból az Üdvözítő életszentségét főként három mozzanat jellemzi, és emeli minden emberi életszentség fölé: *a)* Az egyes vallás-erkölcsi kiválóságok mind *teljes tartalmukban* bontakoztak ki lelki életében, anélkül hogy egymást korlátozták vagy halványították volna: a vallás-erkölcsi jellem tengelyeként megjelölt föltétlen erkölcsi tárgyilagosság és a leggyöngédebb figyelem, a szigorúság és az irgalom, tárgyilagos keménység és teljes szelidség, páratlan méltóságának tiszta öntudata és hamisság nélküli alázatosság, a külső életben soha csődöt nem valló tevékenység és teljes bensőség, a világtól való elfordultság és emellett a legkeresetlenebb emberiesség. *b)* Valláserkölcsi kiválósága *befejezettség jellegével* mutatkozik be. Az Üdvözítő magatartásában és nyilatkozataiban sehol semmi nyoma annak, hogy neki is valaha szüksége lett volna arra a bűnbocsánatra, melyet oly bőkezűséggel osztott. Sehol erkölcsi csaták sebhelyei, melyek még egy Szent Pál tiszteletreméltó szellemerkölcsi arcát is borítják. *c)* Az Üdvözítő összes életnyilvánulásait valami titokzatos magátólértődés, *átlátszó mélység* jellemzi, mely meglepő elfogulatlansággal tesz tanuságot a legnehezebb dolgokról is, példátlan biztonsággal találja el a megfelelő magatartást a legkényesebb helyzetekben is; minden megnyilatkozásában egész egyénisége kézzelfogható közelségben és egyben elérhetetlen távolságban mutatkozik.

Ezek a mozzanatok már külön-külön sem érthetők máskép, mint hogy bennük a rejtett Istenség fénye tör elő (pl. az igazság és irgalom teljes összhangja csak Istennél lehetséges; l. 384. lap). Együttvéve pedig az Üdvözítő istenségének nagy bizonyságát adják (lásd 110–13. lap is), mint az Irás maga kifejezésre juttatja.[3] Egyben azonban arról is tanuságot tesznek, hogy az Üdvözítőnek ez a megtapasztalható szentsége egy mélyebb, kegyelmi szentségnek sugárzása. Az Üdvözítő e kegyelmi szentségének tartalmát a következő tételek állapítják meg:

1. *Tétel.* **Az Üdvözítő közvetlenül meg van szentelve a teremtetlen magánvaló szentséggel.** *Általános nézet* a skotistákkal szemben.

Magyarázat. Az Üdvözítő szent azáltal, hogy közvetlen, személyes egységben van az Igével, aki teremtetlen, végtelen, magánvaló szentség. A személyes egység kegyelme (gratia unionis) önmagában, közvetlenül is megszenteli az ember Krisztust, úgy hogy ha per impossibile megszentelő kegyelem nélkül volna, akkor is a legszentebb lenne. Ez a kegyelem és szentség szubstanciás, magánvaló, és nem járulékos, mert az Isten nem adja magát járulékként[4]; végtelen, mert magának Istennek szentsége; teremtetlen, mert jóllehet maga a személyes egység teremtett valami, hisz időben kezdődött,[5] mégis az egység kegyelmének gyökere, az Ige személye,

[1] Mt 3$_{15}$. [2] Mt 9$_{12}$; cf. 18$_{11}$ Lc 5$_{31}$; Lc 19$_{10}$. [3] Act 3$_{14}$ 1 Cor 5$_{7}$ 15$_{3}$ 2 Cor 5$_{21}$ Heb 4$_{15}$ 7$_{26}$. 9$_{14}$ 1 Pet 1$_{19}$ 2$_{22}$ 3$_{18}$ 1 Jn 2$_{29}$ 3$_{7}$ Jac 5$_{6}$ Ap 5$_{9}$. [4] *Thom* III 2, 6. [5] *Thom* III 2, 7.

teremtetlen.[1] A tétellel szemben a skotisták egy része azt tanítja, hogy a személyes egység csak jogcímet ád a megszentelődésre, melyet a megszentelő kegyelem valósít meg; a személyes egység kegyelme tehát nem formálisan, közvetlenül, hanem csak gyökérszerűen, képességileg szenteli meg Krisztus emberségét. *Durandus* csak kegyelmi megszentelést fogad el.

Bizonyítás. Újszövetségi *szentírók* az ószövetség utalásai alapján[2] azt tanítják, hogy az Üdvözítő az Istenséggel föl van kenve.[3] Ezeket a kijelentéseket a *szentatyák* egyértelmű magyarázata kiépíti: Az ószövetségben a királyokat, papokat és prófétákat isteni küldöttek fölkenték olajjal[4]; Krisztust az Ige maga kente föl istenségével ezekre a hivatásokra. Már Origenes különbséget tesz az Üdvözítőnek magánvaló és részesedés útján való szentsége közt. Nazianzi sz. Gergely világosan azt mondja: «Krisztus (fölkent) a neve tekintettel az Istenségre; mert az Istenség keni föl és szenteli meg az emberséget, nem művelettel, miként más fölkenteknél történik, hanem a fölkenőnek jelenléte által». Alexandriai sz. Ciril ezt hangsúlyozza főként a nesztoriánusoknak ama tanával szemben, hogy Krisztusnak erkölcsi igyekezettel előbb be kellett válnia, és csak azután szentelődött meg teljesen.[5]

Teologiai megfontolás. a) Szent Tamás[6] így következtet: A szentség az Isten erkölcsi tökéletességében való részvétel; e részvétel fokát az Istennel való összeköttetés szorosságának foka állapítja meg. A teremtett szeretet kegyelem és bennlakás által köt össze Istennel. Az egyesülés kegyelme azonban az Ige személyének kötelékébe fölveszi az emberséget, tehát a legteljesebb szentséget biztosítja. S csakugyan *b)* a személyes egység megadja az ember Krisztusnak mindazokat a mozzanatokat, melyek együttessége alkotja a teljes szentséget: a vétkezhetetlenséget, az isteni természetben való részesedést (consortium divinae naturae), az isteni fiúságot és a mennyország örökségét (cf. 80. § 3), és ezért végtelen méltóságot és Isten előtt végtelen kedvességet biztosít az Üdvözítő szent emberségének. Ebből megitélhető,

Mikép szenteli meg a magánvaló szentség Krisztus emberségét? — Nem lehet azt mondani, hogy az Ige szentsége Krisztus emberségének létmeghatározó formájává (forma informans, inhaerens) lesz. Lehetetlen ugyanis, hogy a végtelen, magától való Isten bármilyen lénnyel is olyan egységre lépjen, mely által meghatározó létformává lesz; az isteni tulajdonságok mint isteniek közölhetetlenek, és az Istenség nem alkothat mint rész (mint metafizikai rész sem) más résszel egészet. A magánvaló szentség következtében tehát az Üdvözítő nem azzal az abszolút önszentelő szentséggel szent, melynek erejében szent az örök Ige (377. lap). Hanem a személyes egységben az Ige fölveszi személyének kötelékébe az emberséget, a lehető legbensőbben odafűzi Istenhez és ezáltal magának Istennek szent méltósága és fölsége ráárad az ember Krisztusra, akit tehát a személyes egység azáltal szentel meg, hogy páratlan módon fölavatja Isten számára, *az Ige* által mintegy megpecsételi és *konszekrálja*. Ez megadja a feleletet

[1] *Thom* III 6, 6. [2] Is 61₁; főként Ps 44₈. [3] Igy Heb 1₉ Act 4₂₇ 10₃₈ 2 Cor 1₂₁. [4] Is 45; Lev 4₅; 3 Reg 19₁₆. [5] *Origen.* Princip. I 3, 8. *Nazianz.* Oratio 30, 21; cf. 45, 13. *Athanas.* Ctra Arian. IV 36. *Cyrill. Alex.* in Jn IV 2; XI 9; cf. *August.* in Jn 108, 5; Trinit. XV 26, 46; *Damascen.* Fid. orthod. III 3. [6] *Thom* III 7, 13; Comp. 222.

egy kínálkozó *nehézség*re: Az Istenség egyéb kiválóságait nem lehet átvinni Krisztus emberségére mint olyanra. Nem lehet pl. azt mondani: Krisztus embersége Isten mindenhatóságával vagy mindentudásával van ellátva. Miért lehet ezt megtenni Isten szentségével? *Felelet:* A konszekráció a vonatkozás kategóriájába tartozik; méltóságot ad és nem természetmódosító létformát; Krisztus emberségének szubstanciás szentsége formális szentség, amennyiben teremtett forma közvetítése nélkül szentel; de nem informáló, amennyiben nem közöl a természetbe tapadó minőséget.

2. *Tétel.* **Krisztus embersége a megszentelő kegyelem teljes tartalmával is rendelkezik.** *Általános nézet és biztos tanítás.*

A *Szentírás* nem hagy kétséget a tény iránt: «Láttuk az ő dicsőségét . . . telve kegyelemmel és igazsággal . . . és az ő teljességéből vettünk mi mindnyájan kegyelmet kegyelemért».[1] Itt kétségtelenül nem az egyesülés kegyelméről van szó, hisz abban nekünk nincs részünk; azonfelül a kegyelem teljessége a szentírási nyelvhasználatban[2] mindig teremtett kegyelmet jelent. A teremtetlen kegyelem szentírási műkifejezése: az Istenség teljessége.[3] A Szentírás továbbá azt mondja: «Az Úr lelke rajtam, azért kent föl engem».[4] A *szentatyák* is világosan különbséget tesznek Krisztusban a teremtett és teremtetlen kegyelem közt: «Maga az Úr Krisztus a Szentlelket nemcsak adta mint Isten, hanem vette is mint ember».[5] Alexandriai sz. Ciril szerint az Üdvözítő mint ember velünk együtt szentelődik meg.[6]

Teologiai megfontolás. a) Az Üdvözítő emberi szentségének teljességéhez kellett a megszentelő kegyelem. A személyes szentség kegyelme által meg volt ugyan szentelve, de csak személye méltóságában, vagyis a létezés rendjében (ontologiailag). A *tevékenység rendjét* (dinamikailag), az értelmi és akarati életet a teremtetlen kegyelem mint olyan meg nem szenteli, minthogy a teremtett létnek nem válhatik létmegmásító formájává. A tevékenységek valósító elvének, a természetnek és képességeinek a természetfölötti fölkészültséget csakis a teremtett kegyelem mint megtapadó és minősítő forma (forma inhaerens et informans) tudja megadni. *b)* A megszentelő kegyelem ki is járt az Üdvözítőnek, egyrészt a személyes egységnél fogva, mely mint a kegyelmek legkiválóbbja jogcímet ád az alsóbb kegyelmekre, másrészt mert az Üdvözítő az emberiség feje és mint ilyen hivatva van arra, hogy a megszentelő kegyelmet az ő titokzatos testének tagjaira is átárassza; tehát neki is rendelkeznie kellett azzal a szentséggel, melyet oly bőven oszt másoknak.[7]

A megszentelő kegyelemmel együtt az Üdvözítő megkapta a *természetfölötti erényeket*,[8] mint amelyek a kegyelemnek elmaradhatatlan kisérete (81. §), természetesen azok kivételével, melyek az Üdvözítő lelki tökéletességével meg nem férnek; így a hit összeférhetetlen a boldogító istenlátással; a reményt lényeges tárgyát tekintve az istenlátó állapotban szintén a boldog birás váltotta föl. Helye van azonban az Üdvözítő lelkében is a reménynek bizonyos másodlagos tárgyakra vonatkozólag: az Üdvözítő remélhette külső megdicsőülését a föltámadásban, mennybe-

[1] Jn 1$_{14}$ 1$_{16}$. [2] Cf. Lc 1$_{28}$ 2$_{40}$ Act 6$_{8}$. [3] Col 2$_{9}$. [4] Lc 4$_{28}$; Is 11$_{1}$ coll. c. 42$_{1}$ 61$_{1}$ Jn 1$_{32}$. Mt 12$_{18}$. [5] *Augusl.* Trinit. XV 26, 46. [6] *Cyril. Al.* Trinit. 6; cf. *Athanas.* C. Arian. I 46; *Nyssen.* Adv. Apol. 52; *Chrysost.* in Ps 44, 2. [7] *Thom* III 7, 1 2 5 9. [8] *Thom* III 7, 3 4; cf. 66. § 3.

menetelében és Egyházának diadalában. Az erkölcsi erények közül Krisztusban nincs meg a bűnbánat (bűntelensége miatt) és az önmegtartóztatás (a rendetlen vágyaktól való mentessége miatt).

A megszentelő kegyelemmel együtt járnak a *Szentlélek ajándékai* is. Izajás jövendölése: «Rajta leszen majd az Úr lelke, a bölcseség és értelem lelke, a tanács és erősség lelke, a tudomány és jámborság lelke, és eltölti őt az Úr félelmének lelke».[1] Hogy ez a jövendölés a Megváltóban valóra vált, tanusítja az újszövetség: «Az Úr lelke énrajtam; azért kent föl engem».[2] Az Egyház is kifejezetten tanítja,[3] sőt Abaelardus-szal szemben külön kiemeli, hogy az Úr félelmének lelke is megvolt az Üdvözítőben,[4] természetesen nem a szolgai, hanem a kegyeletes, fiúi félelem.[5] Nem is nehéz belátni, hogy a kegyelmi életnek ez az oldala: a Szentlélek iránti különös fogékonyság nem hiányozhatott Krisztusban, a mennyei emberben, aki Szentlélektől fogantatott, Szentlélekkel volt fölkenve, és a Szentlélekben személyesült szent isteni akaratnak volt végrehajtója.

Végül biztos, hogy az Üdvözítő emberi kegyelmi fölkészültségéből nem hiányoztak azok a *karizmák*, melyek hármas (tanító, papi és királyi) megváltói tisztének méltóbb betöltésére kívánatosak voltak; minők a kiváló tudomány, szívek ismerete, jövendölések, csodatevés, gyógyítás adománya stb. Mindezek az Üdvözítőben természetesen hasonlíthatatlanul magasabb fokban vannak meg, mint más kiváltságosakban; az értelmiek t. i. boldogító istenlátásába, az akaratiak királyi hatalmába torkollanak bele, és onnan nyerik erejüket és jellegüket.[6]

Az ember Krisztus a kegyelmek teljességének birtokában van; nemcsak viszonylagos értelemben, amennyiben t. i. rendelkezik annyi kegyelemmel, amennyi természetfölötti hivatásának teljesítésére képesíti. Ebben az értelemben ugyanis a Szentírás a kegyelmek teljességét más természetfölötti hivatásra küldötteknek is tulajdonítja; így Szent István vértanunak, Barnabásnak, elsősorban pedig Szűz Máriának.[7] Az Üdvözítő abszolút mértékben kegyelemmel teljes, azaz a kegyelmek oly bőségével és fokával rendelkezett, amekkora a jelen természetfölötti rendben egyáltalán lehetséges. Ezt a tényállást fejezi ki a *Szentírás*, mikor azt mondja: «És az Ige testté lőn ... s láttuk az ő dicsőségét ... telve kegyelemmel és igazsággal».[8] «Akit Isten küldött, az Isten igéit beszéli, mivelhogy nem mérték szerint adja Isten a lelket. Az Atya szereti a Fiút és mindent az ő kezébe adott.»[9]

Szent János prológusa egyúttal jelzi a *teologiai ok*ot is: *a)* A személyes egység által Krisztus embersége a lehető legnagyobb közelségbe jutott Istenhez, aki minden kegyelmek ősforrása; már pedig minél közelebb van valaki a forráshoz, annál többet meríthet belőle.[10] *b)* Az Üdvözítő a kegyelmek kútfeje az emberek számára; tehát a kegyelmek rendjében mint első ok, mint elv és forrás szerepel.[11] Következésképp fogyhatatlanul kell rendelkeznie azzal, amit másoknak a maga bőségéből juttatni van hivatva. De azért az Üdvözítő kegyelme *nem végtelen azonos értelemben* (univoce). Az emberség mint véges alany ugyanis nem alkalmas arra, hogy végtelen

[1] Is 11$_2$; cf. 42$_1$. [2] Lc 4$_{18}$; cf. Jn 1$_{33}$ Mt 12$_{18}$. [3] *Denz* 83. [4] *Denz* 378. [5] *Thom* III 7, 6. [6] *Thom* III 7, 7 8. [7] Act 6$_8$; 11$_{24}$; Lc 1$_{28}$. [8] Jn 1$_{14}$; cf. Col 1$_{19}$. [9] Jn 3$_{34}$. [10] *Thom* III 7, 9; cf. 7, 1; 27, 5. [11] *Thom* III 7, 11.

járuléknak legyen metafizikai birtokosa és hordozója. De szabad *analog értelemben* végtelennek mondani; abban az értelemben t. i., hogy magában foglal minden kegyelmi értéket, amely csak van valahol; és a jelen üdvrendben Isten (potentiā ordinata) nagyobbat nem adhat. Az Üdvözítő szent embersége ugyanis a jelen üdvrendben a kegyelem elvéül van kiválasztva; s az elv felöleli a valós és lehetséges esetek egész területét; pl. a gravitáció elve minden tömegre kiterjeszti erejét, s ennyiben végtelen, azaz kimeríthetetlen.

Az Üdvözítőnek kegyelmi teljessége létének első pillanatától kezdve fönnáll és meg nem fogyatkozik. Hisz gyökere és forrása, a személyes egység kezdetét veszi emberi létének első pillanatában és azóta változatlanul fönnáll. A II. konstantinápolyi zsinat elítélte mopszvesztei Theodorust, aki azt állította, hogy az Üdvözítő fokonkint lett jobbá és szentebbé.[1]

Milyen értelemben mondhatta tehát az evangelista: «*Jézus növekedett* bölcseségben és korban és kedvességben (Vulg. gratia, graec. χάριτι) Istennél és embereknél»?[2] — *Felelet.* Ez azt jelenti, hogy *a)* az Üdvözítő a kor haladtával *egyre jobban nyilvánította kegyelmi* gazdagságát. Igazi ember voltánál fogva ugyanis kegyelmi élete nem egy osztatlan tényben, hanem tények sorozatában fejtőzik ki. E sorozat utóbbi tagjai egyre teljesebb képet adnak, és egyre nagyobb stílű tettekben (pl. az áldozatos nyilvános élet, a szenvedés, valamennyi szenvedés és tett koronája: a kereszthalál) mutatják ama rejtett kegyelmi kútfőnek fogyhatatlan gazdagságát és erejét. Tehát az emberi szemlélet álláspontjáról nézve az Üdvözítő haladt kegyelemben és kedvességben, miként a nap is önfényének változása nélkül a hajnalhasadás félhomályából fokozatosan emelkedik a delelőnek verőfényére. *b)* Igazi emberi élete és nevezetesen igazi szabad akarata miatt az Üdvözítő haladhatott szerzett érdemekben (épúgy mint haladt szerzett ismeretben); s az érdemek is a kegyelmi rend mozzanatai lévén, gyarapodásuk a kegyelemben való haladásnak mondható.

4. Jézus Krisztus emberi hatalma.

A hatalom az akaratnak külső arculata (36. § 2); a kifelé ható, az eredményesség oldaláról tekintett cselekvő képesség. Az Üdvözítőnek háromféle hatalma van:

1. *Az Üdvözítőnek van mindenhatósága.* De ez az isteni természetnek képessége, és csak a tulajdonságok kicserélése alapján állítható az emberr Krisztusról. A mindenhatóság Istennek a teremtmény számára ki nem sajátítható, közölhetetlen tulajdonsága, és azért téves az a monofizita vélelem, hogy a személyes egységben az embernek is tulajdona lett, épúgy mint a protestáns kenótikusok nézete, hogy az Ige a megtestesülés idejére, vagy legalább a föltámadásig lemondott mindenhatóságáról.

2. *Az Üdvözítőnek van sajátos emberi hatalma.* Ez közvetlenül következik az igazi és teljes emberi természet krisztologiai alapdogmájából. Ez a hatalom részben természeti, részben természetfölötti. Köre: a test ténykedéseinek irányítása; továbbá az embereknek igazsággal és kegyelemmel való megvilágítása, azon a módon, mint az emberi természet magá-

[1] *Denz* 224; cf. Damascen. III 22. [2] Lc 2₅₂; cf. *Thom* III 7, 12 ad 3.

tól vagy a beléje tapadó természetfölötti kiválóságoknál fogva (bölcseség és kegyelem) arra képes; tehát tanítás, példa, közbenjáró imádkozás útján.[1] S az Üdvözítőnek ez a hatalma annyival különb más emberekénél, amennyivel meghaladja a «mennyei ember»[2] kiválósága az összes bölcseket és szenteket. Ez az, amitől hitükhagyott Renanok és hitben megrokkant Harnackok sem tudják megtagadni hódolatukat.

3. **Az Üdvözítőnek van isten-emberi hatalma,** vagyis van fizikai és erkölcsi hatalma mindazoknak a természetfölötti tevékenységeknek végzésére, melyek együtt járnak a megváltói hivatással és a sajátos emberi hatalomtól nem telnek ki, minők főként a csodatevés s a bűnbocsátás és kegyelemközlés. *Biztos.*

Bizonyítás. Az *evangéliumok* tanusága szerint az Üdvözítőben van csodatevő és gyógyító erő.[3] Van bűnbocsátó ereje, és abból ád tanítványainak is.[4] Ő maga mondja: «Minden hatalom nekem adatott mennyben és földön»[5]; hatalma van letenni és ismét fölvenni lelkét[6]; testének és vérének van ereje az örök élet fönntartására.[7] Ezek a hatalmak emberségének kiválóságai; hisz tulajdon nevében, önrendelkezéssel, mint «én» érvényesíti (isteni akaratáról úgy szól mint az Atya akaratáról[8]). És állandóak: Aki csak megérinti, érzi, hogy erő megy ki belőle.[9] Ha saját hazájában az emberek hitetlensége miatt nem tudott csodákat művelni,[10] ez annyit jelent, hogy ott nem akart élni csodatevő hatalmával. Az isten-emberi hatalom ugyanis a megváltói hivatás teljesítése végett van adva az Üdvözítőnek; ahol bármi oknál fogva e hivatás teljesítése nem volt az Atyának akarata, ahol hiányoztak föltételei, ott nem élt vele.[11] Ez az *atyák*nak is meggyőződése: «Az Ige eszközként használta a testet, és általa gyógyított, támasztott halottakat; hisz Istennek teste volt».[12] Szent Ignác az Üdvözítő eucharisztiás testét és vérét halhatatlanság orvosságának (φαρμακὸν ἀθανασίας) nevezi. Alexandriai sz. Ciril és Szent Ágoston őbenne látják az elvesztett, illetve a visszaszerzett paradicsom életfájának gyümölcsét.[13]

A *teologiai megfontolás* megállapítja, hogy *a)* ha Isten a merőben emberi küldötteket is küldetésük méltó teljesítésére megfelelő természetfölötti hatalmakkal szereli föl, hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben kell ezt tennie azzal az emberrel szemben, akit nemcsak küldött, hanem akivel maga személyesen lejött mennyekből. S csakugyan ha Isten az Üdvözítőt prófétai hivatására ellátta csodálatos bölcseséggel, papi hivatására fölszerelte példátlan szentséggel, kell, hogy királyi tisztének méltó betöltésére is megfelelő hatalommal ékesítse. Annyival inkább, mert *b)* a személyes egységnél, illetve a természetek egymásbajárásánál fogva az Üdvözítő embersége egészen át van itatva az Istenség erejével és értékeivel.

Az isten-emberi hatalom természete. Erre nézve eltérők a hittudósok nézetei, és nagyjából ahhoz igazodnak, hogy mikép fogják föl a szentségek hatékonyságának módját (92. § 2). A molinisták és részben a *skotisták* szerint az Üdvözítőnek isten-emberi hatalma merőben erkölcsi jellegű:

[1] *Thom* III 13. [2] 1 Cor 15$_{47}$. [3] Lc 4$_{36}$ 6$_{19}$ 8$_{43-6}$ Mc 7$_{33}$ 8$_{23}$ Jn 11$_{43}$. [4] Lc 5$_{24}$ 8$_{49-50}$ Mt 9$_{6}$ Jn 20$_{23}$. [5] Mt 28$_{18}$. [6] Jn 10$_{17}$. [7] Jn 6$_{56-9}$. [8] Pl. Jn 4$_{34}$ Mt 26$_{39}$. [9] Lc 6$_{19}$ 8$_{46}$. [10] Mc 6$_{5}$; cf. Mt 13$_{58}$. [11] Cf. Mt 26$_{53}$ 4$_{1-11}$. [12] *Athanas.* Ctra. Arian. III 31. [13] *Ign.* Eph 20, 2. *Cyril. Alex.* in Jn VII VIII; cf. *Denz* 123; *August.* in Jn 26, 13 kk. 27, 5 kk.

Az ember Krisztus imádsága és érdemei útján minden egyes esetben elmaradhatatlan eredménnyel arra indítja Istent, hogy a kérdéses természetfölötti tettet végbe vigye. A *tomisták* megengedik az Üdvözítő isten-emberi tevékenységének ezt a módját is; de emellett nagyobb terjedelemben fizikai hatékonyságokat is tulajdonítanak neki. Szerintük az Ige mint főok (causa principalis) emberségét mint elválhatatlanul hozzája kapcsolt eszközt (instrumentum coniunctum) a természetfölötti fogékonyságnál fogva (potentia obedientialis) fölemeli a hatékonyságnak arra a fokára, melyen mint istenséggel telített szerv, mint nagy Szentség kiárasztja és érvényesíti megszentelő fölemelő erejét. Miként a testen átsugárzik a lélek és rajta keresztül érvényesíti elevenítő erejét (különösen a szemen keresztül, a beszédben, a lehelettel, a vérrel), úgy önti át az Ige a szent emberségére és ezen keresztül titokzatos testébe, az Egyházba (és itt főként szentségeibe mint elválasztott eszközökbe: instrumenta separata) a maga természetfölötti elevenítő erejét.

Ennek a fölfogásnak kedvez az *Írás* is: «Erő méne ki belőle és meggyógyítá mindnyájukat»; «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, örök élete vagyon»; «Rájuk lehelvén mondá: Vegyétek a Szentlelket».[1] S nincs kétség benne, hogy ez a nagy *egyházatyák*nak is a nézete: Igy Atanáz és Cirill: «Az Üdvözítő Jairus lányát föltámasztotta nemcsak istenségének parancsszavával, hanem tulajdon testének érintésével is».[2]

A *teologiai megfontolás* itt persze nehézségekre bukkan: 1. *Mikép lehet isteni hatásokat fizikailag közvetíteni?* Mikép válhatik egy természet természetfölötti hatásoknak szervévé? Megoldás: A természet és a természetfölötti lét együttességének és egymásra-hangoltságának módja nagy titok. De a tény tagadhatatlan. A fölvetett kérdésben nincs nagyobb spekulatív nehézség, mint abban, mikép tud a természetfölötti lét kegyelem alakjában a természetnek határozmányává válni? 2. *Mikép fejthet ki fizikai hatásokat most is* (kivált a szentségekben) *az Üdvözítőnek mennyben levő embersége?* Megoldás: Ez a nehézség a fizikai távolbahatás (actio in distans) nehézségeiből táplálkozik. Ezt azonban a mélyebben járó bölcselő megfontolás még a fizikai világban sem ismerheti el döntőnek.[3] Bizonyos, hogy Szent Tamás elmélete titokzatos félhomályában titokzatos mélységeket is rejt. Ebben a fölfogásban az ember Krisztus «Dávid titokzatos szőlőtőkéje», mely állandóan titokzatos testébe lövelli életnedveit, a szív, mely vérét lükteti testébe; Krisztus és az igazultak életközösségét tehát szorosabbra fűzi, melegebbé és valóbbá teszi, mint az ellenkező fölfogás.

[1] Lc 6$_{19}$; Jn 6$_{54-9}$; Jn 20$_{22}$. [2] *Athanas.* 650. lap; *Cyril. Al.* in Jn IV 2; cf. *Thom* III 13, 1–4. [3] *Schütz* A. Az anyag mivoltáról p. 69 kk.

SCHÜTZ ANTAL MUNKÁI:

Prohászka pályája. Élet- és jellemrajz (Különlenyomat a szerzőnek «Prohászka Ottokár Összes Művei 25 kötetben bevezetésekkel és jegyzetekkel 1927—29» c. kiadásából). 152 lap, 1929. P 2.—.

Prohászka mint akadémikus. (M. Tud. Akadémiai emlékbeszéd). 31 lap, 1936. P —.60.

Szentek élete az év minden napjára (több rendtársa közreműködésével). Négy kötet 1550 lap, 1932—33. Fűzve P 12.—.

Karakterológia és aristotelesi metafizika (Magyar Tud. Akad. székfoglaló). 74 lap, 1927. P 1.60.

A klasszikus ferences teologia. 51 negyedrét lap, 1927. P 2.—.

Főiskolai és magánhasználatra:

A bölcselet elemei. 283 lap, 1927. P 7.60.

Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere. Két kötet. Második bővített kiadás. XXVI és 1386 lap, 1937.

Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis. Editio altera. 548 lap, 1935. P 10.—.

Középiskolai és magánhasználatra:

Vallástan középfokú iskolák számára: *Hittan*, 11. kiad. 1936; *Erkölcstan*, 10. kiad. 1936; *Egyháztörténet*, 8. kiad. 1936; *Hitvédelem*, 6. kiad. 1931. Kötetenkint P 3.40.

Imádságoskönyv, egyszersmind kalauzul a lelkiéletre (Sík Sándorral). 10. kiadás (92. ezer), 622 lap, 1937. P 5.—.

Összegyüjtött dolgozatok és előadások:

1. **Az Ige szolgálatában** (1903—1927). 650 lap, 1928. P 10.—.
2. **Eszmék és eszmények** (1928—1932). 230 lap, 1932. P 3.40.
3. **Őrség** (1933—36). 310 lap, 1936. P 3.80.

Isten országa:

1. **Krisztus.** 272 lap, 1931. P 5.—.
2. **A házasság.** 224 lap, 1932. P 3.—.
3. **Isten a történelemben.** 319 lap. Második kiadás. 1934. P 3.50.
   Gott in der Geschichte. 1936. (A. Pustet, Salzburg.) Kötve 12 Schilling.
4. **Az örökkévalóság.** 334 lap, 1936. P 3.80.