

ZAKAR ANDRÁS

A SZENVEDÉS ÉRTÉKE
ÉS
A MEGTESTESÜLÉS TITKA

*«Nagyobb szeretete senkinek sincs
annál, mint ha valaki életét adja
barátaiért.»*
(Ján. 15, 13.)

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1941

ZAKAR ANDRÁS

A SZENVEDÉS ÉRTÉKE
ÉS
A MEGTESTESÜLÉS TITKA

*«Nagyobb szeretete senkinek sincs
annál, mint ha valaki életét adja
barátaíért.»* (Ján. 15, 13.)

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1941

ELŐSZÓ.

«Mi azonban a keresztfeszített Krisztust hirdetjük, — ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság, maguknak a meghívottaknak azonban — az Isten erejét és az Isten bölcsességét . . .» (I. Kor. 1, 23—24).

Valóban a kereszt Isten ereje és bölcsége? És ha igen, akkor nem várhatjuk-e, hogy a természet és természetfölötti világ összhangja megnyilvánuljon a szenvedés kérdésében is? Igen: van szenvedés, amely csak a természeti embernek szűgyen, halgaság, értéktelenség, a természetfölötti élet számára azonban «nem mérhetők össze a jövő dicsőséggel, amely meg fog nyilvánulni rajtunk» (Róm. 8, 18). Ennek a szenvedésnek a kulcsa Szent Pál apostol szavai szerint: Krisztus; «ha tudniillik vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk» (Róm. 8, 17).

A hívő elme elmélyed a titokban: Krisztus, «a láthatatlan Isten képmása, elsőszülött minden teremtmény előtt» (Kol. 1, 15), ő a szenvedés kulcsa. Ő, akiben «teremtett minden az égben és a földön . . . minden őáltala és őérette teremtetett» (Kol. 1, 16), ő hordozza magában a szenvedés titkának végső megoldását.

A titok legmélyén áll a kérdés: ha Krisztus a Teremtő Istennek első gondolata (logikai, nem időrendi sorrend!), ez a gondolat már a szenvedést, mint ténylegességet is tartalmazta-e? Az Istenember emberi természete már magában foglalta a szenvedékenységet, a szenvedőképességet. Ezért a kérdés csupán az, hogy Krisztus, — aki Duns Scotus tanítása szerint mint legkiválóbb teremtmény létét nem köszönheti a bűnnek, — szenvedéseivel együtt független-e a bűnbeeséstől? Röviden: vajjon a szenvedő Istenember a Teremtő első gondolata?

Ezt a gondolatmenetet kívánja követni ez a munka. Négy, valójában egymástól független, része egy-egy ponton egymásba kapcsolódik és a következő rész alapgondolatát

hozza élesebb megvilágítás elé. Az *értékelmélet főbb gondolatait* összefoglaló és egyes kérdésekben azt továbbfejlesztő első rész, a nélkül, hogy az értékelmélet bölcseleti igazolásával vagy cáfolásával foglalkoznék, igyekszik megmutatni, hogy az érték gondolata beilleszthető a keresztény bölcseletbe, különösen annak Duns Scotus által vallott irányába. A *szenvedésről* tárgyaló második résznek talán legjelentősebb eredménye a szenvedékenységnak, mint képességnek és mint ténylegességnek a megkülönböztetése. A harmadik rész Duns Scotus nyomán Schütz Antal teológiai véleményét ismerteti: *A Teremtő Isten első gondolata Krisztus*. Ehhez azonban szorosán kapcsolódik az előzők által megalapozottnak vélt állítás: Ez a Krisztus szenvedő Krisztus. A negyedik részben néhány *teológiai következmény* nyomán csak egy-két irányban ugyan, de mégis váratlanul nagy méretekben tárul fel a hívő tudás előtt Isten titkainak birodalma.

A legmélyebb tisztelettel köszönve Schütz Antal egyetemi tanár úrnak a rendes és rendkívüli előadásain tőle kapott sok gondolatot és indítást, valamint ennek a több éven keresztül fejlődő munkának egészen a befejezésig tartó irányítását, nemkülönben Szabó Vendel és Ibrányi Ferenc egyetemi tanár uraknak értékes útbaigazításait, helyezem ezt a munkát annak oltalma alá, aki a tudósok legszentebbje, és akinek legértékesebb könyvtára a fészület volt.

Budapesten, 1941. év Szent György napján.

Zakar András.

TARTALOM.

<i>I. Az érték.</i>	
1. Az érték jelensége	9
2. Érték és lét	13
3. Érvényesség és fennállás	18
<i>II. A szenvedés.</i>	
1. A szenvedés fogalma és jelenségtani vizsgálata.....	24
2. A szenvedés mint a teremtetten való járuléka	33
3. A szabadság értékvalósítás	37
<i>III. Az áldozat.</i>	
1. A szenvedés és érték egysége	46
2. A kegyelem ajándékai	51
3. Az Istenember áldozata	57
<i>IV. Teológiai következmények.</i>	
1. Szenvetű-Krisztus központiság?	64
2. Az angyal bűne.....	68
3. Az első ember és a bűn	74
<i>Befejezés</i>	79
Valor passionis et mysterium incarnationis	80

I. Az érték.

1. Az érték jelensége.

Az érték fogalma újabban helyt kér a bölcseletben. Nem volna a történeti igazság ellenére, ha ezt a tényt a hégeli idealizmus feltétlen észelvűségére szükségszerűen következő ellenhatásnak nevezné valaki. Kevésbbé lenne azonban ez a történeti szemlélet alkalmas arra, hogy a másik túlzásba ne vigyen, mikor a valóságnak, a lét rendjeinek tárgyilagos vizsgálatára kerül a sor.

A következőkben nem akarjuk elemezni Kant tanítását, mely az emberi szellem méltóságát abban foglalja össze, hogy a tárgyi világot ő maga alakítja ki, miközben csak az örök normák irányítják. Nem kísérjük innen tovább az érték gondolatának fokozatos kibontakozását a Lotze—Windelband—Rickert értékelméleti újkantiánus irány nyomán. A fenomenológisták módszerkeresésének eredményeire már Max Scheler értéketikát épít fel. De sem az utóbbinak, sem Nicolai Hartmannak ismertetése nem lehet ennek a munkának a célja. Egyes kérdésekben azonban tanításaik rövid összefoglalása — magának az értékelméletnek bölcseleti kritikáját mellőzve — nem lesz minden haszon nélkül.

A dogmatika számára ugyanis új szempontokat adnak. Az a bölcselet is, amelyik lélektanilag függ a kinyilatkoztatástól, olyan igazságokat lát meg segítségükkel, melyeket nem vesz észre a merőben az ész meglátásai szerint igazodó okoskodás. A szenvedés kérdésére is lehet új szempontokat találni az értékelmélet útján. Belőle is levezethető egy kielégítő megoldás és így ez is megalapozza azt, hogy miért remélhető megnyugtató felelet a megtestesülés és jelesül a krisztocentrizmus világában az emberiség egyik legnehezebb és legállandóbb kérdésére.

Ezért elsősorban a kritikai realizmus alapján állva, fenomenológiai vizsgálattal kell megközelíteni azt a gondolat-tartalmat, amelyet az *érték* magában foglal. Meg kell vizs-

gálni, vajjon nem tapad-e olyan vélt tartalmi mozzanat is hozzá az elméleti tárgyalás közben, amelynek hiányzik megfelelője a valóság világában?

Már itt hangsúlyozni kell azt, hogy amennyiben az értékelmélet az akaratot igyekszik kiemelni az egyoldalúan értelminek rajzolt szellemi élet képén, nem jár töretlen úton. A nagy görög gondolkodók a szellem kiváló képességének tartják az akaratot is. A kereszténység az isteni tudás mellett az akaratot is ugyanolyan értékű tényezőnek tartja.¹ Az erkölcsi tökéletességet az ember akaratának Istenével való azonosításában látjuk.² Az egyházatyák az akarat nagy hatalmát magasztalják.³ Szent Ágoston⁴ a szellemi élet mélyére néz és a léleknek három alaptehetségét nevezi meg, melyek egymást átjárják: értelem, enlékezet, akarás («intellectus, memoria, voluntas unum sunt essentialiter, tria relative»)⁵. Mégis — mondja Szent Ágoston — «semmi sincs annyira hatalmunkban, semmi sem működik oly közvetlenül, mint az akarat».⁶ Megismerésünk időrendét tartva szem előtt, ismeretünk az érzéki észrevevéskor nagyon sokszor az akarat hatalma alatt áll. Mert a tárgy és az érzéklés mellett legfontosabb az akarat, mely az érzékszervet a tárgyra irányítja.⁷ Az ő nyomában végig a középkoron és az újkoron folytatódott a törekvés, hogy az akarat jelentőségét bizonyos vonatkozásban az értelem fölé emeljék. Mint látni fogjuk, Duns Scotus szabatos elemzéssel és súlyos érvekkel bebizonyítottan látta az akarat döntő szerepét a szellemi valók magatartására.

Az emberi szellem két alapképessége az értés és az akarás. Belső tapasztalat tudósít mindkét folyamatról. Az ismerés tényében (aktusában) az ismerő alany és ismerettárgy

¹ Ef. 1, 11.

² V. ö. Róm. 12, 1—2.

³ Értékes gyűjteményt közöl erre vonatkozóan Trikál József: A keresztény bölcsélet akaratelméletének kifejlődése a XV. századig c. munkája. (Esztergom, 1910.)

⁴ De anima, De libero arbitrio, De Trinitate stb.

⁵ De Trinitate X. 18.

⁶ Trikál, i. m. 76. o. V. ö. «Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est» (De lib. arb. III. 3, 7) és «quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est» (u. o. I. 12, 26).

⁷ Trikál József: Dun Scot voluntarizmusa. Budapest, 1907. 19. o. — V. ö. De Trinitate XI. 2, 2.

világa szabatosan megkülönböztethető. Az ismerés alakilag ismételt (formaliter reduplicativ) tényében, az ismeretelméletben, az értelem ennek a két világnak viszonyát és feltételeit vizsgálja. A megismerés szempontjából így teljesen feltárul a szellem birodalma. Az akarat szempontjából azonban nem. Az értelem és akarat a szellemnek tovább vissza nem vezethető két képessége. A tudattevékenységeknek legapróbb részletekre kiterjedő vizsgálata önmagában nem vet fényt az akarat egész birodalmára. Az értelem csak közvetett módon (alakilag ismételt tevékenységével) közelítheti meg az akarattevékenységeket. A közvetlen vizsgálathoz az akaratnak mint szellemi képességnek lenne joga és módja. Az akarat azonban nem bír fogalmakat alkotni, hogy ennek a vizsgálatnak az eredményeit szavakkal kifejezhetné. (Ez volna az alakilag ismételt akarattevékenység eredménye.)

Le kell tehát mondanunk arról, hogy az akaratvilágnak is a közelébe lehessen férkőzni? Nem, csupán arról, hogy ugyanolyan módon lehessen ezt a vizsgálatot elvégezni és az eredményeit közölni, mint a megismerését lehet. Ez azonban annak a következménye, hogy a két szellemi tehetség a saját tartományában két eltérő nyelvet beszél. Az ismerés tartományát a tudományok tárják fel szóban és írásban. Az akarat élmény így, a maga élményszerűségében közölhetetlen. Az én és tudás viszonyának itt az én és cselekvés viszonya felel meg. Amennyiben ez az utóbbi külsőleg is megnyilvánul, annyiban és olyan módon közölhető, vagyis az egyéniséggel.

Szabad a történelmet a végből idézni, hogy az ismeret gyűjtésére, elemzésére, továbbhagyományozására fordított hatalmas munkáról tegyen tanuságot. Hol van az akarat világában a fejlődés és a fejlesztés? Nyilvánvaló, hogy a dolog természetében nagy nehézség rejtőzik. Az egyéniség kiépítését mindenkinek kezdenie kell. Előző korok és a környezet példákat, megvalósult eszményeket hagyományozhatnak vagy mutathatnak a jelenben élőknek. E mellett azonban a tudományra is nagy feladat hárul. Anyagilag ismételve (materialiter reduplicative) az értelem fel tudja tárni az akarat birodalmát és az eszmények felmutatásával megvilágíthatja a tökéletes egyéniség felé vivő utat.

Sok kísértés vár e közben a gondolkodóra. Tisztán kell látnia az értelem és akarat világának különbözőségét és össze-

függését. Különben hajlandó az értelem egyoldalú kiművelésére, úgy véelve, hogy az akarat minden indítást azon keresztül *szükségszerű* lököerővel kap. Ha pedig meglátja az akarat-tartományt: vagy a gondolkodásban van kísértve, hogy »irracionális« elemeket vegyen fel, vagy az ösztön alá rekeszti az érzést.

Az akarat világának értelmi vizsgálata tulajdonképpen nem az akarat nyelvén szólaltatja meg az akarat-élményt, mégis a mellett, hogy megvilágítja keletkezését, célját és folyamatát, még megsejteti az akaratvilág sajátos hangját, természetének megfelelő magatartását, belső szerkezetét. Ha az értelmi vizsgálat szabatosan meg bírja vonni a határt, melyen túl már az akarat felségjoga érvényesül, ha van egyáltalán olyan terület, ahol az akarat éppúgy bizonyos alapelvek uralma alatt áll, mint az értelem a maga elvei alatt, akkor már ennek az akaratvilágnak belső természetéből is nagy rész ismertté lett. És ezzel a kiegyensúlyozott szellemi élet eszménye is és megvalósítása is hozzáférhetőbbé vált.

N. Hartmann az ismeretelméletet, amit mi alakilag ismételt értelmi ténynek neveztünk, az ismerés jelenségéből indítja ki. Az *ismerés általánosságban* (nem a megismerés egy módja!) az az alapvető adottság, melyből a gondolkodó az ismerő alany és az ismerettárgy viszonyát szabatosan megállapítani tudja.¹ Ezzel párhuzamosan talán megengedhetőnek látszik az az állítás, hogy az értékelmélet,² amit anyagiilag ismételt értelmi munkának lehetne nevezni, az akarat-jelenséget vizsgálja mint adottságot.³

Ennél a vizsgálatnál az akaró alany és az akarattárgy, más szóval az értékelő és az érték viszonya lesz világossá. Fontos, hogy a viszony másik oldalán az érték áll és nem a jó csupán. Az értékelmélet főbb képviselői szerint a jó, még ontológiai megfogalmazásban is, célja az akarati ténynek. De nem egyedüli iránypontja. Az érték mind mennyiségben, mind minőségben többet jelent. Érték mennyiségileg: nem-

¹ Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 1921.

² Etika, a teljes szópárhuzam kedvéért akaratelmélet.

³ Az értéketikának és az ú. n. normatív etikának egybevetését l. Ibrányi Ferenc: Krisztus, a keresztény életeszmeny c. tanulmányában. Budapest, 1941.

csak amit az értelem jónak ismer, minőségileg : nemcsak amit az értelem állít az akarat elé, hanem mindaz, ami megragadja az akaratot, más szóval : ami minden akarás előtt és attól függetlenül *általánosan értékes*.

Ha így az akarat világa bizonyos vonatkozásban az értelem vezetése alá került, nem szabad megfeledkezni arról, hogy az akarat első hajlandósága az értelmi vizsgálat megkezdéséhez mégis saját területéről ered. Ennek alapján mondtotta Scheler azt, hogy végeredményben a szeretet az ismeret felett áll!¹

2. Érték és lét.

Melyek az akaratvilág elvei, mi a természetük és milyen a létezőmódjuk? Ezekre a kérdésekre kívánnak feleletet keresni a következő megfontolások, a későbbiekhez szükséges szempontok rövid kiemelésével.

Az érték a gazdasági életből származott a bölcséletbe. Éppen azért, mert amit ott jelentett, azt kellett itt is kifejeznie. Érték valami akkor, ha ér valamit. Ennek gyökere az állítás : ér valamit. Ebből származott : ér-ték, ér-demes, meg-éri. A német szóhasználat lélektana más. «Etwas ist Wert» nemcsak azt adja vissza, hogy valami érték, hanem : valami értékes, megéri. «Etwas hat Wert» pedig azt mondja, hogy valami érték valaki számára, azaz értékes. Egy szóban összekeveredik az «érték» és «értékes» tartalma, ami pedig súlyos tévedésekre adhat alkalmat. Végeredményben azonban a gyökér mindenütt : «ér», azaz «megéri azt», amit érte adok. Viszony áll fenn tehát a tág értelemben vett tárgy és egyéni teljesítmény között. Olyan viszony, amely legalább egyenlőséget fejez ki a tárgy és az alanyi munka között : megéri. Tudatos célos cselekvés születik meg, ezért érték csak szellemi való előtt jelentkezik. Az érték természetét az értelem vizsgálja meg ugyan pontosabban, de nem mindig szükségképp az értelmén keresztül vonz a cselekvésre. Az éhségtől vagy szomjúságtól gyötört utas nem logikai megfontolás után nyúl a kenyérhez vagy vízhez, hanem mert ezeket most mindennél többre értékeli. A nélkül, hogy szubjektivizmus követelne magának helyet az etikában,

¹ M. Scheler : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1913—16.

állítható, hogy az érték belenyúlik az érzelmi világba. Így az érték lényegesen az akarat világához is tartozik, mert amiben ez megjelenik, azért érdemes egy cselekvést létrehozni.

Milyen ennek a megjelenésnek a módja? Ha figyelmen kívül hagyjuk az értéknek az érzelem útján való megjelentetését — amely eset csak erősítené az állítást —, mondhatjuk, hogy az érték mindig egy különleges természetű ítélet alakjában hat az akaratra: ez a tárgy (még mindig tág értelemben véve) értékes számomra. «Valami, ami egy szükségletet kielégít.»¹ Ennek a szükségletnek a fennállását, a vágyódást egy megfelelő után, elsősorban a vágyóképeség ragadja meg. Ezt Szent Tamás meggyőzően igazolja, mikor a passio különböző nemeiről tárgyal.² Az érzelmi értékmegragadás esetében pedig nyilvánvaló az értéknek a vágyóképeségre való hangsúlyossága. A skolasztikus bölcsélet távolról sincs olyan éles ellentétben az értékelmélettel, mint ez utóbbi egyes képviselői vélik. Azzal, hogy a cognitio és appetitus különbségét megvonják, burkoltan megállapítják a vonatkozási végpontok különbözőségét: igazság és érték. Appetitus intellectualis és sensitivus pedig visszaadja az értékmegragadás kettős természetét, melyet a fenomenológusok az egyesített fogalommal jelölnek: tudatos érzés (v. ö. Hessen: Intentionale Föhlung és Scheler: emocionális értékelő aktus). Az én áll a középpontban, a személyiség. Ezért nevezhető az érték-szemlélet antropocentrikus nézésnek, de olyannak, melynek az alanya — amint Hessen megjegyzi — a genus Mensch, maga az ember, tehát interindividuális alany.

«Az érték szellemhez szóló tulajdonság»³ — foglalja össze a fenomenológusok állítását Hessen, de hozzáteszi, hogy nemcsak az értékelő számára érvényes az értékítélet. «Az értékek tárgyi minőségek, melyeket a tudatos érzelmi aktusokban ragadunk meg».⁴ A tökéletesebb magyar szóhasználat világosabban adja vissza a különböztetést: az érték tárgyi

¹ Joseph Hessen: Wertphilosophie. 1937. 26. o. — A munkára később is többször utalunk.

² 1. II. 22, 1. — V. ö. A szenvedés fogalma és jelenségtani vizsgálata c. fejezettel.

³ «Eigenschaft in bezug auf ein Subjekt» (Hessen, i. m. 31. o.).

⁴ «... die in Akten des intentionalen Fühlens erfaßt werden» (Hessen, i. m. 18. o.).

való, melynek egyes elemei feltűnnek a létezőkön, mikor ezeket a szellem értékeseknek találja.

Az értékrend tehát nem azonos a létrenddel. Ez már abból is következik, hogy «érdemes», «nem érdemes» csak ott lehetséges, ahol van cselekvő alany és értékes tárgy. Az érték a lét fölé épül. Fogalmilag nem azonos tartalmú a kettő, mert a létező lehet értékes és nem értékes.

Rickert ezzel érvel: Míg a lét tagadása a nem-léthez vezet, addig az érték tagadása nem a *nem-érték*hez, hanem a *negatív érték*hez vezet. A «negatív értéknek van értelme, de a «negatív lét» értelmetlen fogalom». ¹ Hartmann szintén függetlennek tartja az értékeket az értékes dolgoktól. Az utóbbiak az előbbieken részesednek: az igazi világ kimeríthetetlenül gazdag, az igazi élet értékekkel átitatott és túlradó, ahol csak megragadjuk, telve van csodával és fenséggel». ²

A lét tehát közömbös az értékekkel szemben. Az értékvonások akkor tűnnek elő rajta, amikor egy értékelő szellem közelébe kerül. Ezt hangsúlyozzák a fenomenológisták, mikor tulajdonságnak nevezik az értéket (Qualität, Eigenschaft, Seinzustand). Ez a Wertmoment azonban nem Seinsmoment. ³ Az érték tehát kinyúlik az ideális (eszmei) rendből a reális (létező) világba, és itt mint ens in alio jelenik meg. De «nem változnak meg az értékek a tárgyakkal, melyeken megjelennek». ⁴ Az érték nem léthatározmány.

Ezen a ponton élesen szembehelyezkednek egyesek a skolasztika álláspontjával s azt ontologizmusnak nevezik. Szerintük ez az alapelv: omne ens bonum, a jóságot létmozzanatnak látja, ami pedig az érték fogalmával szerintük ellentétben van. Azt mondják, hogy Platon még világos különbséget tett a létező világ (és az erre irányuló fogalmaink) és a maradandó, érzékfeletti elvek (ideák) között. Aristoteles fogalmazásában a két rend egyesült, mert minden létező jó lett. Az érték nála a forma substantialis által meghatározott létrendi tökéletesség. Szent Tamás az ő nyomán állítja, hogy «amennyi valaminek a léte, annyi a jósága; amennyi pedig

¹ Kecskés Pál: A bölcsélet története. Budapest, 1933. 530. o. — V. ö. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892. és Allgemeine Grundlegung der Philosophie. 1921. III. Kap. 2.

² N. Hartmann: Ethik. 1926. 10. o.

³ Hessen, i. m. 39. o.

⁴ I. m. 40. o.

hiányzik létének teljességéből, annyi hiányzik jóságából, mert a létező és a jó egyértelmű». ¹ «Minden létező ugyanis amennyiben létező, létezik (est in actu) ... minden létezés pedig valamelyes tökéletesség.» ² Mindenki vágyódik a jó felé, saját tökéletessége felé, már pedig annyiban tökéletes valami, amennyiben létezik, tehát «annyiban jó valami, amennyiben létező». ³

Világos, hogy Szent Tamás «amennyiben létezik» kifejezése, nem az egyszeri létbehívó aktust jelenti, hanem a létteljességtől lefelé haladó létsorozat egy bizonyos fokának tökéletességét. Épp ezért ő is állítja az érinthetetlen, megfoghatatlan szín értéket és a belőle részesedő s a létező-világban megjelenő értékhierarchiát. Ezen az alapon nem vádolható tehát a szenttamási bölcsélet azzal, hogy ellentétben áll az értékekkel. Sokkal kevésbbé érheti ez a vád Duns Scotus rendszerét, mely az akaratnak sok előnyt biztosít az értelemmel szemben.

Szent Tamás Isten szemével nézi a világot. Minden, ami létet kapott, Istentől ered, szükségképpen jó, mert a szín jóból, a szín létből részesedik. Felülről nézi az embert, amint ebbe a fejlődő világban elhelyezkedik és nem alulról, a tapasztalatból kiinduló, antropocentrikus szemlélettel. Míg azonban ő figyelembe veszi kezdettől fogva a tapasztalatot is, Hartmann csak erre az utóbbira akar támaszkodni. Ezért kellett külön ontológiát is szerkesztenie. A Sosein (így van) mindent magában foglal, ami a létaktuson kívül van, nemcsak az essentia, hanem az accidens is. A Dasein (itt van) pusztán a létaktus, a létezés ténye: «das nackte Sein», «das es ist». ⁴

Hartmann ezzel világos helyzetet vél teremteni. Nem fordul elő a hiba — mondja —, hogy existenciát csak reális létezőnek tulajdonítsunk és essentiát csak az ideális rendbe tartozónak tartsuk. Az ideális rendben is van Sosein, s ennek megfelel ugyanabban a rendben egy Dasein.

Nem szükséges azonban ez az új fogalmazás ahhoz, hogy a létezés rendjét az eszmei létől elhatároljuk, de ugyanakkor mindkét elnevezés használatának jogosságát biztosítsuk.

¹ 1. II. q. 18 a. 1 c.

² I. q. 5 a. 3 c.

³ I. q. 5 a. 1 c.

⁴ N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin, 1935.

A skolasztikusok szerint is van a reális essentiának, existentiája. «Nem tagadjuk, hogy magukévá tettek egy olyan lényeg-fogalmat, mely mint ilyen csakis a reális rend világán túl lehetséges, de ugyanakkor meg kell látni, hogy nem az ilyen essentiában jelölték meg azt a meghatározott valamit, ami egyesülve az existenciával a valós létezőt adja. A reális dolgok essentiája maga is reális tényező. . . . Az ideális rendbe tartozó essentia nem más, mint maga a reális essentia megfosztva individuális jegyeitől.»¹ Ennek az essentiának semilyen existentiája sincs, ens rationis. Nem létezik, hanem fennáll. Hartmann tehát egyrészt nem nevezheti ezt Soseinnak, hiszen ez utóbbiba a járulékokat is belerejti, másrészt azzal, hogy az ideális rendben lévő Soseinnak ideális rendbe tartozó Daseint tulajdonít, már eléggé jelzi, hogy más természete van a reális és más az ideális existenciának. Értékelmélete szerint az ideális természetű «existentia» annyi mint érvényesség és fennállás.

Az ontologizmus elleni támadás annyiban látszik helyesnek, hogy küzd az értékeknek a létrendbe vonása ellen. Ezt Behn is megkísérli. Szerinte a tökéletesség teszi jóvá a tárgyat. A tökéletességet azonban a léttartalom foka adja. Az érték az ideális rendbe tartozik, ott érvényes, mint az értékelmélet hívei igazolták. Nem a természet az érték, hanem azt értékeljük a rajta kívül álló értékek szerint. Merőben fizikai célratörés esetén az értékvilág nincs érintve. A jónak és szépnak a világa ehhez képest valami más, fogyatkozást nem ismerő. Mellőzéstől meg nem semmisül, legfeljebb itt és most nem érvényesül. «Aki a természetből vezeti le a normákat, a természetet nem olyannak veszi, amilyen valójában, hanem amilyennek lennie kellene. De ez a kell már feltételezi az etikai értékeket.»²

Nem mondjuk azt, hogy minden létező jó, hanem azt, hogy minden létező hordozhat értéket. Az értékelmélet képviselői az értékeket a létrendtől valósan különböző értékek-rendjébe, az érvényesség rendjébe helyezik.

¹ Bárd János: Az ontológia alapvetése Hartmann szerint, Bölcséleti Közlemények. 5. (1939.) 56. o.

² Hessen, i. m. 56. o.

3. Érvényesség és fennállás.

Az érték tehát az elmondottak szerint az eszmei világba tartozik, szemben a fizikai és metafizikai létező világgal. Milyen viszonyban áll az igazságok, tételek fennállásával?

Az érvényesség és fennállás között van fajalkotó különbség, más szóval az érték és az igazság az eszmei világban különböző módon van.

Az alapvető bizonyíték az érték fogalmából ered. A cselekvés olyan valamire irányul, amely megéri a fáradságot. Az értékelő alany ad valamit az értékelt tárgyért. Ezzel sajátjává lett az értékes az értékminőséggel együtt. Ez a minőség annyira sajátjává lett, hogy ugyanezt ugyanakkor nem tudja mégegyszer megvalósítani. Az igazsággal azonban nem ez a helyzet. Az igazságot nem tehetem úgy magamévá, hogy rajtam kívül másé ne legyen, nem lehet csak az én igazságom. Az igazságot tudomásul veszem és vallom, az értéket sajátomná teszem: vállalom érte a cselekvést. Az értelem ráirányul a tőle függetlenül fennálló igazságokra: az akarat érvényesíti a tőle függetlenül érvényes értékeket. Abban mindkettő egyezik, hogy nem szűnnek meg, ha valaki nem vallja és nem vállalja őket. De míg az igazságok oszthatatlan, egész birodalmat alkotnak, mely a teremtettt szellem számára csak megnyílik, addig értékek csak akkor vannak — a teremtettt világban —, amíg van értékelő szellem, mely magáévá teheti, részesül az értékesből.

A létező, fennálló, érvényes rend megfelel a szellemi valóság hármass metafizikai tagozásának: a létnek, az értesnek és az akarásnak, mely a magától való szellem teremtésében, fenntartásában és együttműködésében bírja végső gyökerét.

Az eszmei rend tárgyai fennállnak. Schütz Antal szerint ennek a rendnek «biztosan van két tartománya: a matematika tárgyai, a számok, sorok, egyenletek, vonalak, idomok stb. és a vonatkozások, relációk, úgymint egyenlőség, egymásután, bentfoglaltság stb. Valószínűleg ide kell sorolni mint harmadik tartományt a jelentéseket, tehát mindazt, amit vélnek, jelentenek ezek a szók: élet, gondolkodás, elmélkedem, után stb.»¹ Ennek alapján úgy látszik igazuk van azoknak, akik a logikumot is idesorolják. Hiszen minden

¹ Schütz Antal: A bölcsélet elemei. Budapest, 1940². 247. o.

igazság, minden tétel lényegében: ítélet. Az ítéletben pedig — mely mindig viszonyt fejez ki — formaliter bentfoglaltatik az igazság vagy tévesség.

Másodszor maga az igazság — mind a logikai, mind az ontológiai — az elmének és a dolgoknak egybevágósága, szintén viszony. Tehát az ítélet is és az igazság is az eszmei rendben áll fenn.

Harmadszor — és ezt emelik ki leginkább Scheler, Hessen, Hartmann — a logikum az észhez szól, az értékek az akaratvilágát ragadják meg. Különböző rendbe kell, hogy tartozzanak.

Ezt az érzelmi-akarat-megragadást a «kell» fejezi ki. Minden értékhez a «kell» parancsszava kapcsolódik — tanítják az értékelmélet mai képviselői. «Ha meglátom és megérttem az értéket, érzem, hogy kell, mert jó, szép és szent» — mondja Hartmann. Hessen pedig: «az erkölcsi jó lényegéhez tartozik a feltétlen kell-jelleg» és Messer: «az erkölcsi jó fogalmában benne rejlik a «neked kell», a föltétlen parancs is». Ezt állítja Dietrich von Hildebrand is. A kell azonban az akaratvilágba tartozik, az értelem közömbös vele szemben. Ezért vonják le a következményt — ha nem is olyan határozottan, mint Scheler — «az igazság egyáltalában nem érték».¹

További kérdés, hogy milyen ennek az értékmegragadásnak a természete. A megismerés előtt feltűnnek az értékes dolgok, de az a mozzanat, ami által értékes, a maga természetét teljességében csak az akarat előtt nyitja meg. Különbőséget kell tenni értékítélet és értékélmény között. Az értékítélet, amennyiben ítélet nem különbözhetik a logikai ítélettől. Mint viszony a fennállások rendjébe tartozik, függetlenül a vonatkozási végpontok természetétől. Ezt megelőzi azonban az értékélmény, melyben az akarat felfedezi a tárgynak értékekhez való kapcsolódását. Ezek az értékek pedig közvetlenül előtte nyílnak meg, mikor érdemesnek tapasztalja azokat. Olyanoknak, amelyek érdemesek arra, hogy érvényesek legyenek és érvényesüljenek.

Ennek a *kell*-nek utóbb jelzett kettős természetét Schütz Antal eszmei és normatív értékiszólitásnak nevezi. Az első magában az értékben van, azt jelzi, hogy ami érték, annak lennie kell, az utóbbi a cselekvés számára szabályt ír elő.

¹ V. ö. Hessen, i. m. 52—80. o.

Az utóbbi nem tisztán értékrendi mozzanat. Az előbbi Schelerrel szintén nem tartja az érték lényeges elemének, noha abban meg van alapozva.¹ Mindenképpen a *kell* elválaszthatatlan az érték tartalmától. A *kell* pedig az akarat-hoz szól, melyhez csak paranccsal lehet közeledni. A teremtet szellem számára ezzel jelzi az érték az ő érvényességét. Éppen ezért, ha nincs ilyen szellem, a teremtet világban nem is beszélhetünk értékről, mert nincsen értékelő, nincs, akinek érdemes a cselekvés. Ebben is megnyilvánul az értékrend és eszmei rend különbsége. Az utóbbinak elemei fennállnak teremtet szellem nélkül is. Érték-axiómákkal szól bele az érték-világ az akaratba, de ezek csak analóg módon nevezhetők alapelveknek. Materialiter reduplikatív így tudja csak nevezni az értelem azt, ami önmagában alap-élmény. Tökéletesen kifejezi azonban így is azt, hogy az egészséges, normál értékélmény olyan szilárd, állásfoglalást teremt az akarat számára, mint az értelem számára a logikai elvek.

Hartmann megkülönbözteti az elsődleges és másodlagos értékfelfedezést. Az előbbi az értékélményben jelentkezik. Minden életforduló új feladatok elé állítja az embert és így új értékek felismerésére vezethet. Ez az elsődleges értéktudat (Wertbewusstsein) mind az egyén, mind a közösség életében az erkölcsi élettel egyre tágul. A másodlagos értékfelfedezést az értelem végzi el, mikor az értékélményt az értelemmel átvilágítja. Számtalan érték él az emberi szívben, a nélkül, hogy egy tudatos, értékkereső gondolkodás közvetlenül felfogná vagy szövedékét átvilágítaná.²

Az értékelést lehetővé tévő alapelveket már ismernem kell, mielőtt értelmi elmélyedéssel kiemelhetném az élményből. Ezt Hartmann aprioris tudásnak nevezi. «A jó és rossz tudását az embernek már magával kell hoznia, mint a megtapasztalhatónak az értékmércéjét, hogy tudhassa, hogy a megtapasztalt értékes vagy értéktelen».³ De az értékalapelveknek ez a tudata, helyesebben birtoklása, «nem az érték tiszta szemlélete, hanem egy értékélmény, egy világosabb vagy homályosabb együttudása a tényleges magatartás értékének, vagy értéktelenségének».⁴ Ennek az értékélménynek az elem-

¹ Schütz, i. m. 398. o.

² N. Hartmann : Ethik. Berlin u. Leipzig, 1935². 43. o.

³ Hartmann, i. m. 50. o.

⁴ I. m. 53. o.

zése a másodlagos értékfelfedezés, mely «egy másik, egy mélyebb, egy önálló és önállóan szemlélhető jelenségre, a tulajdonképpeni értékjelenségre vezet, amely már nincs beszorítva egy létezőnek, vagy etikai valóságnak a jelenségébe».¹

Az értékmeგრagadás szerinte tehát elsősorban érzelmi-akaratí tény, de résztvesz benne a tudatos elemzés elvégzésekor az egész egyéniség. «Az értékelés szerve : a léttel szemben a legalapvetőbb módon állásfoglaló egész személyiség.»²

Az emócionalisták méltán emelik ki az akaratí meგრagadás elsőbbségét (Lotze, Scheler, Hessen). Amint az igazság kriteriuma a nyilvánvalóság, úgy az érték kriteriuma az érték élménye (Wertgefühl). Élményben kell először felfogni, azután lehet ontológíailag meghatározni. Hartmann szavaival : az értékeket érezni kell és az élmény alapján konkrété vizsgálni. Csak így győződhetünk meg arról, hogy ideális magábanvalóságuk van³ (ideale Ansichsein, szabatosan : érvényesség). Értelmi elem kapcsolódik hozzá, hiszen a szellem állásfoglalásáról van szó, ezért «motiviert, nicht kauziert» (D. v. Hildebrandt). Az értékrend a valóságnak nem értelemmel meგრagadható tartományába esik (Rintelen).

Hessen és Messer szavaival tehát, ha kérdezem : Miért cselekszem? A válasz : Mert az értékekben akarok részesedni. Miért akarok az értékekben részesedni? Erre már nem lehet csupán logikíailag válaszolni — ezt jelenti a «nem okolt». Aki egy élvezetekben elmerülő ember és egy erkölcsileg nemes személyiség összehasonlításakor ennek az utóbbinak nagyobb értékét belső meggyőzőerővel, közvetlen nyilvánvalósággal nem látja, annak nem is lehet értelmi megbizonyítással ezt lelkéhez közelebb vinni.⁴

A vizsgálat még tart, hogy vajjon szükséges-e felvenni egy külön szellemi érzéket az értékmeგრagadásra? Szent Ágoston és a középkorí misztikusok nyomán megtapasztalás vagy intuícío lenne a neve [axiologischer Höhesinn (Hartmann)]. Ha azonban a vágyóképessegnek már említett értelmi és érzelmi ágát megengedjük, akkor az «appetitus» eléggé érzékenynek látszik ahhoz, hogy az értékélményen keresztül a személyiséget az értékrendhez kapcsolja.

¹ I. m. 56. o.

² Schütz, i. m. 397. o.

³ N. Hartmann : Ethik¹. 528. o.

⁴ V. ö. Hessen, i. m. 96—104. o.

A továbbiak számára legjelentősebb az a kérdés, hogy milyen lehet a szellem magatartása az értékkel szemben. Az értelem a megismerésre van rendelve, az akarat a cselekvésre. Az első vonatkozási végpontjai az igazságok, az utóbbié az értékek. Az értelem annál tökéletesebb, minél tisztábban, nyilvánvalóbban látja az állítások igazságát, az akarat akkor tökéletes, ha az értékeket érdemeseknek tartja a megvalósításra. Az értelemnek a téves fogalmakat tisztáznia kell, a homályos fogalmakat mélyebb megismeréssel meg kell világosítania, a téves ítéleteket helyesbíteni kell. Az akaratnak az érték-megvalósítás akadályait kell elhárítania és mindig az érték szerint cselekednie. Röviden: az értelem jellemzője a világosság, az akaraté az érték szerinti cselekvési szabadság. Mindkét képesség akkor felel meg feladatának, rendeltetésének, ha birtokában van a világosság, illetőleg a szabadság.

Ebből az a jelentős következmény adódik, hogy az akarat szabadsága szigorúan az érték szerint történő értékvalósító cselekvésben áll. Ami az érték ellensége általában, vagy alacsonyabb érték, az akadálya a magasabb érték megvalósítására törő szabadságnak. Az értékrangsor, mint általában az értékrend, fokozatosan tárul fel az egyéniség előtt, az egymást követő értékélmények nyomán. Ezért tárgyilag alacsonyabb érték megvalósítása alanyilag lehet magasabb, sőt legmagasabb értékrészesedés. Az erkölcsi, szépművi, vallási értéktartományok állandóan gazdagodnak a testből-lélekből álló ember-személyiség számára.

Szabad az ember, ámbár minden cselekvésében az érték szerint igazodik. Az akarat mint képesség az értékek megvalósításában ténylegesül. Az értékélményben bensőleg értesül az értékekről. Akkor felel meg természetének, ha ezeket megvalósítja. Ezt az egyetlen meghatározottságot viseli és ez lényegesen hozzá is tartozik: mindig az értékre irányul.

Itt kétféle akadály jelentkezhetik. Először az, hogy az ember nem *tartja* értéknek azt, ami valóban érték: értékcsalódás. Evégből nagyjelentőségű az ép és egészséges nevelés, a környezet hatása, mely értékélményekről gondoskodik és megnyitja az ember számára az értékrendet.

A másik akadály a *megvalósításban* jelentkezik, külső és belső gátlás formájában: az akarat nem indul egy előző értékélményben felfogott magasabb érték megvalósítására.

Minthogy azonban mindig értékek után indul, most is értéket lát maga előtt, de olyat, amely tárgyilag sokkal kisebb, és ezt az utóbbit akarja valósítani. Minél inkább bírja választani az akarat a magasabb értéket az alacsonyabbal szemben, ha ezek összeütköznek egy élményben, annál szabadabb, mert annál inkább cselekszik természetének megfelelően.

Mind a két akadály legyőzése különleges élményben játszódik le. Ugyanabba a világba tartozik, amelybe az értékélmény, mert ugyanott jelentkezik a «nem érdemes», mint az «érdemes». Mikor dönt az akarat, hogy minden külső és belső akadály ellenére érdemes a cselekvés, akkor a kitűzött cél elérése érdekében ad valamit a sajátjából. Ad egy fáradságos teljesítményt vagy megtartóztatást a tág értelemben vett tárgyért. Fáradtságos, mert minden emberi cselekvéshez az ember részéről testi és lelki erőfeszítés kell. Ezt pedig az érzelmi-akarat világból, a vágyóképeségben, elválaszthatatlanul kíséri egy élmény : a szenvedés.

II. A szenvedés.

1. A szenvedés fogalma és jelenségtani vizsgálata.

Szent Tamásnál a «passio» többféle értelemben szerepel. Az ember számára mindegyik esetben székhelyül a lelket nevezi meg.¹ Az első jelentésben pati annyit mond mint befogadni, például megvilágosíttatni «ez azonban inkább tökéletesítés mint befogadás». Második, sajátos, jelentésben pati egy valaminek a befogadását jelenti egy más valaminek az elvetésével. Az egyik esetben a dolognak meg nem felelő vettetik el, például a gyógyítás közben a betegség elvetésével befogadja az ember az egészséget. A másik esetben — és ez a pati legsajátosabb jelentése — a megfelelő vétetik el, másfelé vonzódik, mint mikor az egészség eltávozik a megbetegedőtől.

«Passio elvetéssel csak testi elváltozással lehetséges. Ezért sajátos értelemben passio csak járulékos lehet a lélek számára, amennyiben az (emberi test-lélek) egység patitur». Mégis sajátosabban beszélhetünk passioról, mikor az elváltozás a rosszabb felé történik, mint mikor a jobb felé. «Ezért a szomorúság sajátosabban passio, mint az öröm».

De éppen az utóbbi példa mutatja, hogy kifejezetten lelki szenvedés is van (szomorúság lelki bántás miatt). A testhez kötöttség egy egészen sajátos szenvedés forrás, de nem egyetlen.

És valóban más helyen Szent Tamás ezt is tárgyalja. Nyilván a két tanítás kiegészíti egymást. Annál is inkább, mert nem állanak ellentétben. A Quaestiones disputatae 26. fejezetében² általános és sajátos szenvedésről beszél. Az első valaminek a befogadását jelenti, a második «egy cselekvőnek ellentétes hatását az elszenvédőre». Ez utóbbi változtatást jelent, mert «egy ellentétes miséget (forma) befogad és egy másikat kiüz» az elszenvédő. Kiterjesztett értelemben «bármiképp is akadályozva van valami attól, ami neki megfelel, szen-

¹ 1. II. 22, 1 c. és ad 1.

² Art. 1—10.

ved». Ebben az utóbbi fogalmazásban (transumptive) szenvedhet maga a lélek is. A lelki szenvedést a lélek képességeiben megjelenő tárgy okozza. A tárgy annyiban okozhat fájdalmat, amennyiben ellentétes (adversum, repugnans) a képesség számára és így a szenvedésnek ártószerét (nocumentum passionis) létesíti.

A két helyen kifejtett tanítást összegezve: szenvedés mindig a lélekben folyik le. Eredhet a test részéről is és a lélek képességeitől is. Szabatosan a vágyó képességben, az akaratvilágban játszódik le és ezért más szavakkal úgy is fogalmazható, hogy szenvedést okoz *minden eltérés a megfelelőtől*. Minden rendezetlenség, értéktagadás szenvedést okoz abban az akaratban, amely előtt megnyílt az értékbirodalom szóbanforgó szakasza. A lelket ugyanis jobban vonzza egy dologhoz a vágyóképesség, mint a megismerés.¹ A jó és rossz a dolgokban van, az igaz és téves az értelemben, azért a szenvedés, mint ilyen, inkább a vágyóképességben, és pedig az érzéki vágyóképességben van, mint a megismerőképességben. *A vágyóképességnek a rosszabb* (nem az erkölcsi, hanem a lénytani rosszabb, meg nem felelő) *felé történő elváltozása* Szent Tamás szerint a legsajátosabb szenvedés, passio. Ebben pedig testi és lelki szenvedés egyaránt helyet kap: «passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali».²

A teljes értelemben vett szenvedés testi és lelki, mert ez átfogja az egész létvalóságot. Így az épség állapotának megértése közelebb kerül a bűnbeesett ember elméjéhez. «Az épség tágabb értelemben mentességet jelent a mi testi-lelki összetett természetünkől eredő tökéletlenségektől, melyekkel az alsóbb értelem a felsőbb ellen és a test a lélek ellen ágaskodik».³ Ezt a meghatározást azonban, mely Szent Tamást követi, Szent Tamás szellemében kell érteni, vagyis az alsóbb értelem ágaskodása a felsőbb ellen magában foglalja a pusztán lelki szenvedést is, a fájdalmat az értékrend megzavarása miatt. Az épség mentességet jelent a cocupiscentiától, haláltól, fájdalomtól, tudatlanságtól, gyámoltalanságtól. Az épség elvesztésével mindezek bekövetkeztek az ember számára.

¹ 1. II. 23, 2—3.

² Idézi Damaszkuszi Szent Jánost 1. II. 22, 3 contra.

³ Schütz: Summarium. 216. o.

Isten ezt a tényt összefoglalóan a szenvedés és halál kimondásával létesíti. A legsajátosabb, a teljes értelemben vett szenvedés éppen az, amelyik az első bűn következményeként jelenik meg.

Az egyéni teljesítmények, melyek eddig is voltak,¹ most már szenvedéshez vannak kötve. Nem lénytani mozzanat lett a szenvedés, hiszen az ember nem változtathat a teremtés lényegét adó eredményén (*effectus formalis creationis*). Előbb nem szenvedett, most pedig szenved. Ez csak akkor lehetséges, ha előbb is meg volt a képessége a szenvedésre, csak az nem ment át a ténylegességbe. Ez a képesség a szenvedékenység, mely annál is inkább benne van a természeti ember-fogalomban, mert szintén nem köszönheti létrejövését, létét a bűnnek. Csak isteni gondoskodás eredményeképpen háttérben állt, mint készség és egyáltalán nem jutott működéshez.

Ezt jelenti a «*posse non mori*», egyelőre csak a testi halálra és szenvedésre értve. Az első ember képes volt meg nem halni, képes volt nem szenvedni. Hatalmában állt meghalni vagy örökké élni, szenvedéses vagy szenvedésmentes életre. Máskülönben nem lehetne a «*posse*»-t használni, hanem azt kellene mondani, hogy: *necesse erat*. A lehetőség azonban képességet feltételez, a szenvedékenységet. Továbbá, ha a *status naturae purae* lehetséges — amint a hittudósok megengedik —, akkor ez azt jelenti, hogy az ember természeti fogalma nemcsak a szenvedékenységet, mint képességet, hanem a szenvedést is, a működő szenvedékenységnek megfelelő tényt is magába rejti. Nemcsak a lelki szenvedést engedi meg, hanem azt a testi-lelki összetettség következményeként a testi szenvedéssel együtt a szenvedés teljes értelmében vett megnevezéséhez szükségesnek tartja.

Röviden még két kérdésre fogalmazzuk meg a választ. Az első: Lehet-e szenvedékeny a tiszta szellem? Szent Tamás előbb vázolt tanítása szerint már a testi szenvedés is a vágyó-képességben, tehát a lélekben létesül, noha a forrása (*terminus a quo*) a testi elváltozásban van. Nincs akadálya annak épp ezért, hogy szenvedésről tiszta szellemnél is szó lehessen. Már a test-lélek összetételű valónál is maga a szenvedés tisztán szellemi, akarati, tevékenység. Az, hogy a kiindulás

¹ «Isten az embert . . . a gyönyörűség paradicsomába helyezte, hogy művelje és őrizze meg» (Gen. 2, 15).

a testi világból történik, nem más, mint amit az értelemre vonatkozóan a megismerés alapelve fejez ki: nihil est in intellectu, quod non erat prius in sensu. Az ember szellemi tevékenységeiben (értés, akarás) a testi világból indul el. A szenvedékenység az akarat képessége és mint ilyen a szellem tulajdonsága. Ezért a teremtet szellem elvileg szenvedékeny.

A második kérdés az előzőt boncolja tovább: tényleg szenvedhet-e a tiszta szellem? «Ami eltér attól, ami neki megfelelő, az vonzódik leginkább máshoz... És ez a leg-sajátosabb értelemben vett szenvedés»¹ — mondja Szent Tamás, teljesen az előbbi vélemény szellemében: a megfelelőnek hiánya okoz szenvedést. A megfelelőnek azonban nem kell valóban különböznie a cselekvőtől, akinek az megfelelő. A valós fizikai különbség esetén igaz az, hogy a lélek csak testi elváltozás miatt szenvedhet, mert magában a lélekben nem történhet fizikai változás. De a meghatározás megenged metafizikai különbségtételt a cselekvő és annak megfelelője között. Így áll szemben az akarattal az érték. Az akarat lényegesen, természetien az értékekre van rendelve. Amit értékként megragad, arra tör. Szenvedés jelentkezik az akarathban mindig, ha értéket vall és vállal: a neki megfelelőt megragadta, de egyelőre még távol van tőle. És ezért szenved. Vagy látja azt, hogy tárgyilag helyes értéket megragadnak. És ezért is szenvedhet.

Ugyanezt az eredményt adja az ellenőrző meggondolás az épségből. Az épségben nincs szenvedés, mert a test a léleknek, a lélek alsóbb vágyai a felsőbbnek vannak alárendelve. A tökéletes rendezettség kizárja a szenvedést. A paradicsomban minden megfelelő jelen volt, nem kellett küzdeni, a hiányt pótolni, a távollevőt megkívánni.

Hogyan jelenik meg most már a szenvedés az élményben?

A fájdalom érzete nem a fájdalom és a hosszantartó, mély fájdalomnak, a szenvedésnek érzete még nem a szenvedés. A lélekbúvár a szenvedés érzetét, forrásait, útját, a lélekben való megjelenését gondosan elemzi, de bölcséleti osztályozásával, a valóság valamelyik rendjébe sorozásával nem törődik. Elsősorban megállapítja, hogy a testi fájdalom nem a fájó testrésztől korlátozódik. Az érzékszervek előtt ugyan ott jelentkezik: fáj az ujjam, de az érzéki megismerés

¹ 1. II. 22, 1 c.

közvetítésével a vágyóképeségben mint fájdalomérzés jelentkezik és a tudat egységében már nekem fáj az ujjam, én szenvedek. (Schütz : az érzéki és érzékfeletti tartalmak megragadása meg az érzések és akarások megélése a tudat alapvető tárgyai.)¹ A lelki szenvedések énre-vonatkozottsága még nyilvánvalóbb.

Beszélünk testi és lelki szenvedésről. Ez az elnevezés annyiban helyes, amennyiben a szenvedés-érzet keletkező pontjának világára utal. A szenvedés-érzés után ugyanis a testi szenvedés már az egész személyiséget lefoglaló élménnyé válik. A lelki szenvedés pedig már a keletkezésénél átlépi a pusztá megismerés küszöbét. Hiszen az értelem világában nincs szenvedés. Így az öntudatban jelentkező szenvedés az akarás (appetitus) világában születik meg. Ugyanott, ahol az értékelés.

A tapasztalat ugyancsak igazolni tudja, hogy a szenvedés és az érték összekapcsolódik egymással. A gyermek fenytést kap, ha rosszul viselkedik. A törvény megbünteti a vétkest. Aki könnyelműen kockára teszi egészségét, megbetegszik. Meggondolatlan szavammal megbántottam valakit, most fáj. Sok szenvedésnek az a forrása, hogy az érték ellen tudatos merénylet történt. Nyomában, ha időrendben nem is nyomban, okozatilag érvényesülni kezd az érték. Ezzel megmutatja, hogy *kell* szavának az értékelvetés és értékletagadás ellen van büntető záradéka. Ha nem valósítottam meg értékeket, ha meg akartam kerülni azokat, előbb vagy később szenvednem kell. Továbbá ezek a szenvedések gazdagítják az értékélményeket. Feltárnak eddig még egyáltalában nem ismert vagy csak homályosan sejtett értékterületeket. Szinezik, élesebbé teszik, kiemelik az igazi értékeket, helyreigazítják a lélekben ferdén kialakult értékkrangsort. Azt eredményezik, hogy az ember azt az értéket tartsa nagyobbaknak, amelyik tárgyilag is nagyobb. Röviden : szenvedés eltakarítja vagy legalább gyengíti az értékcsalódás akadályát.

Sok szenvedés azonban látszólag indokolatlanul, érdeketlenül támad az emberre. Egy önzetlen szívből fakadó jócselekedetet félreértének, gondoskodást hálátlansággal viszonoznak, az utcán váratlan baleset áldozata vagy sebesültje lehet az ember. Miért szenved, miért kell szenvednie ilyenkor?

¹ Schütz, i. m. 461. o.

Egyrészt ezek a szenvedések is helyreigazítják a mindennapi életbe becsúszó értékcsalódásokat. Új értékterületek nyílnak meg a lélek számára. «Mert az Úr azt feddi, akit szeret, s azt a fiát sujtja, akit kedvel.»¹ Másrészt nagyrészüik elvileg elkerülhető lett volna, ha alaposabb megfontolással, a tárgyilag helyes értékrend szigorú betartásával cselekszünk. De épp itt van nehézség, hogy minden részletre kiterjedő aprólékos meggondolásokra az emberi cselekvés számára sem idő, sem az állandó megfogyatkozhatatlan tökéletesség sincs meg. Tehát mégis igazságtalan vagy legalább is érthetetlen a szenvedés sok esetben az ember jelenlegi természete mellett.

A szenvedés ilyenkor is az értékrenddel szoros kapcsolatot mutat. A megvalósítással szembenálló akadályok legyőzésével jár. Nemcsak a fenti példákban, de minden értékvalósításban van egy szenvedést jelentő mozzanat. Az értékért mindig kell valamit adni. Viszont ha adok a magaméból, akkor kapok is érte valamilyen értéket. Csak ezt az összefüggést nem időrendi okságban kell nézni, hanem értékrendiben. Az értékélmény épűgy, mint a szenvedésérzés az akarás világában születik meg. Az értékelés viszonymegállapítás két határpont között, egy valami és az érte adott között. Az értékélményben tehát benne rejtőzik ez a két vonatkozási végpont, máskülönben nem lehetne értékről, cseréről szó. Az érték valósítása érdekében személyes teljesítményre vagyok kész, ez utóbbi pedig erő kifejtéssel, szenvedéssel jár.

Az értékélmény után az értelmi elemzés is jóváhagyja a megvalósítás szándékát. A személyes állásfoglalásban ezért világosan benne van az érték vallása és az érte járó fáradság vállalása. A fáradság két forrásból adódik. A megvalósításnak külső és belső gátlásai vannak. Külső a környezet renyhesége, meg nem értése, ellenállása, sőt támadása is az értékvalósítással szemben. A belső az értékélmény zavartsága. Különbűfele szempontok, indítékok alapján döntheti el az akarat, hogy melyik értéket tartja a legnagyobbbnak itt és most, tehát a megvalósítandónak. Ha úgy szűezi az élményét, hogy az nem felel meg a tárgyilag helyes érték rangsornak, máris akadályt emelt a megvalósítandó érték elé. De ha vállal szenvedést, rövid lemondást olyan értékekről,

¹ Péld. 3, 12.

melyekről az élmény mélyén érzi, hogy a rangsorban alul állnak, vagyis ha nem engedi megzavarni az érték rangsort, akkor legyőzte az itt és most megvalósítandó helyes érték megvalósításának útjában álló belső akadályt. «Minden fenyegetés ugyan a jelenben nem látszik örvendetesnek, hanem fájdalmasnak; később azonban az általa megedzetteknek az igazságosság megnyugtató gyümölcsét adja.»¹

A szenvedés tehát mindenképpen értékek érvényességének vagy érvényesülésének a jele. Ha megérdemelt, mutatja a *kelljenek* erejét, ha meg nem érdemelt, egyre jobban bevezet az értékek birodalmába. Az érték és szenvedés kapcsolatának gyökere az előzők szerint abban van, hogy az értékvalósítás személyes teljesítményt, szenvedést kíván. Igazi értéket nem lehet érdem nélkül birtokba venni.

Ez azonban még csak egyik oldala a teljes élménynek. Az értékelés a csere vallása és vállalása. A cseretárgy, az érték fejében csereeszközt adok. Ettől megválni fáj, hiányt okoz abban a birtokrendben, melyből éppen való. De gazdagodást jelent annak a rendnek a számára, melybe a cseretárgy kerülni fog a cserélőhöz. Az értékhez kapcsolódó szenvedés ugyanilyen jellegű. Az értékcsalódásokat feltáró szenvedés teljes joggal nevezhető boldogságnak is. Az első elnevezés a megelőző szemléletre utal, a második már a csalódástól megszabadult szellem szava. Szenvedés addig, míg azokhoz az értékekhez mérem, amelyek eddig lefoglaltak, amelyekben éltem, amelyekből a világomat felépítettem. Boldogság, ha előre nézek a most megpillantott új értékek felé, melyeket nemsokára birtokomba veszek. A testi ember számára pl. a böjt szenvedést jelent, de ugyanannyi boldogságot okoz a nyomában járó lélektisztulás, lelki béke, szenvedélyek elcsöndesedése. Minden szenvedés ugyanannyi boldogság. Ha mást nem is láttat meg, egyet minden embernek mutat. Újra és újra élménnyé teszi, hogy nem magunk alkottuk magunkat,² egy Abszolútum kezében van minden pillanatunk. Istennek teremtményei vagyunk, fogatkozásokkal teljesekek, ahhoz képest, akiben semmi hiány, semmi folt nincs.

Az erkölcsi erények becsülése és elsajátítása, az esztétikai szépmű élvezése, létesítése, a vallási magatartás elszántsága

¹ Zsid. 12, 11.

² V. ö.: «Ő alkotott minket, és nem mi magunk» (99. Zsolt. 3.).

mind a szenvedés nyomán születik és azzal fejlődik. De ugyanakkor egyre nagyobb boldogságot jelent és teremt. A szenvedéseket mindig legtágabb értelemben vesszük, fáradás, csalódásokból való kiábrándulás, értékvalósítások külső és belső gátlásai; «zavarok, ellentétek, ellenmondások, korlátok» (Keppler) az értékekkel szemben.

A természetes elmélődés is megtalálja ezt a kapcsolatot és ezért nem csodálatos, hogy a történelem nagy gondolkodói már a kereszténység előtt is tanítják a szenvedés és boldogság egységét, mely végeredményben az értékben gyökerezik. A keleti vallásbölcseleti rendszerek — igaz, sok túlzással keverve — hirdetik, hogy az Abszolutummal, az istenséggel való egyesüléshez a szenvedésen át vezet az út.¹ A pythagoreusok fegyelmezett életmóddal igyekeztek egyre nagyobb lelki tökéletességre. Herakleitos már az élet lényegét a harcban látja. A világmindenség folytonos mozgása az ember erkölcsi életében mint bátor küzdelemre való felhívás jelentkezik. Aki ezt elfogadja, az boldog, mert a jó csak az ellentéte által válik érezhetővé. Sokrates a boldogságot az erényben találja meg. Ennek a talpkövei azonban az *ἐγκράτεια* és a *κατεργία* az önmegtartóztatás, a mértékletesség. Antisthenes élvezetet megvető irányát Diogenes a cinizmusba vezeti. A munka, a fáradás: *πόνος* erőssé tesz, az erényre vezet. Innen ered az igazi öröm. A cinikusok ezért szándékosan felkeresik a szenvedéseket és a bajt, hogy megerősödjenek. Platon az erkölcsi magatartás iránymutatóit az érzékfeletti eszmékben nevezi meg. A szeretet lendíti feljűk a lelket, mert érzi, hogy birtokukban a boldogság örökkétartó. Az út a szenvedélyek megfékezése, az erények, melyek már itt lelki egyensúlyt és boldogságot teremtenek. Aristoteles az erény mellett a földi javakat is kívánja a teljes boldogsághoz. Az ő erénye nem Sokrates tudása, sem Platonnak a négy sarkalatos erényen alapuló lelki rendezettsége, hanem a túlsok és túlkevés közötti közép betartása. Ezzel halad az ember a legfőbb Jó felé. Az erény harc és önfegyelmezés eredménye, de mindig több boldogság forrása (Nic. Et.). A kereszténység a szenvedést a bűn következményének tanítja, de rámutat arra a sok értékre, amely a türelmesen szenvedő számára belőle fakad. Hogy ez az egyetlen kielégítő világszemlélet a hit gyermeke,

¹ V. ö. Keppler : Szenvedések problémája. Budapest, 1922.

azt Hartmann is sejteti: a kereszténységnek és az antik világnak a szenvedésről szóló tanításában az eltérésnek — mondja — «nem merőben etikai alapjai vannak».¹ Vagyis szerinte nemcsak bölcséleti, hanem vallásszemléleti eltérés is van.

Mindezek alapján állítható, hogy a bölcselő elme a szenvedést egészen szoros kapcsolatba hozza az értékekkel, és ugyanakkor vallja, hogy belőle az igazi boldogság fakad. A szenvedés-boldogság élmény az értékraangsoron felfelé haladó értékvallás és értékvállalás kísérője: vagyis feltétele, de egyben jutalma is.

Úgy látszik tehát, hogy Hartmann nem jár ezen az úton, mikor a szenvedést a tartalmilag szükséges alanyi alapértékek közé sorozza. A szenvedés ugyanis értékes lehet, de önmagában nem érték. Ő azonosítja a szenvedést a szenvedni tudással, ami pedig a lelkierősség erénye. Kitűnik ez abból is, hogy a szenvedéssel mint értékkel szemben álló értéktelennek, nem-értéknek, értékelvetésnek (Unwert) a szenvedni nem tudást tartja. «Szenvedni nem bírás: a tehetetlenség, a szenvedés, a balsors elviselésére képtelenség, az összeomlás a nehézségek alatt, a belső megadás, a lehanyaglás, az emberi méltóság lealacsonyítása, törekenység, a belső rugalmasság hiánya».² Ezek pedig mind a lelkierő ellentétei. A szenvedés ellentéte a boldogság, a fájdalomé az öröm.

Igaz az, hogy a «szenvedés az erkölcsi való erőpróbája, rugalmasságának a teherpróbája . . . a mélyebb erkölcsi képességek felszabadítója és felébresztője . . . a legnemesebb erők serkentője». A szenvedés «elmélyedés, melynek nyomán az értékmező kitágul és megvilágosodik».³ De mit mond ezzel tulajdonképpen Hartmann? Azt, hogy a szenvedés nem önmagában álló elem az értékbirodalomban, hanem olyan élmény, mely mindig megjelenik, mikor értékről van szó. Az értékélményekbe rejtőzve a megvalósításban járó erők munkáját kíséri. És ez éppen az, amit az előzőkben igazolni igyekeztünk. A 746 oldalas etikájában csak harmadfél oldalon foglalkozik a szenvedéssel, pedig — óvatosan ugyan, de határozottan — kijelenti, hogy a szenvedés az érték érzékszerve, «a szenvedés

¹ Hartmann, i. helyen.

² U. o.

³ Hartmann, i. m. 317. o.

az értéktudat tulajdonképpeni tanítómestere». Ez a beállítás mégis az evilágra berendezett erkölcstanban igen előkelő helyet biztosít a szenvedésnek.

A szenvedés tehát rámutat az értékekre és megmutatja a megvalósítás útját. Így vezet el a boldogsághoz.

Mielőtt még a mélyebb összefüggést keresnők meg a szenvedés és az érték között, vizsgáljuk meg azt, hogy az értékélményben nyugvó szenvedés mikor és miért jelenthet boldogságot. Azt láttuk már, hogy az értékvalósításban amit adok, szenvedést okoz, amit kapok, az boldogságot. A továbbiakban azt igyekszünk meglátni, hogy ez csak akkor lehetséges, ha az érték végső forrása ugyanaz, mint a létnek forrása, tudniillik az Isten. Az értékben részesedés tehát ehhez a színlethez való kapcsolódás.

2. A szenvedés mint a teremtetten való járuléka.

Isten a lét teljes értelemben vett birtoklója. Csak ő a szín lét. Ha egyáltalában van valami, akkor legelőször Isten van. Minden más, ami rajta kívül létezik, esetleges. Szent Tamás tanítása szerint az esetlegesen létezők létéből szükségszerűen következik, hogy létezik egy valóság, mely a létet önmagától bírja, magától való.

Az esetlegesen létezők tehát viszonyban állnak a magátólvalóval. Feléje mutatnak. Magukban hordanak olyan jegyeket, melyek alapján megállapítható eredetük. Ezek a jegyek a különböző létezőkben ugyanazt mondják, tudniillik, hogy a létüket mástól kapták. Tehát közösöknek is kell lenniük. Minden létezőben pedig csak a létmozzanat közös. Tehát az esetleges lét önmagában is rámutat a magától valóra. De nemcsak rámutat. Mivel maga a létmozzanat tanuskodik erről a viszonyról, egyúttal azt is mondja, hogy az esetlegesen létezőt teljesen a magátólvaló tartja.

Teljes önállóság, megzavarhatatlan nyugalom tehát nem járhat ki egy teremtménynek sem. Léteben függ a magátólvalótól. Tőle kapja eredetét és célját. Az esetlegesen létező ezen a pályán állandó mozgásban van. Ez a mozgás nem fizikai, hanem létrendi. Ez egyben mutatja azt, hogy a szín lét egyszersmind szín értelem is, mely célt tűz ki és szín akarat is, mely létbe hív. A létrendi mozgás azt jelenti, hogy

maga a létmozzanat olyan, hogy belőle kiolvasható a magátólvalótól eredő származás és a feléjetartás. Természetes, hogy a létrend belső tagozódásai külön-külön is ugyanezt a teleológiát mutatják, csak színesebben, világosabban.

Az anyagvilág az atóm belső mozgásával, a növényvilág a kiteljesedés felé haladó fejlődésével, az állatvilág ösztöneivel egyformán csak van a létmozzanat szempontjából. Mind-egyik saját léttökéletességének megfelelően. Ezt megállapítani csak egy olyan való tudja, mely másik világot is ismer, hogy ahhoz viszonyítva megállapíthassa a különbözőséget. A szellem világa ez, amely más módon valóság, úgy, hogy az úgynevezett létező világból kitekinthet az igazságok és az értékek ú. n. fennállási és érvényességi (v. ö. 18—23 l.) rendjére. Értelemmel és akarattal kapcsolódik hozzájuk. Csak mellékesen: megjegyzésre méltó, hogy a teljes valóság megragadására és a benne való tökéletes tájékozódásra kell ennek a három világnak a szembenállása és valósága, de egyben elegendő is. Elegendő, mert a szellem már meg bírja ragadni a végső lételvet és így az egyetlen, magától való tájékozási pontot.

Minden esetlegesen létező minden mozzanatában a magátólvalótól függ. Teljes értelemben tőle függ. Ez a viszony a Teremtő és teremtmény között a legigazibb uralmi, hatalmi viszony. Minden létező a fizikai törvények alá vetettségével és célosságával a magátólvaló legteljesebb értelemben vett birtokaként engedelmeskedik az abszolút értelemnek és akaratnak. Minthogy pedig a szenvedés tág értelemben nem más, mint valami kívülálló szerinti igazodás, mely föltétlen *kell* paranccsal kívánja az engedelmességet, minden létező bizonyos értelemben szenvedőleges állapotban van. Minden teremtmény azonban az ember kivételével csak analóg módon tartható szenvedőnek. Hiszen a szenvedés az előzők szerint lényegesen kapcsolatban áll az értékrendre való irányított-sággal, ez pedig az ember tulajdona. Mégis ez a törvényeknek és céloknak öntudatlan viselése igen közel áll ahhoz az állapothoz, amely a természeti törvények és célok között az értékek megvalósításáért küzdő emberben a szenvedés élményében jelentkezik.

A merőben emberi okoskodás is megdöbben, mikor Szent Pál apostol szavaira bukkan: «Mert a teremtet világ városa s óvárosa az Isten fiainak kinyilvánítása után. Hiszen

a teremtet világ alávetetett a hiábavalóságnak, nem önként, hanem attól, aki alája vetette a reménység nyújtásával, mert a teremtet világ is felszabadul majd a romlottság szolgaságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajúdik mind idáig». ¹

Ha tehát sóhajtozik, bizonyos értelemben mondható, hogy szenved. De ez egyben jele a bekövetkező felszabadulásnak, dicsőségnek, az ember világában a boldogságnak. Ezt az előbbi vizsgálat folytatása is igazolja. A létmozzanat nemcsak az eredetet és az alávetettséget mutatja, hanem a végső célt, mely minden teremtmény számára Isten dicsősége. A teremtet világ szolgaságával együtt azt is hirdeti, hogy Isten felé tart állandóan és csak benne találja meg nyugalmat. Nem jelentős kérdés, hogy az idő rendjében ez a szolgálat véges vagy határtalan. A «szenvedés» az Istentől való függésnek és a feléje haladásnak a jele. Így egyben a felszabadulásnak, az analóg értelemben vett elkövetkezendő boldogságnak előhírnöke és ezért már a jelenben is boldogságot takar.

A hívő elme tudja, hogy a jelenlegi létrend megszűnik: «Ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak». ² A szín lét tovább van a színigazsággal és színértékkel. Új ég és új föld támad, melynek létmódját nem ismerjük. Néhány jel azonban beszél már előre ennek a világnak állapotáról. Az Úr Jézus megdicsőült teste nincs már ugyanazoknak a törvényeknek alávetve, mint a jelenvilági emberi test. Bezárt ajtón áthalad, nincs szüksége táplálékra, szempillantás alatt megjelenik és eltűnik. Nincs tehát semilyen törvény alatt többé? Ezt nem lehet mondani, mert a megdicsőült test egyiséget alkot, ehhez pedig rend, szükségképpen törvények kellenek. Sőt sok tulajdonsága megmarad. Megtapintható, beszél, fizikai mozgásokat létrehoz, ámbár a lét felszabadult a «romlottság szolgaságából». A test törvényei és céljai Isten közvetlen dicsőítésében mutatják hatásukat.

Az emberre is vár felszabadulás, az örök boldogság. De ide az út szintén, helyesebben a szó sajátos értelmében vett szenvedésen át vezet. Aki «utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel keresztjét és kövessen engem». ³ Az örök

¹ Róm. 8, 19—22.

² Máté 24, 35.

³ Máté 16, 4.

boldogság : együtt lenni örökre az Úrral, de a legnagyobb földi boldogság : biztos úton haladni feléje. Szenvedés és boldogság egy akaráshoz kapcsolódó két érzet együttes megélése. Ez a két érzet elválaszthatatlan egymástól, ha az akarás az igazi érték felé tör. Szenvedés, ha arra az értékhalmastra tekint, melyet elhagyni készül, boldogság, ha a szólító magasabb értékekre néz.

Az értékek felé törő akarás vállalja a szenvedést a megvalósítás érdekében. Így boldog. Nem kell kitenni, hogy a jelenben és a jövőben, mert az idő esetlegesen létező. Az igazi érték örök, mert csak azok értékek, melyek tökéletes fokban a magátólvaló tulajdonságai lehetnek. Az értékekhez kapcsolódó, sőt az azokra rendelt szellem tehát felülemelkedik a létrenden, így az időn is. Boldog, olyan fokban, amilyen szilárdan fordul az értékrend felé.

Alacsonyabb értékre mindig tudja mondani, hogy nem, a magasabb érdekében. «Az ember az az élő lény, amelyik elvszerű aszketizmussal fordulhat az élet felé — mondja Scheler. Egybeveve az állattal, mely mindig igent mond a valóságnak, még akkor is, mikor megborzad és menekül, az ember nemet tud mondani, ő «az élet aszkétája» örök ellenzője annak, ami meztelen valóság.»¹

Röviden összefoglalva tehát megérdemelt szenvedés esetében nyilvánvaló, hogy az értékekben rejlő *kell* érezteti hatását az értékélmény alsó érzetében. Nehezebb kérdés a meg nem érdemeltnek látszó szenvedés, vagy általában mikor a tárgyi értékrend elismerése ellenére az embernek szenvednie kell. Ilyenkor, mint láttuk, az értékrangsoron való emelkedésre kap hívást, vagy ad érte ellenszolgáltatást.

Scheler az utóbbi szenvedésben rejlő jelenséget tragikumnak nevezi. Azt találja, hogy tragikum csak ott van, ahol értékek és értékviszonyok vannak. Egy alacsonyabb vagy legfeljebb egyenlő érték megvalósulása egy magasabb érték összerombolása árán — ez a tragikum.² A tragikum az emberben szenvedést vagy legalább együttsszenvedést jelent. Erről a jelenségtani szemlélet győz meg. Szerinte tehát a szenvedés mindig, mert a legnehezebb esetben is, az értékekhez kapcsolódik. De azonkívül az elemzés által igazolva látja, hogy

¹ Max Scheler : Die Stellung des Menschen in Kosmos. 1929. 65. o.

² Max Scheler : Vom Umsturz der Werte c. munkájában : Zum Phänomen des Tragischen. Leipzig, 1923. I. 241—244. o.

a tragikumban is értékvalósítás jár a szenvedéssel. A viszony fennállása szempontjából közömbös ugyanis, hogy ebben az esetben az egyik valósítás, a magasabb értéké, sikertelen maradt. Az alacsonyabb érték küzdelem árán megvalósult, a magasabb érték megvalósulása érdekében pedig küzdelem folyt. Mindkét élmény hordozója az értékekre irányuló akarás élményében megélte a szenvedés-boldogság érzelempárt. Mindkettő tárgyilag helyes értékért küzdött, hiszen nincs tragikus összezapás, hacsak «az összeromboló maga nemcsak értékhordozó, hanem magas pozitív értékek hordozója».¹

A Protoevangélium ígérétében és a megváltás tényében az Istenember győzelmet arat a Sátán felett. A győzelmet azonban küzdelem előzi meg. A küzdelem pedig ellentétben alapul. E kettő: küzdés és ellentét a szellemi világban az értékrenddel kapcsolatban lehetséges. Megfelelőnek látszik ezért Suarez teológiai véleménye, annyiban, hogy az angyal bukásának az oka az Istenember titkához kapcsolódott. Amint tehát megjelent a legnagyobb érték a teremtet szellem előtt, ami mind a skotista mind a tomista vélemény szerint nem sokkal a a teremtés után történt, — nyomban az értéktagadás is megjelent.

A küzdelem a legnagyobb értékkel lép a világrendbe. De elejétől kezdve boldogság a küzdés a legértékesebb mellett, mert biztos az igazi érték győzelme.

3. A szabadság értékvalósítás.

Miért van az érték vallása és vállalása szenvedéshez kötve? Megfeleltünk erre az előzőkben azzal, hogy magasabb értéket meglátni és megvalósítani csak személyes teljesítmény ellenértéke fejében lehet.

A kérdés tehát tovább mélyül: miért adok személyi teljesítményt egy értékért? A felelet az érték természetéből adódik. Az érték érvényes és a reá irányított létezőkben érvényesülni akar. Az ember az értékélményben attól elválaszthatatlanul hallja a «kell» parancsát az érvényesítésre. Az akaratnak a Teremtő által megszabott természete az, hogy értékvalósításra tör.

Az épség állapotában az értékélmény zavartalan volt.

¹ M. Scheler, i. m. 243. o.

Az önmagában álló ember alanyi értékelése megegyezett mindig a tárgyi értékrenddel. A bűnbeesés után a pillanatnyi értékélmény könnyen zavarossá válik. Alanyilag értékesnek, nagyobb értéknek tarthat tárgyilag értéktelent, vagy alacsonyabb értéket. Ezért az ember a tárgyilag helyes értékrangsor nem is tudja egyszerre megismerni. Csak hosszú fejlődés és nevelés élménysorozatai után világosodik ki előtte, de még ekkor sem bizonyos az, hogy minden körülmény között mindig érvényesíteni is bírja.

A helyes értékrangsor parancsol és az embernek alacsonyabb értékeket el kell hagynia a magasabbakért. Cselekednie kell, ki kell lépnie a közömbösségéből, emelkednie. Ez az emelkedés munka, erő kifejtés, szenvedés. Ha az ember szabadon akarja az értékvalósítást, vállalnia kell ezt a szenvedést. De ugyanekkor az igazi boldogság útján is jár. Az isteni együttműködés eredményeként Isten általa dicsóíti önmagát. Az ember a szin érték szabad eszközeként juttat itt is érvényre értékeket.

Az akaratot kétféle módon lehet szemlélni, mondja Duns Scotus : «ha azokhoz viszonyítjuk, amik a cél irányában vannak, akkor akarat, ha azonban a célhoz viszonyítjuk, akkor természet és így merő kényszerűség».¹ «Minden törekvés ugyanis az általa elérhetőre természetesen törekszik.»² Az anyagi, érzéki és értelmi vágyóképeség az anyagi, érzéki és szellemi világ természetes törekvései. Az emberi vágyóképeség sajátosan csak a két utóbbi területre terjed ki. «Az érzéki vágyóképeség természetesen és szükségszerűen követi az érzéki megismerés tényét (actusát).»³ Az akarat azonban az értelem által irányított vágyóképeség. Akarata csak értelmes valónak van. De míg «az értelem természeti kényszerűséggel működik, az akarat önmagát határozza meg a cselekvésre»,⁴ szabad. Az akaratban magában meg kell különböztetni a szabad akarást és a hajlamot.

Az érzéki vágyódás és a hajlam csak indítékokat adhatnak a cselekvésre. Az akarat ezekkel szemben szabad, mert

¹ P. Parthenius Minges O. F. M. Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et theologica. Tom. I. Ad Claras Aquas 1930. 307. o.

² Mi. 273. o.

³ Mi. 273. o.

⁴ Mi. 276. o.

többé kevésbé az ő hatalma alatt állnak. «Parancsolni nem bír más, csak az akarat.»¹

Épp ezért a megismerés vagy az ismerettárgy sem hozhatja létre az akarást. «Természeti ható nem lehet önmagában oka ellentétes okozatoknak ugyanabban az esetben. De az akaratunknak hatalmában van akarni és nem akarni, melyek ellentétesek egyszerre. Nem lehet tehát, hogy az ismerettárgytól származzanak, minthogy ez utóbbi természeti hatóok.»² Ellenkezőleg «kell, hogy az értelem ténye az akarat hatalmában legyen, úgy, hogy bírja elvonni az értelmet egy érthetőtől egy másik érhetőre, különben az értelem a készségszerűen előtte ismert legtökéletesebb tárgy szemléletébe merülne».³ Az akaratnak azonban csak közvetve van hatása az értelemre, mert ez formailag önmagában teljesen elégséges az értéshez és a megismert igazsághoz szükségszerűen hozzájárul. Vannak továbbá első gondolatok (*cogitationes primae*), melyek nincsenek az akarat hatalmában, akaratí irányítás nélkül keletkeznek.

Az emberi cselekvés folyamán azonban a második gondolat, azaz a gondolkodás folyamata az akaratától függ, akár közvetve, akár közvetlenül. Az akarat «parancsolhat az értelemnek, hogy keresse: milyen ez a jó és milyen módon kell akarni s akkor hozzájárulhat így vagy úgy». Az akarat azonban teljesen független a döntésben, «mert minden akarásban Anselm szerint azt ragadja meg az ember, hogy mi után és miért kell törekedni, de nem aszerint dönt, hogy mi az, hanem hogy miért».

Az akarat tehát az a szellemi képesség, mely a miertre válaszoló feleletet keresi, és ehhez igazodik. Az értelem hosszabb-rövidebb vizsgálat után felsorakoztat szempontokat. Az akarat az értékszempontokat ragadja meg belőlük és dönt a megvalósításról.

Az érték közvetlenül az akarat világába szól be és hallattja a *kell* parancsát. Az akarat céljának megfelelő értékeket szabadon valósít. Céljával szemben, mint láttuk, szükségszerű viszonyban áll. «A természetes törekvés a lehető leg-

¹ Mi. 284. o.

² Ioannis Duns Scoti *Summa Theologica* ... iuxta ordinem ... *Summae* ... S. Thomae per Hieronymum de Montefortino. Romae 1902. Tom. 4. 115. o. — V. ö. 1, II. 9, 1 c.

³ Mi. 291. o.

nagyobb tökéletességre irányul a maga nemében... Az értelem és az akarat nem nyugszik meg, csak ott, ahol a legfőbb tárgya a legnagyobb tökéletességben van meg. Az akarat tárgya az egyetemes jó, tehát nem nyugszik meg, csak ott, ahol legtökéletesebben feltalálható maga a jó, és ez csak a végső cél.»¹

Ennek megfelelően a boldogságot Duns Scotus lényegesen és alakilag (formaliter) az akaratba helyezi. «A kívülálló cél egyszerűen a legjobb és akarása legszükségesebb, tehát azok között, amik feléje visznek az inkább kíváncsatos, ami legközvetlenebb hozzá. De az akarás a legközvetlenebb, mert közvetlenül feléje tör, mint végső cél felé, mert a végső cél mint ilyen az akarásnak sajátos tárgya.»² Az akarat továbbá az előzők alapján a legnemesebb képesség («nobilissima potentia»),³ ezért a végtelen jó bírása is elsősorban ennek jár ki. Amennyiben Isten az értelmet is boldogítja, a gyakorlati ész világitja meg, hogy irányítsa a szeretetet.

Valamilyen kezdeti ismeret ott áll az akarat előtt, a részletesebb megismerés már az akarati állásfoglalás után kezdődik. A kezdeti ismeretelemet az értékélmény magában foglalja. Ezen keresztül az akarat az érték felé tör, mert az értékre, a miért végső feleletére van rendelve. Úgy látszik burkoltan Duns Scotus is ezt tanítja, mikor ismételtén hangsúlyozza, hogy az ismerés csak feltétel az akarás számára. «Ha a tudás az akarat indító oka, akkor az akarat csak egy irányban hathat, az igazság irányában. Amint az igazságot megismertük, azt el is kell fogadnunk és azonnal a szerint is kell cselekednünk. De ezt a tények cáfolják.»⁴ Tehát az értelemnek csak természetszerű elsőbbsége van az akarással szemben. Természetszerű, mert az emberi természet az akarati törekvést értelmével szabályozza. Tulajdonképpen azonban az akarat már előbb elkötelezte magát az értékeknek. Ezért mondja, hogy időrendben első az akarás. De a természetszerű elsőbbség sem jelenti a teljes oksági kapcsolatot az ismerés és akarás ténye közt.⁵

A szubjektivizmus (az alanyiség) veszélyét maga a

¹ Mi. 353. o.

² Mo. 460. o.

³ Mi. 286. o.

⁴ Trikál József: Duns Scot voluntarizmusa. Budapest, 1907. 29. o.

⁵ Trikál, i. m. 25. o. — V. ö. Mi. 365. o.

helyes akarat küszöböli ki, mikor az értékélmény pontosabb elemzésére utasítja az értelmet és így megállapítja annak az értelmes emberi természettel való megegyezését vagy szembenállását.

Fenn marad még az a kérdés, hogy az ilyen úton megragadott értékekkel szemben az akarat engedelmissége és szabadsága hogyan egyeztethető össze. Azt láttuk, hogy az akaratot maga a jó (*bonum in communi*), maga az értékes köti meg, nem ez vagy az az értékes. Nem is mindig a tárgyilag értékesebb, de alanyilag mindig a legértékesebbnek látszó. Ez onnan következik, hogy ha értékek ütköznek, akkor vagy a legerősebb értékélmény érdekében cselekszik vagy megfontol, hogy melyik szerint cselekedjék. Az első esetben nyilvánvaló a tétel. A második esetben pedig tárgyilag a legértékesebbet választotta: megfontol. Ez a megfontolás azonkívül ismét csak azt igazolja, hogy az akarat nem közömbös az értékrangsor iránt sem, különben máris cselekedett volna.

Igy megoldottnak látszik a kérdés: vajjon az akarat teljesen szabad-e? Az érték megköti. Amíg részleges jókkal áll szemben, addig a megkötöttség abban áll, hogy az alanyilag értékesebbet választja és nem szükségképp a tárgyilag értékesebbet. Mikor a végtelen jó előtt áll alanyilag és tárgyilag is megkötött. Akkor a tárgyi adottság miatt alanyilag megkötött; bizonyos szempont szerint nincs szabadság. Az értelem akkor tökéletes, mikor természetes kötöttséggel végzi sajátos működését: az igazság megismerését és helybenhagyását, épúgy akkor tökéletes az akarat, ha kötöttség nélkül, saját erejéből és parancsa alatt működik. Az értelem csak megismer; működik, de vagy az első érzéki benyomások vagy az akarat parancsára. Az akarat pedig — figyelmen kívül hagyva az isteni együttműködést — birtokában van tevékenysége erőforrásának: az akarat tény megteremtésének, továbbá működésre s célratörésének.

Tökéletesebb létet is adni és tevékenykedni, mint csak tevékenykedni. Lehetetlen tehát, hogy az a szellemi képesség, mely tökéletesebb, vagyis az akarat, ne érje el legalább olyan biztosan azt, amire rendelve van, az értéket, mint az értelem, mely a fentebbiek szerint tökéletlenebb és mégis eléri az igazságot. A jelentős különbség azonban az, hogy jelenleg az akarat csak alanyilag éri el biztosan a tökéletesebbet. Az

értelem pedig nem látja meg mindig a tárgyi igazságot, amit azután természeti szükségszerűséggel kell elfogadnia.

Az akarat szabadsága, mellyel az értelemtől különbözik, abban áll, hogy szabadon létbehívja az akarattevényt az alanyilag értékesebb érdekében. Ebből látható, hogy nem veszti el a szabadságot azért, mert az alanyilag értékesebb bizonyos szempontból megköti. Teljesen szabad a természetének megfelelő, az értékesebbre irányuló, cselekvésben. *Az akarat szabadsága az értékesebbre irányuló szabad cselekvés.*

Érthetőbbé válik ez a szabad szolgálat, ha az üdvözültek Isten-látását vizsgáljuk. «Létezik szükségszerűség, mondja Duns Scotus, mely egy más külső vagy belső erőt feltételező vagy érvényesítő valami alá van rendelve, ez ellentmond a szabadságnak és szolgásgát jelent . . . Más az önkénytelen szükségszerűség, mely a tényben nincs feltételezve, s ez megáll a szabadsággal». Ennek lehetőségét példával világítja meg: «ha valaki szándékosan leugrik és esés közben ezt az akaratát állandóan érvényben tartja szükségszerűen esik a természetes nehézkedés kényszerűségéből, és mégis szabadon akarja az esést. Így Isten noha szükségszerűen él, mégis szabadon akarja, hogy éljen ilyen életet».¹ Ugyanígy az üdvözült szabadon határozza el magát Isten szeretetére, másrészt a legfőbb jó teljessége annyira magához vonzza, hogy nem tehetné meg, hogy ne szeressen. Önként felindított (actu elicitu) akarattevényel követi örömmel az Isten, a végső cél, a boldogság felé irányuló természetes vágyódást. A legfőbb jó előtt tárgyilag is a legértékesebbre határozza el az akarat magát, szabadon.

A földi életben a legfőbb jó csak homályosan és bizonytalanul jelenik meg, de minél erősebb az értékélmény, minél világosabban előtűnik az értelmi vizsgálat után az érték tárgyi helyessége és magas rangja, annál szabadabban cselekszik érdekében az akarat.

Jelentős szempont adódik így az épség állapotának megítélésére. Az akaratnak az előzőekben említett tökéletességei természetiek, tehát a természetfeletti állapotban nem hiányoztak, sőt tökéletesebb módon működtek. Ez pedig abban állt, hogy az akarat, mely az értékesebbet választja, akkor nemcsak az alanyilag tökéletesebbet bírta választani, hanem

¹ Mi. 317—18. o.

egyben a tárgyilag is értékesebbre irányult. Röviden : amint az értelem világosan meglátta az igazságokat, melyeknek birtokában volt, úgy az akarat habozás nélkül tudta itt és most az értékesebbet választani. A tudta azonban nem olyan értelemben veendő, hogy talán küzdelem után győzött az értékesebbre irányuló szándék. Küzdelemről, mérlegelésről, lemondásról nem lehetett szó, mert hiányzott a szenvedékenység ténylegesültsége. Egyszerűen : amerre a természete vezette az első embert a kegyelemmel erősítve csak értékeset látott és választott. Nem ismerte a szenvedést : nem ismerte az értékesebb érdekében a kevésbbé értékesről való lemondást.

Duns Scotus tanítása nyomán világosabban kitűnik, hogy az akarat szabadsága nincsen ellentétben egy bizonyos megkötöttséggel. Az akarat szabad, mert önmaga ura a cselekvésének, mely természetének megfelelően a jóra irányul. Ezt Szent Ágoston tanítása nyomán így foglalja össze Trikál József : „nem az a szabad akarat lényege, hogy rosszat is cselekedhessünk, hanem hogy mindig jobbak legyünk. «Voluntas eo liberior quo sanior».”¹ Ha cselekszik, valami értékért cselekszik, ha több értéket ragad meg, az értékesebbet valószínűsíti. Hogy azonban ez mindig tárgyilag is az értékesebb legyen, ahhoz a test lélek összekötöttségéből eredő, az előzőkben már megvizsgált akadályokat le kell győznie. Annál szabadabb, minél inkább felszabadul az akadályok alól. Ezért a jó angyalnál szabadakarat annyi, mint akarat önmagában : csak tárgyilag helyes értékre irányul.

De Szent Tamás is megengedi a szabadságnak ezt a megfogalmazását, mikor az akaratnak anyagi, magánvalói, alanyi elsőbbséget juttat a választásban az értelemmel szemben, melyben alakilag van a választás.² A választás pedig annyi mint értékelés után dönteni. Értékeléskor egy kevésbbé jót elhagyunk egy nagyobb jónak látszó érdekében. Fenntartva az értéksalódás lehetőségét, Szent Tamás is állítja tehát, hogy

1. az akarat természetének megfelelő módon, szabadon, az értékesebb megvalósítása mellett dönt.

De állítja azt is, hogy

2. a szabadakarat az akarat magabirtoklását jelenti.

¹ Trikál József : A keresztény bölcsélet akaratelméletének kifejlődése a XV. századig. Esztergom, 1910. 89. o.

² Franciscus Ibrányi : *Ethica secundum Sanctum Thomam et Kant.* Romae. Collegium Angelicum. 1931. 193—194. o.

Idézi először Nysszai Szent Gergelyt, aki szerint a választás nem vágyódás önmagába véve, sem megfontolás pusztán, hanem valami e kettőből összetéve. Az értelem annyiban előzi meg az akaratot és rendezi annak tényét — folytatja —, hogy az akarat tárgya felé az értelemnek megfelelő módon törekszik azért, mert a megragadó erő a vágyó-képességnek megmutatja saját tárgyát. Tehát az a tény, amellyel az akarat arra törekszik, ami előtte úgy jelenik meg mint jó, az által, hogy az értelem célá teszi, anyagilag ugyan az akaraté, de alakilag az értelemé.¹

Más helyen² Szent Tamás határozottan állítja, hogy az akarat tényét az értelem parancsolja. Ennek lehetőségét abban látja, hogy az értelem és akarat *egyenlő joggal* hathat egymásra: «minthogy az akarat és értelem tényei egymás-főlé hozhatók, amint tudniillik az értelem gondolkodik az akarásról, az akarat akar gondolkodni, megesk, hogy az akarat ténye megelőzi az értelem tényét és megfordítva».³ Amit Szent Tamás csak esetleg enged meg, azt általános törvénynek tartja Duns Scotus a szellemi életben.

Végeredményben állítható, hogy az akarat az értéke-sebb megvalósítására irányuló tényeket saját erejéből hívja létre. Annál szabadabb, minél tökéletesebb a fenti meghatározás szerint; minél jobban egyezik az alanyi érték a tárgyi értékkel. Később még részletesebb kifejtésre kerül az az eset, mikor ez az egyezés a legtökéletesebb mértékben biztosítva van: mikor a szín érték emberi nyelven megszólal és engedelmességet kíván. Az előzők alapján az is nyilvánvaló, hogy ekkor a szabadság is a legtökéletesebb. A feltétel csak az, hogy az értékélményem zavartalan legyen, akadályok ne homályosítsák el a szín érték értékelését. Ha meglátom, hogy Isten a legnagyobb érték, akkor parancsának teljesítését legnagyobb értékemnek vallom és megvalósítását legszabadabban vállalom.⁴

Az akarat természeténél fogva a jóra törekszik. Intellectus movet voluntatem quoad specificationem: voluntas autem movet intellectum et alias potentias sibi subditas

¹ I. II. 13, 1 c.

² I. II. 17, 5 c.

³ I. II. 17, 1 c.

⁴ «Bonum est res aliqua, quatenus convenit cum aliqua, voluntate, praesertim cum voluntate Dei» (Mi. 11 o.).

quoad exercitium¹ «voluntas appetit naturaliter et necessario quoad specificationem bonum in communi».² Így kiváló módon nyilvánul meg Isten dicsősége: minden értelmes teremtményt úgy indít és mozgat, hogy az természetének megfelelően, szabadon valósít értékeket. Csak míg a testi lelki összetettségéből eredő ember értékcsalódások miatt elfordulhat az igazi értéktől: bűnt követhet el, a jó angyalok állandóan engedelmeskednek Istennek. Mindkét világban, az angyaloknál és embereknél is, az akarat jóratörését mozgatja Isten. Semmi más nem dönthet végérvényesen az akarat magatartásáról: «Az akarat tényét csak az változtathatja meg, ami bensőleg hat reá, s ez csak vagy maga az akarat, vagy az lehet, ami létet ad az akaratnak, vagyis hitünk szerint az Isten. Ezért csupán az Isten változtathat az akarat vonzalmain erre vagy arra hajlítva azt akarata szerint»... Isten «épügy hat az akaratra, mint a természetre. Miként tehát minden természeti vagy szükséges cselekmény Istentől ered, úgy az akarat cselekménye is, mint cselekmény, nemcsak az akarattól származik, mint közvetlen hatótól, hanem Istentől is, mint olyan hatótól, ki nagyobb erővel és tökélyvel működik».³

Ezek alapján a következőkben megkíséreljük megvilágítani a tételt, hogy az áldozatot bemutató Istenember a Teremtő Isten első gondolata, — «inquirendo magis quam docendo».

¹ F. Caroli Renati Billuart Summa Tom. 4. Diss. III. Art. II. 1.

² Ib. Art. IV. 1.

³ Quaest. disp. 22 a. 8., 9. — V. ö. Gonzales Zefirin: Tanulmányok Szent Tamás bölcseletéről, 1885 és E. Gilson: Le Thomisme. Páris, 1927.

III. Az áldozat.

1. A szenvedés és érték egysége.

Az értékvalósítást a *szenvedés-boldogság* élménye kíséri. Amint ez az utóbbi összetett elnevezés az alany magatartását fejezi ki, úgy jelöli az *áldozat* név az értékvalósítást tárgyi vonatkozásaiban. Az áldozatban «a teremtményektől mindenestül visszavonulunk, önmagunktól is, s magunkat és mindenünket, sőt egyáltalán mindent Istennek adunk hódolatul s az ő életközösségébe való fölvétel vágyában és reményében».¹

Az ember csupán szabadakarati állásfoglalását mondhatja magáénak. Következésképpen a szoros értelemben vett áldozatban az lehet csak a minden áldozatban szükséges felajánlás, hogy ezt az egyetlen igazi birtokát Istennek adja az ember. De egy másik mozzanat is szükséges, hogy teljes legyen az áldozat. Ez pedig az áldozati lelkület külső kifejezése. A teljes áldozatot e kettő teszi: «az embernek Isten iránti teljes önátadása, mely mint adomány megfelelő módon érzéki kifejezésre jut».²

Ez a meghatározás az ember világát tartja szem előtt; látni fogjuk, hogy kevés módosítással az angyal világára is átvihető. Az ember sajátos kifejező módja, a testi világ alakítása. Az áldozat is ilyen alakításban nyilvánul meg. Alakításban és nem alakulásban, kifejezésben és nem kifejeződésben. Röviden: a szabadakarat műve, munkája. Az állásfoglalást a külvilágban meg kell mutatnia. Az előzőekben láttuk, hogy a szabadakarati állásfoglalás a nagyobb értéket vallja és vállalja. A teljes értelemben vett áldozatban a legnagyobb értéket: Istent. Ha minden értékvalósítás szenvedéssel jár, annál inkább a legnagyobb értéké. Mindentől,

¹ Schütz A.: Áldozat-elméletek. Az Ige szolgálatában. Budapest, 1928. 538. o.

² M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe. 1920. V. ö. Schütz i. m. 520. o.

ami földi, mulandó — le kell lélekben mondani az örökkévalóért, amint ennek a fejezetnek első idézete olyan átfogóan kifejezi. De — amint ez a meghatározás is jelzi — ugyanakkor a legnagyobb boldogság reményének is zálogát bírja az áldozó: az Istennel való egyesülését.

Az áldozat két világ adományából tevődik össze. A belső világban történik meg az áldozatos önfelajánlás, a külső világban pedig ennek az áldozati tárgyon való kifejezése. Ez az utóbbi kétféle lehet. Az áldozó vagy önmagát vagy mást ad áldozati tárgyként. Kétségtelenül a legtökéletesebb áldozat a belső és külső teljes önfelajánlás. Ebben a teremtmény nemcsak belsőleg adja állásfoglalását Istennek, hanem az ő kezébe teszi le életét is. «Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint ha valaki életét adja barátaiért.»¹

Az Istennel való egyesülés boldogságát kívánja és reméli² az áldozó. Egyes vallások tanítása szerint az áldozó a legteljesebb mértékben meg is lehet győződve, hogy ezt el is éri. Ez a meggyőződése azonban mindig alanyi marad és nem támaszkodik a tárgyi világban igazolható értelmi előzetekre, mint a keresztények reménye. A boldogság azonban megvan — együtt a szenvedéssel.

A szenvedés két világból fakad. A belső világban is — az értelmi értékelés szerint — kisebb értékektől el kell szakadni; le kell mondani róluk. A külső világban, ha az áldozati tárgy különbözik az áldozótól, akkor egy birtokáról, legtöbbször értékes vagyonáról mond le az ember, hogy azt Istennek adja oda. Ha önmaga az áldozati tárgy akkor nemcsak vagyonát, életjavait, hanem életét magát adja át Istennek. Minél tökéletesebb az áldozat, annál inkább közeledik az áldozati tárgy a belső áldozati értékhez, míg a teljes értelemben vett áldozatban eléri a belső s külső önátadást Istennek.

Minden más esetben az áldozat elnevezés csak analóg értelemben használható. De alkalmas a szenvedés-boldogság, az értékélmény megjelölésére. Az édesapa, aki gyalog jár télen is hivatalába, hogy fiának télikabátot tudjon venni, áldozatot hoz. Az áldozatos édesanya agyhártyagyulladásban fekvő gyermekének lázas fejére éjjel-nappal maga tesz hideg

¹ Ján. 15, 13.

² A természetfeletti keresztény hit és remény, mint isteni erény, máris jelenlévővé teszi jövőendő boldogságunk tárgyát. V. ö. «A hit a remélt dolgok valósága.»

borogatást. Hivatását komolyan vevő orvos, hadvezér, embertársaiért saját kényelmét, egészségét is feláldozza. A hős népének földi dicsőségéért, az áldozópap nyájának, az egész emberiségnek örök boldogságáért áldozza fel életét. Általában az erkölcsi erények gyakorlása, mivel értékvalósítás, mindig nevezhető áldozatnak. A szellem magasbatörését az anyagi világban is kifejezi, a lélek uralma alá hajtja a testet az értékvalósításban.

Most már az a kérdés, lehet-e ott áldozatról szó, ahol nincs szenvedés? Már a közbeszéd lélektana is azt sugallja, hogy nem. És minthogy az áldozat az előbbiek szerint értékvallása és vállalása, ez pedig lényegesen a szenvedés-boldogság élményhez kapcsolódik, azt kell mondanunk, hogy nincs áldozat, ha nincs szenvedés. Az ember számára ez azt jelenti, hogy szenvedékenynek kell lennie, hogy áldozhasson. Nem lehet meglepő, hogy az ember természeti fogalmában valóban bennvan a testi és lelki szenvedékenység, továbbá az az alapvető, lénytani adottság, hogy a test és lélek külön törvényeket ismer. Két világ találkozik az emberben, két törvényszerűség, két merőben ellentétes tulajdonságokkal és tevékenységekkel felszerelt magánvaló. A személyiségben és az öntudatban egységbe fonódnak, de a két-törvényszerűség nem válik eggyé, csak egymást áthatóvá. A magasabb törvény küzd az alacsonyabbal: «belső emberi voltom szerint gyönyörűségemet találok az Isten törvényében, de más törvényt látok tagjaiban, ez küzd értelmem törvénye ellen s a bűn törvényének foglyává tesz, amely tagjaiban van».¹

A szenvedékenység két törvényszerűség harcában áll. Épp ezért olyan szellemi valónál, melyhez test nem kapcsolódik, még mindig lehet szenvedékenységről — de csak tágabb értelemben — beszélni. Az angyalnak természeti fogalmában benne van saját szabad akarásának és Isten akaratának a különbözhetősége. Természetes értelmi kiválósága miatt azonban sokkal közelebb áll alanyi értékélménye a tárgyilag helyes értékhez, mint az embernél. A létező világ másik végpontján álló csak anyagi testeknél is beszélhetünk — de már csak átvitt értelemben (analogia attributionis) — szenvedésről. Ezt jelentette, mint láttuk, a fizikai törvényeknek való alávetettség.

¹ Róm. 7, 23.

A szenvedékenység eredeti értelemben az ember világhoz tartozik. A szenvedés ellentmondóan szemben áll az épséggel (integritas). Azzal az állapottal, amelyben nincs szenvedés. Minthogy azonban ekkor is fennáll az emberi akarat és az abszolút akarat különbözősége, nyilvánvaló, hogy az épség (integritas) állapotában a szenvedékenységi elvben megmarad. Minthogy azonban az épség éppen a test és lélek közötti teljes összhangot jelenti, szenvedésről mint tényről egyáltalán nem lehet sajátos értelemben beszélni. Az akarat ugyanis ebben az állapotban a tárgyilag helyes értéket tudta megragadni az értékélményben, mert a test és a lélek egyéb képességei részéről akadályok természeti vonalon nem is merültek fel.

A szenvedés legsajátosabb fogalma ennek alapján nem használható az angyalvilágban, mert nincs test, mely magánvalós egységben állna valamelyik angyallal. Nem beszélhetünk szabatosan szenvedésről az anyagvilágban sem, mert ott meg nincs szellem, amely ugyanilyen egységbe lenne összekötve anyagi létezővel. A szenvedékenységi sajátosan emberi képesség. Végső gyökere az istenképesség. Anyagi valót szellemmel áthatni, a test minden ízét lélekkel éltetni, egyetemes léttörvényeket részlegesen magán megvalósítani olyan képességek, amelyeket a teremtet világban csak az ember képes. Nem is szólva az anyagi test tehetetlenségéről, az angyal sem képes az anyagot úgy átfogni, hogy ennek belső formája legyen.¹

Szent Tamás az angyali természet istenképiségét, a nagyobb értelmi kiválóság miatt, tökéletesebbnek tartja.² Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a szellemnek legalább egyenjogú másik megnyilvánulása az értékvalósítás (az akarat élet), akkor már Scheeben szerint újabb szempontokat vehetünk tekintetbe. Ezeknek összegezése alapján az embernek istenképisége — a testi világban való megnyilvánulást tartván szem előtt — felülmúlja az angyalét, mert

a) «Amint az Isten létet és létformát közöl a teremtet világgal, hasonlóképpen az emberi szellem, éppen plasztikai lehetőségei folytán, szerves létet és látható alakot ad a saját testének.

¹ I. 110, 2. c.

² I. 93, 3 ; II. Sent. 16. a. 3. c.

b) Az Isten életet lehel az anyagba ; az emberi szellem is a testbe.

c) Miként az Isten az ő belső szépségét művein keresztül sugározza kifelé, az emberi test szépsége, arányai sem mások, mint a szellemi isten hasonlóságnak látható jelenségei.¹

Mindezekhez Senkár egy olyan vonást fűz, mely a mi szempontunkból a legjelentősebb. «Míg az angyal a maga sajátos, tisztán szellemi képességénél fogva nem érezhet hívást arra, hogy a látható világ uralkodójává és papjává legyen, addig az ember istenképiségének sajátos autonóm vonása, hogy uralkodói és papi igényekkel lép fel a teremtettest észlelhető világban.»² — Mi mást jelent az emberi istenképiség ebben a fogalmazásban, mint papságot. Azt a hívást, hogy a teremtmény legelsőbbrendű kötelességét az egész teremtettest világ nevében teljesítse: áldozatot mutasson be Istennek. Áldozat pedig nincsen szenvedés nélkül. Szabadakaratú állásfoglalásom csak akkor teljesen az egyém, ha értéksorozatot látok: kevésbé értékeset elhagyok nagyobb értékekért. Áldozatot tehát csak az tud bemutatni, aki szenvedést ismeri, ezt megelőzően (logikailag) teljes értelemben szenvedékeny.

Összefoglalva tehát három úton látszik beigazolhatónak az, hogy az ember természeti fogalmában benne van a szenvedés:

1. Ontológiailag az ember teljes magának való (substantia completa), melyben két különböző világba tartozó csonka-magánakvaló (substantia incompleta) van. A test és szellem — az emberen kívül — valóban különböznek egymástól, természeti úton a jelen adottságok miatt nem egyesülnek tökéletesen összeműködő természetté. Van testi szenvedés.

2. Teleológiailag az ember Isten dicsőítését tökéletesen akkor végezheti, ha értelmével elismeri és akaratával megvalósítja Isten dicséretét. A dicséretben az értelem hódol meg Isten előtt, az értékvalósításban az akarat vallja Istent végső elvének, a szín értéknek. Van lelki szenvedés.

3. Nomológiailag az ember az egész teremtettest világ nevében teljesíti a legfőbb törvényt: Istennek áldozatot mutat be, az egész teremtettest világ urának Istent ismeri. el. Az áldozatban testi és lelki szenvedés jelenik meg.

¹ Senkár Lajos : *Az istenképiség teológiája*. Budapest, 1939. 95. o.

² Senkár, i. m. 95. o.

2. A kegyelem ajándékai.

A teljes értelemben vett (testi és lelki) szenvedés az ember alapvető jellemzője. Nem a testé, sem a léleké, hanem a testi-lelki összetett valóé.¹ Az épség állapotában nem volt meg, «nyilvánvaló azonban, hogy a testnek ez a lélek alá vetettsége és az alsóbb erőknek az értelem alá rendelése nem volt természeti, máskülönben a bűn után is megmaradt volna».² Amit Szent Tamás az értelem elsőbbrendűségéről állít, az — az alap gondolat sérelme nélkül — kiterjeszthető az akaratra is. Sőt ki is kell terjeszteni, mert a szellemnek másik képessége. Az értelem pedig ebben az összefüggésben azért uralkodó, mert szellemi képesség. Az épség (integritas) állapotában tehát a test részéről semmi zavaró élmény nem támadt az értelem és akarat számára. Ez azt jelenti, hogy mindazt, amit az ép ember tudott, világosan és biztosan tudta, mindazt, amit akart, a nagyobb, a tárgyilag nagyobb, érték valószínűsítésért akarta.

Innen, az eredeti épség szempontjából érthető és igazoltnak is látszik Szent Tamás állítása, hogy az épség és kegyelem között oksági összefüggés áll fenn. Az első állapot kegyelmi állapot volt, mert biztosítva volt benne az épséggel járó egyensúly. Ennek az állapotnak a tökéletessége elsősorban abban állott, hogy az értelem Istennek volt alávetve: az értelem felismerte a tárgyi igazságot. Ez az alávetés azonban, minthogy oka a második és harmadik alávetésnek, «nem volt csupán a természet szerint, hanem a kegyelemnek természetfeletti ajándéka szerint».³ Az előbbi kiterjesztésnek megfelelően mondható, hogy az első alávetésben az egész teremtetett szellem, az értelem és az akarat, tökéletesen engedelmeskedett Istennek. A szellemi képességek természetében a bűn nem hozott lényegyet érintő elváltozást, mert a teremtés tényének eredménye természeti elváltozással nem csökkenthető.⁴ Az értelem akkor is természetének megfelelő kényszerűséggel látta meg az igazságot, az akarat akkor is szabadon tört az értékek felé. Ebből mellékesen az is következik, hogy helyes vélemény az, amely az akarat szabadságát elsőrendűen az

¹ Schütz A.: Summarium 219. o.

² I. 95, 1. c.

³ Deus fecit hominem rectum (Eccle 7, 3).

⁴ Schütz A.: Summarium.

értékvalósításban látja. Azt nem lehet mondani, hogy «az értékesebb valósításában», mert az épség állapotában egy értékélményben nem volt küzdelem értékes és értékesebb között. Itt és most, minden pillanatban, egy-egy értéket láttott, amely az ép ember számára illt és most a legértékesebb volt. Az ép test-lélek, mint egy természet tökéletesen Isten tervei szerint működött. Ha volt épség, akkor tehát — Szent Tamás véleménye szerint — kegyelmi állapot volt.¹

Másrészt azonban, a kegyelem szempontjából nincs olyan szoros összefüggés : a kegyelmi állapot nem létesíti az épséget önmagától és szükségképpen. Ezt az is mutatja, hogy a megváltás után a megszentelő kegyelemmel együtt Isten nem adja meg az épség adományát. A kegyelem tehát a szellemnek Istenhez való rendelését úgy végzi el, hogy nem szünteti meg a szenvedékenységből eredő akadályokat. Az isteni erényekkel Istenhez kapcsol, olyan érték-birodalmat nyit meg, amelyet természeti erővel az ember sohasem látna meg. De beengedi a pillanatnyi értékélménybe az alsóbbrendű értékeket is. Így állandó küzdelemre ad lehetőséget az értékbírodalomnak a természetitől a természetfelettig húzódó fokozatai között. A hit, remény és szeretet erényének birtokában küzdeni kell a hitellenes kísértések, reménytelenség, föld felé fordulás ellen. Az erkölcsi erények a kegyelem feltételezésével is méginkább személyes teljesítmény eredményei. A kegyelemmel orvosolt szenvedékenység által lesz az emberi élet Isten nagyobb dicsőítése, mert az istenképiség előbb említett vonásai most már az alacsonyabb értékek tudatos elhagyásával a természetfeletti ősképet mintázzák. Így tudja az ember az egész teremtett világot átfogni : értelmével különbséget tenni igazság és tévedés között, akaratával az értékes és az értékesebb valósítása között. Viszonyokat tud felállítani és így magának és minden másnak a helyét meg tudja határozni. Személyes magatartásával az egész teremtett világ nevében így tud áldozni Istennek.

Akár Szent Tamással a kegyelem gyümölcsének tartjuk az épséget, akár Duns Scotussal csak külön beleöntött készségnek, az épség maga után vonja az értelem és akarat teljes meghajlását Isten előtt. A kegyelem állapota azonban szenvedékenységgel lehetővé teszi a teremtett akarat és értelem el-

¹ I. m. 223. — V. ö. I. 95, 1. c.

szakadását Istentől, mert a helyes rend Isten és ember között megbomlott. A kegyelem ugyan újra helyreállítja az istenfiúság állapotát, de az ember természeti alkotára épül. A testlélek külön törvényszerűségét nem hangolja egybe, csak egészen rendkívüli, és ritka esetben.¹ Innen adódik az állandó küzdelem, amely az ember értékélményeiben kisebb és nagyobb, alanyi és tárgyi érték valósítása érdekében lefolyik.

Érintetlenül tartva a kegyelem vizsgálatához felvett célossági (teleologice), alaktani (morphologice) és lénytani (ontologice) szempontokat, állítható, hogy az alaktani vizsgálat számára egy-két új meggondolást adhat az értéktani vizsgálat. Nem úgy, hogy ez mint új szempont mellérendelve sorakozik az előbbiekhöz, hanem, hogy kibővíti az alaktani vizsgálatot.

A lénytani vizsgálat ugyanis megállapítja, hogy a segítő kegyelem természetfeletti isteni indítás, mely az emberi képességeket üdvös tettekre előkészíti és segíti. Az emberi természetnek megfelelő előkészítés és segítés az értelem és az akarat tevékenységének felfokozásából áll. Ezt pedig az értelem számára új igazságok megláttatása és új értékterületek megnyitása végzi. Isten tehát a segítő kegyelemmel, mint természetfeletti járulékkal olyan eszközt ad a teremtménynek, ami által az a szín igazságból és a szín értékből részesedik. Ugyanezt fejezi a tétel: van megvilágosító és indító kegyelem.

Még tökéletesebb a kép a megszentelő kegyelem esetében, amikor a lelket természetfeletti készség a szentháromsági életközösségbe vonja és így az ember istenképisége eléri az elérhető legfelső tökéletességet. A lénytani szempontból (természetfeletti készség által) kiteljesedett ember a szín lét ajándékaiban részesedett. Ezt szükségképp kell követnie annak, hogy a szín érték megragadja az akaratot. Az értékbirodalom félelmetes mértékben egész teljességében feltárul. A rossztól, az értéktagadástól, aminek a lehetőségét szenvedékenysége miatt eddig is birtokolta, megnyílik a kilátás a természetfeletti élet titkába. Így érthető, hogy a hittudósok

¹ Erre mutatnak példát a szentek élettörténetének egyes adatai. Tanulságos lenne rendszeresen összeállítani, hogy az istenközelég a test számára mennyi rendkívüli ajándékot biztosít pl. munkabírási, rugékonyság, külső kötelességek és megoldásaik egymásba kapcsolódó nyugodt láncolata, sokszor testi szépség, lélekbelátás, halál után kellemes illat és hosszantartó romlatlanság.

a kegyelmet a tökéletes szeretettől (*caritas*) elválaszthatatlannak tartják. De valószínűnek látszik Duns Scotus állítása, hogy a kegyelem azonos a szeretettel, mely így a természetfeletti tevékenység elve.

Egyfelől ugyanis nem látszik okvetlenül szükségesnek a természetfeletti élet számára egy külön természetfeletti lételv (*principium essendi*) felvétele. A léttény nem ismételtető s nem változtatható meg. Az ember lételve csupán kiteljesedik: az emberi természet a lélekben otthont vevő kegyelem által lesz képes természetfeletti módon cselekedni. Másfelől az akaratnak Duns Scotus szerinti elsőbbsége alapján nyilvánvaló lesz, hogy a szeretet miért olyan elválaszthatatlan a kegyelmi élettől. Lássuk ezt részletesebben.

Az istenképesség szempontjából az ember sajátos képessége az akarat. Ezzel tudja ugyanis a testi világot áthatni, formálni és az értékvalósítások során a szellem uralmát az anyag felett megvalósítani. Az értelem egyrészt — Scotus szerint — az akarat hatalma alatt áll, másrészt a valóságot állapítja meg. Azt nézi, ami van, szenvedőleges. Az épség állapotában az ember léte és tevékenysége ugyan korlátolt volt, mégis ezek között a korlátok között tökéletes: létezőmódja szempontjából nem ismerte a halált és a szenvedékenységet mint tény, tevékenysége szempontjából pedig független volt az értéktelentől. A bűnbeeséskor mindkét függetlenséget elvesztette. A kegyelem révén egyiket visszakarta: a legteljesebb érték, a természetfeletti élet megnyílt előtte. Képes a szentháromsági életközösségben való részvételre. Istent valamiképpen azzal a szeretettel és ismerettel fogja át — analogice —, amellyel Isten önmagát szereti és ismeri.

Egy új elvet, a természetfeletti cselekvés elvét kapja meg az ember a megigazulásakor. A cselekvés elve elsősorban az akarat világába tartozik. Minthogy pedig a kegyelem magától Istentől ered, a legtökéletesebb cselekvési elv az akarat számára a legtökéletesebb cselekvés lehetőségét adja meg, természetesen az ember meghatározott létkeretei között. A legtökéletesebb cselekvés pedig az akarat legtökéletesebb ténye. Ez pedig az akarat formális, legtökéletesebb, legsajátosabb, lényegi gyümölcse (*effectus formalis*), a szeretet.

A szeretet a scotisták szerint nevezhető szinte-természetnek (*quasi natura*), mert *habitus operativus*, szemben a mások szerint szinte-magánakvalónak (*quasi substantia*),

nevezett megszentelő kegyelemmel. A belénköntött erények ebből sarjadnak ki («ramificatio») mint képességek (*potentiae activae*). A hit szükséges a megigazuláshoz, azonban a hithez a segítő kegyelem nélkülözhetetlen. Végeredményben tehát az értelem részesedése a természetfeletti igazságban csak a természeti akarat előkészítése és felemelésével együtt lehetséges. Isten megnyitja kegyelmével az értékmézőt a maga teljességében.

És ebben benne van az, hogy a kegyelmi élet értékeléséhez a szenvedékenységi ténylegessége valahogyan jobban hozzásegít, mint az épség állapota. Az érték sokszor akkor tűnik elő, ha az értéktelent is tapasztalom. A paradicsomban is ott volt az értéktelen, a nem érték elméleti tudata, mikor Isten tiltó parancsának záradékot is adott: «halálnak halálával halsz meg». Ez azonban nem volt a teljes emberi megtapasztalás által valóságos élmény. A szenvedékenységi tényleges állapotában a kegyelmi élet mélysége és értéke az értelem és akarat előtt inkább nyilvánvaló. Sőt az értékélmények szenvedéshez kötöttségével biztosítva van az, hogy az akarat, mint sajátos emberi szellemi képesség, minden pillanatban tapasztalhatja az értékes és értékesebb közti különbséget. Az értékesebb valóítására történő felhívást a kegyelmi élet azzal teszi tökéletessé, hogy a legértékesebbet mutatja fel az akarat előtt.

Még egy következmény érdemel megemlítést. Minthogy a hithez kegyelem szükséges, az azt is jelenti, hogy az igaznak tartás a legnagyobb igazságok esetében döntőleg teljesen a kegyelem által tökéletesített akarat hatalma alatt is áll. Ezt nem engedné meg Isten, ha nem lenne biztosítva az, hogy a hittényben a tárgyilag helyes érték úgy ragadja meg az akaratot, hogy tevékenysége az igazság rendjének is megfelel. Istennek ez a rendelése így azt is jelzi, hogy az akarat természetének megfelelően szabadon működik, ha a tárgyilag értékesebb valóításába kezd, mert az értelemnek is megfelel ez a magatartás. Ami érvényes a legfelső fokon, annak az elvnek érvényesnek kell lennie az értékrangsor bármely helyén: ha tárgyilag helyes az érték, akkor annak vallását és vállalását az értelem is tudja a maga területén igazolni. Nem kell tehát félni az alanyiság, a szubjektivizmus állandó hibájától. Tárgyilag helyes értékélményekről kell gondoskodni s akkor az értékesebb mellett történő állásfoglalás mindig méltó nem-

csak a természeti emberhez, hanem a szentháromsági életközösségben élő keresztényhez is.

Ennek végső alapját abban lehet megjelölni, hogy a kegyelem az akarat előtt nyit meg új, legvégső értékterületeket. A kegyelem ugyanis a lélekben otthont vevő természetfeletti készség, mely képessé tesz a természetfeletti életközösségben való részvételre. Az élet, az Istenhez hasonulás pedig elsődrendűen cselekvés és így az akarat ténye, különösen akkor, ha Scotus nyomán állítható, hogy emberi értelmi tevékenység nincs akaratú parancsszó nélkül. A kegyelemmel ékes lélek képes a szin értéket vallani és ennek megfelelő életet vállalni. A szenvedékenységi állapotában azonban az értékélménye megzavarodhatik és tárgyilag alacsonyabb értéket magasabbnak tarthat.

Szent Tamás tanítása¹ ezt a véleményt azzal támogatja, hogy állítja: ahol épség van, kegyelem van. Ha ugyanis a test részéről semmi zavaró élmény nem merül fel, akkor az ember képes állandóan a tárgyilag legtökéletesebbet választani. Ez pedig Isten akaratának állandó és állhatatos teljesítése, amely egyenlő az életszentséggel.

Szenvedékenységi állapotában csak a lehetősége van meg az életszentségnek a kegyelem ajándéka nyomán. Minél jobban növekszik ez az utóbbi, annál tisztábbak értékélményeink. Az értékterület növekedése tehát nem szükségszerű. Nem is a hit tárgyainak mennyiségi növekedésében áll az értékélmények tisztaságának növekedése olyan értelemben, mintha újabb hitigazságok elfogadása által gyarapodna a kegyelem, mely növeli az értékélmények zavartalanságát. Hanem a kegyelmi növekedés növeli a hitbeni igaznaktartás erősségét, amiben nagy szerep jut az akaratnak, mely határozottabban fordul a tisztábban meglátott értékek felé. A kegyelem növekedése következőleg azt jelenti, hogy alanyi értékélményeink fokozatosan jobban közelednek a tárgyi értékrendhez. Az akarat egyre határozottabban bírja a tárgyilag tökéletesebbet megtalálni és választani. A szenvedékenységi adja meg a lehetőségét annak, hogy az ember Isten alapvető elgondolását a fejlődést a természetfeletti életben is megvalósítsa: állandóan haladni, kevésbé értékesen úrrá lenni a nagyobb érték megvalósítása érdekében.

¹ I. 95, 1. c.

Az Istenember az emberi tökéletesség legfelső fokán áll. Magánvalós szentsége Istennel bensőleg, metafizikai módon egyesíti. De szenvedékeny értékélményeinek kettőssége nem szűnik meg: «Atyám, ha lehetséges, müljék el tőlem e pohár, mindazonáltal ne úgy legyen, amint én akarom, hanem amint te».¹ Lát különböző rendbe tartozó javakat (testi könnyebbülést és Isten parancsának teljesítését), de éppen magánvalós szentsége miatt mindig és tényleg (actu) a tárgyilag legtökéletesebbet tartja alanyilag is a legtökéletesebbnek. Így mindig teljesen szabadon, mert természetének megfelelően, dönt a tárgyilag legtökéletesebb mellett. A legtökéletesebb pedig az akarat előtt Isten akarata.

A Szűzanya kegyelemmel teljessége nem lénytani szentség, hanem erkölcsi tökéletesség az eredeti büntől való mentessége alapján. Isten gondoskodásából nem lénytaniilag, hanem erkölcsileg, itt és most, bírta a legtökéletesebbet vállalni és vállalni. Ennek eredményeképp ment volt minden személyes büntől. Érzéki vágyóképessége a tárgyi értékrendhez tökéletesen igazodott. Kegyelem-közvetítése azt is jelenti, hogy az embereknek jutott kegyelem abban a tárgyilag helyes értékélménysorozatban való részesedés, melyet ő állandóan birtokolt.

3. Az Istenember áldozata.

Az előzők alapján állítható, hogy a szenvedékeny Istenember az Istennek a teremtsékre irányuló gondolatai között a legértékesebb. Mert

1. az értelmes teremtmények között az ember mintázza legjobban az istenképiséget. A legsajátosabb teremtményi magatartást pedig, az áldozat-bemutatást, csak ember bírja vállalni.

2. Az egész teremtett világot csak a szenvedékeny ember bírja átfogni és áldozatban Istennek felajánlani.

3. A teremtsé tényét Isten csak magáért akarhatja. Ennek az Istenre irányulásnak a legtökéletesebb teremtményen a legtökéletesebben kell megnyilvánulnia.

4. Az egész szellemi világot átfogóan ez az Istenember helyettesítő áldozatában történik meg.

¹ Máté 26, 39.

A tétel dogmatikai megerősítést azzal ér el, hogy az Istenember áldozata valóban a teremtettség világ középpontja. A megváltás előtti idő előkészület, az azt követő a megváltás gyümölcseiben való részesedés. Ez az utóbbi a szentmiseáldozatban állandóan valósul. A szentmiseáldozat nem (genus) fogalom, az áldozat természetében és a liturgia szerint is a legértékesebbnek felajánlása Istennek. Az engesztelés fajfogalom (species). Isten a legkiválóbb teremtményének, az Istenembernek állandó áldozatát kívánja tételes rendelkezés alapján. Isten akaratának végső oka pedig önmaga, az akarat világában a szín érték. Ebben a világrendben tehát az áldozatot bemutató Istenembert tartja a legértékesebbnek. És pedig, amint láttuk, a bűnbeeséstől függetlenül, mert az áldozat fogalmának a szenvedékeny természeti és kegyelmi embernél van értelme.

A szentmiseáldozat elsőrendű jelentősége is az áldozat és nem az engesztelés, azaz a kegyelmi életbe való visszavétel kiesdeklése. Ha ez az utóbbi lenne a cél, akkor megszűnne a szentmise bemutatásának az értelme, mert az tulajdonképpen nem engesztelés. Az ókeresztény liturgiában élesebben kitűnt a Krisztus-központiség azzal, hogy a bűnbánókat magából az áldozatból kirekesztették. Az istengyermekségnek örvendező hívek Krisztust és önmagukat felajánló áldozata volt a szentmise.

A szentmiséből vett érv röviden tehát azt mondja, hogy a megváltás műve tárgyilag, egyetemesen befejeződött az Istenember keresztségével. Isten azonban akarja, hogy az áldozat soha meg ne szűnjék. Ezért «Krisztus mint áldozópap és áldozat a szentségi és áldozati beiktatás útján az ő titokzatos testét ugyanabba a kegyelmi és áldozati vonatkozásba hozza Istennel szemben, amelyben ő maga van».¹ Az Egyház mint Krisztus alteregója hatalmat kapott tehát arra, hogy a legtökéletesebb áldozatot állandóan bemutathassa.

Ebből kettő következik.

1. Az áldozat mint áldozat felülemelkedik az áldozat mint megváltás felett. A szentmiseáldozat, mint az Istennel való egyesülés útja, a bűnbeesettséggel adóságának nemcsak

¹ Schütz : *Áldozatelméletek. Az Ige szolgálatában.* Budapest, 1927. 523. o.

megszűnése, hanem nemléte esetén is, képessé teszi a teremtményt arra, hogy alapvető kötelességének és boldogságvágyának egyre tökéletesebben tegyen eleget. Az embert, a bűnbeeséstől függetlenül is, tökéletesíti a szentmiseáldozat.

2. Minthogy az áldozatbemutatás a legsajátosabb, mert legszabadabb, emberi cselekvés csak szenvedékeny állapotban lehetséges, ennek a tökéletesítése (a legtökéletesebb áldozatba való bekapcsolódás) és maga a legtökéletesebb áldozat is csak szenvedékeny állapotban valósítható meg.

Hogy az ember legsajátosabb cselekedetét, az áldozatbemutatást a legtökéletesebben gyakorolhassa, annak lehetősége már a teremtésben adva van. «Isten művei tökéletesek», a teremtésen a fejlődés gondolata húzódik keresztül. A paradicsom, a bűnbeesés és a kegyelmi életbe újra visszafogadás időrendi s a megváltás eszköz oki sorrendjén át jutott el az ember a legtökéletesebb áldozatban való részesedéshez úgy, hogy a jónak és rossznak a tudása birtokában szabadon adja oda önmagát a tiszta szín értéknek.

A szorosan vett dogmatikai bizonyítás a krisztocentrizmus tételéből indul ki. Duns Scotus alapján¹ továbbhaladva Schütz Antal bizonyítottan látja azt a tanítást, hogy az Istenember a teremtő Istennek első (logikailag és nem időrendben) és abszolút gondolata, minden más teremtő aktus csak feltételes.²

1. A kinyilatkoztatásból vett érvek Krisztus előrendelését igazolják: Krisztus előbb van rendelve mint a teremtmények. A teremtés előbb van, mint a bűn engedése. Tehát a megtestesülés előrerendelése megtörténik akkor is, ha bűn nincs.³

2. Az emberek üdvözítésére irányuló hatásos isteni akarattól: Krisztus minden előrerendelésnek elve, mintája, erkölcsi oka. Az előrerendelés az előrelátott érdek előtt

¹ Ő fogalmazza meg először szabatosan (Dist. III. 2, 19). A gondolat azonban már felmerül Rupertusnál (De gloria et honore filii hominis XIII).

² Schütz: Krisztocentrizmus. Különelőadás a Pázmány Péter Tud. Egyetem hittudományi karán az 1939–40. tanév I. f.-ben.

³ Az ellentmondó véleményt Janssens így állítja össze: Redemptio necessaria est «necessitate reparationis conditionata, posito lapsu, reparationis, consequenter», «necessitate medii per incarnationem, ad esse melius» (Summa Theologica, Friburgi. 1901. Tom. IV. 270.)

történik (*ante praevisa merita*). Az előrerendelés tehát megelőzi a bukást.

3. Teológiai megfontolásból: Aki rend szerint akar, előbb akarja a célt, majd a célhoz közelebb vivő eszközöket. Isten célja a teremtésben jóságának kinyilvánítása. Tehát jóságának legjobb és legszebb kinyilvánítását, az Istenembert akarja először.

Amíg tehát Duns Scotus az egyházatyák gondolataira¹ támaszkodva az Istenembert olyan értékesnek találja, hogy annak függetlennek kell lennie a bűntől. Schütz tovább megy. A szellemi akarat olyan — mondja —, hogy okvetlenül a tökéletesebbet is választja. Szerinte a szabadság gyökere a dolgokat objektíve értékelni és az értékelés alapján állást foglalni. Éppen ezért a legértékesebb teremtmői gondolat, az Istenember, Istennek a teremtésre irányuló gondolatai között a legelső. Minden mást csak Krisztusra vonatkozóan, Krisztusért akar és létesít.

4. A lehetetlenségből vett érv megerősíti a tételt. Ha a bűn után következne az Istenember elrendelése, akkor az Istenembernek örülnie kellene a bűnnek, és valamennyi embernek hálásnak kellene lennie az első bűnnek, hogy a Megváltó megjelenését eredményezte.

A Krisztocentrizmus tételét elfogadva, a priori és posteriori igazolhatónak látszik, hogy Isten első gondolata a szenvedékeny Istenember.

A priori:

Krisztusban az emberi természet egyesül az istenivel. Az emberi természet, a természeti ember szenvedékeny. Tehát az Istenember szenvedékeny testet vett fel.

De miért vette magára a szenvedést is. A szenvedőképesség mért vált ténnyé a számára, mért nem volt a teljes épség birtokában, mely mint kegyelmi ajándék sokkal kisebb, mint a magánvalós szentség,² amelynek pedig a birtokában volt?

Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy az Istenember szenvedékenysége nem nélkülözte az épség bizonyos jelentős adományait. Ment volt először a bűnös vágyaktól (*concupis-*

¹ Jó összefoglalást ad erről Petavius (II. 13, 5. 12.) és Thomassimus (II. 6. skk.).

² Schütz : *Compendium*, 256. o.

centia), legkiválóbb tudással és hatalommal volt ékes. Csupán a nyomorúságtól (abaerumnis) és Szent Ágoston szerint a haláltól nem volt mentes. A szenvedőképessége is tehát csak ezekre terjedt ki, de ezekre az isteni előrerendelés szerint már a teremtés első pillanatától kezdve. Hogy pedig a szenvedés mint tény életének minden pillanatában ott van, ennek és csak ennek oka lehet az első bűn. Magára vette, de nem vonta magára a szenvedést¹ (non contraxit sed assumpsit) «feláldoztatott, mert ő akarta»,² a szenvedékenységet azonban a teremtő Isten első gondolatában a természeti ember eszményében kapta meg.

A *posteriori*-ból való igazolás nyomán úgy látszik, hogy a szenvedésnek mint ténynek sem lehet oka a bűn.

Krisztus úgy, amint megjelent, úgy volt a Teremtő legértékesebb, legelső gondolata, tehát szenvedékenyen és szenvedéssel.

Isten ugyanis nem homályosan, nemcsak körvonalakban határoz. Minden teremtmény teljes részletességében él előbb az ő gondolataiban. Annál inkább a legelső teremtmény, akiért szándékozik minden mást teremteni. Mégis nem egy tényben van együtt a szenvedékenység és a szenvedés. A szenvedékenység, mint a testi-lelki összetett való sajátos természeti tulajdonsága (proprietas) a Teremtő elsődleges Krisztust teremtő gondolatában van. Krisztus szenvedései másodlagosan vannak ott, mint a legtökéletesebb ember legtökéletesebb cselekvéseinek feltételei. Ezeket ugyanis tökéletessége miatt vállalni fogja Isten előrerendelése szerint.

Istennel szemben a teremtmény legsajátosabb magatartása a legteljesebb mértékben történő önmaga-felajánlása, vagyis az áldozat. Minden pillanatban a testi és lelki szenvedések minden fajtát viselni és végül a testi életet is Isten kezébe ajánlani. Az emberekkel szemben a szenvedések vállalására hív az «elsőszülött» szeretete. «Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mintha valaki életét adja barátaiért»³ — mondomta ő maga. A szeretet adni akar és Krisztus a legnagyobb ajándékot adta: a bűn rabságából kiszabadította az embert és a kegyelem világába emelte. Megnyitotta a szín értékek

¹ III. 14, 2, 3.

² Izaiás 53, 7.

³ Ján. 15, 13.

birodalmát és halálával legnagyobb szeretetét mutatta ki irántunk.

Az Istenember lénytani tökéletessége független az eredeti bűntől. És most azt láttuk, hogy cselekvésbeli tökéletessége, mely követi a lénytánit, szintén nem zárja magában a bűntől való függést.

Jelentős tény az, hogy az Istenember cselekedetei a legtökéletesebb emberi cselekedetek. Tehát megegyeznek Isten akaratával, a legteljesebb mértékben, de ugyanakkor teljesen szabadok. Scheeben szabatos elemzése nyomán az erkölcsi szabadság annál tökéletesebb, minél változatlanabban irányul az erkölcsi jóra.¹ Az erkölcsi jónak világos tudása és értékelése önmagáért, a Szent Anzelm szerinti «*velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem*».² A szabadság végeredményben egy pozitív erő, hatalom a jó akarására.³ Krisztus szabadságát ennek a hatalomnak a teljessége okozza, mellyel minden jóra bírja határozni magát. Nem az egyidejűleg szent akaratának készsége arra, hogy Isten akaratának megfeleljen.

Krisztus legtökéletesebben cselekszik, mikor tökéletes áldozatban magát Istennek ajánlja és feláldozza magát az emberekért, de ugyanakkor Istennek kifejezett akaratát is teljesíti. Isten akaratát a legtökéletesebb teremtménytől a legtökéletesebb cselekvést kívánja.

Vállalja a szenvedést, melyet kapott szenvedékenysége lehetővé tesz. «Az előtte levő öröm helyett keresztet szenvedett, nem törődve a gyalázattal.»⁴

Összefoglalva, az érték gondolat bekapcsolásával, a krisztocentrizmusban a szenvedő Krisztus van benne, mert :

I. Érték vallását és vállalását szenvedés-boldogság élmény kíséri. Az Istenember a legnagyobb értéket vallja és vállalja. Tehát az Istenember szenvedékeny és szenvedő.

A szenvedő Krisztus viszont a krisztocentrizmust igazolja :

¹ Jos. Scheeben : Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg, 1873. B. VI. 1009.

² I. m. II. B. 596.

³ I. m. III. B. 531.

⁴ Zsid. 12, 2. — Scheeben értelmezése szerint : «*Proposito sibi gaudio (ἀρετή, pro gaudio = loco gaudio, quo frui posset, si voluisset) sustinuit (elegit sustinere) crucem, confusione contempta*». — Kat. Dogm. VI. könyv 1009. sz.

II. Aki rendezetten akar, az a legnagyobb szenvedést a legnagyobb értékért vállalja. Az Istenember szenvedése a lehető legnagyobb. Az Istenember tehát a legnagyobb értéket valósítja. Ezt pedig csak úgy teheti, ha ő maga a leg-tökéletesebb teremtmény, következőleg a legelső.

Miért szenved az Istenember? Mert az egész teremtett világ nevében önmagát áldozza fel Istennek. Főpap ő, a Jelenések könyvének oltára, az áldozati Bárány, szövéténeke a mennyei Jeruzsálemnek.¹ Ez a teremtmény Isten teremtményi gondolatának magva: Teremtek, hogy a teremtett világ dicsőítsen.

¹ 21, 22—23.

IV. Teológiai következmények.

1. Szenvedő-Krisztus központiség ?

Tételünket a Szentírás nyomán is megfogalmazhatjuk.

Krisztus «fej, kezdet, elsőszülött»,¹ «minden őáltala és őérette teremtetett»,² benne lakozik «minden teljesség»³ (lénytanilag a legtökéletesebb teremtmény).

«Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint aki életét adja barátjaiért.» A legtökéletesebb cselekvés az önfeláldozás szeretetből.

Az Istenember tehát áldozatot mutat be Istennek. A tétel nem mond többet, mint azt, hogy az Istenember a teremtetett világ főpapja. De ez a méltóság, mint a legtökéletesebb cselekedet is, nem a bűnnek köszöni eredetét. Az áldozat fogalma ugyanis a teremtménnyel van elválaszthatatlan kapcsolatban, nem annak a bűnével. A teremtmény alapvető magatartása Istennel szemben: áldozatot bemutatni (cultus internus, externus). Az Istenember ezt az áldozatot mutatja be Istennek és közvetíti ezzel Isten ajándékait. Dicsérő, hálaadó, kérő áldozat elvben független a bűntől, csupán az engesztelés leli okát a bűnben. Amikor eljött az Isten-ember, mondható, hogy reá illik a főpapi méltóság. De éppen a miatt, hogy az áldozás az embernek elsősorban nem mint «bűnösnek», hanem mint a «teremtménynek» kötelessége — mondható, hogy az Istenember hivatott az egyetemes papságra.⁴

Tényleg azonban áldozatot csak szenvedékeny és szenvedő Istenember mutathat be. Ennek alapokait már láttuk. Abban foglalhatók össze, hogy a belső önátadás mellett

¹ Kol. 1, 18.

² Kol. 1, 16.

³ Kol. 1, 19.

⁴ V. ö. «Jesu hostia Dei et hominum», «Hostia laudis», «Hostia pacifica», «Hostia mactata ab origine mundi» (Litaniae Domini Nostri Jesu Christi Sacerdotis et victimae).

a sajátos értelemben vett áldozathoz ennek az áldozati lelkületnek a megnyilvánítása is szükséges. Ez pedig a fizikai rendben külső és testi javakról való lemondás, hogy azokat Istennek ajánljuk. A metafizikai rendben személyes értékek körüli lemondás: megbántások, sértések, meg-nem-értések elviselése, sőt megbocsátása Isten szeretetéért. Mindkettő szenvedést jelent, úgy azonban, hogy ez az Istennel való egyesülés boldogságától elválaszthatatlan a szeretetből fakadó áldozatvállalásban.

Az Istenember áldozati lelkületét mindkét módon megnyilvánította — a legtökéletesebb mértékben. Fogantatása első pillanatától kezdve vállalta a szenvedéseket, nem önmagáért a szenvedésért, hanem főpapi és egyben legtökéletesebb áldozat-volta miatt. «Maga az emberi természetet... szenvedésben ajánlotta fel Istennek.»¹ Testi szenvedései közősek a szenvedékeny emberi természet nyomorúságaival. Magánvalós szentsége miatt lelkét eltöltő boldogságot nem engedte testére kiverődni. «A természetes összefüggés miatt, ami a lélek és a test között van a lélek dicsőségéből dicsőség árad a testre. De ez a természetes összefüggés Krisztusban az ő isteni akaratának hatalma alatt állt s ennek folytán a dicsőség a lélekben maradt vissza.»² Ezen felül az Evangéliumot meghirdető élet és kereszthalál szenvedéseit vállalta. Mindezeknél nagyobbak lelki szenvedései. Minden bűn és tökéletlenség az ő személyes megbántása isteni természete miatt. De éppen ez utóbbi miatt tudja megbocsátani azokat és az Istennel való kiengesztelődést az ember számára megszerezni.

A testi és lelki szenvedés a testi és lelki áldozatnyilvánítást kíséri. Mindkettőnek közös végpontja a belső áldozat, az áldozatos lelkület, mely élesen megkülönböztetendő az előző, külső áldozattól. A kettő az értékélményben egyesül, mikor a személy mindenét Istennek ajánlja. Ezért mondhatja Szent Tamás, hogy «Krisztus szenvedése igazi áldozat volt».³ A színérték, a színakarat, azaz Isten a legtökéletesebb teremtmény számára ezt a felajánlást legnagyobb értéknek, a legrendíthetetlenebb parancsnak mutatja fel. Ezért Szent Tamás fogalmazásában «természete szerint nem volt szüksé-

¹ III. 22, 2. c.

² III. 22, 1. ad 2.

³ III. 48. 3. c.

ges, hogy Krisztus szenvedjen»,¹ nem volt szükséges kényszerűségből (*necessitate coactionis*) sem, hanem csak a cél szükség-szerűségéből (*necessitate finis*).

A cél hármas. Először az emberek megváltása szempontjából van szükségszerűség, de ez nem feltétlen. A második célból szükséges Krisztus szenvedése az ő megdicsőítése érdekében. Ez a cél a tétel szempontjából már jelentősebb, de feltétlenül ez sem szükséges. Azt mondja ugyanis, hogy az Istenember végső megdicsőülését, az emberi természet felvétele által az egész teremtet világnak Isten közelébe való emelését, csak a szenvedést jelentő önfeláldozás árán nyeri el. Még jelentősebb a harmadik cél, amelyik Istené: a szenvedő Istenember eljövételéről szóló jóvendölések beteljesítése: «Istennek előretudását és előrerendelését feltételezve Krisztus szenvedésére vonatkozóan nem volt egyszersmind lehetséges, hogy Krisztus ne szenvedjen».² Ez szabatosan megnevezi a kérdés forgópontját: Isten előrerendelését («*praenuntiavit . . . pati Christum suum*»).

Az nem lehet kétséges, hogy a krisztocentrizmus fentebb említett nézőszögei alapján a teremtető Isten az Istenembert rendeli el először. Nem lehet kétséges, hogy ez az ember szenvedékeny. Ez ugyanis önmagában nem tökéletlenséget jelent, hanem teremtménynek alapvetően kijáró természeti képességet. Ámde ez a képesség nem maradhat épp a legtökéletesebb emberben kielégítetlenül, sőt érintetlenül. Ezért az Istenembert elrendelő isteni akaratnak nemcsak a legtökéletesebb lényteni alkat, hanem a legtökéletesebb cselekvésmód is tárgya volt. Annál is inkább, mert míg az elsőnek a magánvalós szentség, mint lényteni mozzanat, az utóbbinak ugyanez a szentség, mint cselekvő elv az alapja és gyökere.

Az Istenember és a szenvedő Istenember egy. Ez Szent Tamás egyik állításából is következtethető. Mikor arról tárgyal, hogy Isten átadta Krisztust a szenvedésre, két szempontot emel ki. Először azt, hogy ez az átadás az emberi nem megváltása miatt történt, azután azt, hogy a módot tekintve «indította akaratát, hogy szenvedjen értünk, szere-

¹ III. 46, 1. c.

² III. 46, 2. c.

³ Csel. 3, 18.

tetet öntve beléje».¹ Az önfeláldozáshoz tehát nagyobb szeretetre van szükség. Lehetetlen azonban, hogy ennek a nagyobb szeretetnek elrendelése a bűnben találja okát. A legnagyobb szeretetet a legtökéletesebb teremtmény már kezdetétől bírja, épp ezért lehet a legtökéletesebb.

Nem utolsó helyen áll az a meggondolás, hogy Ádám kegyelmi gazdagsága honnan eredt? Krisztus az egyetlen természetes közbenjáró Isten és az ember között. Épp ezért kiváló módon főpap, aki a teremtmények áldozatát személyes áldozatában összefoglalva Isten elé viszi és Isten ajándékait, a kegyelmeket az emberekhez közvetíti.² Ámde «Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké».³ Főpapi méltósága miatt közvetíti a kegyelmet Ádámnak is. De azért főpap, mert a legtökéletesebben töltötte be a papi méltóságot: a legkiválóbb áldozati tárgyat a legkiválóbb módon áldozta fel. Már Ádám teremtmése előtt, s annál inkább a bűnbeesés előtt főpap.

Szent Pál apostol az Efezusiakhoz írt levélben a hívőknek a világ teremtmése előtti és Krisztus által történt kiválasztásáról beszél. «Eleve arra rendelt minket, hogy fiainak fogadtassunk Jézus Krisztus által...»⁴ «Ebben van számunkra a megváltás az Ő vére által.»⁵ A teremtő Isten fölséges elrendelése a bűnbeesett ember számára megváltás, de a többi teremtmény számára is valamilyen megdicsőülés Krisztus által: «hogy... helyreállítson Krisztusban mindent, ami az égben és a földön van».⁶ Még ahol nem is volt bűnbeesés, ott is ugyanaz a vérző Krisztus járt közben és áldozta fel magát a teremtmények megszenteléséért, Istenhez emeléséért (v. ö. Szent Pál szavai a természet felszabadulásáról). A legutóbbi

¹ III. 47, 3. c. — V. ö. «... seipsum obtulit in passione pro nobis et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit utpote ex charitate maxima proveniens unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium» (III. 43, 3. c).

² V. ö. «Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit» (III. 22, 1. c).

³ Zsid. 13, 8.

⁴ Ef. 1, 5.

⁵ Ef. 1, 7. — V. ö. «Benne van a megváltásunk a vére által» (Kol. 1, 14) és Szent Tamás: «Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum» (III. 48, 1. c).

⁶ Ef. 1, 10.

idézetet Scheeben után Janssens határozottan az említett jelentésben hozza, «nemcsak megújítást jelent — *ἀνακεφαλαιώσασθαι* —, hanem fejben összefoglalni, jobbá tenni a fej méltóságából».¹

Nem látszik megalapozottnak az a vélemény, amely a megtestesülést és annak módját különválasztja a valóságban is, ha a módba belefoglaljuk a szenvedést is. A járulékos mozzanatok valóban függhetnek az első bűntől, a szenvedékenységre azonban természeti tulajdonság. A szenvedékenységre mint képességre és a tényleges szenvedés közötti előbb megfontolt összefüggés pedig azt mondja, hogy az Istenemberben a megtestesülés és áldozatvállalás egyszerre tárgya, közös tárgya az isteni rendelésnek.

Szent Bernát szerint nagyobb szeretetre gyújt annak meggondolása, hogy Isten csak én miattam öltött testet és vállalt szenvedést. Úgy tűnik azonban, hogy az értékmegragadás a szeretet ténye. A szeretetet pedig mi tisztítja jobban, mint annak a titoknak az ismerete, hogy a legtökéletesebb szeretet: az önfelajánlásunk Istennek. Isten azért lett emberré, hogy áldozatot mutathasson be: az egész teremtet világot bensőleg magához emelje. Az életnek minden pillanatában tökéletesen cselekedhetek: áldozhatok Istennek. Testi, lelki szenvedéseimet egyesíteni kell az Úr áldozatával.

2. Az angyal bűne.

Ha az áldozatot bemutató Istenember a Teremtő első, legértékesebb gondolata, felmerül az a nehézség, hogy milyen helyet foglal el a bűn, amely a lelki szenvedéseket okozza. Itt tehát az angyal és az ember bűnbeesését kell közelebbről szemügyre venni.

Mindenekelőtt lényeges különbséget kell megvonni. A ki nyilatkoztatás forrásaiban kifejezetten nem esik szó arról, hogy az angyal számára többé nincs helye a bűnbánatnak. Egyenértékű tanítása azonban ez a Szentírásnak, mert sohasem beszél azok megtéréséről, sőt: «Isten a vétkező angyaloknak sem kegyelmezett»² és «távozzatok tőlem, átkozottak, az örök tűzre, mely az ördögnek készítettett és az ő angyalai-

¹ Janssens, i. m. 48.

² 2 Pét. 2. 1.

nak».¹ A bukott angyal biztosan örökké Istentől eltaszítva él. Az ember számára azonban van szabadulás a bűnből a Megváltó halála árán. Lényeges különbségnek kell lenni a két bűn között és ennek gyökere abban lehet, hogy az angyal előtt sokkal nagyobb értékek (talán a legnagyobb teremtett érték) állott a próbatételkor, mint az ember előtt.

Nem lehet célja ennek a munkának az angyali bűnt a szóhajóhető összes szempont szerint feltárni. Csupán az érték gondolatának segítségével néhány részlet megfogalmazásáról lesz szó.

Az első angyali bűn módszeres vizsgálatát Szappanyos fokozatok szerint végzi el. A *felszereltség* szempontjának nevezhetnénk az elsőt. Ez azt mondja: «lehetetlen, hogy az angyal vétkezhetnék, amikor Isten hatásos kegyelemmel a természetfeletti jóra hívta».² Másrészt lehetetlen, «hogy tisztán természeti állapotban, természeti célját tekintve, vétkezhetett volna az angyal».³ — A jelen üdvrendben ugyanis az angyalok a teremtés alkalmával egyszersmind a kegyelmi felszerelést is megkapták. A végleges állapotukat érdemszerzési idő előzte meg. Itt történt a döntő állásfoglalás, mely után Isten színe látására vagy kárhozatra jutottak.

A próbatétel cselekvést kívánt. Ennek *célja* kettő lehet elvileg. A természeti cél a kegyelmi rendbe emelt angyal számára nem kielégítő, noha önmagában jó. A természetfeletti célt jelölte ki neki Isten. A hittudósok nagyrésze joggal utal arra, hogy az angyal természeti kiválósága miatt is az elérhető legmagasabb értékek felé tör, annál inkább a teremtés alkalmával kapott kegyelem világánál és erejében.

A bűnt tehát az utóbbi cél körül kell keresni. Ennek alapján a *tárgy* vizsgálata lehetne a harmadik fokozat. Egyesek⁴ az Istennel való lényegi egyenlőségre törekvésben neveztek meg az angyal bűnét. Már Szent Tamás azzal utasítja ezt vissza, hogy egy teremtmény sem kívánczozhatik olyan jó után, mely önéletének megszűnésével jár. Suarez szerint⁵

¹ Mát. 25, 41.

² Szappanyos Béla: Az angyalbukás teológiája. Budapest, 1939. 10. o.

³ U. o.

⁴ Hugo A. S. Victore, Duns Scotus, Gabriel, Major, Vasquez.

⁵ VII. 13. — Ugyanezt tanították Alexander Halensis, Szent Bernát, Viguerius, Jacob de Valentia, Guillemus Parisiensis.

a Fiúval való személyes egységre vágyódott Lucifer. Érvelése a következő: «a bukott angyal Istennel való egyenlőségre törekedett. Ha valamire, akkor a kinyilatkoztatás alapján (Is. 14; Ez. 28.) az angyali kevélység erre törekedhetett elsősorban. Csakhogy az Istennel való egyenlőség abszolút fokon ellentmondás lenne..., míg az unio hypostatica értelmében»¹ nem ellentmondó. Ez ellen Szappanyos azt a komoly nehézséget hozza, hogy az Istenember láttára először az irigység ébred fel az angyalban, az irigység azonban első bűn nem lehet. «Tehát, ha egyáltalán szóba kerülhet az irigység, ezt szükségképpen meg kellett előznie a gőgnek, amelynek tárgya viszont „még nem“ lehetett az unio hypostatica.»²

A harmadik jelentős vélemény Szent Tamásé és úgy szól, hogy az angyal «azáltal akar hasonló lenni Istenhez, hogy a végső boldogság után kívánczik, amelyet saját erejéből is elérhet, miközben elfordítja figyelmét a természetfeletti végső céltől, amely Isten kegyelméből van».³

Ebbe a legutóbbi véleménybe nyugodtan beszöhetőnek látszik Suareznek krisztocentrikus gondolata. Nem olyan értelemben, hogy Lucifer hiposztatikus egységre vágyott volna Istennel, mert ennek az előbb említettél súlyosabb nehézségei is vannak. Ha ugyanis az angyal meglátja az Istenember titkát a hit világánál, meglátja ugyanakkor, hogy Krisztus a teremtés koronája, közvetítő a teremtmények és Isten között.⁴ De ugyanebben a hittényben benne van az is, hogy Krisztus a főpap, aki a teremtett világ áldozatát mutatja be Istennek és közvetít minden kegyelmet. És ez az a pont, amelyben szabatosan megjelölhetőnek látszik az angyali próbatétel tárgya.

Duns Scotus véleményét követve ugyanis az angyal állásfoglalása elsősorban nem az engedelmesség megtagadása (actus nolendi), hanem pozitív (actus volendi) szeretettény. A szeretet ugyanis az akarat első és alaki ténye. Istennel szemben a szeretet nem túlozhat, a teremtményekkel szem-

¹ Szappanyos, i. m. 33. o.

² U. o.

³ I. 63, 3. — Követik legtöbben Aegidius, Marsilius, Capreolus, Caietanus, Bannez, Salmanticenses, Billuart, Janssens, Palmieri.

⁴ Szappanyos, i. m. 33. o.

ben először magával túloz.¹ Így a bukott angyalnál is «az akarát önmagával eltelik és mintegy ,beleszeret‘ önmagába (*luxuria spiritualis*)».² Kell azonban tárgyat is keresnünk az akarati állásfoglaláshoz, más szavakkal: az értékeléskor egy jó és egy jobb között történik a választás. Az angyalok előtt feltárult a hit világa és benne az Istenember. Látták, hogy az ő kegyelmi gazdagságából származik minden kegyelem. Az Istenember azonban nem tiszta szellem. Ők azok. És mégis nekik is ez az Istenember ad kegyelmet. Az az Istenember, aki a testhez kötött életet vállalta, szenvedékenységgel, szenvedésekkel, hogy áldozatot mutasson be Istennek. Lucifer a szellemi teremtményt mértéken felül nagyobbra értékelte. Úgy értékelt, hogy a szellem többet ér, mint az anyaghoz kötött Istenember. Kegyelmi kiválóságát magának a szellemnek erejéből is elérhetőnek tartotta, megvetve az Istenembert, nem mint Istent, hanem mint embert.

Az Istenember titka valóban olyan magasan felülmúlja az értelem erejét, hogy az angyal is csak a hittényben felfogva tartja kétségtelen igazságnak és értéknek. Minthogy a természetfeletti életcélra törekszik, formálisan nem veti meg őt, de mellőzi a cél eléréséhez szükséges Krisztus közvetítette kegyelmet. Boldogságra vágyik, de a boldogságot maga erejéből akarja elérni.

Az angyali bűn neve kevélység,³ fajalkotó jegye az önistenítés.⁴ A faja szabatosan: az (Istenember közvetítette) kegyelemnek a tiszta szellem kiválóságai alá rendelése. Formája, mint minden szeretetténynek a formája, a boldogságkeresés.⁵ Mikor az angyal döntés előtt állt, értékélményében

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

² Szappanyos, i. m. 25. o.

³ «Hogyan hullottál le az égből, te ragyogó hajnalcsillag (quomodo cecidisti Lucifer)?» (Iz. 14, 12.) — «Láttam a Sátánt, mint villámot, az égből leesni» (Luk. 10, 18). — Tyrus királyának képében, az Úr szavaival «Minthogy szíved felfuvalkodott és mondottad, Isten vagyok én, isteni széken ülök . . . azért én is, íme, idegeneket hozok rád . . .» (Ez. 28, 1—10). — A gögből «származik minden romlás» (Tob. 4, 14). — A felfuvalkodottat az az ítélet éri «mint az ördögöt» (1 Tim. 3, 6).

⁴ Szappanyos, i. m. 40—41. o.

⁵ «Postquam angelus plusquam oportuit, et subinde inordinate, dilexit seipsum, consequenter modo indebito concupivit sibi commodum et maxime quod sibi prae aliis conveniebat. Aliud autem

legalább két érték szerepelt. Mindkettőnek igen kiválónak kellett lenni, hiszen a helytelen választáskor a tiszta szellem szeretete mellett döntött. Ennél tehát sokkal értékesebb (tárgyilag) valaminek kellett lennie az előtte álló másik értéknek. Az emberi értelem előtt a tiszta szellem után maga az Istenember következik a teremtet világ kincsei között. Márpedig, ha a legnagyobb teremtet kincset is feltárta a ki nyilatkoztatás, akkor az erkölcsi állásfoglalás szempontjából fontos és a tiszta szellemtől az Istenemberig terjedő léterülethez kapcsolódó értékeket is — ha lennének — feltárta volna. Azonkívül, minthogy létvalóság nincs is ezen a szakaszon, nem is lehet megvalósítandó és megvalósuló érték sem ebben a mezőben. Valószínűnek látszik tehát, hogy az angyal értékélményének másik eleme az Istenember volt.

Kiváló szellemi ereje mellett hogyan lehetett mégis vak ezzel szemben? Említettük, hogy formálisan nem is vetette meg az Istenembert, de az általa közvetített kegyelemnél többre becsülte saját erejét. A kettős élményből következik, hogy szenvedékeny volt, nem volt meg képességei között a tárgyi értékrendhez feltétlen és szükségszerűen igazodó alá- és fölérendeltség. De a szenvedést nem vállalta, amelyet az isteni akarat előtti meghajlás kívánt volna. Ez egyben a «nem-akaras» oldaláról való szemlélet, mely tökéletessé teszi az angyali bűn képét. Nem akart az áldozó, a főpap Istenember ajándékából gazdagodni. Ő boldogságot akart, de nem azt, amely reá Isten ajándékából várt volna, ha vallotta és vállalta volna a szín-értéket: Isten akarata szerinti részesedést a kegyelmi életből.

Természetesen a legnagyobb titok, mi a belső oka a bűnnek, ezzel nincs megoldva. Az előreelrendelés titkával együtt Istennek tervében emberi értelmünkkel elérhetetlen mélységben van a jelen üdvrend kulcsa. Csupán azt igyekeztünk vázolni, hogy az Istenember mint középpont áll az angyalvilágban és mint főpap osztja ott is a kegyelmet és jutalmat a hűségesekeknek.

Lélektanilag hogyan magyarázható, hogy olyan kiváló teremtmény, mint az angyal, ennyire megfélemedezett terem-

id esse nequit, quam ipsa beatitudo» (III. Tom. 1. 63, 2). — V. ö. Szent Ágoston: «Úgy gondolta (a bukott angyal), elég ő önmagának, hogy boldog lehessen» (Civ. XII. 1). — Nagy Szent Gergely: «úgy vélte, hogy elégséges önmagának» (Moral 31, 14).

mény voltáról és Isten ellen lázadt? Figyelembe kell venni, hogy az, amit kapunk, sokszor milyen hamar sajátunkká válik. Az ember életében általános bűn a hálátlanság. Előbb még beismerte szegénységét, talán kért és könyörgött is valamiért, amit ha megkapott, lassan elfeledkezik arról, hogy kapta. Először gondolja, majd állítja, végül biztos meggyőződéssé formálja ki, hogy nem is olyan nagy dolog az, amit kapott, talán, sőt biztosan, saját erejéből is el tudta volna érni. Szent Pál apostol intése minden emberhez szól, hogy az alázatosságban mindennap őszintén előrehaladjon: «Mid van, amit nem kaptál? Ha pedig kaptad, mit dicsekszel, mintha nem kaptad volna?»¹

Az angyal bűnéből nincs visszatérés. Nemcsak azért, mert sokkal kiválóbb természete miatt jobban is óvakodhatott volna a bukástól, mint az ember, hanem és talán inkább azért, mert sokkal sarkalatosabb tételt tagadott az üdvösséghez vivő úton. Ez előbbieik alapján a Krisztus főpap közvetítésével kapott kegyelmet akarta pótolni sokkal kiválóbbnak látszó, mert tiszta szellemi, természetének erejéből. Aki pedig magával a kegyelemmel fordul szembe, az az üdvösséget szerző egyetlen lehetőséget veti el magától nyiltan. Erről a bűnről már a Szentírás is kifejezetten vallja, hogy «minden bűn és káromlás megbocsáttatik az embereknek, de a Lélek elleni káromlás meg nem bocsáttatik».² Ha Lucifer az Istenembert tagadta volna, vagy az ő méltóságára vágyott volna, vagy a Fiúval való magánvalós egységet kívánta volna magának, talán nem lett volna olyan súlyos a vétke, mint mikor a Fiú közvetítette kegyelmet, a Szentlélek ajándékát veti el: «Ha valaki az Emberfia ellen szól valamit, megbocsáttatik neki; de aki a Szentlélek ellen szól, annak meg nem bocsáttatik sem ezen a világon, sem a jövőben».³

A Sátán megtartott sokat az angyali természet kiválóságaiból és minthogy bűnében megrögzött, később is szembe száll a kegyelemmel felkent Istenemberrel.⁴ Az Úr Jézus

¹ 1 Kor. 4, 7.

² Mát. 12, 31.

³ Mát. 12, 32.

⁴ Különösen szembetűnik ez a szerepe abban, hogy a Szentírás és szentatyák gondolatvilága a pogányság bálványimádását mindenütt a gonosz léleknek tulajdonítja. Az egyetlen igazi áldozatát a teremtett világnak mintha így akarná háttérben tartani és tagadni.

megkísértésekor leleplezi önmagát : titokzatos, nagyhatalmú, csodás embernek ismeri, látja sok kegyelmi kincsét, — mégis felszólítja őt a még olyan kiváló, de teremtett szellem felsőbbrendűségének vallására : «Mindezeket neked adom, ha leborulván imádasz engem».¹ Az Úr pedig nyíltan kimondja a megfellebbezhetetlen ítéletet : ez az alacsonyabbnak tartott emberi természet, melyben az egész teremtett világ nevében áldozatot mutat be Istennek : az Igéhez kapcsolt eszköze minden kegyelemnek és ezért feltétlen meghódolást kíván : «Távozzál Sátán, mert írva vagyok : a te Uradat Istenedet imádjad és csak neki szolgálj».² «És íme angyalok jövének és szolgálának neki».³ Az állhatatos tiszta szellemek meghódoltak az Istenember előtt.

3. Az első ember és a bűn.

Felmerül most még az a kérdés, hogy milyen kapcsolat volt a Paradicsomban az értékélmény és a szenvedés-boldogság érzetpár között. Az első emberpár a teremtés után az épség ajándékait bírta, tehát nem is szenvedhetett a bűnbeesésig. Ebből azonban az is következik, hogy nem fordult és nem fordulhatott «elvszerű aszketizmussal» az élet felé. Nem ismerte a küzdelmet a jó megszerzésére. Amilyen érték egyáltalában megjelent előtte, azt nyomban megragadta, megélte, megvalósíthatta. Talán nyugodtan állítható, hogy értékrangsort sem ismert, hiszen alsóbb és felsőbb értéket az érte hozott kisebb vagy nagyobb teljesítmény méri. Ne zavarjon az, hogy az emberi teljesítmény a Paradicsomban is szükséges volt, csak nem járt szenvedéssel. Az értékalósítás ugyanis másodlagos, az értékelés az értékélményben dől el. Az értékélmény lényege pedig az, hogy egy kisebbet hagyok el egy nagyobbért, mint ez a jelenségtani vizsgálatkor részleteiben is kitűnt. Ez csak akkor lehetséges, ha a pillanatnyi alacsonyabb érték megvalósítására nem indulok, lemondok róla és megtagadom magamat egy magasabb, előbb nyert érték érdekében. Az önmehtagadás azonban csak szenvedést ismerő testben lehetséges.

Az első emberpár minden értékre fogékony volt, a

¹ Mát. 4, 9.

² Mát. 4, 10.

³ Mát. 4, 11.

rangsorra való figyelem nélkül. Az Istentől kapott parancsot teremtményi hódolattal fogadta, de mikor egy vele szembenálló érzéki értékélmény ragadta meg, abban is csak az «érték» látta. Nem tudott szenvedést, önmegtagadást vállalni a nagyobb érték megvalósítása érdekében. Nem lehet azt mondani, hogy Isten akkor olyan akaratot adott az embernek, amivel engedelmeskedni nem képes. Éva is és még inkább Ádám már aránylag hosszú időt töltött a Paradicsomban, nevetet adott az állatoknak, beszélgetett. Érzéki benyomásokat már régebben kapott a gyümölcsök felől és nem szegte meg a parancsot. Csak mikor a gonosz lélek rávezette tekintetét és indítékokat adott a cselekvésre, olyan indítékokat, melyeket egyedül nem élt volna meg, akkor lett rabja a pillanatnyi értékélménynek. Kétségkívül tragikum van a bűnbeesésben. A kísértő is értékeket hordoz: kigyónak alakját hordozza, igazat mond, mikor a jónak és a rossznak a tudását igéri a gyümölcsévésért.

A kérdés tehát már nem az, hogy miért volt bűnbeesés, hanem, hogy miért volt gonoszlélek, miért van sátán? Mint-hogy pedig erre az utóbbira a válasz volt: Krisztus kegyelmének megvetése, az első ember bukása is végeredményben az Istenember értékelése körül játszódott le. Isten megengedte, hogy az angyalvilág az értéktelen és az értékes magatartás teljes polaritását megmutassa: így emelkedik ki Isten fönséges gondolatának, az Istenembernek lenyűgöző központiséga a teremtmények között. De az angyalbukással megengedte, hogy az értéktelen, a bűn, a szellemvilágnak megadja a tiszta értékeléshez szükséges teljes látóhatárt. Így a «tudtok jót és gonoszt»¹ valósággá lett. Őszintébben, odaadóbban, emberi természetének megfelelőbben választja most az ember a jót.

Duns Scotus az épséget természetfeletti ajándéknak tartja. «A kezdeti szentségnek a lélekben az volt a hatása, hogy tökéletes nyugalmat teremtett a lélek minden képességében, úgy, hogy az alsóbb természet nem hajlott a felsőbb véleménye ellen, vagy ha hajlott volna önmagától, a felső tudta volna szabályozni: rendezni a felső fáradsága nélkül és az alsó szomorúsága nélkül: de minthogy ezt pusztán természeti képességeivel nem bírja, szükséges, hogy ter-

¹ Gen. 3, 5.

mészetfeletti ajándéknak tartsuk, hogy az a békeség a lélekben honolt.¹ Már a testi vágy is mindenben békés egységben volt a lélekkel, annál inkább hiányzott a merőben lelki fájdalom. Ezért az épségnek, mint belső felszereltségnek a külső világban is lehetett valami párhuzama. A Gondviselés különös összhangban irányította a természeti jelenségeket, fejlődéseket, állati ösztönöket, hogy sem egymásnak, sem az embernek ne lehessen alkalma a szenvedést érezni, mert hiszen a szenvedékenysége tényleg megvolt. Épp ezért írhatta Szent Pál a «természet szolgaságáról» szóló szavait, mikor a bűn utáni állapottal hasonlította össze a világot.

Az első emberpár nem ismert éhséget és szomjúságot. Amint hiányt érzett volna ételben és italban, máris leszakított egy-egy gyümölcsöt, vagy ivott a forrásokból kedvtelésből. A jó és gonosz tudásának a fáján függő gyümölcs is beleillett a Paradicsomba. «Látá tehát az asszony, hogy a fa evésre jó és szemre szép és tekintetre gyönyörű...»² Értelmetlennek látszott az isteni parancs, de semmi hajlandóságot nem érezhetett az emberi természet önmagától az ellenkezésre. Vágyódás nem mehetett szembe Isten akaratával. Ez concupiscentia volna, melynek még a taplója sem volt meg a bűnbeesés előtt. «A tapló lényege, hogy az érzéki vágyóképeség arra hajlik, ami az ész ellen van.»³ A Gondviselés elterelte volna az összülők figyelmét a tiltott gyümölcstől, ha semmi idegen szellemi hatás nem vezeti rá őket. A gonosz lélek ezt tette.

Sokkal nagyobb volt tehát a látottaknál annak a hatása, amit ez mondott: «Azon a napon, amelyen arról esztek, megnyílik szemetek... tudtok jót és gonoszt».⁴ A gonoszt nem ismerték eddig, nem is tudhatták elgondolni. Tudásuk pedig kiváló volt. A rossz tudása mint tudás kíváncsias lett előttük. Hogyan lehet ez, mikor az épség éppen mentessé tette őket minden alaki hiányérzettől? Molina Tamás⁵ lélektani fejtegetései során úgy véli, hogy ahol hiányérzet

¹ 2 Dist. 29, 4. — V. ö. Frassen, Scotus Academicus. Venetiis. 1744. Tom. V. p. 145. 4.

² Gen. 3, 6.

³ 1. II. 22, 1.

⁴ Gen. 3, 5.

⁵ Thomas Molina: Das Leiden im göttlichen Weltplan. Innsbruck, 1929.

van, ott már szenvedés is jelentkezik bizonyos formában. Ebből azonban az következnék, hogy a Sátán az első csábítással okozta a szenvedést az ember számára, ami pedig szemben áll a világos isteni büntető szóval.

Az bizonyos, hogy kettős értékélményben volt részük az ősszülőknek. Eddig ilyen belső feszültséget nem ismertek. Most Isten parancsára emlékeztek és hallották a kísértő csábító ígérését. Megzavarodott eddig biztos értékelésük és alanyilag az értékesebbnek látszót (istenhasonlóság), tárgyilag azonban a helytelent választották. A bűn sarkallója az, hogy a teremtmény szavának nagyobb tekintélyt tulajdonítottak, mint Istenének. Nem tagadták azonban a kegyelmet alakilag és nem vették a Szentlélek ellen. Szemben a bukott angyal magatartásával. Ezért nyitotta meg Isten a bűnbánat, a megszentelő malaszt állapotába való visszatérés útját. A Szentírás után az atyák, a liturgia, a zsolozsma himnuszai ismételt az ördög incselkedésének, félrevezetésének, gonosz megtévesztésének mondják az ember bukását. Szent Anzelmnél annyira központi ez a gondolat, hogy szerinte az Istenember halálakor a Sátán került a csapdába és végleg vereséget szenvedett.

Az eredeti bűn nem személyi bűn, tehát bűnbánatot felette az Egyház nem kívánhat. Alakilag a megszentelő kegyelemtől való megfosztottságban áll. Kifosztottságot jelent, nagy kincstől, a legnagyobb békétől való távolságot. Isten tervében azonban nagy gondolat előkészítője. Az Istenember áldozata csak így magaslik ki teljes nagyszerűségében. T. i. a bűn által beáll az a status, melyben a szenvedékeny és szenvedő emberek áldozatot tudnak bemutatni. Lemon-dani teremtmény önmagunkról, kincseinkről, javainkról csak szenvedéssel vagyunk egyáltalán képesek, de így ketté tudunk válni mintegy, és magunkat elhagyva Istennek tudjuk adni mindenünket. Ez a magatartás pedig Isten legnagyobb dicsérete és elismerése.

Miért volt paradicsom? ez akkor a kérdés. Nehéz, de egy-két világító sugarat találhatunk.¹ Isten megmutatta, hogy az ő feltétlen uralma áll a világ kezdetén. Hatalma

¹ V. ö. Schütz Antal: Mért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget? Tanulmány a Titkok Tudománya c. munkában. (Budapest, 1940. 97—130. o.)

van nagy csodát tenni, alapvető szenvedésünket el tudja venni, a természetet körülöttünk békés otthonunkká tudja tenni. De mintegy jelzi, hogy ez a beérkezetttség állapota. Ő azért teremtett, hogy hatalmas értékvallásoktól és értékvállalásoktól zsongjon a világ, melynek középpontjából az Istenember minden teremtményt egyesítő áldozata emelkedik örök dicséretként feléje.

Befejezés.

A szenvedés tragikuma a keresztben oldódik fel. A megváltás azt hirdeti, hogy a szenvedéseink, amelyek mindnyájunknak és mindenütt földi útitársaink, legnagyobb kincsünkkel válnak, ha egyesítjük azokat az Istenember áldozatával. Épségben nem tudtunk szenvedni. A megváltás érdemeinek kegyelmei által tudunk életet áldozni szeretetből örök dicsőségért.

Értékeket valósítva dicsérjük Istent, de kegyelem nélküli értékvalósítás álmkergetés. Ezért mély és őszinte alázat tölti be a lelket mindig jobban és jobban: mert az, hogy Krisztus áldozatához hozzátehetem gyarló szenvedéseimet, ez a legnagyobb földi ajándék és méltóság.

Summa totius tractatus cui inscribitur.

Valor passionis et mysterium incarnationis.

«... nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis... Dei virtutem, et Dei sapientiam...» (I. Cor. 1, 23—24.).

Dei vero virtus atque sapientia intimas habet rationes, quae semper intellectui, licet non naturali magis tamen supernaturali lumine fidei illuminato collustrantur. Mysterium passionis in passione Christi habet lumen collustrantem. Tractatus totum id molitur ut — Duns Scotum sequens — ostendat opinionem theologicam, quae asserit Christum passibilem obiectum primi Dei Creatoris consilii fuisse, accipi posse.

1. Theoria sicdicta «valorum» (értékelmélet, Werthlehre), cuius philosophicam aestimationem et diiudicationem auctor non suscipit, valores in ordine valorum ponit. Ut valor in ordine existendi appareat, respectu vita hominum: ut in proprietatem cuiusque transeat, homo labori succumbat necesse est.

2. Labor in statu naturae lapsae passionem involvat ut actum et supponit passibilitatem ut potentiam etiam in statu naturae integrae. Passio vero est appetitivae virtutis perturbatio propter aliquod non conveniens et reduci potest ad voluntatem, quae in sacrificio potest actum maximi valoris elicere: seipsum Deo offerre.

3. Post Scotum professor dogmaticae Universitatis Budapestiensis Antonius Schütz affirmat primam Dei Creatoris consilium esse Christum, utpote creaturam maximi valoris. Auctor ultra profert sententiam Christum esse non tantum passibilem sed etiam scientem passionem ut actum iam in primo Dei consilio.

4. Hoc modo potest Christus, maximum pretium habens

inter creaturas in ordine essendi etiam actum maximi pretii in ordine actionis persolvere : seipsum pro toto universo Deo Patri offerre. Peccatum angeli quoque Christum habet ut lapidem angularem, homo vero tantum passibilitatem possidens suggestionem diabolica peccavit et ita cognovit passionem ut actum quoque.

Status naturae reparatae aptus est ut vestigiis Christi inhaerens homo actum maximi valoris elicere possit : seipsum Deo offerat contemptis contemnendis. Passio itaque meritoria sensum doloris beatitudinisque in uno actu continet.

Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem Dogmatikai Szemináriumából.

1. Előkészületben.
 2. *Senkár Lajos: Az istenképiség teológiája.* Budapest, 1939.
 3. *Szappanyos Béla: Az angyalbukás teológiája Szent Tamás szellemében.* Budapest, 1939.
 4. *Miklós Béla: Az angyalhierarchiák.* Budapest, 1941.
 5. *Zakar András: A szenvedés értéke és a megtestesülés titka.* Budapest, 1941.
-